Воронежский государственный университет
Филологический факультет
Кафедра русской литературы XX и XXI веков,
теории литературы и фольклора
Лаборатория народной культуры им. проф. С. Г. Лазутина

АФАНАСЬЕВСКИЙ СБОРНИК
Материалы и исследования
Выпуск XIV

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ

Сборник статей
Материалы научной
региональной конференции
20-21 мая 2016 г.

Воронеж
Издательско-полиграфический центр
«Научная книга»
2016

УДК 398(082)
ББК 82.3я4
Н28

Печатается по решению Ученого совета
филологического факультета ВГУ

Научный редактор – доц. Т. Ф. Пухова
Художник – Г. В. Марфин
Редакционная коллегия:
проф. В. М. Акаткин, проф. Е. Б. Артеменко,
проф. Г. Ф. Ковалев, проф. Г. Я. Сысоева

Н28 **Народная** культура и проблемы ее изучения : сборник статей. Материалы IX научной региональной конференции 20-21 мая 2016 г. / Воронежский государственный университет. – Воронеж : Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2016. – 398 с. – (Афанасьевский сборник : материалы и исследования. Вып. XIV).
ISBN 978-5-4446-0923-1

Сборник издается по итогам работы научной региональной конференции «Народная культура и проблемы ее изучения». Конференция, посвященная 190-летию со дня рождения А. Н. Афанасьева, проходила в Воронежском государственном университете 20-21 мая 2016 года. В сборнике публикуются статьи по проблемам собирания и изучения фольклора, славянской мифологии, соотношения фольклора и литературы, а также по проблемам лингвофольклористики, диалектологии, музыкальной фольклористики. В конференции принимали участие ученые Москвы, Воронежа, Салехарда, Орла, Тюмени, Тамбовской области, а также ученые из других стран (Франция, Мексика). Сборник предназначен для всех изучающих народную культуру – преподавателей, аспирантов, учителей и студентов.

УДК 398(082)
ББК 82.3я4

В оформлении обложки использован орнамент полотенца из коллекции музея народной культуры и этнографии ВГУ

Сборник издан за счет средств Гранта РГНФ 04-140 № 16-04-00488

© Составление. Воронежский государственный университет, 2016
© Оформление. Г. В. Марфин, О. М. Марфина, А. А. Чернобаева, 2016
© Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2016

ISBN 978-5-4446-0923-1

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Добровольская В.Е. (Москва)

ВОРОНЕЖСКИЕ ВАРИАНТЫ СКАЗКИ «ЖЕНА УЖА» (СУС 425 М) В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ СКАЗОЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Сюжет о жене ужа (СУС 425 М) не относится к репертуарному ядру восточнославянской сказочной традиции, однако мнение о том, что эта сказка распространена только на территории славянско-балтского пограничья, ошибочно. На русской территории данные сюжеты записывались в Тульской, Курской, Орловской, Рязанской, Воронежской, Калужской, Кировской, Тверской, Псковской и Новгородской областях, на Терском берегу Белого моря, в Заонежье и на Кенозере, в Поволжье[1], в Восточной Сибири на реке Лене и в ряде других регионов России[2]. Фиксировался данный сюжет и от русских старообрядцев Литвы[3].

Безусловно, этот сюжет является ядерным (эталонным) для балтийского, прежде всего, литовского репертуара. Именно с литовскими вариантами обычно и сравнивают сказки данного сюжетного типа у других народов, но и для русской традиции многих регионов рассматриваемая сказка не является уникальной.

Согласно сказочному указателю сюжетов[4] на территории Воронежской области был зафиксирован один вариант данной сказки, который был опубликован в сборнике под редакцией А.И. Кретова[5]. Однако, помимо

---

[1] Подробнее о бытовании данного сюжета в Поволжье см.: Добровольская В.Е. Поволжские варианты сказки «Жена ужа» (СУС 425 М) // Традиционная культура народов Поволжья: Материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (9–11 февраля 2016 г.): В 2 ч. Ч.1 (А–К). Казань: Ихлас. 2016. С. 217–225.

[2] Подробнее об этом см.: Добровольская В.Е. История фиксации сказки «Жена ужа» (425 М) у русских // Традиционная культура. 2015. №4. С. 90-99; Добровольская В.Е. Сказка «Про раков» из сборника Д.К. Зеленина «Великорусские сказки Вятской губернии» в контексте русских сказок СУС-425М // Вятский родник. Сборник фольклорных и краеведческих материалов. Киров, 2015. С. 26-31; Добровольская В.Е. Тверские сказки об ужовой невесте (СУС 425 М) в контексте общерусской сказочной традиции // Фольклор Большой Волги: сборник научных статей. М.: ГРЦРФ, С. 203–221 (в печати).

[3] Фольклор старообрядцев Литвы. Т.1: Сказки. Пословицы. Загадки / Сост. Ю.А. Новиков. Вильнюс, 2007. С. 168-171.

[4] Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979.

[5] Народные сказки Воронежской области. Современные записи / Под ред. А.И. Кретов. Воронеж, 1977 (Далее: Народные сказки Воронежской области…)

этого варианта, известно еще три воронежских текста. Один был записан Б.П. Кербелите в 1957 году от Авдотьи Поповой из села Старая Тойда Аннинского района[6], второй там же, на 10 лет позже, в 1967 году от Марии Семеновны Тепляковой, студентами Воронежского государственного университета Золоторевой, Кольте и Луневой. Он был опубликован в 2004 году[7]. Третий текст записали участники экспедиции 1936 года, которая была организована Областным книгоиздательством, Воронежским отделением Союза писателей и Воронежским педагогическим институтом. Участники этой экспедиции работали в 14 селах Воронежской и Курской областей и в самом Воронеже. В рамках этой экспедиции С. Ананьиным в с. Верхняя Тойда того же Аннинского района от Коновой Елизаветы, 10 лет был записан текст сказки о жене ужа[8].

Поиск вариантов сказки о жене ужа затруднен тем, что текст может быть атрибутирован не как сказка, а как этиологическая легенда, что очень характерно для данного типа сюжета. Например, два варианта, записанные в Псковской области, отнесены не к сказкам, а этиологической прозе. Первый текст, опубликованный в книге Г.В. Лобковой[9], рассматривается как миф о происхождении кукушки, а второй, включенный в обзор экспедиционных материалов из научных фондов фольклорно-этнографического центра им. А.М. Мехницова[10], атрибутирован как быличка о «праклёнутых». В этом тексте муж-змей оказывается «красавец праклёнутый, змеяёй, парень хороший, настоящий, три года змеей быть»[11]. Такая жанровая атрибуция особенно показательна для территории белорусского Полесья. В этом регионе рассматриваемый сюжет мо-

---

[6] Он опубликован в книге: Pasaka «Eglė žalečių karalienė». T.3 Finių, slavų, romanų, tiurkų variantai / Sudarė ir parengė Leonardas Sauka. Vilnius: LLTI. 2008. P.160. (Далее: Pasaka «Eglė žalečių karalienė»…)

[7] Воронежские народные сказки и предания / Подготовка текстов, составление, вступительная статья и примечания А.И. Кретова // Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Вып.I. Воронеж. 2004. С. 197–198. №42. (Далее: Воронежские народные сказки и предания…)

[8] Сказки и песни Черноземного края России. Материалы фольклорной экспедиции 1936 года, записанные в Воронежской и Курской областях / Сост. Пухова Т.Ф. Воронеж. Центр духовного возрождения Черноземного края. 2006. №39. (Далее: Сказки и песни Черноземного края…).

[9] Лобкова Г.В. Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность. СПб., 2000. С. 180.

[10] Народная традиционная культура Псковской области 2002/1 – Народная традиционная культура Псковской области: обзор экспедиционных материалов из научных фондов фольклорно-этнографического центра. В 2-х т. Т.1. Псков, 2002. С. 584.

[11] Там же.

жет бытовать в разных жанровых формах: быличка, легенда, апокриф, сказка о животных, волшебная сказка и др[12]. Как этиологическая легенда данный сюжет фиксировался на территории Гродненской, Могилевской, Гомельской, Житомирской, Витебской, Брестской, Минской областях Белоруссии, а также на территории Ивано-Франковской области Украины)[13]. В Смоленской губернии были зафиксированы русские варианты данного текста, атрибутированные как этиологическая легенда[14]. Как легенда данный сюжет известен в украинской и южнорусской традиции[15].

Три воронежских варианта представляют собой традиционные сказочные тексты, соответствующие русскому сюжетному типу. Четвертый текст, записанный 1936 г. правильнее назвать вариацией данного сюжетного типа.

В варианте, записанном в 1957 г. экспозиция сюжета передана очень кратко «Пошла Маша на речку купаться»[16]. В тексте 1967 г., опубликованном в сборнике «Воронежские народные сказки и предания», экспозиция более развернутая: «Жили-были муж с женой. У них была девочка. Но вот муж умер, осталась у ней девочка. И так она свою дочку берегла – никуда ее не пускала. Но как-то пришли подружки за ней, ну и увели ее на Битюг купаться. Мать-то никогда не пускала, но подружки узвали»[17]. Надо отметить, что сказочница Мария Семеновна Теплякова стремится при-

---

[12] Максимова Е.В. Некоторые Полесские варианты сказки «Муж-уж» (АТ-425 М) // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М.: Наука, 1983. С. 138-141.

[13] Подробнее об этом см.: Смирнов Ю.И. Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М.: Наука. 1978. С.219 – 269; Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М.: Наука, 1981. С. 224 -269; Смирнов Ю.И. Эпика Полесья по записям 1976 г. // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М.: Наука, 1984. С.179 -216; Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (По записям 1977 г. Ч.1) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.: Наука, 1986. С.243 -285.

[14] Добровольский В.Н. Звукоподражания в народном языке и народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. №3. С. 81-96.

[15] Иванов П. Из области малорусских легенд. (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // ЭО. 1891. № 2. Кн. 9. С. 110-132; Верования и суеверия, собранные в Раздорской на Дону станице действительным членом Донского войскового статистического комитета священником И.И. Поповым. Ростов-на-Дону. 1869.

[16] Pasaka «Eglė žalečių karalienė»…

[17] Воронежские народные сказки и предания…

дать сказке черты этиологической легенды о происхождении кукушки[18]. Можно предположить, что если название сказки было озвучено исполнительницей, то она стремилась придать данному тексту некую «установку на достоверность», рассказать его не как сказку, а как некое реальное событие. На такое отношение исполнителя к тексту указывает и включение в рассказ географических реалий: девушки пошли купаться не просто на реку, а на Битюг, левый приток Дона, в который впадает Тойда, на берегу которой стоит деревня исполнительницы. Наконец, текст, записанный от Ксении Никитичны Калининой, также имеет краткую экспозицию: «Собрались раз девки на речку купаться и позвали с собой Машу. А Маша пошла свою матушку спроситься. Та ее не хотела пускать, потом отпустила. – Только смотри, – говорит, – Машенька, осторожно! Ну, пошли девки»[19]. Вероятно, и М.С. Теплякова, и К.Н. Калинина сочли возможным включить в сказку о жене ужа мотив, свойственный сказкам о девушке-Снегурочке (СУС 703), в которой родители запрещают героине идти с подругами в лес за ягодами. Надо отметить, что для русской традиции соединение этих двух сюжетных типов довольно устойчиво. Так, в Рязанской области был записан текст об ужовой невесте, где героиню зовут Снегурочка[20]; в Саратовской области героиню сказки зовут Аннушка-Снегурушка[21]. Воронежские сказочницы не стали заимствовать имя героини, но задействовали мотив родительского запрета, уговоров подруг и разрешение купаться. В данном случае такое заимствование оправдано, поскольку создает своеобразное психологическое напряжение: мать героини чувствует, что дочери грозит некая опасность у реки, но под влиянием уговоров отпускает девушку.

В четвертом варианте, записанном в 1936 году, экспозиция сказки традиционна для данного сюжетного типа: «Жил старик со старухой. И была у них дочка Маня. Вот пошли девчата купаться»[22].

Во всех четырех сказках уж заползает в оставленную на берегу одежду героини. Чтобы получить ее назад, девушка дает ужу обещание стать его женой: «Она так, она сяк, а он сказал: “Пойдешь за меня замуж?”. Она билась-билась и сказала: “Пойду”»[23] / «Они ужаку гонют, а она не уходит.

---

[18] К сожалению, А.И. Кретов не отметил, кто дал сказке название «С чего кукушка у нас завелась»: сказочница или он сам при составлении свода текстов.

[19] Народные сказки Воронежской области…

[20] Сказки земли Рязанской / Подготовка текстов, вступ. ст., коммент. В.К. Соколовой. Рязань, 1970. С. 112.

[21] Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья / Сост. Т.М. Акимова, В.К. Архангельская. Саратов, 1969. №13.

[22] Сказки и песни Черноземного края…

[23] Воронежские народные сказки и предания…

Лежит на рубашечке и спрашивает Машу человеческим голосом: – Машенька, пойдешь за меня замуж? Маша испугалась, да рубашку жалко бросать. – Пойду, – говорит»[24] / «Влезли в речку, начали купаться, а они не досмотрели, как уж сел на нее (Манину) рубашку. Девчата вылезли, нарядились и пошли домой. А Маня осталась на берегу и все просила: – Уж, слезь с моей рубашки. А он не слазит и говорит: – Когда пойдешь за меня замуж, тогда слезу. Она говорит: – Пойду»[25]. Иногда, героиня, не имея другой возможности освободить от ужа свою одежду, сама предлагает ему замужество. Так, в тексте, записанном Б.П. Кербелите после того, как «а одной рубахи ужак не дает», героиня без всякого понуждения со стороны ужа произносит «Ужа, ужа, будь ты мой мужа! А я твоя жонка»[26].

Уж может сразу увести девушку в свое подводное царство: «Отдал ей рубаху. Она нарядилась. Ужак по речке хвостом хлыстнул, а речка разъединилася. У него там это дом, у ужака-то»[27]. Бывает, что в сказке не объясняется, что произошло с девушкой. «Он сказал: «Пойдешь за меня замуж?». Она билась-билась и сказала: «Пойду!». Подружки пошли домой, а Машу взял ужак замуж. Мать плачет: дочки нету»[28].

Но иногда попадание в подводное царство растянуто во времени. В этом случае появляется мотив посещения ужами дома девушки. И хотя в трех воронежских вариантах нет мотива сватовства ужа как такового, который встречается в ряде русских вариантов[29] и необычайно устойчив для балтийской версии[30], но в сказке из сборника 1977 г. есть появление ужей-сватов, которое является своеобразным напоминанием о клятве, данной у реки: «Прошло несколько лет. Маша подросла и про ужаку давно забыла. А в один день смотрят: ползут ужаки. Их видимо-невидимо и ползут к дому Маши. И та ужака приползла. – Я, – говорит, – за тобой, Машенька. Мать в слезы, да делать нечего, надо отдавать. И увели ужи Машеньку»[31].

В сказке, записанной в 1936 г., сватовства ужей как такового также нет. Однако уж предупреждает Машеньку, что «– Ну, мы к тебе приедем»,

---

[24] Народные сказки Воронежской области…
[25] Сказки и песни Черноземного края…
[26] Pasaka «Eglė žalečių karalienė»…
[27] Pasaka «Eglė žalečių karalienė»…
[28] Воронежские народные сказки и предания…
[29] Так, например, этот мотив встречается в первой русской записи этого сюжетного типа: Эрленвейн А.А. Народные сказки, собранные сельскими учителями. М.: Типография Ф.Б. Миллера. 1863. №35.
[30] Подробнее об этом см.: Добровольская В.Е. История фиксации сказки «Жена ужа» (425 М) у русских // Традиционная культура. 2015. №4. С. 90–98
[31] Народные сказки Воронежской области…

то есть говорит о том, что к героине придут сваты, а затем описывается появление ужа и некоего условного свадебного поезда: «Уж едя с колоколами за Маней»[32]. Дальнейшее развитие сюжета может свидетельствовать о том, что исполнительница плохо знала данную сказку, поскольку в этом тексте девушка не становится женой ужа. Сначала мать героини прячет дочь и отваживает сватов от дома: «Она говорит: – Лезь под печку. Она влезла под печку и сидит. Уж едя с колоколами за Маней. Приехал и спрашивает: – А где же Маня? А мать отвечает: – Она ушла на улицу. А уж поехал домой. Тогда Маня вылезла из-под печки»[33], а затем убивает ужа: «Мать взяла топор и пошла рубить ужу. Когда они пришли, начали звать ужу. Уж вылез, и они отрубили ему голову и пошли домой»[34]. При этом героиня совсем не страдает, у нее нет детей, и она не превращается в кукушку. Однако анализ текстов из других регионов свидетельствует о том, что подобное развитие сюжета встречается в славянской традиции. Так, от Т.А. Худенко в с. Дубровица Гомельской области был записан текст, в котором героиня даже и не дает ужу обещание стать его женой, а просто убегает от реки, бросив одежду. Братья девушки убивают ужа и забирают ее одежду и лишь через некоторое время, героиня узнает, что уж «должан быць мужиком ее чэрез трі годы»[35].

Можно предположить, что в случае с текстом 1936 г., мы имеем дело не с плохим знанием текста, а с тем, что исполнитель рассказал другую версию данного сюжета. В пользу этого говорит и хорошее владение маленькой сказочницей словом, она свободно передает сюжет, сохраняя ряд присущих ему деталей (купание на реке, ужа, заползшего в рубашку, сватовство, героиню, которая спряталась под лавкой и т.д.). Скорее всего, четвертый воронежский текст представляет собой другую версию данного сюжетного типа, менее распространенную на славянских территориях.

За несколько лет жизни в подводном царстве героиня рожает от ужа сына, или сына и дочь. Из трех воронежских текстов в двух у героини двое детей: девочка и мальчик, в одном только сын. Героиня решает навестить родных, и уж отпускает ее. В отличие от эталонных прибалтийских текстов в русских вариантах, и воронежские в данном случае не исключение, нет трудных задач, которые уж задает героине. Отсутствует и запрет называть имя ужа.

Интересен текст, записанный от М.С. Тепляковой, в котором героиня появляется в родном доме дважды: «Прошел год. Дочка ее идет с девоч-

---

[32] Сказки и песни Черноземного края…
[33] Сказки и песни Черноземного края…
[34] Сказки и песни Черноземного края…
[35] Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М.: Наука, 1981. С. 254. № 60

кой на руках…. Вот она у матери погостила и собирается домой. Подошла к речке и кличет: «Уж, уж, выйди сюда, возьми меня». Уж вышел и взял ее. Прошел другой год. Идет она, на руках несет мальчика и девочку ведет»[36]. Мотив повторного посещения дома уникален не только для известных русских вариантов, но для всех балто-славянских сказок данного сюжетного типа. Это, безусловно, личное изобретение сказочницы, ее индивидуальное творчество. С помощью повторения действия она создает определенное психологическое напряжение. В первый раз посещение родных завершается благополучно, во второй – происходит трагедия.

Уж не запрещает жене рассказывать о способе вызова его из реки. Надо отметить, что это типично для русских и вообще для восточнославянских версий данного сюжета. В балтских версиях, именно мотив запрета называть имя ужа приводит к развернутым эпизодам выпытывания имени отца у детей. В восточнославянских вариантах выпытывания нет, иногда ребенок может сказать имя отца, но он при этом не нарушает запрета. Для русских версий сюжета наиболее характерным является мотив, когда жена ужа сама рассказывает о способе его вызова из реки.

В русских сказках ужа убивает кто-то из родителей девушки. В воронежских вариантах – это мать. В одном тексте мать просто идет к реке, в другом – укладывает дочь и внуков спать и только потом идет на берег и убивает ужа. В варианте 1977 г. она обманывает дочь и, взяв топор, говорит: «Я пойду капустки срубить»[37].

В двух вариантах присутствует знак смерти – героиня приходит к реке и видит, что «вода красная»[38] или «река вся кровью наполнилась»[39]. Подобный мотив популярен для балтийской традиции, но там уж предупреждает героиню о том, что если после вызова пена на воде будет белой, то он жив, а если красной – мертв. В имеющихся в нашем распоряжении русских вариантах такого предупреждения не встретилось.

Узнав о смерти мужа, женщина превращает своих детей в птиц. Воронежские варианты едины в том, в какую птицу превращен мальчик. По воле матери он становится соловьем. В русской традиции есть другие варианты превращения: рыба, рак или сокол. В белорусской и украинской традиции ребенок может стать растением – васильком, у балтов – деревом[40].

---

[36] Воронежские народные сказки и предания…
[37] Народные сказки Воронежской области…
[38] Народные сказки Воронежской области…
[39] Pasaka «Eglė žalečių karalienė»…
[40] В балтийской традиции у героини три сына и их имена соответствуют названиям деревьев: Береза, Дуб, Ясень.

В воронежских текстах девочка превращена в «пташку» и «пташечку». И это довольно типично для русской традиции. Если дочь превращена в птицу, то это пташка, птичка, ласточка или крапивница. Однако в русских вариантах может появиться мотив невольного предательства дочери. В этом случае ее могут превратить в крапиву или жабу[41]. Сама героиня превращается в кукушку, что характерно для большинства русских текстов.

В опубликованных воронежских вариантах герой сказки царь подводного мира. В русской традиции возможны другие варианты. Несмотря на то, что сюжетный тип содержит указание на змеиную природу героя «Жена ужа (змея, гада)», имеющиеся в нашем распоряжении тексты различаются именно по принадлежности героя к животным или людям. В большинстве сказочных текстов герой принадлежит к змееподобным персонажам, и в определенных ситуациях он способен принимать облик человека. Но есть сказки, когда по своей природе герой является человеком: он либо проклят, либо превращен в ужа, либо его утащили «озерные». Именно в таких случаях, жанровая принадлежность текста трудно определима (об этом см. выше).

В воронежских вариантах у героя нет имени, хотя в других традициях его могут звать Осип, и это довольно устойчивый вариант имени. Героиню во всех трех воронежских вариантах зовут Машей, это тоже достаточно устойчивый вариант имени, хотя в русской традиции известны сказки, где у героини другое имя или его нет вовсе. Возможно, что причина использования имени Маша связана с влиянием на текст данной сказки ее литературного переложения, сделанного Л.Н. Толстым[42]. По словам Ф.П. Филина, этот текст был записан самим писателем[43], хотя на чем основано данное утверждение, не совсем ясно. Толстой, безусловно, был знаком с первой русской записью данной сказки, сделанной А.А. Эрленвейном, поскольку Альфонс Александрович по предложению Б.Н. Чичерина поехал в организуемые Толстым сельские школы и стал учителем в Крапивенском уезде Тульской губернии. Именно там он записал, а в 1863 г. и опубликовал сказки, собранные от своих учеников. Толстой был знаком со сборником Эрленвейна, так как переписывался с ним и после отъезда собирателя из Ясной Поляны. Можно полагать, что сказку про Машу и ужа писатель знал именно из данного источника.

---

[41] В балтийских вариантах девочку превращают в осину – дерево предателей (дерево Иуды), у которого всегда дрожат листья, даже в самую безветренную погоду.

[42] Толстой Л.Н. Уж // Вторая русская книга для чтения. Собрание сочинений в 22 томах. Т. 10. М., 1982. С. 92.

[43] Pasaka «Eglė žalečių karalienė»…С. 150. В записных книжках Толстого, данной сказки нет.

В тексте Эрленвейна и в тексте Толстого много сходных моментов. Уж и там, и там назван Осипом; в текстах практически нет расхождений в формуле вызова. Толстой сохраняет многие мотивы из текста Эрленвейна, но перерабатывает их в соответствии с литературными традициями. На то, что источником текста Толстого была, скорее всего, сказка, записанная Эрленвейном, указывает и наличие в двух этих текстах довольно редкого для русской версии данного сюжета мотива «свернувшиеся в клубок ужи разбивают окно и проникают в дом». Он типичен для литовских вариантов сказки, но в русских материалах обычно отсутствует активное сопротивление девушки и ее родных замужеству; героиня может запирать дом, видя ужей-сватов в деревне, прятаться за печь или под лавку, но подмены невесты и обмана ужей, что типично для балтийских сюжетов, в русских вариантах нет.

Определение источника фольклорных мотивов в творчестве того или иного автора влиянием литературных текстов на фольклорную традицию и т.п. всегда гипотетично. В нашем случае ряд деталей указывает на то, что текст Л.Н. Толстого был написан под влиянием сказки, записанной Эрленвейном. Он в ряде случаев мог оказать влияние на фольклорные варианты сюжета о муже-уже, в том числе и на воронежские, поскольку «Вторая русская книга для чтения» была активно задействована в школьных программах, тексты из нее читались по радио и использовались в культурно-досуговой деятельности. К сожалению, ни для одного из воронежских вариантов собиратели не уточнили источник сказки, исходя вероятно из того, что пожилые сказочницы знают текст только в устной версии.

Однако помимо четырех опубликованных текстов в Архиве лаборатории народной культуры филологического факультета ВГУ хранится еще семь текстов[44].

Текст, записанный от Александры Тимофеевны Возниной из с. Старая Чигла Аннинского района (АЛНК, 1979, п. № 4, с. 48), представляет собой классическую версию данного сюжета. Она довольно схематичная по форме изложения, но в ней присутствуют все основные мотивы, включая сватовство ужей и окрашивание воды кровью убитого змея. Сказочница включает в текст интересные детали. Так, подружки дают девушки совет согласиться стать невестой ужа, потому что «он же не человек, не возьмет»; свататься «ужаки по дороге ползут с колоколами». Интересна и такая деталь: мать уговаривает дочь переночевать, а потом еще и погостить до вечера, хотя убивает зятя ночью. О смерти мужа женщина узнает, взяв

---

[44] Мы выражаем огромную благодарность Татьяне Федоровне Пуховой за предоставленные материалы.

«на ладонь воду, а вода красная как кровь». Очень поэтична в данном тексте и формула превращения в птиц: «Ну, милые мои детки, моя родная матушка, а ваша родная бабушка зарубила вашего родного батюшку. Ты моя дочка будешь пташечкой, а ты сынок соловейщик. А я буду кукушка, буду летать, кустики слезками обливать». Надо отметить, что в этом тексте, как и в большинстве русских вариантов, нет запрета на рассказ о формуле вызова ужа, отсутствует и сама формула, а также имя ужа – героиня зовет мужа просто «Ужу, ужу».

Текст, записанный от Веры Ильинишны Сушковой из с. Нижний Икорец Лискинского р-на Воронежской области (АЛНК, 1966, п. №2, с. 30), еще более схематичен, но и в нем довольно точно присутствуют основные элементы данного сюжетного типа: купание девушек, появление ужа, обещание выйти за него замуж, гостевание у матери и т.д. Сказка сохраняет даже формулу вызова: «Муж-уж, выйди и возьми меня». В данном варианте женщина видит отрубленную голову мужа, плывущей по реке: «Подходит к реке, а в ней голова мужа плавае». В сказке отсутствует мотив «кровавой воды» и сватовства ужей, но сохраняется эпизод превращения в птиц: «Стань, дочка, горенкой, а ты сын – соловеечком, а я буду горькой кукушечкой». При всей схематичности повествования сказочный текст сохраняет не только основные элементы сюжета и формульность, присущую данному сюжетному типу, но и психологический трагизм, свойственный этой истории.

От Федора Логиновича Семенова из того же с. Нижний Икорец Лискинского р-на Воронежской области записано два варианта этой сказки (АЛНК, 1966, п. № 2, с. 28 и с. 29). К сожалению, нам не известны причины, по которым сказочник рассказал два варианта одного сюжетного типа. Однако говорить о повторной записи вряд ли возможно. Тексты существенно различаются и формой изложения, и деталями. И в том и в другом варианте девушки отправляются купаться: в одном случае на пруд, в другом – на реку. В первом случае уж делает девушке предложение, и она соглашается, думая, что «шутит он». Во втором варианте сказочник, описывая данный эпизод, использует первое лицо и ведет повествование от лица девушки: «Когда выкупались, вышли убираться, а на *мое* (здесь и далее курсив мой – ВД) платье лежит ужак и говорит *мне*… *Мне* по неволе пришлось согласиться, идти замуж за него. Прихожу домой, мамке расскажу все свое событие. Мать смеется, как будто это неправда».

И в том, и в другом случае уж приходит к девушке свататься: «Проходит несколько время, является этот ужак в мужском положении, красивый…» / «И вот раз приходит ужак в образе парня и сватается». Различаются в сказках и формулы вызова. В одном тексте героиня зовет мужа: «Ужак, ужак, твоя Маруся пришла», – а в другом: «Ужак, ужак, Марья

Ивановна пришла». Надо отметить, что текст, где у героини есть не только имя, но и отчество встретился нам впервые; в известных нам русских вариантах подобное не встречается[45].

И в том, и в другом варианте присутствует мотив «кровавой воды», только в одном случае героиня видит, что «вода красная и голова лежит отрубленная», а во втором, женщина «не обратила внимания, что вся вода кровью покрыта». Различна и реакция героини на смерть мужа. В одном варианте она просто ругает мать, а вот в другом дается развернутая психологическая зарисовка: «Возвращается к матери: «Мама, что вы сделали!». Мать заплакала и говорит: «Не могла я вытерпеть, что ты живешь в воде». И заплакали оба».

У этих сказок необычная концовка. Мотив превращения в птиц есть в обоих текстах. Но, важно, что героиня появляется в доме матери без детей и только после убийства мужа, приходит на берег и вызывает их из подводного мира. Обычно, превращение ребенка связано с тем, что он не может вместе с матерью вернуться в мир отца, а в мире матери он чужой. Здесь же дети без посторонней помощи могут пересекать границу миров, которой является река, и превращение в птиц связано с горем матери и общим сиротством персонажей. Формула превращения в обоих текстах схожа, но в одном чуть более развернута и за счет добавления уточнений более поэтична. Так в одном варианте героиня просто говорит: «Ты, сынок, будешь соловушкой», а в другом, добавлено уточнение: «… а ты, сынок, соловей, утром рано по садам будешь запевать…».

Тексты записаны в один год и видимо в одной экспедиции, писали их студенты, запись, скорее всего, только рукописная (во всяком случае, никаких указаний на магнитофонную запись нет). К сожалению, не ясно, по какой причине от одного исполнителя в рамках одной экспедиции сделано две записи разными собирателями. Но, именно благодаря этому можно с уверенностью говорить, что Федор Логинович Семенов – прекрасный ска-

---

[45] О вариантах имени героини см. Добровольская В.Е. История фиксации сказки "Жена ужа" (425 М) у русских // Традиционная культура. 2015. №4. С. 90–98; Добровольская В.Е. Поволжские варианты сказки «Жена ужа» (СУС 425 М) // Традиционная культура народов Поволжья: Материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (9–11 февраля 2016 г.): В 2 ч. Ч.1 (А–К). Казань: Ихлас. 2016. С. 217–225; Добровольская В.Е. Сказка «Про раков» из сборника Д.К. Зеленина «Великорусские сказки Вятской губернии» в контексте русских сказок СУС-425М // Вятский родник. Сборник фольклорных и краеведческих материалов. Киров, 2015. С. 26-31; Добровольская В.Е. Тверские сказки об ужовой невесте (СУС 425 М) в контексте общерусской сказочной традиции // Фольклор Большой Волги: сборник научных статей. М.: ГРЦРФ, С. 203–221 (в печати).

зочник, свободно владеющий сказочной традицией. Он легко модифицирует текст и явно ориентируется на слушателей, добавляя или убирая те или иные детали.

Прекрасным образцом сказочной традиции является текст, записанный от Марии Тихоновны Калининой из с. Стадница Семилукского района (АЛНК, 1970, п. № 5, с. 45-46). Сказка интересна тем, что в ней сильно индивидуальное начало, которое проявляется в авторской оценке событий и своеобразном дидактическом комментарии. Так, прежде чем дать ужу слово выйти за него замуж, Маша решает «спросить у своей мамы», и уж подходит к этому с пониманием и отдает девушке платье, не получив ее согласия. И только когда героиня сообщает ему о несогласии матери на брак, он «сильно рассердился». Уж угрожает украсть девушку ночью, но проявляет благородство и присылает за ней сватов днем. В сказке появляется довольно редкий для русской традиции мотив «сокрытие девушки»: мать прячет героиню в сундук и говорит ужам, что «у нее нет дочери». Но ужи находят спрятавшуюся девушку и уводят с собой. Уж в этой сказке является не амбивалентным персонажем змеиной природы, способным принимать облик человека, как в большинстве русских вариантов, а «заколдованным принцем». Присутствует в сказке и мотив «кровавой воды». Однако мотив превращения реализован в данном варианте не полностью. Сама героиня в птицу не превращается, она умирает: «Она горько заплакала и свалилась замертво с ног». В птиц превращаются дети героини – сын, как и в большинстве вариантов, в соловья, а вот дочь – в кукушку, то есть превращение в кукушку для данного сюжета доминирующий признак. И если в нее не может превратиться героиня, то сказочница применяет данный мотив для дочери героини.

Еще один текст записан от Натальи Петровны Перепелицыной из с. Александровка Павловского района (АЛНК, 1968, п. №4. С. 88-90).

Данный текст представляет собой соединение сказки «Жена ужа» и сюжетного типа «Отдай то, чего дома не знаешь». Девушка из простой крестьянки превращается в царскую дочь, которую отец по несторожности отдает водяным чертям: «Однажды царь поехал в командировку и захотел водички попить с колодца. Напился, хотел опять сесть на лошадь, глядь, а за бороду кто-то прицепился… «Отпустите меня». А черти водяные ему кажуть: «Что у вас народится, то не ваше, чужое». А тогда была жена его тяжелая. Приехал царь домой, никому не сказал, что слышал. Родилась у них дивчинка, а царь скоро умер».

В данном тексте очень развернуто представлен мотив сватовства. В сказке множество песенных вставок, в которых «разные твари и черти водяные» стараются заполучить «царевну-колоривну».

Царевну увозят в дом мужа, но он вполне досягаем для матери героини, которая приходит навестить дочь через год после свадьбы. Мать видит, что у дочери все есть: «и домик из двух комнат, и садик, и коровка». В сказке дается объяснение причин убийства мужа героини: «Взяла мать зависть великая. Затаила она великий грех сотворить». Только после убийства выясняется, что муж героини находился в «кабале водяного» и через некоторое время герои «зажили бы … свободно». В данном случае опять же реализуется мотив не терратоморфного персонажа-оборотня, а заклятого человека. После убийства героиня превращается в кукушку, а ее сын Мишенька становится «соловушкой».

Данная сказка, безусловно, является вариацией рассматриваемого сюжета. В ней есть только два мотива, указывающих на принадлежность к СУС 425 М – это убийство зятя тещей и превращение женщины и ее ребенка в птиц. Сказочница прекрасно владеет традицией, что позволяет ей соединить два сюжетных типа не механически, а вполне органично. Безусловно отдельного внимания заслуживают песенные фрагменты, в том случае, если была сделана аудиозапись текста.

Наконец, рассмотрим текст, записанный в с. Старая Чигла Аннинского района от Марии Федоровны Фурсовой (АЛНК, 1979, п. № 4, с. 49). В данной сказке есть мотив купания девушек и заползание ужа в рубашку одной из них, но отсутствует и предложение ужа, и согласие девушки. Ужи просто утаскивают спрятавшуюся героиню в подводное царство. Героиня прекрасно живет с мужем, и тот отпускает ее к родным.

В сказку включен мотив, свойственный другому сюжетному типу – СУС 425 С «Аленький цветочек». Сестры героини переводят часы, как и в сказке «Аленький цветочек», но в отличие от нее этот эпизод никак не реализуется в дальнейшем – уж погибает не от любовной тоски, а от топора, которым его зарубила мать героини.

У ужа в данном тексте необычное для данного сюжета имя. Его зовут Вася. В воронежских вариантах, как было отмечено выше, у героя нет имени и только в этом тексте его дано имя, которое и задействовано в формуле вызова: «Вася, Вася, Вася, выйди сюда и возьми меня».

В сказке есть мотив превращения в птиц: ласточку, соловья и кукушку.

Сказочница использует множество деталей, украшающих сказочный текст. Героиня просит мужа отпустить ее домой, потому что «отец с матерью беспокоются». Когда героиня приходит к реке после убийства мужа, то она видит «плывет голова ево. … половина другая плывет и хвост ишо ево».

Таким образом, большинство воронежских текстов сказки о жене ужа типичны для русской традиции. Они обладают всеми основными мотива-

ми, свойственными русской версии данного сюжета. Опубликованный текст 1936 года и Н.П. Перепелициной, мы склонны рассматривать как самостоятельные версии данного сюжетного типа.

Несмотря на то, что основной корпус воронежских текстов представляет собой типичные варианты данной сказки, у них есть ряд особенностей.

Прежде всего, речь идет о тексте, записанном от Марии Семеновны Тепляковой. Сказка изобилует деталями: у Маши умер отец, она единственная дочка у матери и та ее бережет, никуда не пускает, плач матери, когда дочь исчезает и т.д. Сказочница использует упомянутый выше прием нагнетания трагизма и включение в сказку географических реалий. Особый интерес представляет то, что данный текст занимает некое пограничное положение между сказкой и этиологической легендой: сказочница завершает свой рассказ словами: «И с этих пор завелась у нас кукушка. Это в наших краях-то. Правда, нет ли?..», что позволяет трактовать весь текст как объяснение происхождения кукушки, что свойственно именно этиологической легенде.

Два других текста представляют собой типичные сказки. Это полные тексты, сказочники прекрасно владеют традицией, для них характерно соблюдение сказочного канона. Они используют формулы вызова персонажа, формулы описания превращения и т.д. Текст А. Поповой, записанной Б.П. Кербелите, более схематичен, чем два других варианта. Но это не сухая передача сюжета. Она использует и сказочные формулы, и необычные, редко встречающиеся фантастические элементы, например, разделение реки пополам взмахом ужиного хвоста.

Особого внимания заслуживают и сказки Федора Логиновича Семенова. Во-первых, мы имеем дело с повторной записью текста, что для жанра сказок – явление не частое. Сопоставление двух версий позволяет увидеть насколько профессионально сказочник умеет обращаться с текстом. В данном случае исполнитель легко модифицирует текст и явно ориентируется на слушателей, добавляя или убирая те или иные детали.

Воронежские тексты органично входят в корпус русских сказок данного сюжетного типа и в значительной степени могут считаться каноническими вариантами. Безусловный интерес представляет и то, что два из ряда текстов записаны в одном населенном пункте. Два текста зафиксированы в Старой Тойде, известной своими сказочными традициями, три – в Нижнем Икорце и два в Старой Чигле, то есть в селах со старожильческим населением, что позволяет говорить о распространенности данного сюжетного типа сказки в воронежской традиции.

Акаткин В.М. (Воронеж)

ЧАСТУШКА – ЭПИЛОГ ФОЛЬКЛОРА?

Вопрос, прозвучавший в названии статьи, не совсем риторический, он требует обстоятельного, рассудительного ответа. Конечно, эпилоговая интонация в нем задана, но за ней проступает проблема, решение которой возьмет на себя время. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к генезису фольклора, к его жанровым метаморфозам, а также к его нынешнему состоянию.

Общеизвестно, что «фольклорные произведения возникли в глубокой древности» (1, 7). Однако разночтения возникают, когда заходит речь о малых лирических формах. В книге «Славянский фольклор» читаем: «Малые лирические жанры появились у славянских народов в конце XVIII – начале XIX в. и широко распространились в конце XIX в.» (1, 321–322). У русских это частушки, коломыйки на Украине, краковяки у поляков. Все эти малые формы «связаны с традиционными песенными жанрами – плясовыми и протяжными песнями, прибаутками, пословицами» (1, 322). При этом составители книги «Славянский фольклор» уточняют: «Русские частушки более разнообразны по тематике, ритмике, более свободны в своей композиции» (1, 321).

Исторические судьбы фольклора, его жанровый и стилистический репертуар в сильнейшей степени зависят от характера бытия народа, его, говоря пушкинскими словами, «самостоянья», его физических, духовных, нравственных и эстетических ресурсов, целеустремлений и ценностей. Все в мире рождается по какой-то таинственной необходимости, рождается в свое время и в нужном месте. Фольклор, по словам Ф.И. Буслаева, зарождается на переходе от кочевого образа жизни к оседлости и землепашеству, с образованием зачатков государственности. В единой цепочке развития человеческой культуры он выделяет четыре звена, неразрывно связанных и взаимодействующих между собой: язык – мифология – фольклор – литература. У каждого звена своя особая и первенствующая роль на том или ином этапе истории, свои ответы на запросы человеческого существования. Язык создавал нацию, народ, мифология ориентировала людей в природном мире, а фольклор он назвал народным университетом, который, за недоступностью для народа государственных учебных заведений, давал многим поколениям уроки памяти, этики и эстетики, семейного и общественного поведения, добра и любви, отношений с землей и Отечеством. Литература знаменует собой этап личного, индивидуального творчества, превосходящий по интенсивности и техническим возможностям все предыдущие (2). Частушка как жанр зарождается в цветущую пору развития литературы и во многом испытывает ее влияние.

Жанровая динамика фольклора, казалось бы, такая неуправляемая и хаотичная, тем не менее, демонстрирует собой определенную тенденцию: движение от больших эпических форм к средним и малым, от эпоса к лирике, от поэзии к прозе, от фольклоризма к литературности в средствах и формальных приемах выражения.

Частушка – один из последних (быть может, вообще последний) по времени создания фольклорный жанр, на рождение и активное бытование которого отпущено примерно два века. Это продукт ускоренного, взрывчатого, сорвавшегося с цепи времени, которому уже не до эпических поэм, исторических песен и сказаний, былин и сказок. Наше поколение еще было свидетелем расцвета этого жанра, но, скорее всего, оно станет очевидцем его увядания. Динамика полевых записей, как свидетельствует книга «Воронежская частушка» (3), явно показывает тенденцию к понижению, что говорит в пользу пессимистического взгляда на перспективы активного бытования малого фольклорного жанра. Так, за десять «лихих девяностых» лет (1990-1999) студентами филологического факультета Воронежского университета было записано 10699 частушек, а за последующие десять лет (2000-2009) всего 1096, т.е. в 9,6 раза меньше. Что же произошло? Душа народа так потрясена развалом Советского Союза, что до сих пор не пришла в себя. Распался не только СССР, но и единое тело народа, обреченного выживать без надежды на долгое, незыблемое существование (следствием этого распада явилась опасная поляризация социальных групп, бесконечные споры и конфликты, переполнившие СМИ и бытовую повседневность). Уже не услышишь песни ни на деревенской улице, ни в широком поле, где «стеной стоит пшеница золотая», да и сама деревня с наступлением темноты погружается в гробовое молчание.

Как свидетельствуют факты, наиболее интенсивные периоды бытования частушек – это подъемы жизненной пассионарности народа эпохи реформ, переломов, революций и войн: отмена крепостного права, полоса революций начала века, мировая и гражданская войны, коллективизация и Великая Отечественная, оттепель и перестройка. То есть волновые периоды, когда сотворяется какое-то окрыление человека, когда он переполнен деятельными порывами к созиданию или разрушению, когда он осознает себя свободным и ко многому способным.

Частушки прорастают и живут в плотном окружении других фольклорных жанров, словно молодой подлесок среди вековых деревьев. По своим мотивам и рождению они плод фольклорного сознания, а по форме – наследие силлабо-тонического стихосложения со всеми его особенностями: строфа (преимущественно катрен или двустишие), рифма (перекрестная, смежная), звукопись, ритм, размеры и т.п. А значит и частушка не могла зародиться раньше реформ, проведенных В.К. Тредьяковским и

М.В. Ломоносовым в первой половине XVIII века. Особенности исполнения (музыка, пение, танец, хоровод, обстановка) делают её жанром синтетическим, укрупняющимся в своем объеме и значении до песни, баллады или сказки.

Место частушки в жанровом репертуаре фольклора никак нельзя назвать скромным, второстепенным. Напротив, о ней можно сказать: «Мал золотник, да дорог». Свой малый объем частушка компенсирует и числом, и уменьем, своей распространенностью и всеохватностью, энергией и афористической меткостью выражения. Поэтому её можно отнести к ведущим жанрам фольклора, особенно в XX веке. Благодаря лаконичности, простоте, четко отработанным приемам поэтики, доступности и «послушности» формы частушка способна оперативно откликнуться на любое движение изменчивой души человека. Частушка любознательна и всепроникающа, словно заправский журналист или охочая до всяких новостей женщина, от которых ждут горячих сенсаций. Частушка – жанр наиболее «оличенный» (слово И. Ильина), на ней заметнее всего проступает печать индивидуальности, чем на других фольклорных жанрах. Она часто создается и исполняется одним и тем же человеком, хотя довольно быстро становится безымянной.

Общая тенденция в трансформации частушечных мотивов – ослабление интереса к политике и, наоборот, усиление бытового, семейного, любовного содержания, мотивов нравственной свободы и даже вседозволенности. Эпоха постмодернизма выбила этические опоры не только в произведениях многих писателей, но даже фольклор перестает выполнять свою учительную, воспитательную функцию. Удивительно, но в частушках последних лет не осуждаются измены, двойная мораль, корыстные браки не по любви, преступные замыслы обогащения, будто народ добровольно ступил на путь саморазрушения, отринув все свои былые идеалы. Частушка стала менее эстетичной и душевной, она прониклась рационалистическим, нередко критическим отношением к миру и даже к возлюбленному. Ласковые, нежные, сердечные признания и обращения уступают место грубым, хулительным и даже отталкивающим характеристикам ухажера: *лысый, неумытый, головастый, косой, хромой, длинноносый, губастый, кривоногий, лохматый, конопатый, рябой, бестолковый, дурак, неумеха, недоносок, лопух, чурбан, баран* и т.п. Что-то произошло в мире, и женщина является на свет не сосудом любви, а капсулой с ядом. Или все приведенные характеристики мужчин – всего лишь поэтические средства, таящие необходимые значения? Частушечный диалог между парнем и девушкой зачастую склоняется к превосходству девушки над недотепой-ухажером, что дает ей право на измену, чем она и пользуется. Партия в диалоге переполнена иронией, насмешками, попрёками, подковырками,

всевозможными недовольствами и гневом. Спрашивается, почему же объект такой убийственной критики остается возлюбленным? О какой любви тут можно говорить и как можно идти замуж за такого недоноска и чурбана? Однако и лелеют, и любят, и песни для них поют, и семьи строят, и находят им совсем другие слова: *ненаглядный, милый, голубок сизокрылый, хорошечка, дорогунчик, цветочек, золотайка, завлекаша, приятoчка* и т.п. Приведенные характеристики позволяют сделать вывод, что фольклор (частушка прежде всего) несет в себе противоположные оценки и ценности, что он стал откровеннее и менее поэтично их выражать, приближаясь в этом отношении к поп-культуре, к эстетике низа.

Говоря о поэтическом стиле частушек, С.Г. Лазутин приводит в пример ряд эпитетов, характеризующих возлюбленного. Многие из них можно посчитать оксюморонами, так как в этих характеристиках схвачены контрастные признаки: *яблоко садовое, аленький цветочек, расхорошенький паренек, отчаянная головушка, глупенький миленочек, милый бестолковый, милый дуралей, плут кровиночка, форсун проклятый, дрянь паршивая, разбессовестный миленочек, распроклятая холера, окаянный, милка, дроля, куколка моя, толстогубый* и т.п. (4, 105). Противоположные качества называются не по отдельности, а единой формулой, что смягчает отрицательные значения. В приведенных же нами примерах положительные и отрицательные характеристики разведены, причём отрицательных гораздо больше. Не свидетельствует ли это об ослаблении возвышенного, поэтизирующего восприятия мира и человека в фольклоре, о нисходящей вниз линии его развития? Как говорится, время покажет.

Однозначно положительные характеристики парня-ухажера находит в частушках М.Н. Мордасовой Т.В. Мануковская: «Нет конца ласкательным названиям любимого в частушках Мордасовой» (5, 16). И далее демонстрирует череду примеров, подтверждающих свою мысль: *милый, милёнок, дорогунчик, дроля, золотой, золотаюшка, хорошечка, ягодинка, сокол, страдашечка, роза, цветочек, аюшка, ахточка, голубенок, приятoчка, симпатенок, дусёнок, раздушонок, залетка, завлекаша, забава, шураня, золотайка* и т.п. Ласкательность этих названий удваивают уменьшительные суффиксы (их тут большинство), что безоговорочно подтверждает положительное отношение к избраннику. Но тут особый случай: М.Н. Мордасова исполняла свои частушки на сцене, а музыкальное сопровождение обеспечивал рядом с ней стоящий супруг-баянист. Как можно принародно, а главное беспричинно отхлестать его «хорошими» словами, пусть даже в игровом, шуточном варианте? В других случаях она сдерживаться не станет и врежет по полной программе:

Ой, ребята, вы ребята,
Вы не стоите гроша.

У вас сердце из бумаги
И куриная душа (3, 81).

Однако дать волю корильным, бранным и оскорбительным характеристикам она не могла и потому, что была верна эстетике традиционного фольклора, советской культурной политике, нацеленной на положительное, высокое.

Фольклор долгое время (вплоть до первой трети XIX века) воспринимался образованной элитой и церковниками как темное наследие язычества, как уродливые фантазии дикого, невежественного народа, подвергался всевозможным гонениям сверху. И только благодаря трудам выдающихся русских филологов и собирателей народное творчество было осмыслено как явление культуры, равновеликое и равноправное с классикой. Двадцатый век в лице его радикальных, авангардистских сил вновь ополчился на фольклор (в том числе и на русскую классику) как на прибежище культурного застоя и эстетического консерватизма. Фольклор, писал левый критик Б. Арватов, это «телега, которую следует сменить автомобилем», его вообще «надо ликвидировать всеми средствами» как тяжелый и вредный груз, повисший на ногах художников-новаторов. Он настойчиво звал за собой всех решительных и колеблющихся: «Итак – против фольклора за литературный американизм» (6, 2). Арватову фольклор представлялся чем-то вроде американских индейцев, которых следует отделить от бледнолицых и изолировать в резервациях. Фольклор мешал авангардистам, как Лев Толстой Блоку и как русская классика Маяковскому.

На рубеже 20-30-х годов народно-поэтическое творчество вновь подвергается ожесточенным нападкам – теперь уже с политических, классовых позиций. К нему присовокупляют новокрестьянскую поэзию, громя ее как кулацко-враждебную. В. Любимов упрекает авторов, сочиняющих анекдоты и частушки, за то, что они представляют колхозные поля как дворянские усадьбы, и называет их кулацкими сказителями. Рапповский критик А. Селивановский (7) увидел в молодом Твардовском не пролетарского поэта (тут он прав), а барчука и эстета, далекого от дум и забот мужика-крестьянина (били как раз тех, кто выражал эти думы и заботы). В. Любимов выдвигает задачу создания контр-частушек – вопреки народным, частушек, проникнутых советским, идеологически выдержанным содержанием, ибо «по части малых жанров на фронте колхозно-пролетарской литературы дело обстоит из рук вон плохо» (8, 10). Статью свою В. Любимов заканчивает характерным для той поры призывом; «Ударим по кулацкому фольклору революционной частушкой» (8, 8). Но ударяли со всего размаха по русскому крестьянству и народной поэзии, и от этих ударов страна никак не справится до сих пор.

О том, что среди песенных жанров фольклора частушка в 20-е годы занимает ведущее место, писали многие. Стремительно надвигалась новая, коллективная жизнь, сминая старый уклад. Образовавшийся конфликтный промежуток между старым и новым оперативно могла выразить только малая форма, уже хорошо разработанная до революции. Но она резко меняется внутренне, содержательно. Эти изменения глубоко исследовал Ф. Малов в статье «О песне современной деревни». «Частушка, – пищет он, – почти единственная современная поэтическая форма, которая живет и разрастается сейчас в деревне» (9, 210). Остальные жанры – протяжные, хороводные, исторические, разбойницкие, бытовые песни почти не встречаются, если их где-то поют, то только старики. Молодежь, особенно комсомольцы, потянулась в школу, к газетам и книгам, частушек она стыдится, даже стихи юные поэты сочиняют «по овинам, баням и сараям» (9, 211), как сочинял их Твардовский. Именно в атмосфере «чрезвычайной смены настроений и интересов, – уточняет Ф. Малов, – разрослась бодрая и темпераментная частушка, острая, революционная и свежая песенка» (9, 213). Чтобы схватить словом крутой революционный перелом, надо было вплотную приблизиться к нему и называть вещи своими именами. Мир частушки стал «более реальным, конкретным, близким к действительности» (9, 214), люди подаются в ней «без всякого приукрашивания их внешнего и внутреннего облика» (9, 214), даже с внешними недостатками (как это похоже на частушки нашего переходного, переломного – в обратную сторону – времени).

Количественный взрыв не обходится без потерь в качестве частушек, из них уходит идеализация, грусть, страдание, музыкальность и романтичность, человеческие переживания почти не даются – их вытесняет жизненная динамика, поступки, действия. В духе времени Ф. Малов отмечает как положительный тот факт, что частушка освобождается «от мистики, суеверности, слепого преклонения перед могучими явлениями природы» (9, 215). На самом деле утрачивает духовную глубину, отдаляется от «поэтических воззрений славян на природу». Ф. Малов не мог не заметить такое негативное явление, характерное и для наших дней, как понижение общей культуры народа, утрата тех самых «поэтических воззрений». Завершая свои наблюдения над песней современной деревни, он с горечью отмечает: «Удручающе громадное количество «похабных» частушек объясняется исключительно разнузданностью нравов на гуляньях, обусловленной невероятными лишениями и обострившимся кризисом духовной культуры» (9, 222).

Наверно, этот кризис обретает ныне вселенский разворот, о чем свидетельствует философия и художественная практика постмодернизма. Пространство фольклора стремительно сужается, со всех сторон его теснят

СМИ, рациональные знания, профессиональное искусство и литература, вездесущая попса. Повсюду исчезает крестьянство – питательная среда и репродуктивный источник фольклора. «Можно ли сохранить культуру, потеряв крестьянство? – вопрошает А. Туров. – С 1917 года и по сей день российское крестьянство планомерно переводится в «Красную книгу», тает на наших глазах, «гибнет крестьянский мир с его обычаями и культурой». Многие, в том числе сильные мира сего, считают, что «крестьянство на российской земле – это архаика, отжившая, отмирающая ветвь» (10, 9). Способна ли ожить подрубленная ветвь? В силах ли возродиться русский фольклор? Обретет ли уверенную перспективу народно-поэтическое творчество в XXI веке? Ответы даются самые разные, от оптимистических до похоронных.

Многие пишут о частушке как о жанре, не подвластном времени, о фольклоре же в целом более осторожно. «Русская частушка, – писал И.Л. Лазарев в 1970 году, – один из развивающихся и перспективных жанров современного русского песенного творчества» (11, 303). А вот фольклор, по мнению А.М. Кальницкой, «как специфический контекст в настоящее время утратил качества устойчивой, живой, динамической структуры» (12, 5) и превратился в «специфический поэтический памятник. Он существует уже как грандиозный записанный и опубликованный архив» (12, 6), оживающий только в исполнении на сцене. «Активно развивающимся» жанром, который «живо откликается на все современные реалии жизни» (12, 9), называет частушку Л.В. Миронова. Она приходит к выводу, что «фольклорные традиции в духовной жизни еще живы, что они требуют серьезного изучения» (13, 11). (Заметим кстати, что активизация фольклористики в последние годы, появление фольклорных архивов в вузах, школах и районных музеях как раз говорит о том, что фольклор в информационную эпоху коротает свой век и перерождается в массовую культуру).

О «втором дыхании», которое открыла частушке перестройка, убедительно написала Л.А. Бражник (14, 51). А вот «классический фольклор, – говорит в своих лекциях Е.А. Костюхин, – постепенно отмирает» (15, 24). Он «уходит на периферию духовной культуры» (15, 268), уступая место книге. В наши дни «новые фольклорные традиции создаются под сильнейшим влиянием литературы» (15, 268). Частушка в современном фольклоре, по его мнению, – «один из центральных песенных жанров» (15, 283). В ней он видит стремление к свободе, протест против старых идеалов, новые отношения между мужчиной и женщиной: измены, обиды, грубость, однако всё это подается «весело, с озорством» (15, 286). Это резкий разрыв с базовым фольклором, для которого традиции святы, своего рода бунт, за которым последуют болезненные трансформации ду-

шевного строя человека. «Пренебрежение к традиционным моральным нормам нередко принимает в частушках крайние формы: немало частушек совершенно бесстыдных, циничных, не оставляющих камня на камне от нравственности, не брезгующих самыми интимными подробностями в отношениях между молодыми людьми» (15, 286). Частушка ударилась во все тяжкие, она попала не только во власть «улицы», но и в ловушку литературы постмодернизма с её болезненной тягой к запретному, к дурно пахнущему. Сняты табу, человек выпал из коллектива и во что бы то ни стало жаждет выделиться, удивить, переступить черту. Если это и творчество, то его вряд ли можно назвать народным и поэтическим, оно способно заполнить лишь низы культуры.

Свои лекции Е.А. Костюхин заканчивает на такой высокой ноте, что нивелируются изложенные выше мысли о кризисе фольклора: современный фольклор неисчерпаем, «перед нами откроется такая грандиозная картина… о грандиозности которой мы даже не подозреваем» (15, 288). Такое впечатление, будто другой автор завершил бурным аккордом эти лекции. Зачем? Теперь вроде бы не требуется таких оптимистических концовок. В действительности фольклор уже давно существует на ренту предками созданного и записанного. Известный воронежский фольклорист Т.Ф. Пухова, убежденная в том, что «частушка будет и дальше жить вместе с народом», всё же вынуждена признать: «Уходят из жизни ранее знаменитые по селу песенницы и частушечницы, а подхватывают их мастерство, к сожалению, теперь только единицы» (16, 125).

Литература, когда-то вышедшая из недр фольклора, другие словесные жанры и формы, профессиональное искусство, эстрада, телевидение и т.п. поглощают его, он не в силах соревноваться с ними, потому что менее вооружен современными технологиями преображения мира. Частушку, в частности, потеснило широчайшее и напористое, как половодье, информационное поле, её уже не так подпитывает опустевающая деревня, почти вся пенсионного разлива. Кому и для кого там петь и плясать, перед кем покрасоваться выходом и звонкой песней?

Народное поэтическое творчество… Возможно ли оно теперь – в прежнем его понимании? И есть ли он теперь как таковой – народ? «Народ, – писал один из лучших наших критиков В. Лакшин – сугубо русское понятие. В европейских языках нет ему точного аналога: там или нация, или население. Когда говорим «народ», подразумеваем некую угнетенную и воспитываемую массу. Народ – нечто отдельное от говорящего это слово, объект наших сочувствий, требований, объект воспитания» (17, 406). Не превратился ли русский народ в население, в электорат, в переселенцев без глубоких наследственных корней? Какая будет у него память, какие традиции, какие слова вызреют в душе? Надо ждать, пока все сотря-

сенное, сдвинутое с родных мест уляжется, образумится и обретет новый голос. Что касается «угнетения», «требований», «воспитания», то они обрели новые проявления, а для «сочувствия» поводов всегда в избытке. Значит, народ будет всегда востребован, а без песен он никогда не обходился, даже в самые суровые времена…

Литература

1. Славянский фольклор. Тексты. – М. – 1987.
2. Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология. – М. – 2003.
3. Воронежская частушка. Сборник, посвященный 100-летию со дня рождения М.Н.Мордасовой. – Воронеж. – 2015.
4. Лазутин С.Г. Русские народные лирические песни, частушки и пословицы. – М. – 1990.
5. Мануковская Т.В. Мотивы частушек Марии Мордасовой // Воронежская частушка. – Воронеж. – 2015.
6. Арватов Б. О рабкорах, фольклоре, художественной литературе и проч.// Жизнь искусства. – 1925. - №38.
7. Селивановский А. Барчук или пролетарский поэт? // Рост. – 1934. –№ 4.
8. Любимов В. Кулацкая поэзия // Художественная литература. – 1931. – № 12.
9. Малов Ф. О песне современной деревни // Новый мир. – 1929. – № 10.
10. Туров А. Яблочные ковры, или можно ли сохранить культуру, потеряв крестьянство? // Литературная газета. – 2015. – 10-16 июня. – № 23.
11. Лазарев И.Л. Частушки в репертуаре художественной самодеятельности // Частушки Черноземья. – Воронеж. – 1970.
12. Кальницкая А.М. Собирание и сохранение тамбовского фольклора // Фольклор и литература: проблемы изучения. Сб.статей. – Воронеж. – 2001.
13. Миронова Л.В. Современное состояние фольклора (по итогам фольклорной экспедиции студентов Борисоглебского пединститута в с. Новогольское) // Там же.
14. Бражник Л.А. Политические частушки 1980-90-х гг.// Там же.
15. Костюхин Е.А. Лекции по русскому фольклору. – М. – 2004.
16. Пухова Т.Ф. Воронежская частушка. – Воронеж. – 2015.
17. Лакшин В. Солженицын и колесо истории. Дневники и попутное. –М. – 2008.

Токмакова О.С. (Воронеж)

ЛИРИЧЕСКИЕ ПЕСНИ СЕЛА ГОТОВЬЁ КРАСНЕНСКОГО РАЙОНА БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Село Готовьё Красненского района расположено на западе Белгородской области и входит в состав локального песенного стиля воронежско-белгородского пограничья, выделенного Г.Я. Сысоевой [1]. Территория локальной традиции воронежско-белгородского пограничья охватывает Красненский, Красногвардейский, Алексеевский районы Белгородской области и Репьевский, Острогожский, отдельные села Каменского района Воронежской области. До 1954 г. она входила в состав Воронежской области, а ранее – в состав Воронежской губернии, в границах которой и сложился этот локальный песенный стиль. Его формирование связано с историей колонизации южнорусских земель в XVI-XVII вв. и со строительством линии укреплений, призванной защитить растущее Московское государство от набегов крымских и ногайских татар, – Белгородской засечной черты. Основой переселенцев на эти земли стали «служилые люди» – воины, получавшие за несение царской службы наделы плодородной земли.

По предположению исследователя южнорусского фольклора В.М. Щурова [4], локальные стили на южнорусской территории складывались в границах бывших военных гарнизонов, внутри которых происходило основное общение служилых людей, приписанных к определенным населенным пунктам и крепостям. В частности, локальный стиль воронежско-белгородского пограничья сформировался в пределах нескольких военных укреплений Белгородской засечной черты – Верхососенска, Усёрда, Бирюча, Ольшанска, Острогожска, которые были тесно расположены на опасном участке и перегораживали одну из главных татарских дорог на Русь – Кальмиусскую сакму. После завоевания Азова и причерноморских степей в XVIII веке большинство этих укреплений стали селами. Служилые люди перешли в разряд «однодворцев» – лично свободных крестьян, сохранивших права собственности на земельные наделы.

Своеобразный уклад жизни однодворцев, старавшихся не смешиваться с остальными крестьянами Юга России, привел к формированию богатого и самобытного песенного стиля, который во второй половине XX века привлек внимание исследователей фольклора. Певческие коллективы сёл Афанасьевка, Подсереднее Алексеевского района Белгородской области, Больше-Быково, Нижняя Покровка Красногвардейского района Белгородской области неоднократно записывались фольклористами, принимали участие в этнографических концертах. Их песенное творчество публиковалось в грамзаписях и нотных изданиях.

Село Готовьё относится к ядру традиции воронежско-белгородского пограничья, в котором одно из главных мест занимает протяжная лирическая песня, она составляет не менее четверти активного репертуара села. Ее статус в местной традиции чрезвычайно высок. Умение исполнять протяжные песни – признак высокого певческого мастерства, глубокого знания традиции. К исполнению протяжных песен предъявлялись строгие эстетические требования, пение активно обсуждалось и оценивалось самими певцами и их слушателями.

В фольклорных лирических жанрах находят воплощение индивидуальные переживания типовых жизненных ситуаций (несчастная любовь, разлука, измена, неудачный брак и др.), которые повторяются в судьбах многих людей, поэтому становятся актуальными для всего традиционного социума и переживаются при коллективном исполнении лирических песен.

Во время формирования традиции воронежско-белгородского пограничья (17 – начало 18 века) лирическая песня была продуктивным, актуальным жанром фольклора. Она развивалась на основе местных певческих традиций, сформировавшихся в ранних обрядовых жанрах, и в то же время активно преобразовывала музыкальный язык традиции, порождая его новый слой. По мнению исследователей, такому преобразованию способствовало культивирование песенного мастерства в замкнутых ансамблях певцов-виртуозов. Среда служилых людей, крестьян-однодворцев, которые поддерживали общение в узком кругу, располагала к появлению таких замкнутых ансамблей и приводила к формированию целого слоя лирических протяжных песен. Помимо внутренних процессов развития локального музыкального стиля, на него оказывали влияние внешние воздействия – появление новых песен, принесенных молодежью из города, переселенцами из отдаленных мест. Эти внешние воздействия усилились и стали оказывать заметное влияние на традиционную культуру с конца 18 века.

В результате в песенном стиле воронежско-белгородского пограничья сложились два пласта лирической песни: традиционный и поздний.

В традиционном слое выделяются сезонно приуроченные «весенние» песни, которые так же, как и на коренных территориях восточнославянского расселения, связаны с женской исполнительской традицией. Они выполняют функцию календарных жанров и часто исполняются на особый типовой политекстовый напев. Другая часть традиционной лирики – широкораспевные протяжные песни, не имеющие приуроченности к календарным датам. Их возникновение связывают с мужской традицией исполнения, хотя в настоящее время они бытуют и в смешанном, и в женском исполнении. Именно в этой группе песен выявляются все характерные черты местного песенного стиля, а стиховое и музыкальное преобразование лирического текста достигает предельной сложности.

Поздний слой лирики формировался за счет впитывания сельской средой новых песен городского стиля, романсов, украинской лирической песни. Попадая в традицию, где для лирики существовал свой собственный музыкальный язык, поздние песни испытывали его влияние, что во многих случаях приводило к значительным изменениям в широко известных напевах, порождало местные варианты песен общерусского распространения. Особенно заметно влияние местного стиля на голосоведение, прежде всего в партии верхнего голоса – подголоска.

В селе Готовьё Красненского района Белгородской области зафиксированы песни с сюжетами, характерными для всех сел ядра традиции воронежско-белгородского пограничья и относящиеся ко всем перечисленным выше пластам лирики.

Так, например, слой сезонно приуроченной лирики представлен рядом песен, которые исполнялись поздней весной, от Пасхи до Троицы, на природе, в лесу, во время выпаса скота или во время праздничных гуляний. На приуроченность текстов к поздневесеннему периоду влияют поэтические зачины, отсылающие к образам природы, а продолжение сюжета при этом может быть семейно-бытовым. Часто используется образ соловья, чьё пение является характерной приметой этого времени года и ассоциируется в фольклорной традиции с любовными переживаниями:

Тошно девушке весной
Жить одиной
Без милого без дружочка,
Без ясного соколочка.
Я сы горя, толькя сы досадя
Пойду в садик погуляю,
Соловья-пташку поймаю.
Посажу соловья на ладонку,
Понясу соловья я во клетку,
Посажу соловья во сетку,
Сама сяду на карватку,
Буду плакать и рыдати,
Дружка милага поджидати.

(«Тошно девушке весной»)

Соловей с кукушкой солётывался
«Полетим, моя кукушка, во мой зелён сад.
Во моём зелёном садику молодец гулял».
Ходил-гулял молодец, невесёл добряй.
«Ка же мне, доброму молодцу, весёлому быть?
Нарёк же мне родный батюшка в солдаты иттить».

(«Соловей с кукушкой солётывался»)

В варианте поэтического текста «Соловей с кукушкой» из с. Готовьё так же, как и в соседних селах традиции воронежско-белгородского пограничья, не получает развития образ соловья и кукушки как семейной пары. Сюжет посвящен теме рекрутских наборов, столь актуальной для традиции, сформированной служилыми людьми.

Поэтический зачин, обрисовывающий мир природы, может быть совсем не связан с дальнейшим семейно-бытовым сюжетом, происходит их контаминация, как в «весенней» протяжной песне «Ох, вы ветры, мои ветерочки»:

Ох, вы ветры, мои ветерочки!
Вы не дуйте, только не бушуйте,
Синия моря не колышьтя.
Синия морюшка калыхлива,
Белая рыбушка пужлива.
Испужалась, толькя не поймалась.
По горенке я ходила.
Я хозяина будила:
«Уставай, уставай, мой хозяин!
У воротюшки стоят гости,
Гости, да гостюшки дорогие,
Братья-сёстры всё родные,
Твои шурья, мои братья».
«Уходи, жана немила!
Вся родня твоя распостыла».
Пошла жёнушка, затужила,
Братьям речушки говорила:
«Поняйте, братья, вы до дому
И везите по поклону
Отцу-матери родному».

Кроме принципа приуроченности песен по зачинам поэтического текста, встречаются и песни, которые получили прикрепленность к весеннему периоду календаря именно благодаря особенностям напева. В с. Готовьё записаны «весенние» песни на политекстовый напев, чей ладовый строй имеет явную связь с обрядовыми жанрами местной традиции (прежде всего, со свадебными обрядовыми песнями). Сюжет одной из «весенних» песен по поэтике близок обрядовым календарным песням, в которых используется прием диалога с миром природы:

– Ой, ты лес, мой лес,
Лес-дубровушка!
Отчего ты засохла,
Отчего завяла?

– Я засохла, я завяла
От солнца, от ветру,
От лютога морозу.
Просушили мене, закрушили
Да всё краснаи девки,
Молодые ребята.
В лесу гуляли,
Лес-дуброву ломали.

На тот же мотив исполняется песня «Уж я сяду под кусточек», основное содержание которой любовная тоска, желание увидеться с любимым:

Уж я сяду под кусточек,
Я подам голосочек
Через тёмный лесочек.
– Ты послышь-послышь,
Милый дружочек,
Послышь голосочек
Через тёмнай лесочек!
– Я давно твой голос слышу –
У глаза тебе я ня вижу.
– Кабы были у мене
Летучие крылышки,
Увзвилася ш я, полятела,
На милога поглядела.
– Уж ты милый, миленький
Мой полюбовничек!
Приди подо вторник.
Я одна дома буду
И одна заночую,
Под окошко я спать ляжу.

В слое неприуроченной традиционной лирики любовные сюжеты составляют основу репертуара. Они исполнялись в ситуациях общения жителей на досуге, которые в традиционной культуре принимают ритуализированные формы. Это обычай сборов гостей на «беседы» – праздничные застолья по случаю торжества в семье или на престольные праздники. Песни, звучавшие в таких ситуациях, получили названия «беседные». «Беседы» – привилегия взрослой, женатой части деревенского сообщества, поэтому содержание «беседных» песен часто связано с темой семейных отношений. Этот слой лирики включает сюжеты, широко известные во многих русских традициях («Отъезжает, милый спокидает», «Тяжко-важко мне, бедняжке»), а также сюжеты, популярные в традиции воронежско-белгородского пограничья и записанные во многих соседствую-

щих с Готовьём селах: «Наши шли-прошли», «За горушку солнышко закатилось», «Тёмная да невидная ночушка».

Другая форма ритуализированного общения – это молодежные гуляния: «улицы» в теплое время года и посиделки в осенне-зимний период. Собрания молодежи предварялись проходками по улице, во время которых девушки, взявшись под руки, медленно шли шеренгой по улицам села с пением песен, поэтому нередко протяжные песни, звучавшие в таких ситуациях, называют «прохожими». Песни, исполняемые на молодежных гуляниях, часто повествуют об ухаживаниях, отношениях девушек и парней:

1) Запой, запой, соловей,
Со вечера толькя до утра,
Покель солнушка взойдёт,
Ветер росу обобъёт,
Парень девку проведёт
Сы улицы да и до дому.

2) В нас под грушею, с-под зелёною,
В нас под яблонью, с-под кудрявою
Молодец девку уговаривал:
«Не ходи, девка, молода взамуж.
Рано детушки спонародются,
Печаль-горюшка поприбавится».

3) Звала-звала,
Девка парня вызывала
С собой ночку ночевать:
«Пер’ночуй-ка, милый,
Ночку у меня».
«Рад бы, рад бы
Ночку ночевать,
Да боюся, щё света я просплю».
«Не бойсь, милый,
Я сама рано увстаю,
Тебя, милый, разбужу,
За воротья тебя провожу,
Во следочек за тобой погляжу».

Словно продолжением этого сюжета выступает песня «Проводила я дружка за ворота»:

Проводила я своего милого дружка за ворота.
Он пошел, мальчик мой миленький, пошел – не ‘глянулся,
Чёрною шляпою мальчик принакрылся,
Горькею слёзкою залился:
«Кубы знал я, мальчик, свою долю,

Да не стал бы я, мальчик, жанится.
Нанялся бы на скотинушку,
Заработал руб-полтинушку».

Традиционной слой протяжных песен опирается на силлабический стих: 5+5 («В нас под грушею»), 7+5 («Соловей с кукушкой солётывался»), 7+7 («Запой, запой, соловей»). Также часто используется силлаботонический стопный стих с излюбленной в народном стихосложении стопой «пеон третий». Стих в напеве преобразуется: обрастает дополнительными словами, междометиями и вокализированными распевами. Слова обрываются на ударном слоге и потом допеваются:

В нас под грушею, эй,
Ой да гру… о, е-е эх(ы),
Вот(ы) грушею, е-я,
Ой да под(ы) зелё… ой, е-е ой,
Ох(ы), с-под(ы) зелё… лёнаю.

Всё это делает тексты трудными для восприятия на слух. Но при всем богатстве поэтических образов, не столько текст, сколько напев, мелодика протяжной песни становится в ней выразителем чувства.

По музыкальной стилистике протяжные песни с. Готовьё можно разделить на несколько групп, которые не будут точно соответствовать их назначению. Так, в группе сезонно приуроченных песен выделяются песни, исполняемые на один политекстовый напев, близкий обрядовым жанрам: они поются в специфическом местном ладу ограниченного звукового объёма (целотоновый лад в объеме увеличенной кварты), голоса певцов перекрещиваются, исполняя варианты основного напева и образуя так называемую гетерофонную фактуру. Напев строится на чередовании двух звуковых комплексов и заканчивается долгим унисоном. При распевании слогов текста певцы вставляют дополнительные гласные, подчеркивающие ритмику напева и придающие звуку импульс движения, а также огласовки между согласными, которые увеличивают распевность, вокальность текста (например, «лес(ы) да дуб(ы)ро-ё-ё-ё-ва»). Тембр исполнения – предельно напряженный, звук посылается певицами в головной резонатор, обретает звонкость и наполняется высокими обертонами. Это приводит к появлению спонтанно возникающих флажолетных перебросов голоса на октаву вверх. Такие же тембровые характеристики отличают и исполнение обрядовых жанров традиции воронежско-белгородского пограничья.

Манеру исполнительниц 20-30-х годов рождения отличает характерный возглас «их!» в конце песенных строф. Он встречается не только в «весенних», но и в других протяжных песнях. Подобный возглас присутствует в сезонно приуроченных песнях западнорусской традиции, а также

отмечался в конце XIX века А.М. Листопадовым как характерный приём исполнения у женских ансамблей в некоторых селениях на Дону.

Вторая группа традиционных протяжных песен – как сезонно приуроченных, так и неприуроченных – имеет другие музыкальные характеристики. В них четко выделяются нижние голоса, ведущие основную мелодическую линию, и солирующий верхний голос – подголосок. Его роль в протяжных песнях очень велика. Без участия подголоска исполнение песен не является полноценным, тембр и диапазон верхнего голоса окрашивают звучание песни и придают ей необходимую объемность. Исполнение верхнего голоса часто обозначается термином «тянуть» или «вытягивать», поэтому протяжные песни также называют в традиции «вытяжными». Партия верхнего голоса отличается мелодической подвижностью, богатой орнаментикой, вокализацией на гласных, которая заменяет пропевание слов текста. Верхний голос, высокий и полетный, темброво противопоставлен нижним, которые исполняют напев в грудном регистре. При опоре на грудной регистр используется твердая атака звука, активная, иногда даже толчковая подача голоса, подчеркивающая внутреннюю пульсацию распетого слога. Напевы этой группы песен развиваются в пределах неполного диатонического звукоряда, в конце мелострофы голоса сходятся в единый унисон. Нижние голоса используют пять ступеней, верхний голос создает надстройку, существенно расширяющую диапазон и изменяющую облик лада. Подобные напевы («Запой-запой, соловей», «Наши шли-прошли», «Соловей с кукушкой солётывался») представляют наиболее характерные черты стиля воронежско-белгородского пограничья, являются своеобразным маркером, по которому он определяется среди других локальных стилей южнорусского региона.

Еще один слой образуют песни с подголоском-«подводкой». Их диапазон больше, чем у предыдущей группы песен, в напеве используются ходы на широкие интервалы, к которым в терцию пристраивается верхний голос. В некоторых местах, например, в середине мелострофы, подголосок уходит наверх, в результате чего возникают октавные унисоны голосов («Тёмная, невидная была ночушка», «Отъезжает милый от меня», «Полюбила я Ванюшу»). Стилистически это более поздний слой традиционной лирики.

Протяжные песни воронежско-белгоородского пограничья в 60-80-е гг. XX века записывались собирателями в смешанных или мужских составах. Лучшими исполнителями протяжных песен признавали мужчин. В смешанных составах часто фиксировались семейные ансамбли – дуэты супругов, отец с дочерями и т.п. Пение в семье было традиционной формой передачи песенного фольклора из поколение в поколение. Семьи «песен-

ников» были хорошо известны и уважаемы в селе. В настоящее время и формы бытования фольклора, и состав исполнителей изменился.

Многолетний опыт наблюдения за бытованием фольклора в традиции воронежско-белгородского пограничья позволяет сделать выводы о происходящих в нем процессах: на глазах собирателей из жизни ушло поколение исполнителей, основу репертуара которых составлял традиционный слой фольклора: свадебные обрядовые и протяжные песни. Самыми молодыми из них были люди 20-х – 30-х годов рождения. Нынешнее поколение исполнителей, в основном люди 40-х – 50-х гг. рождения, (в частности, участники фольклорного ансамбля «Барыня» с. Готовьё) демонстрирует другие предпочтения в репертуаре. Его основу составляют плясовые песни и позднетрадиционный слой лирики, более доступный по музыкальному языку, требующий меньшей виртуозности в исполнительстве. В то же время, высокий статус традиционной протяжной песни позволил ей удержаться в репертуаре певцов. Большинство протяжных неприуроченных песен исполняются ансамблем, который имеет стабильный состав с выделившимися в нем запевалами и исполнителями верхних голосов. Некоторые песни забываются и на настоящий момент исполняются сольно отдельными певицами, причем не достаточно уверенно. В активном репертуаре ансамбля остаются песни, востребованные концертной практикой клубной деятельности. Совершенно забыты на настоящий момент сезонно приуроченные протяжные песни, исполнявшиеся в специфических местных ладах. Не зафиксирована в 2015 году и практика участия в ансамблевом пении мужчин. Единственный в фольклорном ансамбле с. Готовьё мужчина – Дуров Д.А. – выступает только как баянист.

Еще одна тенденция современных носителей фольклора – стремление расширять свой репертуар, «перенимая» понравившиеся песни у коллективов сел своего района или других фольклорных коллективов Белгородской области, которые они слышат на фестивалях, концертах или компакт-дисках. Тексты понравившихся песен заносятся в тетради, которые напоминают тетради исполнительниц духовных стихов – «псальм». При этом певицы четко отличают *«свои, готовские»* песни от заимствованных в других сёлах (с конкретным указанием, откуда они усвоили ту или иную песню).

Библиография

1. Сысоева Г.Я. Песенный стиль воронежско-белгородского пограничья. Монография. – Воронеж. – «Воронежская областная типография». – 2011 – 392 с., ноты.
2. Щуров В.М. Песни Усердской стороны. – М.: «Композитор». – 1995 – 360 с., нот.
3. Щуров В.М. Уж ты, Порушка, Параня – М.: Современная музыка, 2013. – 361 с., нот.
4. Щуров В.М. Южнорусская песенная традиция. – М.: «Советский композитор», 1987.

Мамченкова М.В. (Воронеж)

ПЕСНИ ПОЗДНЕВЕСЕННЕГО ПЕРИОДА КАЛЕНДАРЯ В СЕЛАХ ПО РЕКЕ МЕЖА ЖАРКОВСКОГО РАЙОНА ТВЕРСКОЙ ОБЛАСТИ

Жарковский район расположен на юго-западе Тверской области, в междуречье Волги и Западной Двины, и граничит с территорией Смоленской области. В смоленском музыкально-этнографическом сборнике, подготовленным специалистами Российской академии музыки им. Гнесиных, отмечается: «<…> на севере характерный для Смоленщины культурный комплекс выходит за административные пределы области, захватывая ряд соседних районов (Жарковский, Бельский, Нелидовский) Тверского края» [1, с. 7].

Эта культурная традиция относится к числу древнейших на территории восточных славян. По словам Е.В. Гиппиуса, здесь фиксируются «исторически наиболее ранние и, по всей вероятности, корневые формы песенного искусства восточных славян» [2, с. 2]. Территория нынешнего Жарковского района является местом одного из древнейших расселений восточнославянских племен – кривичей. По историческим источникам известно, что ранние славянские поселения существовали здесь уже в IX веке.

Полевые исследования последних лет засвидетельствовали здесь достаточно хорошую сохранность системы ритуалов и связанных с ними мифологических представлений. Календарная обрядность на данной территории занимает главенствующее положение. Доминантой является весенний комплекс обрядов, в котором особое положение занимают праздники, относящиеся к поздневесеннему периоду: Радуница, Егорьев день, Вознесение и троицкий комплекс.

Это время является промежуточным между зимним и летним периодами. Как раз в этот момент все природные силы направлены на обновление окружающего мира и пространства. От того, насколько точно и качественно будут выполнены все ритуалы этого периода, зависит дальнейшее существование человека.

Обязательным ритуалом этого периода были обходы дворов в пасхальную неделю. В них участвовали обходчики разных возрастных групп. Одной из групп были дети. Они ходили по дворам с целью сбора пасхальных угощений: «*Хаз**я**ева зазывали сами: риб**я**тки, зыхад**и**тя, я яичек вам дам, п**а**сачки атрежу, дам! И каждый табе да**е**ть. Кулюдув**а**ть хадили эта так!*» [3]. Другой группой обходчиков были взрослые мужчины. Эту группу называли *волоч**е**бниками*, они обходили дворы с пением *волоч**е**бных* песен: «*Хадили р**а**на **у**трам, с шасти час**о**у. Читали «васкр**е**сную мал**и**тву, прас**т**ую, кат**о**рую ус**е** знали. Патом начин**а**ють валач**е**бников петь*» [4]. Хозяева одаривали обходчиков – яйцами, пасхальной выпечкой.

*Волоч**е**бные* песни в селах Жарковского района звучали только на пасхальной неделе, в отличие от смоленской традиции, где они исполнялись до Вознесения, как и тропарь Пасхи. Местные напевы соответствуют характеристике, данной И.И. Земцовским волочебным напевам в известной работе «Мелодика календарных песен»: «<…> мелодии их просты как по мелодическому рисунку, так и по ладу, лишены распевов и носят речитативный характер» [5, с. 114].

Большинство магических практик поздневесеннего периода связаны с культом растительности, что выражалось в различных действиях с зеленью. Особой наполненностью ритуальных действий отмечался Егорьев день, обряды которого были направлены на обеспечение благополучия скота. Исследователи объединяют магические практики Егорьева дня в два комплекса: скотоводческий и земледельческий. Скотоводческий комплекс представлен ритуальным выгоном скота на пастбище. Земледельческий – закапыванием ритуальной пищи, и оставлением веточек вербы на ниве – по местной терминологии – вербу *то**о**ркали.* Хозяйки верили в особые свойства вербы, по приходу домой, эту вербу *то**о**ркали* по всем углам в хлеву, приносили домой, ставили в огород или в гряды. Центральным ритуальным действием егорьевского выгона скота на пастбище был *обход стада,* совершаемый коллективно всеми хозяевами скота. После троекратного обхода стада останавливались на одном месте, крестились и говорили заговорную словесную формулу: *«Земл**я**! Вад**а**! Тёмный лес! Христ**о**с васкрес! Христ**о**с васкрес! Христ**о**с васкрес!»* [6]. Завершающим моментом обряда был сбор всей обрядовой атрибутики: пасок, яиц, вербы и вынос их на ниву.

Главным музыкальным знаком этого праздника являлась народная версия пасхального тропаря, который включался и в другие обрядовые ситуации поздневесеннего периода и звучал до Троицы. Манера исполнения тропаря была такая же, как и манера исполнения календарных песен: громкая, зычная, напряженная. Обычно тропарь пелся троекратно, за исключением случаев с долгими по протяженности обрядовыми действиями такими, как: обход коровьего стада, когда требуется петь тропарь непрерывно, пока идет обряд; обходы кладбища на Радуницу и в *духовскую субботу*.

Практически через все даты исследуемого периода проходит поминальная обрядность. К обрядам поминальной направленности относятся посещения могил предков с ритуальной зеленью, пищей и совершение коллективных *обходов кладбища.* Одним из главных поминальных дней в Жарковском районе является Р**а**дуница или *родительская субботка.* Обязательно в этот день на кладбищах пели пасхальный тропарь в народной версии.

На рубеже пасхального и троицкого периодов находится праздник Вознесения. В этот день ходили *провожать Иисуса Христа,* при этом пение тропаря также было обязательным: *«Ну во бу**в**ала, Вазьнис**е**нне эта ж вазн**о**сится Ис**у**с Христос ап**я**ть на нибис**а**, ну бу**в**ала па**ю**ть* – [ХВ]» [7].

Духовской комплекс является центральным в исследуемых селах Жарковского района. Основными его компонентами выступают: завивание и развивание венков; кумление и раскумливание участников обряда; гадание на венках; действия с троицкой зеленью – *м**а**ем. Маем* в данной традиции называют ветви березы, рябины, сирени, клена, липы. Действия с *маем* разнообразны: им украшают обжитое пространство человека; носят на кладбище; используют в качестве апотропейного средства; заготавливают для купальских костров.

Как украшение *май* используют повсеместно в исследуемых селах Жарковского района, причем зачастую используют термин не «украшать», а «*т**о**ркать*», «*т**ы**кать*», «*пат**о**рнуть*». В доме май старались поместить в различные места: в косяки дверей и окон; за рамки портретов, икон; практически в любые места, где можно было его прикрепить: «*а де удобные места, там и т**о**ркають ветачки. Выбираешь покрас**и**вей и чтоб бярёзка гл**а**внае была. А де партр**е**т б**о**льши – паб**о**льши пат**о**рнишь. У к**а**жный угал**о**чик у д**о**ми, ус**ю**дых абт**о**ркаешь **е**тых в**е**тачик. И у кари-д**о**ри, и у вер**а**ндачки, и на крыльце как ид**е**шь. Ни гв**о**здикым – т**а**к зал**о**-мишь*» [8].

Во дворе ставили небольшие березки возле крыльца с двух сторон, у ворот: «*И у калитки ставили д**е**ревца, так**и**и прим**е**рна в угал**о**чки там ставим, эта была как пав**е**рье - украш**е**ние*» [9]. Могли ставить и небольшие деревца рябины. Макушки деревьев иногда связывали: «*Зыв**я**зывали макушки, да. И кала хл**е**ва так т**о**жа, де вар**о**ты у мян**е**. Во н**а**да мне ш**е**сь бярёзак или рябины*» [8].

Обычай относить *май* на кладбище «*родителям*» распространен повсеместно, он совершался в духовскую субботу. Придя на кладбище, *маем* похлопывали по могиле – *«тёпали»*: «*На магилку быв**а**ить у субботу идём и нясём веник, патёпаим пы маг**и**лачки, пат**о**ркаим кругом маг**и**лки,* [зачем?] – *сы стар**и** так пр**и**нята, п**а**рим так радителей, кутт**ю** варим, блины пякём. Первый п**о**мин – куття и блины. Куття пшан**и**чная*» [9].

Ритуальное похлопывание, «потёпывание» *маем* по могиле имеет название *«п**а**рить родителей»*. Такое действие идентично акту бужения, который совершают пришедшие родственники. После «*парения*», ветви *мая* обставляли вокруг могилы, по мнению исследователей, он становился обиталищем для «пришедших в гости» умерших родителей. «*Бяр**у**ть так**и**и в**е**тычки – лым**а**ють май, а патом т**о**ркыють ны маг**и**лки маёк етыт, абт**о**ркивають вакруг к**а**жнэй маг**и**лычки*» [10]. Обязательным

был обход кладбища группой женщин с пением пасхального тропаря: «*Ну, сыбяр**у**тса так к**у**чичкый и пайд**у**ть кругом кладбища, ды паём Христа.* [Сколько раз поете?] – *а пака идём кругом усё паём, ск**о**ка там раз, м**о**жа д**е**сить, а м**о**жа там и б**о**льши, кыд**а** к**а**к*» [8].

Зачастую после кладбища несли часть *мая* домой и *т**о**ркали* либо во дворе, либо в доме. По народным представлениям души умерших находятся в *мае*, и будут «гостевать» до тех пор, пока этот *май* находится в доме и возле него. Неслучайно, *май* помещают в те места, где с наибольшей вероятностью возможен контакт живых с душами предков: окна, двери, порог, калитка, ворота.

Время пребывания *мая* в человеческом пространстве варьируется, но его никогда не выбрасывали. По окончании троицкого периода действия с *маем* были разнообразны, в частых случаях его использовали как охранное средство. Например, во время сильной грозы веточки *мая* поджигали и подносили к печной трубе, чтобы дым выходил в нее, верили, что гроза прекратится: «*И вот, кад**а** зах**о**дить бальш**а**я граз**а**, буря, тад**а** **е**тат маёк бяр**у**ть, клад**у**ть на загн**е**тку, паджиг**а**ють маёк, трубу аткрыв**а**ють, штоб ш**о**у ба дым у трубу ат д**у**ховскыга майка. И ат **э**тага дыма чт**о**та вот влиять и граза прах**о**дить б**ы**стра*» [10]. Иногда *май* клали под сено в сарай, что служило охранным действием от грызунов: «*Пат**о**м **е**тат маёк во у сар**а**й пад с**е**на пылаж**у**, штоб крысы с**е**на ни с**е**кли*» [10].

Применение *мая* в купальской обрядности распространено не повсеместно и встретилось такое упоминание лишь в одном селе Жарковского района. По словам информанта, в Духовскую субботу собирали небольшие березки – *май*, которые жгли в кострах на Ивана Купала. «*На Духа ж эта привал**а**кивали у каг**о** ск**о**лька м**а**ю **э**тага, бярёзки. Бярёзки привал**а**киваем, ай, у мен**е** д**е**вить, а у мен**е** д**е**сить. А патом ани ста**я**т да Ивана Купала, патом эта вытигиваем и где рожь – туда валакём, ни у с**а**мую рожь, а к**а**ла рж**и**. Валакём всей деревней эти м**а**и, и складываем у кастёр и зажиг**а**им. И патом пр**ы**гаим. И гал**о**вни еты, кат**о**рыи не догарят, мы бросали, девчонки, в рожь, чтоб замуж выйти. А риб**я**та сабирали эти гал**о**вни и опять в кастёр, штоб девки не выхадили замуж в чужую деревню*» [11]. Д. К. Зеленин пишет об очистительных свойствах таких костров, и делает предположение, что таким образом приглашали к огню умерших предков: «Огонь, через который прыгает молодежь, – это не только средство очищения, но и оберег; предпочтение, которое оказывают при этом соломе и разному старью как топливу для таких костров, может свидетельствовать о том, что к огню приглашают умерших предков, хотя никаких других данных в пользу этого предположения нет. На этих кострах сжигают сухие сучья и траву, освещенную на Троицу, и заливные березовые ветки» [12, с. 398].

Воскресенье назывался Духов день, а в понедельник отмечали Троицу. На Духов день устраивали *складчину* – общее застолье, ставили качели, пели духовские песни: «*Как в лесе, лесе две берёзы вместе*», «*Молодой молодчик*» и др.

Понедельник – Троица – был насыщен различными обрядовыми действиями. Девушки и женщины плели венки, и завивали венки на берёзах. При завивании венков пели песни: *«Завью веночки на все круглы годочки», «Пойдемте, девки, в лужки, лужочки», «Девки в лесу венки завивали» и др*. На каждый венок загадывали вопрос: будет ли жить человек или умрет, выйдет замуж или *в девках* останется и т.д. На заговины, через неделю, приходили венки смотреть, по его состоянию интерпретировали ответ на загаданный вопрос.

Важным элементом этого периода являлось завивание венков коровам или, как пишут исследователи: мотив «венчания коров» [13]. Венки коровам плел в поле пастух. В селах Жарковского района пасти коров выходили по очереди, чья была очередь – тот и плел венки: «*Мая **о**чиридь на Д**у**ха. И во я бярёзавыи ветки лым**а**ла и закручивала, и на р**о**ги к**а**жнай кар**о**ви в**е**шила*» [8]. Один венок надевался сразу корове на рога, второй вручался хозяевам. «*На рожки зывив**а**у кар**о**укам, а пат**о**м к**а**жнаму хызя**н**ину пы вян**о**чку плёу*». [14]. После того, как коров пригоняли из поля, встречающей корову хозяйке вручался венок, та в свою очередь пастуху давала угощение, как правило – чаще всего давали яичек: «*Хто тр**и**, хто п**я**ть, а хто и д**е**сить зы вян**о**к*» [14]. По окончании троицкого периода этот венок не выбрасывали, его могли класть под сено в сарай, могли отдавать *обск**у**сь* скоту, но чаще всего венок вешали над дверьми в хлеве в качестве охранного средства. «*Эта ж д**у**хавскии, усё так**о**я д**у**хавское – ляч**е**бнае и яг**о** выкидывать пр**о**ста так нильз**я**»* [14]. Обычно венок висел над дверью ровно год, по истечению срока его заменяли на свежий, а старый прибирали для разных нужд.

Другим обрядом Троицы являлось кумление. Две женщины, сплетали макушки двух березок вместе, и под образованной аркой обменивались платком, лентой или бусами. Через неделю, на заговины женщины снова менялись предметами – *раск**у**мливались*. Эти действия также сопровождались специальными песнями: «*Ой, вы кумушки, вы голубушки*», «*Ой, кума с кумой покумились*», «*Зеляной дубок, ты не радуйся*». Троицкие песни в местной традиции чаще называют *духовскими.* Они распределяются, в зависимости от обрядовой ситуации, на две группы. Одна из них связана с выполнением конкретных обрядов – это завивание и развивание венков и кумление с раскумливанием. Другие напевы звучали на протяжении всего троицкого цикла.

Поздневесенний период календаря в местной традиции был наполнен множеством обрядовых практик, которые были озвучены специальными музыкальными знаками, каждый из которых имел свою специализацию. Сопровождавшие праздники песни различны по жанру, по музыкальной стилистике, но объединяет все напевы особая манера исполнения.

Примечания

1. Смоленский музыкально-этнографический сборник. Том 1. Календарные обряды и песни. – М., 2003.

2. Гиппиус Е.В. Проблемы ареального исследования традиционной русской песни в областях украинского и белорусского пограничья // Традиционное народное музыкальное искусство и современность. Вопросы типологии. – М., 1982.

3. Пос. Новосёлки, инф. Мамченкова М.М. (1934 г. р.) Архив кабинета народной музыки Воронежского государственного института искусств (далее АКНМ) ЦАК 2327/7.

4. Пос. Новосёлки, инф. Мамченкова М.М. (1934 г. р.) АКНМ ЦАК 2328/36.

5. Земцовский И.И. Мелодика календарных песен. Л., 1973.

6. Пос. Новосёлки, инф. Мамченкова М.М. (1934 г. р.) АКНМ ЦАК 2327/16.

7. Пос. Новосёлки, инф. Мамченкова М.М. (1934 г. р.) АКНМ ЦАК 2327/8.

8. Пос. Новосёлки, инф. Мамченкова М.М. (1934 г. р.) ВГИИ АКНМ ЦАК 2327/13.

9. Д. Полоска, инф. Лебедева О.Ф. (1938 г. р.) АКНМ ЦАК 2622/15.

10. Пос. Новосёлки, инф. Мамченкова М.М. (1934 г. р.) АКНМ ЦАК 2625/47.

11. Д. Полоска, инф. Баскова А.Л. (1931 г. р.) АКНМ ЦАК 2625/10.

12. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Отв. ред. К.В. Чистов. – М., 1991.

13. Агапкина Т.А. Мифологические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. – М.: 2002.

14. Пос. Жарковский, инф. Богданова М.П. (1936 г. р.) АКНМ ЦАЭ 2486/14.

Мануковская Т.В., Олейников М.Н. (Воронеж)

ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫЕ НАИГРЫШИ В С. СРЕДНИЙ КАРАЧАН ГРИБАНОВСКОГО РАЙОНА ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Данная статья посвящена народным наигрышам и определению роли музыкального инструмента в местной традиционной культуре. В основу данной статьи положены экспедиционные материалы кафедры этномузыкологии в 2009 г. в с. Средний Карачан Грибановского района Воронежской области, и конкретно – инструментальные наигрыши жителя села Ноздрина Виктора Ивановича (1932 г. р.).

Актуальность данной статьи определена тем, что на данный момент исследований инструментальной музыки в данном селе не проводилось. Наша статья является первым научным рассмотрением данного вопроса, поскольку «обращение к традиционной народной культуре, ее лучшим образцам является одним из факторов этносоциального и культурного самосохранения больших и малых этносов» [7].

Объектом исследования стала инструментальная традиционная культура с. Карачан Грибановского района Воронежской области.

Предметом исследования стали наигрыши местного жителя – Ноздрина Виктора Ивановича (1932 г. р.), рассмотрены особенности игры и определено место наигрышей в системе жанров местной музыкальной традиции.

Цель нашей работы – проанализировать наигрыши местного музыканта и вскрыть причины широкого распространения названных наигрышей в исследуемом регионе, для чего ставим перед собой следующие задачи:

– рассмотреть структуру наигрышей;

– проанализировать репертуар сельского музыканта;

– обозначить социально-культурный статус гармониста.

Материалом для исследования послужили записи 2009 г. наигрышей, частушек, репортажей, собранных экспедицией в составе преподавателя О.С. Токмаковой, студентов Н. Максимовой и Е. Столяровой в с. Средний Карачан Грибановского района Воронежской области. В научный оборот вводятся ранее не публиковавшиеся нотные материалы исследуемых местных наигрышей «Барыня», «Матаня», «Цыганочка», расшифрованные М. Олейниковым в 2015 г.

Каждая экспедиция характерна какими-то своими особенностями, но главная их сторона – это открытость и разговорчивость сельских жителей. Не исключением стало и село Средний Карачан Грибановского района, расположенного в северо-восточной части Воронежской области. Поселение на месте нынешнего села Средний Карачан возникло в 1746 году. Сохранившийся доныне храм построен и освящен в 1897 году.

Название села Средний Карачан имеет тюркское происхождение, что означает "чёрная смерть", по другим источникам "чёрная яма", или "чёрная сторона" [14]. То, что для монголо-татар это было гибельным местом, говорят находки: часть кольчуги, шлем, татарский нож, найденный недавно в центре села. Эти сведения можно найти в Борисоглебском краеведческом музее.

Село не знало крепостного права, здесь жили казаки и государевы крестьяне, что были в основном беглые крестьяне из северных районов Руси. Но в тоже время частое соприкосновение с хопёрскими и донскими казаками дало своеобразную окраску, как разговорной речи, так и нравов. После разгрома Булавинского восстания донскому казачеству пришлось проститься с последними вольностями.

В 1920-1921 гг. жители сел района приняли активное участие в крестьянском восстании под руководством А.С. Антонова, вспыхнувшем из-за недовольства крестьян продразверсткой и методами ее осуществления. Основные боевые действия развернулись летом 1921 г., когда сюда были стянуты крупные воинские силы РККА. На территории района в июне 1921 г. действовала отдельная кавалерийская бригада Г.И. Котовского. Большую роль в борьбе против восставших в первой половине 1921 г. сыграл бронепоезд № 121, впоследствии ставший Краснознаменным.

Во время Великой отечественной войны в прифронтовом Грибановском районе размещались эвакогоспитали (1942-1943). Ныне на территории аграрного сельского поселения проживают жители различных национальностей: русские, украинцы, хемшилы, белорусы, казахи, чеченцы, азербайджанцы, молдаване. Основные жители – русские.

В этом старинном селе проживает местный гармонист, ныне пенсионер Ноздрин Виктор Иванович (1932 г. р.), к кому и отправилась группа фольклористов из Воронежа. Студентам удалось записать от него инструментальные наигрыши **«Матаня», «Барыня», «Цыганочка»**, а также современные лирические песни. Гармошечные наигрыши имеют среди сельских исполнителей широкое распространение. Наш информант – Ноздрин Виктор Иванович – играет на баяне, но сам репертуар традиционно гармошечный, встречающийся в репертуаре всех сельских гармонистов. Он учился играть традиционным способом. Такое соседство в селе баяна наряду с хроматической гармонью является результатом времени, чем объясняется проникновение в село городских традиций. Этим же можно объяснить и репертуар музыканта, типичный для гармонистов юга России.

Анализируя экспедиционные записи в с. Средний Карачан, мы видим, что архаичные пласты фольклора уже не сохранились в памяти носителей традиции. Их заменяет позднетрадиционная лирика, что и отразилось в

репертуаре сельского музыканта, как, например, песни «Виновата ли я», «Расцвела под окошком белоснежная вишня». Но наряду с ними получает широкое развитие и инструментальная традиция – наигрыши **«Барыня», «Матаня», «Цыганочка»**. Ни одна свадьба, ни один праздник на селе не обходился без гармошки. Гармонь и баян имеют огромную популярность и являются неотъемлемой частью традиционных обрядов.

Наряду с обрядовыми и лирическими песнями, гармошечные наигрыши существуют нередко и как отдельный жанр, озвучивая обряды целиком. Система инструментальной музыки чаще всего связана с частушками и страданиями. «Частушки», как правило, связаны с инструментально-хореографическим комплексом, или, по крайней мере, подразумевают возможность включения в этот комплекс. Их исполнение приурочено к ситуациям деревенских праздников, уличных гуляний, молодежных посиделок-бесед» [11].

Для понимания особенностей наигрыша **«Матаня»** приведем фрагмент репортажа с Ноздриным В. И.:

– Виктор Иванович, а Вы вот такие старинные – «Барыню», «Матаню» знаете?

– В Воронеже она называется «Матаня», а у нас – «Страдания» [1].

Матаня – это типичный наигрыш для Воронежской области, сопровождающий и обрядовые действа, и праздничные гуляния. Рассмотрим основную гармоническую схему **«Матани»** [2]. Ритмическая структура состоит из восьми временных единиц со следующей гармонической схемой:

S S T T D D7 T T

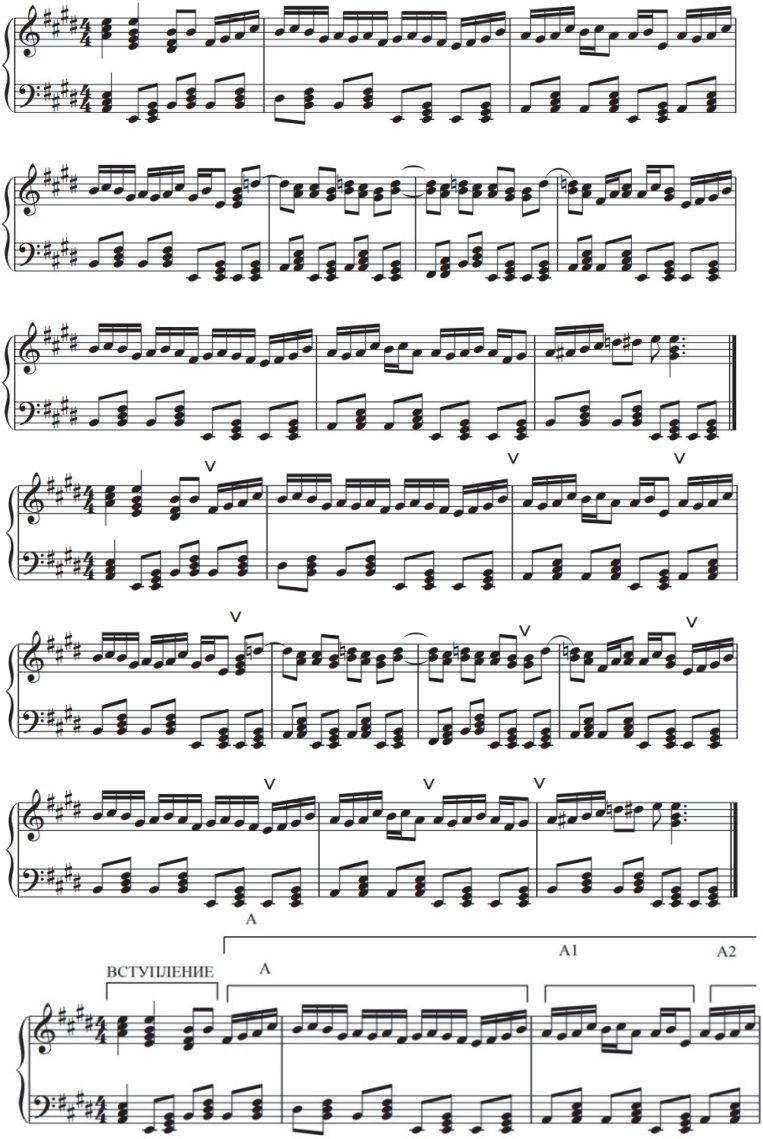
Эта структура варьируется 4 раза. Последовательность гармонии в основном остается постоянной. Во второй вариации гармония усложняется. Это происходит за счет Нонаккорда, который появляется в результате наложения Доминантового трезвучия в левой руке на фигурации из терций в правой.

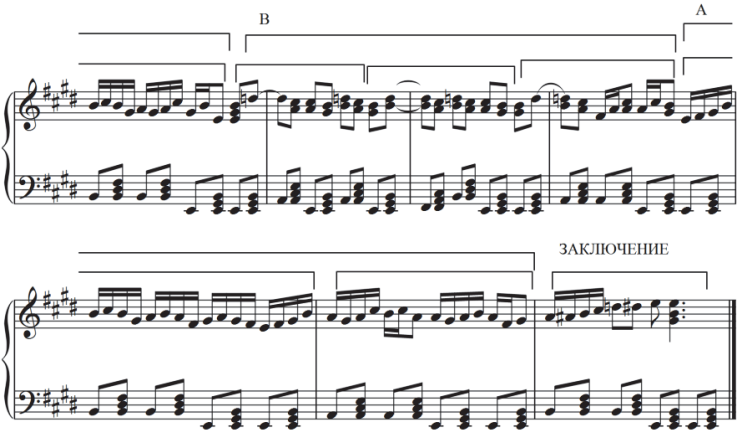
S S T T D_9 D_9 T T

В третьей вариации Виктор Иванович применяет трезвучие II ступени вместо обычной Субдоминанты:

S S T T D D_9 T T

МАТАНЯ





Наигрыш тяготеет к трехчастности. Первые три аккорда можно считать вступительными. Раздел «А» начинается с последней доли первого такта. Он состоит из трех мотивов, причем мотив A_2 является вариантом мотива A_1

Далее с последней доли четвертого такта начинается раздел «В», который также состоит из трех варьирующихся мотивов. С последней доли седьмого такта снова появляется раздел «А», но схема его несколько меняется: $A+A_3$. Таким образом получается, что мотив А повторяется почти точно, мотив A_1еще раз варьируется, а мотив A_2 отсутствует. Последний такт можно считать заключением.

Вступление Ми мажор S T D

Раздел А Ми мажор D D D T T S S T S D D T

В конце части А происходит модуляция в тональность Субдоминанты – Ля мажор, за счет использования $Д_7$ к новой тональности. Аккорд образуется путем наложения мелодии на партию левой руки.

Раздел В Ля мажор D T D T D $TSVI_{53}$ II_{53} T D T T D. Как видно из схемы, в среднем мотиве гармонист использует аккорды параллельного минора. В последнем мотиве раздела В снова происходит модуляция в основную тональность Ми мажор за счет использования общего аккорда Ми мажор.

Раздел А Ми мажор D D T T S S T T

Заключение Ми мажор D D T T

Мелодическая линия в **«Матане»** идет путем перемещения мелодии в разные регистры (октавы). Играет Виктор Иванович по диатонической гамме и вариация движется вверх и вниз. Можно сказать, что наигрыш на баяне соответствует диатонике гармони-хромки, и скорее всего, автор перенёс её на баян вместе с VI и VII повышенной ступенью, что соответствует мелодическому минору. Виктор Иванович играет в быстром темпе, это отвечает характеру наигрыша. Игрой на баяне он занимается, по всей вероятности, давно.

Следующий наигрыш в исполнении Ноздрина – **«Барыня»** [3]. В нем Владимир Иванович применяет такие украшения, как форшлаг, использует мелкие длительности, ходы вверх и вниз по диатонической гамме, со скачками на терцию и кварту. Характерны для его игры также задержания на доминанте, что он использует для укрупнения, чтобы лучше прослушивался голос вокалистки. Он использует также параллельные движения вверх и вниз в терцовом соотношении, иногда с использованием синкопы. В левой руке меньше вариативности, в отличие от **«Матани»**. Бас/аккорд с укрупнением только в конце фразы «квадрата». В вариации автор использует поступенный хроматизм 4-3-2#-2, что свойственно «Барыне». Он не отражен в нотах, только в записи.

Местные певуньи очень любят исполнять веселые припевки. Так, в **«Барыне»** с частушками присоединяется жена Виктора Ивановича, – Ноздрина Зинаида Ивановна. Традиционно существует две разновидности пляски: 1) движение по кругу против часовой стрелки, имеющее наиболее архаичное происхождение и повсеместное распространение – круговая пляска; 2) сольная пляска, когда исполнитель выходит в цент круга. В одном селе нередко встречается несколько темповых разновидностей наигрыша «Барыня», под которые плясали сольно.

«Барыня» также тяготеет к куплетно-вариационной форме. Куплет состоит из двух предложений А+В, в котором предложение «А» варьируется, а предложение «В» повторяется в различных вариантах. В целом форму можно представить как А+В А+С А+Д и т. д.

Гармонический язык **«Барыни»** прост. Единственным сложным аккордом является $Д_7$, относящейся к Субдоминанте, за счет которого происходит отклонение в Ля мажор, тональность Субдоминанты. Гармоническая схема данного фрагмента следующая:

<u>Первый куплет</u>

<u>Предложение 1</u> состоит из трех варьирующихся фраз:

$a_1+a_2+a_3$ T D D_7 > S T T D_7 > S T T D_7 > S

<u>Предложение 2</u> состоит из четырех варьирующихся фраз:

$в_1+в_2+в_3+в_4$

T D T S T D T S T D T S T D T S

<u>Второй куплет</u>

<u>Предложение 1</u> состоит из трех варьирующихся фраз:

$c_1+c_2+c_3$ T D D_7 > S

T D D_7 > S T D D_7 > S

<u>Предложение 2</u> состоит из двух варьирующих фраз, основанных на материале второго предложения первого куплета: $в_5+в_6$ T D T S T D T S.

БАРЫНЯ

Ноздрин В.И.

Пош - ла пля - сать ров - но по - се ред - ке

за кар - тош - ка - ю пош - ла кжа ре ной се - лед ке

Повседневное бытование частушек и хорошая степень сохранности в местных традициях влекло необходимость широкого распространения и инструментального сопровождения к ним, что и объясняет широкое распространение инструментального наигрыша **«Барыни».**

В активном репертуаре Ноздрина В. И. была и **«Цыганочка»** [4]. Без нее не обходится ни одно гуляние, ни один сельский праздник. Нельзя сказать, что автор сочинил ее мелодию заново, но индивидуальность игры

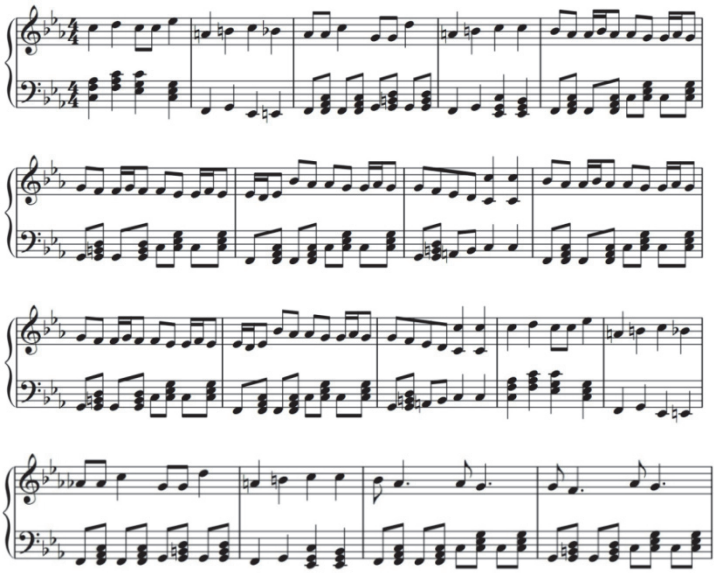
проявляется в составлении тем мелодии, передаче характера наигрыша и частом использовании мелодического минора. В левой руке Виктор Иванович иногда укрупняет доли, играя «аккордами». Его игра не примитивна, так как он использует более сложные темы, добавляет в привычные для нас интонации другие звуки (терции, скачки и т. д.).

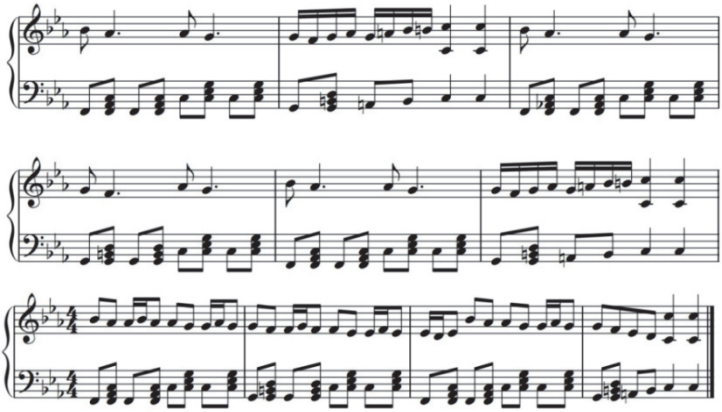
Наигрыш **«Цыганочки»** тяготеет к куплетно-вариационной форме. Куплет состоит из трех предложений А+В+В, в котором предложение «А» неизменно повторяется, а предложение «В» варьируется. В целом форму можно представить, как А+В+В А+С+С А+Д+Д и т. д.

Гармонический язык данного наигрыша прост и не выходит за пределы TSD. Но во втором такте первого предложения есть отклонение в фа минор – тональность Субдоминанты. Отклонение происходит через $Д_7$ к новой тональности. Предложение 1 состоит из s s t t. Во второй фразе происходит обыгрывание мелодического минора S D t D_7 > s. Эта фраза повторяется дважды. Предложения 2 и 3 звучат на неизменную гармонию: s s t t D D t t s s t t D D t t.

Такая гармоническая схема сохраняется в каждом куплете.

ЦЫГАНОЧКА





Проанализировав записанные в с. Средний Карачан инструментальные наигрыши, предполагаем, что **«Матаня»** относится к локальному типу, а наигрыши **«Барыня»** и **«Цыганочка»** – к общерусским. Наиболее распространенные квалификации инструментальной музыки дают этнографы А.А. Мехнецов [13], А.А. Банин [5], И.В. Мациевский [12].

Итак, мы убедились, что в селе гармонист всегда в почете и имеет особый статус. Именно он управляет любым весельем на календарных праздниках, свадьбах, сельских уличных гуляниях. Репертуар местного музыканта Ноздрина В. И. типичен и включает в себя локальные (как **«Матаня»**), и общерусские наигрыши (**«Барыня», «Цыганочка»**), а также песни, относящиеся к поздней лирике, как, например, «Виновата ли я», «Расцвела под окошком белоснежная вишня». Традиционный музыкальный инструментарий, хотя и не в прежнем объеме, является до сих пор функционирующей системой.

Гармонист всегда сопровождал как календарные обряды, так и любые праздничные застолья. Его коммуникативная роль несомненна. Мы отметили также, что игра гармониста представляла собой нередко и сольное исполнительство для слушателей, что можно назвать новой формой музицирования, не являющейся разрушением традиционных основ, а представляющей собой новые грани исполнительства на традиционной основе.

Литература

1. Архив кабинета народной музыки Воронежской государственной академии искусств (далее АКНМ ВГАИ), № 1922, пол. № 2.

2. АКНМ ВГАИ № 1922/14 Матаня. Информант Ноздрин В. И. 1932 г. р.

3. АКНМ ВГАИ № 1922/16 Барыня. Информант Ноздрин В. И. 1932 г. р.

4. АКНМ ВГАИ № 1922/18 Цыганочка. Информант Ноздрин В. И. 1932 г. р.

5. Банин А. А. Русская инструментальная музыка фольклорной традиции / А. А. Банин. – М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 1997.

6. Бессонова Е. М. Традиции игры на рояльной гармонике в Липецкой и Воронежской областях. Режим доступа: http://www. culture. ru/objects/471/traditsii-igri-na-eletskoy-royalnoy-garmonike-v-lipetskoy-i-voronezhskoy-oblastyah (Дата обращения – 20. 02. 2016).

7. Галайская Р. Коротко о зарождении и развитии русского музыкального этноинструментоведения / Р. Галайская // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Сборник статей и материалов в двух частях. Ч. 1. – М.: Сов. композитор, 1987. – Режим доступа: http://www. opentextnn. ru/museum/museum_of_anthropology/folkmusical/?id=4838 (Дата обращения 15. 04. 2016).

8. Земцовский И. И. Музыкальные инструменты и музыкальное мышление (к постановке вопроса) / И. И. Земцовский // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Сборник статей и материалов в двух частях. Ч. 1. – М.: Сов. композитор, 1987.

9. Имханицкий М. И. История исполнительства на русских народных инструментах / М. И. Имханицкий. – М.: Изд-во РАМ им. Гнесиных, 2002.

10. Костюхин Е. А. «Гармонист молоденький…» (Образ гармониста в частушке и массовой песне) / Е. А. Костюхин // Художественный традиционной культуры. Сб. статей с 75-летию В. Г. Смолицкого. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2001.

11. Кулева С. Р. Частушки и «короткие песни»: к вопросу о внутрижанровой классификации – Режим доступа: http: //cyberleninka. ru/article/n/chastushki-i-korotkie-pesni-k-voprosu-o-vnutrizhanrovoy-klassifikatsii (Дата обращения 20. 04. 2016).

12. Мациевский И. В. Инструментальная музыка / И. В. Мациевский // Народное музыкальное творчество. Ред. О. А. Пашина. – СПб.: Композитор, 2005.

13. Мехнецов А. А. Кирилловская гармонь-хромка в традиционной культуре Белозерья / А. А. Мехнецов. – Вологда: Вологодский областной научно-методический центр, 2005.

14. Средний Карачан Грибановского района Воронежской обл. – Режим доступа: http://www. outdoors. ru/russiaoutdoors/index9. php?id=25941 (Дата обращения 20. 03. 2016).

Олейников М.Н. (Воронеж)

ТЕМАТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ЧАСТУШЕК ПОСЕЛКА КАЛМЫЧЕК ПОВОРИНСКОГО РАЙОНА ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Русская народная частушка является одним из наиболее массовых музыкально-словесных жанров. Изучением специфики частушки занимались в разное время многие ученые-фольклористы: С.Г. Лазутин, И.З. Зырянов, М.М. Бахтин, Н.П. Колпакова, Е.В. Гусев, А.А. Горелов, В.П. Аникин, О.В. Мешкова и др.

Интерес к изучению частушки как малого жанра фольклора в разные исторические периоды то усиливался, то ослабевал. Частушка – это сравнительно молодой жанр позднего фольклора, поэтому и менее изученный. **Новизна** нашей работы заключается в том, что исследование фольклора села Калмычек Поворинского района Воронежской области осуществляется впервые. Записи частушек были сделаны нами в 2010-2011 году от жителей Валентины Егоровны Олейниковой (75 лет), Николая Федоровича Олейникова (78 лет), Павла Олейникова (15 лет).

Основным методом нашего исследования является метод **непосредственного наблюдения** над музыкально-речевой структурой частушки. Ещё мы пользовались **методом сопоставления** разных типов частушек, а также **методом сравнения** содержания частушки с лирической песней, поскольку эти жанры находятся в тесной взаимосвязи. Так как не существует единой классификации жанров в фольклоре, мы пользовались наиболее распространённым **тематическим принципом.**

Что такое частушка? Согласно словаря Д.Н. Ушакова, «частушка – это четверостишие (или двустишие с двумя полустопами в каждом стихе) лирического или злободневного и шутливого содержания, исполняемое на определенный напев». Рифмованная песня, частушка отличается от протяжной песни, как своей краткостью, так и темпом исполнения. Отсюда и её название – «частушка». Частушка может иметь от двух до шести строк, однако чаще всего она состоит из четырех строк.

Термин «частушка» впервые применил Глеб Успенский в шестидесятых годах XIX века. Они воспринимались как часть так называемых «новых песен», которые пришли на смену традиционным крестьянским. Некоторые ученые-фольклористы (в частности – Гиппиус) считали частушку *порождением городской мещанской среды*. Они утверждали, что в деревню частушка пришла из города через отходников, солдат, торговцев и др. Они отрицали всякую связь частушки с традиционным крестьянским фольклором. Другие же ученые (например, С.Г. Лазутин) не только не ставили непроходимую стену между частушкой и всем предшествующим

фольклором, но и говорили о *непосредственной связи частушки с традиционной песней, пословицами и поговорками*.

Частушки подразделяют на собственно частушки, «Страдания», «Семеновна», «Матаня» и «Барыня». Но внутри этого жанра наблюдаются и более мелкие деления в пределах одной региональной традиции. Так, например, выделяют наименования типовых частушечных напевов и наигрышей по их этнической характерности – «под русского», по приуроченности к определенным обрядам – «солдатские», по половому признаку – «мужские страдания», по обстановке звучания – «улочные» и др.

В поселке Калмычек Поворинского района нами были записаны частушки разной тематической направленности. Некоторые из них имеют так называемый «скомороший» характер. Это *частушки-«прибаски»*, не выражающие ничего, кроме игры слов и шутливого характера. Сейчас их обычно исполняют дети:

Между небом и землей
Поросенок вился,
Он нечаянно хвостом
К небу прицепился.

Частушка с самого ее рождения была связана с *пляской*. Эта традиция сохранилась и до сих пор. В селе редко когда частушки исполняются вне пляски, поэтому правомерно было бы сказать, что в создании жанра частушек большую роль играли традиции плясовых песен с их куплетным построением:

Кабы не было лесов,
Не было б поляночек.
Кабы не было ребят,
Не было б гуляночек.

Или:

Где мои 17 лет,
Где моя тужурочка?
Где мои три ухажёра –
Коля, Ваня. Шурочка?

Миниатюрная по своим размерам, частушка очень *ёмка по содержанию*. Она может передать любые характеры, нарисовать яркие портреты, как, например, у отчаянной певицы следующих частушек:

Никого я не виню,
Сама виноватая.
Ох, зачем я полюбила
Паренька занятого?

Или:

Выхожу и начинаю
Помаленечку дробить.
Настроеньице такое –
У кого-нибудь отбить.

Тема любви и семейной жизни занимает главное место в частушке. Разновидностью *любовно-бытовых частушек* являются *страдания.* От обычных частушек «страдания» отличаются главным образом мелодией (она более распевная), манерой исполнения, более грустными мотивами:

Сыграй, Вася, сыграй, милый,
Гармонист ты наш любимый!

Или:

Я иссохла, извелася
По тебе, голубчик Вася.

Частушка – это один из самых оптимистичных жанров народного творчества, поэтому даже в тех частушках, в которых переданы горькие переживания героев, – обычно нет той безысходной тоски, которая была присуща многим традиционным песням. А если в частушках и говорится о каких-то невзгодах, то чаще *с оттенком юмора и особой удали*, свидетельствующих о несломленной душевной силе человека. Вот как, например, перепевается в частушках *тема измены*:

А мне милый изменил,
А я и не охну.
Не зелёная трава,
В поле не засохну.

Или:

А мне милый изменил,
Горевать приходится.
А я так по нём горюю,
Юбочка не сходится.

Весёлый нрав девушки, колкости в адрес парней – распространённые мотивы частушек:

Ты меня не завлекёшь
Жёлтыми погонами,
К тебе жёны приезжают
Целыми вагонами.

Или:

У залётки у мого
Восемнадцатая я.
Собирай, милый, бригаду –
Бригадиром буду я.

Обычно в частушечном переплясе участвуют девушки, но и парни не остаются в стороне:

Отчего кусты густы,
Их никто не рубит.
Отчего девчата злы,
Их никто не любит.

Патриархальный уклад крестьянской семьи и *независимый нрав женщины* потрясающим образом уживаются в частушке. Смело и с шуткой поет замужняя женщина о своём положении в чужой семье:

Провожала мужа я,
Горевала дюже я.
Сердце так колотится,
Боюсь, назад воротится.

Или:

Пошла б я плясать,
Да мужа боюся.
Подумаю – погадаю,
Пойду разведуся.

В частушках получило своё отражение и такое жизненное событие, как *проводы в армию*. *Солдатская тема* чаще всего даётся через восприятие девушки, провожающей любимого на службу. Она клянётся ему в верности:

Я милёнка проводила
И сказала: «Точка!
Никого любить не буду
Эти два годочка!»

Исполнители частушек непременно стараются вызвать смех у слушателей, создать хорошее настроение. Многие шуточные частушки рассчитаны на *комическую развязку*:

Меня милый провожал,
К стеночке притиснул.
А в кармане был трояк,
Он его и свиснул.

Или:

Приезжали меня сватать
На серой кобыле.
Всё приданое забрали,
А меня забыли.

В отдельную группу мы выделили *частушки «соперниц»,* стремящихся перепеть и переплясать друг друга во время гуляний. Начинается такой «диалог» обычно с обращения к *«товарке»*:

Ой, ты, милая товарка,
Выходи, не дуйся.
Если жалко тебе туфли,
Так возьми, разуйся!

Или:

Эх, товарочка моя,
Выходи со мной плясать.
Гармонисту заказали
Полтора часа играть.

Еще одной задиристой парой пересмешников в частушках являются *зять и тёща*:

Один дуб – это дуб,
Сто дубов – роща.
Один чёрт – это чёрт,
Сто чертей – тёща.

Но и тёща не смолчит:

На болоте клюква, клюква,
На болоте пни да мох.
Об одном лишь я мечтаю,
Чтобы зять любимый сдох.

Не менее многочисленная группа *частушек о гармонисте*, но и здесь не обходится без острот задиристых исполнительниц. Тема этих частушек – «озорная частушечница и скромный (порой наивный) парень-гармонист»:

Гармонист, гармонист,
Ваша ли гармоница?
Разрешите, гармонист,
С вами познакомиться.

На что гармонист отвечает:

Ой, милка моя,
Подманилка моя.
Я хотел тя подманить,
Стали люди говорить.

В конце пляски принято благодарить гармониста за веселье:

Ой, гармошечка моя,
Планочки блестящие.
Гармонисты для любви
Парни подходящие.

Или:

Ой, довольно мы напелись,
Дайте смену новую.

Ой, спасибо гармонисту
За игру весёлую.

Необходимо сказать и о существовании *детской частушки* (сатирического куплета), представляющие собой самостоятельные зарифмовки:

Оля мучила расческу,
В школе делала прическу.
Мучила да мучила,
Получилось чучело.

Или:

В поезд входят три юнната:
«Ух, народу сколько тут!
Занимай места, ребята,
А то бабушки займут!»

Итак, мы пришли к выводу, что частушечное творчество тематически многообразно и широко бытует среди народа. Частушка тесно связана с жизнью сельского жителя и быстро откликается на любые жизненные события. Как малый позднетрадиционный песенный жанр, частушка очень динамична. Этим объясняется многообразие её содержания, позволяющее увидеть всю картину «нравственной жизни народа».

Литература:

1. Аникин В.П. Устное народное творчество / В.П. Аникин. Устное народное творчество. – М.: Высшая школа, 2011. – 752 с.
2. Лазутин С.Г. Устное народное поэтическое творчество / С.Г. Лазутин. Устное народное поэтическое творчество. – М.: Высшая школа, 1983. – 446 с.
3. Личный архив автора.
4. Толковый словарь русского языка. Под ред. Д.Н. Ушакова: В 4 т. – Т. 4. – М.: Советская энциклопедия, 1940. – 1502 стб.

Величкина О.В., Королёва И.В. (Париж, Франция)

СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА И НАРОДНОГО КОСТЮМА ВОРОНЕЖСКОЙ И КУРСКОЙ ГУБЕРНИЙ ВО ФРАНЦИИ АНСАМБЛЕМ «ЛАДО – РУССКАЯ ПОЛИФОНИЯ» (LADO – POLYPHONIE RUSSE)

Ансамбль «ЛАДО – Русская полифония» занимает в культурной жизни русской общины Франции особую нишу. Во Франции сохранено очень много русских традиций и элементов духовной культуры, порой утраченных в России, однако, знание о русском фольклоре ограничено «Калинкой» и репертуаром хора Красной Армии, а также тех современных ансамблей, которые работают в его стилистическом диапазоне. В отличие от подобных коллективов, ансамбль «ЛАДО» стремится пропагандировать русскую крестьянскую культуру в ее подлинном варианте и, во французском контексте, вписывается скорее в направление «мировой музыки», а не примыкает к коллективам, сценически представляющим национальный фольклор.

Ансамбль «ЛАДО – Русская Полифония» был создан в 2002 году на базе курса изучения и практического освоения русской традиционной музыки на Славянском факультете университета Сорбонна, с целью предоставить возможность студентам, интересующимся русской культурой, увидеть необычные и «нестандартные» ее грани. Его организатор, член французского Общества Этномузыковедения Ольга Величкина, в течение 30 лет занимается собиранием и изучением русского фольклора. Ее встречи с народными певцами разных областей России и желание поделиться накопленным опытом и знанием стали движущей силой создания ансамбля.

В настоящее время ансамбль больше не относится к Сорбонне и занимается при Институте Восточных Языков и Цивилизаций (INALCO) в Париже, в котором есть факультет русского языка. В составе «ЛАДО» на сегодняшний день 15 участников самых разных национальностей – русские, украинцы, французы, мадагаскарцы, итальянец. Всех их объединяет любовь к русской культуре, а также желание попробовать свои силы в исполнении этой во всех отношениях непривычной и разрушающей все стереотипы музыки. В составе ансамбля есть люди, совсем не знающие русского языка, которых привлекает в первую очередь музыкальный аспект, а также есть лингвисты и преподаватели русского, очарованные поэтической красотой песен (фото № 1).

Деятельность ансамбля «ЛАДО» имеет два взаимосвязанных аспекта – педагогический и концертный. В педагогическом аспекте работа с музыкальным материалом строится на следующих принципах: объяснение традиционного контекста исполнения песен, систематическое прослушива-

ние оригиналов в нескольких версиях, знакомство с другими песнями той же региональной традиции, внимательное изучение и осмысление текста, работа над правильным произношением (с сохранением диалектных черт). Обучение ведется устным путем, т. е. нотные расшифровки избегаются, а как «опора для памяти» на концертах помогает пюпитр с написанными словами песен, запоминание которых на иностранном языке – долгий и трудоемкий процесс.

Репертуар «ЛАДО» состоит из песен, танцев, игр, собранных в экспедициях в разных областях России, Украины и в Белорусском Полесье, но большая их часть была записана в Курской области и в Белгородско-Воронежском регионе. В репертуаре также есть песни из Рязанской, Тверской, Вологодской, Архангельской областей, русских анклавов на Украине и донских казаков (записи Натальи Гиляровой, Сергея Старостина, Маргариты Мазо, Юрия Марченко, Екатерины Дороховой и Андрея Кабанова, опубликованные в свое время на грампластинках). К большинству этого репертуара можно вполне применить название «Золотой фонд» или классика подлинного русского фольклора. Как нам представляется, за время существования и развития фольклорного движения в России сложился своеобразный «канон» или общий фонд, который знают едва ли не все фольклорные ансамбли аутентичного направления в России. «ЛАДО», естественно, опирается на этот золотой фонд, поскольку наш ансамбль является почти единственным в Европе, который показывает краски аутентичного русского фольклора, но и имеет в репертуаре немалую долю песен «из первых рук», т. е. из материалов О. Величкиной.

Поскольку наша аудитория – это люди, только открывающие для себя подлинный русский фольклор (включая сюда и недавних русских эмигрантов, для большинства из которых это тоже terra incognita), в программу обязательно должны быть включены песни, представляющие ярчайшие образцы фольклора и достаточно простые для восприятия, реакция любой публики на которые не вызывает сомнений. Необходимо учитывать также, что коллектив «ЛАДО» состоит из музыкантов-любителей, которые, хотя и привыкли к стилю, но имеют свои предпочтения, и с этим надо считаться, иначе они не будут чувствовать себя комфортно при исполнении на сцене (не будем забывать, что это на иностранном языке!). Далее вопрос заключается в правильной дозировке сложных и простых для восприятия песен и их расстановки в программе, что является довольно сложной частью работы руководителя ансамбля.

Для первого знакомства с аутентичным фольклором, по нашему мнению, лучше использовать технически качественные и исполнительски удачные записи, которые передают эмоционально яркий и заразительный настрой, характерный для подлинного исполнения в контексте, но далеко

не очевидный во всех экспедиционных записях, которые часто можно показывать только уже подготовленным ученикам, одновременно объясняя, что является типическим, а что – просто случайным или следствием разрушения традиции. Надо сказать, что со временем члены «ЛАДО» развили вкус к аутентичным записям и просят их даже в том случае, если они технически или исполнительски несовершенны.

В своих выступлениях «ЛАДО» старается «окунуть» слушателей в жизнь старинного русского села, следуя логике сезонного чередования репертуара, но одновременно заботится о создании сценически эффектного действия и привлечения публики к участию, через танцы, игры и хороводы, ведь отнюдь не весь текст, а тем более культурный контекст, ясен для публики, которая иногда имеет весьма отдаленное представление о российской деревне и в целом – о России.

Обратимся к характеристике репертуара ансамбля. Среди курских песен наиболее значительна доля песен из села Плехово Суджанского района, куда О. Величкина ездила в течение многих лет, как исследователь и педагог ансамбля «Веретенце». На базе этих материалов она защитила диссертацию «Южно-русская флейта Пана: история, этнография, исполнительская практика» (Университет штата Огайо, США, 1998. Научный руководитель М. Мазо).

В верхнем течении реки Псёл и ее притоков выделяется локальная традиция, которая охватывает несколько южных районов Курской области (в том числе Суджанский и Беловский); здесь развита хореографическая культура с ее разнообразными *танками* и *карагодами*. За обилие сопровождающих их песен с припевными словами «ляли-лёли» эту традицию иногда называют «алилёшной» [1]. Классическим исследованием, посвященным музыкальному стилю этой традиции, является книга А. В. Рудневой «Курские танки и карагоды» [2].

Спецификой данной традиции является бытование здесь особого типа инструментального ансамбля, включающего *кугиклы* (флейту Пана), деревянные продольные флейты (дудки и пыжатки), рожок, и позднее скрипку, балалайку, аккордеон. На них исполнялись инструментальные наигрыши (*«Тимоня»*, *«Чебатуха»*, *«Батюшка»* и другие), служившие аккомпаниментом к массовым танцам – *карагодам*. Их прелесть в том, что они коллективны по своей природе, в них могла участвовать вся молодежь деревни или даже нескольких деревень. По существу, *карагод* является средством общения. Карагод как явление синтетическое, включающее в себя одновременно и музыкальный, и поэтический, и хореографический, и драматический компоненты, затрагивал также и сферу эстетики (эстетика традиционного костюма, эстетика поведения) [1]. Подобные танцы существуют в традициях многих народов мира. Здесь можно про-

вести параллель, например, с французскими фольклорными танцами такими, как фарандоль (в Провансе).

Из песенного репертуара с. Плехово «ЛАДО» освоило такие песни, как «*Давно-давно я у батюшки была*», «*Соловей мой*», «*Да на речке, на речке*», «*Да и че ты, селезнюшка, смутен-невесел*», «*Сады мои, садочки*». Многоканальные расшифровки песен села Плехово опубликованы с приложением ценного научного комментария в сборнике А.В. Рудневой, С.И. Пушкиной и В.М. Щурова «Русские народные песни в многомикрофонной записи» [3]. Хотя участники ансамбля и не обращались напрямую к этому материалу, он, тем не менее, послужил базой для формирования представления о локальном стиле, усвоенном участниками через руководителя ансамбля.

Обучение игре на инструментах в «ЛАДО» в настоящий момент нельзя назвать систематическим, за отсутствием дополнительного времени на репетиции, но скрипка, балалайка, рожок, и кугиклы освоены в первом приближении. Рожок сделан Егором Степановичем Песцовым из с. Плехово Суджанского р-на Курской области в 1994 г., второй рожок был подарен педагогом Борисом Ефремовым (Москва), он сделан по модели рожка Песцова. Кугиклы сделаны по модели комплекта из с. Плехово (Федосья Николаевна Гламаздина, 1994-96 гг.). По обучению игре на инструментах проводятся мастер-классы, не только для членов ансамбля, но и для всех желающих – взрослых и детей.

Репертуар «ЛАДО», почерпнутый из Белгородско-Воронежской традиции включает песни из с. Репинка: «*Ой, да как и шли-прошли развеселые дни*» (лирическая), из с. Афанасьевка: «*Ой, да не кукуй, кукушечка*» (рекрутская), «*Иванушка-рачек*» (детская потешка), «*Девка по саду ходила*», «*Не будите молоду утром рано по заре*» (плясовые), «*Через садик, через вишенье перепёлка летела*» (свадебная). Из села Подсереднее исполняются: «*Вселиственный мой венок*» (Семицкая), «*На горе мак*», «*Коляда*»; из с. Большебыково – «*Ой, перебор Миколаюшке*» (свадебная); из с. Малобыково: «*Ой, да я пройду вдоль по улице*». Эти песни известны в записях, сделанных в 60-80-е годы профессором Московской консерватории Вячеславом Михайловичем Щуровым, и научным сотрудником Государственного регионального центра Русского фолькора Анатолием Ивановым.

Большой популярностью у зрителей пользуются концерты «ЛАДО», приуроченные к праздникам Рождества Христова и масленицы. На них всегда исполняются песни соответствующего сезона: колядки, щедровки и святочные гадания на Рождество и масленичные песни на масленицу. В последнее время мы возрождаем этнографические традиции ряженья. В

планах ансамбля включение в репертуар и других обрядов, которыми так богат музыкальный фольклор Белгородско-Воронежской зоны.

В условиях зарубежья имеет огромное значение визуальный аспект, и, конечно же, неотъемлемой частью фольклорного спектакля является традиционный наряд. «ЛАДО» исполняет фольклор без обработки, в его аутентичной традиции и костюмы при этом должны соответствовать выбранному стилю выступления. Учитывая то обстоятельство, что ансамбль должен давать представление о крестьянской культуре разных губерний в целом в рамках одного спектакля, нам важно показать зарубежному зрителю некий калейдоскоп народных традиций и нарядов.

В экспедициях, одновременно с музыкальным фольклором были собраны подлинные крестьянские костюмы конца 19 – начала 20 веков, которые сейчас используются для сцены. С 2011 года мастер-любитель Ирина Королёва сотрудничает с ансамблем как костюмер и реставратор. Поскольку изначально ни одного полного комплекса не было, мы на основе сохранившихся аутентичных деталей постепенно восполняем недостающие детали так, чтобы они выглядели достоверно. Из экспедиций 1988-1991 гг. в Суджанский и Беловский районы Курской области были привезены отдельные части костюмов – мужская рубаха, три женские рубахи, три сарафана, один передник, пояса узкие и широкие, шёлковые и шерстяные (кушаки).

Мужская рубаха сшита из клетчатой «торговой», то есть сотканной из покупных бумажных нитей, ткани [4]. К ней мы сшили порты по схеме предложенной центром «Русские начала» для костюма Суджанского уезда Курской губернии [5] (фото № 2).

Все женские рубахи составные бесполиковые, с воротником-«козырем»[4]. Стан одной изготовлен из домотканного конопляного холста. Стан второй, праздничной, из конопляного на льняной основе, в плечевой части рукав разрезан и вшит форбот из кружева, вышитого красными нитям. В верхней части полотнища этих двух рубах орнаментированы красными тканными полосами. Сарафаны косоклинные, гофрированные, сшиты из чёрной шерсти-волосени. Лямки сзади обшиты бархатом и шнуром-перевивкой с золотной нитью. Эти части были покупными, шили их в монастырях, выполнены они с безупречной аккуратностью и почти не тронуты временем. Обшивка на груди и лямках спереди, которую крестьянки делали сами, сохранилась хуже, для её реставрации мы используем старый бархат, окрашивая его в аутентичный сиреневый цвет. Для наряда с первой рубахой и будничным сарафаном мы сделали девичью повязку с кистями на висках (фото № 3) по аналогии с приведенной в литературе для села Белица Беловского уезда [6]. Для наряда со второй рубахой и праздничным сарафаном, который по подолу и спинке отделан зо-

лотным галуном, сделали передник-завеску из аутентичной ткани, сотканной, как и рубаха, в технике многоремизного ткачества. В 20 веке в Суджанском уезде в комплексе с сарафаном носили завески без грудки, подобные же, с грудкой использовали в комплексе с поневой, однако, по мнению главного хранителя Курского областного краеведческого музея Е. Л. Алфёровой, в 19 веке подобная комбинация была возможна. Женский головной убор «голова», входивший в этот комплекс отсутствует, мы заменили его повойником и платком фабрики Барановых (фото № 4). Стан третьей рубахи сшит из двух видов фабричной белой ткани. Мы сделали с него копию из полупрозрачной кисеи. Известно, что в Суджанском уезде надевали две рубахи – тонкую поверх более плотной [4]. Для этого наряда также сделали передник-завеску из фиолетового шёлка с отделкой из старинного кружева [7] и девичий головной убор «перевязу» (фото № 5). В «ЛАДО» в этом наряде выступает молодая девушка-невеста. Здесь хотелось бы отметить, что традиционный костюм для сцены безусловно должен соответствовать возрасту исполнителя. Все три костюма дополнили бусами из перламутра, дерева и агата. За тонкий пояс, повязанный концами назад закладывают широкие кушаки и подвязывают их газовыми платочками.

Необычайно красиво оживают курские наряды во время исполнения танцев. Плисированные сарафаны развиваются вихрем! Складки таких сарафанов запаривали горячим хлебом, несмотря на возраст (более 100 лет), они идеально держат форму. К сожалению, шерсти-волосени в наши дни уже не найти, поэтому воспроизвести подобный наряд в точности сейчас практически невозможно.

Женские костюмы Воронежской губернии конца 19 – начала 20 вв., собраны в экспедициях 2001-2004 гг. в селах Веретенниково и Хмелевое Красненского (ранее Алексеевского) района Белгородской области. Поскольку к началу 21 века продажа костюмов уже стала бизнесом, нельзя с уверенностью сказать, что купленные детали носили именно в этих населённых пунктах. Обычно люди узнавали, что мы «интересуемся старинщиной» и приходили спросить, не хотим ли мы также вместе с песнями приобрести и костюмы. Среди местных жителей были и спрос, и предложение, так как на свадьбе на второй день надевали «старинное», и сама невеста и родственницы. По словам старожилов: «К 1952-53 гг. побросали ходить в поневах», но вопреки этому, хотелось бы отметить, что комплекс костюма междуречья Потудани и Тихой Сосны уникален тем, что, сформировавшись довольно поздно (в 19 в.), он практически не вышел из обихода. Традиционные понёвы, рубахи и головные уборы продолжали воспроизводить на протяжении всего 20-го столетия для праздничных обрядов. Многие женщины говорили, что у них есть еще один (или несколько)

костюмов, по числу внучек, которые они не продадут, потому что берегут им на свадьбу. При покупке костюмов наши певицы часто выступали посредницами, мы покупали «излишки», таким образом, не изымали их из контекста и не ломали традицию.

По рассказам наших информаторов в этих селах различали четыре типа вышитой поневы: наборная, рубчиком, рябая и косиною. На свадьбу первый день надевали наборную или косиною. На ране (утром 2 дня) – рябую. С рубчиком носила старуха, или которая горюя (т. е. носит траур). Женщины «*по годах*» носили рубахи с хверботами, в соседнем селе они также назывались «на ляховках». На Семик надевали обязательно белую рубаху, и хату убирали ветками, к Троице на ране – алую. Анастасия Дмитриевна Рысикова (1928 г.р.), владелица одной из приобретённых нами понёв, рассказала, что она выменяла её за 20 стаканов пшена на базаре в Красном в 1947 г., сама ее «передергивала – забирала белью» (прошивала белой ниткой) [8].

В составе приобретённых деталей: три праздничных понёвы, продёрнутые белыми хлопчато-бумажными нитями и расшитые по бокам красными, шерстяными нитями. Свозки и вышивки по подолу широкие, выполнены нитями разных цветов с преобладанием красного (фото № 6-7). Три посконные рубахи с геометрической вышивкой чёрными нитями и разными плечевыми вставками: первая – коклюшечное кружево (форбот); вторая – вышивка набором, орнаментальный мотив «репей», третья – вышивка крестом, орнаментальный мотив – свастика, узкие вставки из красного сатина, также вышиты крестом. Ещё одна рубаха в комплекте с передником-завеской из оранжевого сатина (фото № 8). Есть подпояски и платки фабрики Барановых. Для завершения комплексов мы подобрали полушерстяные чулки, многочисленные бусы из бисера и сделали три передника-завески из старого полотна, украсив их традиционной чёрной вышивкой, лентами и тесьмой (фото № 6). Использование старой ткани необходимо для достижения внешнего единства между аутентичными и вновь созданными деталями. При составлении данного комплекса важно, чтобы вышитые рубаха, понёва и передник соответствовали друг другу, так как образуемая ими знаковая система несет информацию о возрасте и семейном положении их владелицы и о предназначении костюма (будничном или праздничном).

Последние наши приобретения: верхняя одежда «кохта» – куплена в 2014 г. в Харькове (фото № 9, 10), сорока (современный сценический вариант) (фото № 11), понёва, пояс-покромка и старушечья рубаха, вышитая мережкой (куплены в селе Ураково Красненского района Белгородской области в 2015 г.). Все эти детали требуют реставрации и доработки: на понёве оставлена не вышитая полоса в 50 ниток, в рукава рубахи вместо

кружевных форботов вшиты куски фабричного тюля. Шёлковые ленты на «кохте» порваны. Тем не менее, каждый новый экспонат всегда подталкивает нас к творческому поиску вариантов реконструкции народного костюма, а также к созданию реплик, которые должны хорошо смотреться на сцене и производить впечатление подлинного наряда при непосредственном контакте со зрителем.

Порой нехитрый сценический костюм-образ рождается неожидано, особенно тогда, когда необходимо недостающие детали сделать в короткий срок. Так для гастрольного концерта мы сшили девичий сарафан из тёмно-синего сукна и передник из старого полотна и штапельной салфетки с вытканным чёрным узором, который имитирует вышивку (фото № 12).

Ещё одна работа навеяна творчеством Ф. Малявина. Сарафан из набивного сатина и красная рубаха удачно перекликаются по цвету и рисунку с теми нарядами, которые так тщательно выписывал художник на своих полотнах. Подобные комплексы к началу 20 века распространились по всей России, похожий наряд бытовал в Бобровском уезде Воронежской губернии» [9].

Зимой 2016 года в небольшой русской галерее ArtEspace в центре Парижа прошла выставка «Русский традиционный крестьянский костюм из коллекции ансамбля «ЛАДО – Русская полифония»», где были выставлены 11 подлинных, частично реконструированных костюмов, из которых 4 воронежские и 4 курские. В рамках выставки были организованы концерт «ЛАДО» и лекция о русском народном костюме, на которой слушатели познакомились с его историей, конструкцией и отделкой, а также с экспонатами выставки в деталях.

Знание французов о русском народном костюме, в большой степени, было сформировано деятельностью русских театральных художников начала 20 в. (Дягилевские сезоны в Париже) и эмигрантов, которые принесли в моду русский стиль – стиль сказочного, боярского костюма. Позже к теме русского костюма обращались известные кутюрье, в том числе Ив Сен-Лоран. Однако традиционная крестьянская одежда конца 19 – начала 20 вв. (особенно комплексы южных губерний) оставалась и по сей день остаётся для французов «белым пятном».

Искренний интерес и восхищение парижан, посетивших выставку и лекцию, говорят о том, что русский народный костюм, как и старинное фольклорное искусство, духовно близки французам разных поколений, ведь очень многие из них имеют русские корни.

Положительная роль таких ансамблей, как «ЛАДО» состоит в том, что они не только бережно хранят старинные костюмы, но и дают им вторую жизнь на сцене. К сожалению, музыканты, особенно живущие за рубе-

жом, часто не имеют представления о том, насколько детали костюма соответствует друг другу, не знают, как правильно надеть русский народный наряд, повязать пояс. Пропагандируя русскую крестьянскую культуру за рубежом, ассоциация «ЛАДО – Русская Полифония» сегодня ориентирована на совершенствование как музыкальной, так и визуальной составляющих фольклорного спектакля. Однако концепция глубокого изучения русской крестьянской культуры требует от нас профессионального отношения к проблеме неразрывной и взаимообогащающей связи музыкального фольклора и народного костюма. Так, являясь неотъемлемой частью презентации музыкального фольклора, традиционный костюм и сам чудесным образом оживает на сцене – на человеке и в движении. Сегодня для нас важно добиться понимания сути и необходимости этой связи и исполнителями, и зрительской аудиторией.

Как было сказано выше, репертуар «ЛАДО» в значительной мере почерпнут из белгородско-воронежской и курской традиции. В нашей коллекции большая часть подлинных крестьянских костюмов также происходит из Курской и Воронежской губернии. Эти обстоятельства объясняют наш особый интерес к сохранению соответствующих традиций музыкального фольклора и народного костюма. Приезжая в Россию, мы обращаемся за помощью к специалистам, которые помогают нам вести работу с участниками ансамбля в направлении правильного, достоверного показа наряда зрителю. В 2014 году нам посчастливилось встретиться с главным хранителем Курскогого областного краеведческого музея Е. Л. Алфёровой, главным хранителем фондов Воронежского областного краеведческого музея С. П. Толкачёвой, художником Е. Г. Матвеевой, собирателем и реставратором Воронежско-Белгородских костюмов Т. А. Лопатиной, с руководителями фольклорных коллективов А. В. Кунавиной (Курск) и Г. П. Христовой (Воронеж). Все они проявили интерес к нашим проблемам и очень помогли нам своими квалифицированными советами. Мы еще раз выражаем благодарность за помощь всем специалистам, которые помогают участникам ансамбля пропагандировать подлинную русскую крестьянскую культуру за рубежом.

Литература

1. Токмакова О. С. Динамические процессы в песенной традиции верховьев реки Псёл. Афанасьевский сборник, выпуск 2. Народная культура и проблемы ее изучения – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2005 – 216 с.

2. Руднева А.В. «Курские танки и *карагоды*» – Москва, 1975.

3. Руднева А.В., Пушкина С.И. и В.М. Щуров. «Русские народные песни в многомикрофонной записи» – Москва, 1979.

4. Алфёрова Е.Л. Костюмы Курской губернии – Курск, 2008.

5. Никитина В.Н. Наряды и обряды южной России. НИЦ «Московская консерватория» – Москва, 2014.

6. Шатерникова Н.И., Кравченко О.А., Якубенко Л.В. Женский народный костюм как часть регионального компонента – Белгород, 2007.

7. Горожанина С.В., Зайцева Л. М. Русский народный свадебный костюм. Культура и традиции, 2003

8. Величкина О.В. Полевые записи 2000 – 2004 гг. Личные архивы.

9. Толкачёва С.П. Народный костюм Воронежской губернии конца XIX – начала XX века – Воронеж, 2007

Подписи к фотографиям

Фото 1. Артисты ансамбля «ЛАДО – Русская Полифония» на ступенях Храма Успения Пресвятой Богородицы на русском кладбище Сен Женевьев де Буа под Парижем, 2014 г.

Фото 2 – 5. Аутентичные костюмы Суджанского и Беловского уездов Курской губернии конца 19 – начала 20 в. с частичной реконструкцией: 2 – реконструкция портов; 3 – реконструкция девичьей повязки; 4 – реконструкция передника и повойника; 5 – реконструкция рубахи, передника и девичьей повязки.

Фото 6 – 12. Костюмы Воронежско-Белгородского пограничья конца 19 начала 20 в. в.: 6, 7, 11 – с подлинными посконными рубахами, поневами и поясами, и с частичной реконструкцией и репликами отдельных деталей (передники, чулки, платки и бусы); 8 – подлинные рубаха и передник из сатина; 9, 10 – подлинный костюм с «кохтой»; 11 – сценический вариант сороки (мастер – П. В. Сидоренко, с. Ураково, Красненского р-на Белгородской обл.), грибатки (мастер – С. Концедалова, Воронеж) и мужского костюма; 12 – сценический вариант девичьего сарафана и передника с подлинной рубахой.

Реконструкция отдельных деталей и сценические костюмы сделаны мастером Королевой И. В., 2012 – 2016 гг.

Фотографы: Лазура Корсиаль и Василий Королёв.

Баранова Л.А. (Воронеж)

ДУХОВНЫЕ СТИХИ ИЗ СЕЛА АЛФЕРОВКА НОВОХОПЕРСКОГО РАЙОНА ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Человечество издревле волновала проблема духовного самопознания; она же, порой, оказывалась мощным источником народного творчества. В русской фольклорной традиции одним из показательных примеров является жанр духовных стихов. Первоначально, до середины XIX века этим термином обозначали печатные или рукописные собрания стихов – «стиховники» или «стихарники», бытовавшие в старообрядческой среде. С точки зрения современной фольклористики, духовные стихи имеют двойную природу – книжную и фольклорную и две формы фиксации – письменную и устную. Эту особенность функционирования духовных стихов в крестьянской среде очень точно подметил в свое время русский мыслитель Г. П. Федотов. «Являясь посредниками между книжной христианской и устной народной культурами, они, наряду с прозаическими текстами (легендами, преданиями, апокрифами) служили своеобразным учебником народной этики и источником христианского знания» [1].

В пределах Воронежской губернии фиксация духовных стихов началась с середины XIX века. Одним из таких населенных пунктов, где было зафиксировано бытование данной традиции, можно назвать слободу Алферовку Новохоперского уезда (основано в 1716 – 1717 гг. малороссами). Как гласит местное предание, название слобода получила по имени старца Алиферия, который вместе с двумя своими братьями жил в лесу под горой Сиянь и занимался бондарским ремеслом. «Жил он скромно и питался только тем, что приносили ему местные жители. Неподалеку от своего жилища он посадил и вырастил дуб, для полива которого приносил воду с ближайшей речки во рту» [2]. Спустя какое-то время после смерти Алиферия под горой была воздвигнута кампличка (часовня), в которой поставлены иконы. Несмотря на то, что в 1822 г. тщанием помещика Д. И. Баранова в Алферовке был построен новый деревянный храм (во имя чудотворца Николая), народ продолжал благоговеть перед этим памятником. Как описывает местный корреспондент, в урочное время здесь у старинного дуба по просьбам жителей местное духовенство регулярно совершало панихиды; самого же Алферия почитали почти за святого: «Вин був труженик, не любив жить без дила, вин або робив, або Богу молився» [3, с. 3].

По дореволюционным описаниям, в Алферовке жили как зажиточные крестьяне, так и бедные бобыли. Что касается обыденной крестьянской жизни, то она представляла собой ряд тяжелых дневных работ: летом (с утра до глубокой ночи) – работа в поле, и только в праздничные дни алферовцы посещали церковь. Потому в слободе особенно высок был статус

профессиональных исполнительниц духовных стихов – местных черничек. Согласно свидетельствам тех лет, «жизнь их была тиха, целомудренна и набожна, а пользовались они за нее великим уважением» [4, с. 376]. Даже по смерти их алферовцы старались отдать им должное почтение, сравнивали их с цветком – «Божьим прекрасным созданием».

Одежда черничек состояла из черного платья, такого же платка и черного длинного пальто (обыкновенно с небольшим воротником). Жилище представляло собой небольшую (в две комнаты) хату-келью, которая часто служила странноприимным домом; снаружи эта келья ничем не отличалась от обыкновенных деревянных домов. «Внутри же большая ризница: в переднем углу и на смежных двух стенах расставлены иконы (большей частью большого формата, писаны масляными красками), под иконами в углу на лавке лежат псалтырь и несколько тетрадей псалмов». Главное занятие черничек заключалось в том, что они читали «неугасаемую псалтырь» за умерших. Если кто-нибудь из жителей села устраивал обед для поминовения родных, то всегда приглашали и черничек. Здесь за столом они пели жалобными голосами свои псальмы. Если они работали у кого-нибудь в доме, то хозяева, по их просьбе, делали вареники, и тогда чернички пели в благодарность особые песни.

На сегодняшний день черничек, как профессиональных исполнительниц духовных стихов, в с. Алферовка не осталось. Однако сами жанровые произведения по-прежнему бытуют, хотя и в ограниченном виде. Одной из таких исполнительниц является Нина Семеновна Акименко, по подворью – «Романцова» (по имени ее прапрадеда). Как вспоминает сама Нина Семеновна, духовные стихи она и другие старожилы с. Алферовка исполняли, как прошение до и после рабочего дня, если выдавалось свободное время [5]. По выходным дням они ходили в храм, но в 1960-е гг. он был разрушен, а на его месте построили клуб. Сегодня ее репертуар строится вокруг текстов, записанных прописью в особой тетради, которая досталась ей на память от умершей сестры – «она набожная была, много молилась». Для всех этих текстов характерна тема превосходства духовного над физическим.

В заключение статьи мы считаем полезным привести наиболее характерные тексты из вышеозначенной тетради из с. Алферовка.

№ 1. Псалм [«Не ропчи»]

Не ропчи на суровую долю,
Крест тяжелый покорно неси,
Уповая на Божию Волю,
Лишь терпенья и силы проси.

Бог послал тебе все испытания,
Чтоб окрепнуть в тяжелой борьбе,
Эти муки и сердца страданье
В этой жизни на пользу тебе.

Да не вздумай в тяжелое время
Передать свое горе кому,
Один Бог помогать тебе будет
Ты доверься ему одному.

№ 2. Псалм Николаю Угоднику

К тебе усердно прибегаю,
Христов святитель Николай,
И со слезами умоляю:
Храни меня и избавляй.

Родная мать благословила
Меня здесь образом твоим,
Тебя пред смертью молила
Чтоб был заступником моим.

О, будь же мой руководитель
На жизненном моем пути,
От злых страстей святой хранитель
Обереги и защити.

Литература:

1. Федотов Г.П. Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам). – Париж: Б. и., 1935. – 151 с.
2. Долгополов Иван. Мои воспоминания о слободе Алферовке Новохоперского уезда / свящ. И. Долгополов // ВЕВ. – 1891. – № 14. – С. 506-510.
3. Лебедев Г. Слобода Алферовка Новохоперского уезда // ВГВ. – 1870. – № 4.
4. Лебедев Г. Чернички в Алферовке // ВГВ. – 1869. – № 88.
5. Информант Акименко Н.С., 1940 г.р., записана в с. Алферовка Новохоперского района Воронежской области в июле 2013 г., собиратели: Козько Е.В., Озерова М.А. // ЛАК (Личный архив Коровина В.Ю.).

Фото 1. Экспедиционный выезд в с. Алферовка 2013 г

Фото 2. Никольская церковьв с. Алферовка до 1917 г

Яблокова Н.В. (Рассказово, Тамбовская обл.)

РЕАЛИЗАЦИЯ ЭТНОПЕДАГОГИЧЕСКИХ РЕСУРСОВ В СИСТЕМЕ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В современных научных исследованиях прослеживается особый интерес к проблеме духовно-нравственного воспитания и самосовершенствования личности. В системе дополнительного музыкального образования за счет целесообразного использования этнопедагогических ресурсов возможно существенно усилить позитивные воздействия музыкального фольклора на формирование духовно-нравственных качеств личности, создать благоприятные условия для становления этнокультурной идентичности подростка.

В условиях ситуации реформирования образования этномузыкальное дополнительное образование нуждается в специфических формах организации, которые не должны противоречить свойствам традиционной музыки как универсальному языку, отражающему ценностные культурные смыслы. Практическая нерешенность проблемы требует специального поиска новых форм внешкольного музыкального образования. Этнопедагог Е.И. Алешко в своей авторской программе для детской школы искусств «Этнос» указывает, что «*к сожалению, методика начального профессионального обучения фольклору, в целом, и методика музыкального воспитания посредством фольклора (в условиях специализированного учреждения дополнительного образования детей) в частности, представляется нам наименее проработанной областью музыкальной педагогики*» [1, с. 114].

В последнее время появилось множество методических разработок и пособий в области этномузыкального образования, разработаны и активно внедряются авторские программы в области музыкального фольклора. В результате анализа образовательных программ, которые имеют различный уровень содержания и освоения традиционной культуры в дополнительном образовании, нами были классифицированы и обобщены сложившиеся теоретико-методические разработки, в которых практикуются различные дидактические подходы изучения музыкального фольклора: сценическое воплощение, обучение по ступеням, игровой подход, интегрированный, этнографический, комплексный, подход, основанный на семейных традициях, на цикличности народного календаря. Авторы программ единодушно подчёркивают безусловное духовно-нравственное влияние музыкального фольклора на детей и считают, что он обеспечивает их готовность наследовать духовные ценности народного искусства, что его изучение является составной частью единого и многостороннего процесса нравственного и эстетического воспитания, развития творческих способ-

ностей подрастающего поколения. Этнопедагоги-практики убеждены, что воспитание на фольклорной основе дает возможность формировать в каждом ученике лучшие человеческие качества: Любовь к Родине, народу, природе, национальное самосознание, знание истории своего народа, коллективизм, товарищество, человеколюбие, честность, трудолюбие, настойчивость, целеустремленность, силу воли, самообразование, самовоспитание, милосердие, терпимость, честность, уважение к старшим, заботу о младших, уважение к взрослым и сверстникам, человеколюбие, честность, уважительное, бережное и добросовестное отношение к традициям родного края.

В результате сопоставительного анализа вышеуказанных подходов был выделен и разработан интегративный подход в изучении музыкального фольклора – эвристический-этнографический. Он предполагает активное использование в этномузыкальном обучении метода этнографической экспедиции, глубокое и комплексное освоение подлинной народной песенной культуры, достоверное воссоздание образцов музыкально-поэтического, хореографического, инструментального фольклора устной локальной традиции, а также самостоятельную работу с экспедиционным материалом. Воспитанник в процессе обучения приобретает способность воспринимать непосредственную обратную связь в этнокультурном общении с носителями, способен естественно и свободно самореализоваться в этномузыкальной деятельности, выделять ключевые духовно-нравственные приоритеты. Ученик становится носителем, хранителем и продолжателем народных музыкальных традиций своего региона. Воспитательный потенциал музыкального фольклора обеспечивается взаимопроникновением и активным использованием этнопедагогических ресурсов, которые формируют целенаправленный, социально и индивидуально обусловленный педагогический процесс развития духовно-нравственных качеств личности, постижения фольклорно-исполнительских навыков и региональных этнокультурных знаний.

Теоретическое обобщение исследований в области ресурсов позволило выделить несколько подходов к их пониманию:

– характеристика какого-либо объекта (личности, организации, региона и т. д.). В этом случае ресурсы являются основой для дальнейшего планирования действий с этим объектом;

– часть любого технологического процесса, позволяющего перейти от исходной позиции к намеченной цели;

– функция современного менеджмента – умение грамотно использовать ресурсы.

Границы, определяющие область действия многозначного термина “ресурс”, достаточно условны, так как данное понятие используется в

различных направлениях. Словарь иностранных слов даёт общее определение понятия «*ресурсы [фр. ressources] – средства, запасы, возможности, источники этих средств, необходимые и достаточные для достижения любых целей и осуществления любых видов деятельности*» [2, с. 679]. Анализируя различные подходы и определения можно сказать, что ресурсы – это условия, позволяющие с помощью определённых преобразований получить желаемый результат.

Этнопедагогические ресурсы в организационно-технологическом контексте, открывают перспективный подход к новой образовательной технологии в современной музыкальной педагогике и представляют собой совокупность основных компонентов и разновидностей народного искусства, разработанные теоретико-методические и методологические подходы этнопедагогики, а также любые другие средства и материалы, использующиеся для обучения и получения культурно-образовательного результата в сфере этномузыкального образования.

Теоретический анализ и результаты экспериментальной работы позволили обосновать потенциал этнопедагогических ресурсов:

– нормативный ресурс создаёт возможность использовать систему выверенных и прошедших апробацию методов, подходов, принципов и норм этнокультурной деятельности, на основе многочисленных исследований в области этнопедагогики и музыкального фольклора, а также подтверждает актуальность и потребность современного этномузыкального образования в более широком внедрении и использовании всесторонне развивающей универсальной музыкальной деятельности – изучении синкретичных жанров музыкального фольклора;

– кадровый интеллектуальный ресурс даёт возможность использовать высокий образовательный и воспитательный потенциал этнопедагогов, социально-культурных институтов, факторов этнокультурной среды, обеспечивает всестороннее педагогическое сопровождение значительной части обучающихся в сфере дополнительного музыкального образования этнопедагогическими приёмами и средствами;

– финансовый и материально-технический ресурс создаёт возможность реализации федеральных, региональных, муниципальных программ, направленных на этнокультурное развитие народов России, а также внедрение некоммерческих и коммерческих, государственных и негосударственных проектов по сохранению нематериального и материального этнокультурного наследия. Ресурс обеспечивает материально-техническое и дидактико-методическое сопровождение, а также организацию и проведение этнографических экспедиций по сбору фольклорного материала, консолидацию и сплочённость усилий общественных структур, направленных на решение проблем в этнокультурной деятельности;

– социально-демографический ресурс создаёт возможность консолидации местных сообществ, различных организаций, учреждений и граждан на основе общих ценностей и интересов. Использование данного ресурса способствует сохранению и развитию культурного и гуманитарного сотрудничества, укреплению дружественных и добрососедских отношений, адаптации и взаимному обогащению культур и межгосударственных отношений;

– информационно-методический ресурс даёт возможность повышать и совершенствовать профессионально-творческий уровень, профессиональную компетентность, методическую вооруженность этнопедагогов дополнительного музыкального образования, эффективно и квалифицированно использовать накопленный этнопедагогический опыт, внедрять инновационные дидактические методы и приёмы транслирования, хранения и восстановления этномузыкальных ценностей, активно влияющих на развитие духовно-нравственных качеств;

– морально-этический ресурс создаёт возможность для получения результатов в изучении жанров музыкального фольклора, оправдания его общественного предназначения. Ресурс способствует нравственной регуляции профессионального поведения педагога и обучающихся, обеспечивает благоприятный психологический климат в коллективе, который отражает качественную сторону межличностных отношений. Реализация ресурса способствует развертыванию творческого потенциала личности и всего коллектива;

– природно-климатические, ландшафтные и экологические ресурсы, нашедшие своё отражение в музыкальном фольклоре, дают возможность использовать в педагогическом процессе богатый воспитательный и оздоровительный потенциал природы, окружающей обучающегося, создавать благоприятное образовательное пространство как одно их условий успешного развития духовно-нравственных качеств и этномузыкального обучения.

Взаимопроникновение и активное использование этнопедагогических ресурсов синтезирует разработанные теоретико-методические и методологические подходы этномузыкального образования и этнопедагогики.

На основе сопоставления и изучения теоретико-методических пособий были разработаны модель и информационно-методическое обеспечение этномузыкального процесса развития духовно-нравственных качеств подростка в фольклорном коллективе. В процессе констатирующего педагогического эксперимента проведено социологическое исследование, выявлены организационно-педагогические условия реализации

этнопедагогических ресурсов, систематизированы результаты опытно-экспериментальной работы.

В целом на основе наблюдения, тестирования, анализа творческой деятельности было установлено, что участникам педагогического процесса свойственно волевое состояние увлечённости музыкальным фольклором, т. е. они были способны воспринимать непосредственную обратную связь в общении с носителями, интуитивно выбирать правильный подход к этнографической информации и осознавать высокую миссию этномузыкальной деятельности в современном обществе. Обучающиеся по программе проявляли способность выделять ключевые духовно-нравственные приоритеты и следовать им, самостоятельно воспроизводить изучаемый фольклорный материал (хореографический, инструментальный, песенный), импровизировать в ансамбле, варьировать мелодию, подстраивать голоса, собирать материал для исследования, анализировать его, работать и общаться в коллективе. Все содержательные направления этномузыкальной деятельности формировали мировоззрение обучающегося, его собственные убеждения и цель – совершенствовать себя на основе непреходящих ценностей традиционной культуры. Реализация этнопедагогических ресурсов дополнительного музыкального образования создаёт все необходимые условия для участия обучающихся в нравственно ориентированной социально значимой этномузыкальной деятельности. Использование воспитательного потенциала этнопедагогических ресурсов способствует формированию прочной духовно-нравственной платформы современного образования, опирающейся на народные истоки национальной культуры.

Литература:

1. *Алешко Е. И.* Русские обряды и праздники. Программа для 4-7 классов отделения русского фольклора детской школы искусств «Этнос» // Этнопедагогика. Теория и практика: Материалы XII чтений, посвященных памяти Г.С. Виноградова. Авторские образовательные программы по фольклору / сост. С.Г. Айвазян. – М.: Институт Наследия, 2003 г. – 224 с. (С. 114)

2. *Большой иллюстрированный словарь иностранных слов*: 17000 сл. – М.: ООО «Русские словари»: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 957с., – С. 679.

3. *Глинкин А. В., Каргин А. С.* Некоторые вопросы формирования профессиональных знаний и навыков у учащихся фольклорно-этнографического отделения колледжа (училища) культуры // Музыкально-певческий фольклор: программы обучения, сценарии, опыт: сборник материалов / сост. А. С. Каргин. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2012. – 384 с. (С. 90)

4. *Гурьянова М. П.* Социально-педагогический ресурс села как фактор его развития // научно-теоретический журнал Российской академии наук « Педагогика». Вып. 4. М., 2013. – С. 37

5. *Николаев В. А.* Ведущие положения этнопедагогики // научно-теоретический журнал Российской академии наук « Педагогика». Вып. 4. М., 2013. – С. 43.
6. *Селевко Г. К.* Современные образовательные технологии. – М.,1998. – С. 181.
7. *Народное музыкальное творчество*: Учебник / Отв. ред. О. А. Пашина. – СПб.: Композитор, 2005. – 568 с. – С. 22.

Дробышевская Е.С. (Воронеж)

ХРАНИТЕЛЬНИЦА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА И ТРАДИЦИЙ

Многолетними усилиями исследователей отечественного фольклора по крупицам собран огромный материал, рассыпанный по отчетам экспедиций, диссертациям, монографиям, научным сборникам и статьям, государственным и любительским музеям, сценариям массовых народных празднеств, книгам разновидностей фольклора.

Но все это великое достояние можно будет назвать живым только тогда, когда к нему обратятся не только «узкие» специалисты, когда оно станет широко использоваться в реальной жизни, будь то детсад, школа, вуз, средства массовой информации, шоу, повседневный быт.

В то же время за последние 30 лет в России в городах и, особенно в деревнях, почти ушло последнее поколение, которое массово владело городским и деревенским фольклором. Из-за слома привычного жизненного уклада нынешнее поколение не получило соответствующих знаний, не восприняло бытовые традиции и опыт организации жизни.

«Реанимировать» ситуацию призваны специалисты-ученые и исследователи, руководители и сотрудники соответствующих ведомств. Но будем объективны – велик вклад и многих простых работников дошкольных учреждений, учителей, создателей самодельных музеев, организаторов народных празднеств, энтузиастов фольклора, увлекшихся темой.

Представляется важным назвать этих самоотверженных и талантливых людей, поддержать их усилия, сохранить в памяти имена. К этой когорте, несомненно, принадлежит Людмила Ивановна Пустовойтова.

Она родилась в 1933 году в Москве. В детском возрасте переехала в Воронеж. Занималась в театральной студии городского Дворца пионеров. По случайности избежала трагической бомбежки фашистами Сада пионеров, когда погибли многие студийцы. В 1953 году поступила на филологический факультет Воронежского государственного педагогического института, который с отличием окончила в 1958 году, получив квалификацию учителя русского языка, литературы и истории. Символично, что работать после института начала в Городском Дворце пионеров руководителем кружка художественного слова.

В августе 1961 года пришла в только что открытую базовую школу-интернат музыкального воспитания, которую через год объединили с об-

разованным музыкально-педагогическим училищем (сейчас Губернский педагогический колледж), где непрерывно проработала свыше 53 лет учителем русского языка, преподавателем частных методик и специальных дисциплин и по совместительству педагогом-организатором и руководителем драматического кружка. Удостоена звания «Отличник народного образования Российской Федерации».

С первых дней своей педагогической работы Л.И. Пустовойтова сделала упор на сокровищницу русского слова и отечественные традиции. Она серьезно изучала фольклор и этнографию, не уступая в их знании специалистам, более полувека собирала материалы по теме, активно использовала их в учебных занятиях и многочисленных мероприятиях, творчески соединяя с глубоким знанием русского языка, литературы, истории, культуры, театральной режиссуры.

Выпускница колледжа Марина Вячеславовна Гордиенко, работающая в нем после окончания Воронежского педагогического института преподавателем искусства и библиотекарем, вспоминает:

– Нам необычно повезло, потому что на протяжении всей истории колледжа у нас работала талантливейший педагог, творческая личность, необыкновенно светлый и добрый человек – Людмила Ивановна Пустовойтова – знаток русского фольклора, сценарист и режиссер в одном лице. Удивительно, как этой хрупкой женщине удавалось создавать такие незабываемые праздники, каждый раз отличающиеся оригинальностью, красочностью и разнообразием творческих находок. Учащиеся всегда с удовольствием участвовали в этих спектаклях. Под руководством Людмилы Ивановны, словно по мановению волшебной палочки, они превращались на сцене в настоящих артистов.

Одной из наиболее ярких устоявшихся традиций, внедренных Л.И. Пустовойтовой в жизнь колледжа, стало ежегодное празднование Масленицы, вобравшей в себя многовековые традиции массовых проводов зимы. Причем проводилось оно в соответствии со всеми характерными особенностями и фольклорными обрядами этого древнего праздничного действа.

Людмилу Ивановну активно поддерживал муж, директор училища, замечательный хормейстер Михаил Назарович Степанов.

Было нелегко, приходилось учитывать идеологические ограничения советского времени, отбиваться от наветов, но они решительно отстаивали свое детище, накапливали опыт, совершенствовали праздник, который ожидается в атмосфере радостного нетерпения, в его подготовке участвует буквально каждый.

За несколько дней до события ряженые ходят по классам, кабинетам и служебным помещениям, приглашая педагогов и сотрудников принять

участие в масленичных затеях: «Дорогие наши наставники! Просим Вас на весенней зорюшке вместе с нами круги водить, тешиться, караулить – встречать солнце красное, кланяться Яриле светлому». И в ответ звучит обещание: «Благодарствуем! Будь по-вашему!».

Накануне Масленицы после занятий организуется ярмарка, снискавшая заслуженную популярность, на которой можно обменять или продать за символическую цену разнообразные поделки и выпечку, сделанные ребятами и их родителями.

В день праздника, в качестве поощрения, отменяются занятия. В актовом зале собирается весь колледж.

Уникальная особенность сценария каждого праздничного действа, разработанного Л.И. Пустовойтовой, заключалась в органичном переплетении «классических» сцен встречи и проводов Масленицы с последующим студенческим капустником. Традиционно представление начинал хор с исполнения «веснянок». Потом выходили добры молодцы и выносили чучело, символизирующее уходящую Дуню-Масленицу. Девицы умоляли ее : «Гостила ты у нас Дуняшка, всего семь деньков. Оставайся, Маслена, аж на семь годков!». Молодцы возражали в соответствии с каноном обряда: «Масленица-обируха! Масленица-обмануха! Убирайся со двора, отошла твоя пора!». Дуня-масленица уходила, давая дорогу Весне-Красне!

После такого обрядового выступления начинался студенческий капустник. Обычно его вел ведущий-сказитель, который перед началом театрального действия в шутку предупреждал зрителей, что в «этой сказке все про нас». И действительно, в озорном балаганном представлении для сидящих в зале учащихся и педагогов был понятен каждый намек, узнаваем каждый персонаж, они встречались буквально взрывом эмоций.

Спектакль-капустник состоял из ряда юмористических и сатирических сцен, посвященных жизни колледжа и учащихся. При этом она показывалась через образы известных персонажей русских народных сказок. Так, например, Курочка Ряба становилась злостной прогульщицей, а вместо Репки появлялся «хвостатый» учащийся, которого никто не мог вытащить из кучи учебных задолженностей. Царевна Несмеяна жаловалась Царю Берендею на «невыносимые» учебные перегрузки, от которых «страдают» первокурсники, а хор русалок-двоечниц норовил заманить однокурсников в свое болото. Не обходился капустник без выбора невесты для сказочного царя. И в «конкурсе» побеждала Василиса Премудрая – красавица и отличница!

Затем праздник переносился на улицу. Во дворе колледжа, который красочно оформлен, он продолжался в русской традиции: с массовыми играми, конкурсами, соревнованиями, обязательным сжиганием чучела

Масленицы. Завершался праздник в столовой колледжа, где все лакомились вкусными блинами с пылу-жару, пили чай.

Так русские народные традиции и обряды на протяжении десятков лет являлись неотъемлемой частью театрализованного весеннего праздника проводов зимы.

В условиях, когда теряется российская система образования, а традиции воспитания утеряны почти полностью, активная подготовка и празднование Масленицы, проведение других мероприятий, где широко используются отечественный фольклор и традиции, выполняют в колледже важную роль – создают условия для патриотического и нравственного воспитания, гармоничного становления личностей учащихся, помогают реализовать идею детско-взрослой общности, когда учащиеся и их родители, педагоги и воспитатели существуют не отдельно, а вместе, во взаимодействии.

Л.И. Пустовойтова своими идеями и мероприятиями стимулировала поиск новых подходов во многих важных направлениях деятельности учебного заведения.

Прежде всего, это касается учебного процесса. Заметно повысился интерес учащихся к овладению образовательными дисциплинами, в первую очередь историей, русским языком и литературой, особенно при изучении тем «Устное народное творчество» и «Русские народные сказки» (5 кл.), «Календарно-обрядовые песни» и «Пословицы и поговорки» (6 кл.), «Былины» (7 кл.), «Русские народные песни» и «Предания» (8 кл.), наблюдается их стремление к овладению дополнительными знаниями. Этот интерес педагоги колледжа стремятся разнообразить творческими заданиями, как в ходе проведения уроков, так и на дом. Среди них: составление загадок, сходных с русскими народными по стилистике; конкурсы на лучшую загадку, частушку; написание сказки по заданному началу или на определенную тему; сочинение рассказа по пословице (здесь важен не результат в виде текста, а развитие творческого мышления ученика); подготовка выразительного чтения былины и поиск свойственных ей постоянных эпитетов; составление сравнительных характеристик главных героев былин; подготовка индивидуальных сообщений о былинных богатырях и другие.

Важная роль отводится проведению в преддверии Масленицы традиционной «Недели русского языка», а также участию во Всероссийской игре «Лингвистический медвежонок».

Совершенствуется обучение музыкальным дисциплинам. Широко используются творческие возможности преподавателей музыки и концертмейстеров, которые активно ищут и разучивают новый музыкальный материал, в основе которого национальные традиции, фольклор, таланты

учащихся – певцов и инструменталистов, многие из которых являются замечательными исполнителями, победителями престижных музыкальных соревнований.

Активно участвуют в Масленице и других мероприятиях прославленные хоровые коллективы колледжа – лауреаты всероссийских и международных конкурсов и фестивалей народной, духовной и православной музыки: «Надежда» (руководитель Заслуженный учитель РФ Л.В. Карташова), девочек (руководитель Е.Ю. Машенская), мальчиков (руководитель М.А. Стебакова), «Радоница» (руководитель Почетный работник СПО РФ Е.В. Фабричных), хоры заслуженных учителей РФ Г.Г. Василевской и И.В. Василевского, Почетного работника народного просвещения РФ М.И. Василевской. Постоянно обновляется и расширяется их репертуар. Хормейстеров отличает неравнодушное отношение к отечественной музыке, традициям.

Активно применяются технологии обучения с использованием аудиовизуальных, технических средств, Интернета. При этом главной целью является возможность усилить впечатление учащихся от соприкосновения с удивительным миром русской культуры, с ее образами, обрядами. Широко используются, в частности, видеозаписи кинофильмов «Снегурочка», «Сибирский цирюльник» (эпизод празднования Масленицы), телеспектакля «Снегурочка (Весенняя сказка)» по пьесе Н.А. Островского, одноименной оперы Н.А. Римского-Корсакова в Воронежском театре оперы и балета, в постановке которой участвовал хор мальчиков колледжа, мультипликационного фильма «Детство Ратибора» по мотивам повести «Русь изначальная», где показан быт славян в дохристианскую эпоху, новых анимационных фильмов «Князь Владимир», «Добрыня Никитич и Змей Горыныч», «Алеша Попович и Тугарин Змей», «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Василиса Микулишна» и «Василиса Премудрая». Активно востребованы видео- и аудиозаписи обрядовых действий и русской народной музыки. В компьютерном классе и на личных компьютерах учащихся в общежитии и дома появилась возможность обращаться к тематическим компьютерным играм, в частности, «Трем богатырям» – файтинг-приключениям, в основе которых лежат русские былины и персонажи.

Используются также многочисленные фотографии, сделанные на предыдущих праздниках, репродукции картин русских, советских, современных российских, в том числе воронежских художников. Весом вклад преподавателей и учащихся – любителей живописи, в оформление мероприятий, создание костюмов. Заметную активность проявляют работники библиотеки.

Трудно переоценить роль в подготовке и проведении Масленицы выходящей в колледже газеты «Родник». Она, без преувеличения, является

летописцем этого праздника, регулярно рассказывает об его истоках, особенностях, героях, освещает подготовительную работу. Обязательно публикуются красочные отчеты с многочисленными цветными фотографиями каждой Масленицы, отмечаются лучшие участники, печатаются их отклики.

В январе 2015 года в возрасте 82-х лет Л.И. Пустовойтова ушла на пенсию, но связь с родным колледжем не прервала. А празднование Масленицы в его стенах продолжено ярко и с размахом. Вновь звучали русские народные песни, а герои сказок разыгрывали сценки и веселили публику. Опыт написания оригинального сценария, организации его режиссуры подхватила упоминавшаяся нами М.В. Гордиенко. А это значит, что интерес к русскому фольклору и традициям, заложенный Людмилой Ивановной Пустовойтовой, не угаснет в душах учащихся и преподавателей.

ЭТНОГРАФИЯ

Цымбалистенко Н.В. (Салехард)

ТАИНСТВЕННЫЙ НАРОД СИХИРТЯ В МИФОЛОГИИ НЕНЦЕВ

Мифологические предания о происхождении ненцев связаны с загадочным народом *сихиртя.* В них идёт речь о светловолосых людях маленького роста с белыми глазами, которые жили на побережье Карского моря и занимались рыболовством и производством изделий из металла. Какое-то время они мирно сосуществовали с ненцами, но в определённый исторический момент ушли под землю. Т. Лехтисало даёт следующее описание сихиртя: «…*сихиртя* – будто бы подземный, счастливый народ, который может и людям дать счастье… Они видимы, но если на них смотришь, они исчезают. Они спят днем, а ночью трудятся; они могут прийти в чум, если вечером сидишь один, когда другие спят» [1, с. 68].

Н.В. Фёдорова считает, что сихиртя являлись одним из родов ненцев, занимавшихся выплавкой металла. С приходом русских необходимость в металлических изделиях исчезла, ремесло заглохло, и мифологическое сознание народа отправило сихиртя под землю [2, с. 66]. Позитивистский подход исследовательницы не объясняет, однако, ни странного для северных народов внешнего облика, ни того, каким образом добывался металл в вечной мерзлоте. В связи с этим в настоящий момент снова поднимаются древние версии о гиперборeях и ариях, будто бы живших на крайней северной оконечности евразийского материка и обладавших высокой духовной и производственной культурой, которая исчезла в результате резкого похолодания. Мифологические представления ненцев о народе сихиртя добавляют ещё один штрих в эти интригующие, но пока научно не подтверждённые гипотезы о древней полярной цивилизации.

Пантеон языческих богов ненцев и ханты обширен, вариативен и ещё недостаточно изучен. Речь идёт о том, что четкой системы иерархии и взаимосвязей, подобной той, которая существует, например, в древнегреческом языческом пантеоне (прим.1), не существует. Номинации и функции божеств нередко варьируются в зависимости от региона и диалекта. Разрешение исповедовать свою религию коренные народы Ямала получили лишь во второй половине Х1Х в., до этих пор не прекращались попытки христианизации северных народов, с высочайшего соизволения уничто жались языческие капища и предметы культа [см.: 3, с. 208-236]. Нельзя забывать также о том, что в течение почти всего ХХ в. на Севере всякое упоминание о местных богах и божествах никак не поощрялось, чтобы не сказать – преследовалось. Очень многие сакральные вещи просто ушли из памяти вместе с их носителями. Сейчас на Ямале идёт своеобразное религиозное возрождение, пишутся серьёзные исследования, в которых по

крупицам восстанавливается картина духовной жизни предков, создаются учебники, которые доводят эти знания до новых поколений, однако работа по упорядочению и осмыслению мифологических представлений ненцев и ханты находится ещё в самом начале.

Так, принято считать, что верховным божеством ненцев является **Нум'** (прим. 2). Однако Л.В. Хомич считает, что проводить параллель между ненецким Нумом и христианским Богом неправомерно, исследовательница утверждает: «Слово Нум' в ненецком языке означает небо и погоду. Очевидно, то, что указанные выше авторы называют богом, верховным существом, есть в действительности дух неба, светлое начало, с которым у многих народов связывается представление о сотворении мира и создании всех живых существ… Все авторы указывают на отсутствие какого-либо образа Нум'а. То, что это светлое божество не тождественно небу, а является только его духом-хозяином, подтверждается лингвистическим материалом… Первоначально слово Нум' означало, видимо, только небо, а раздвоение понятия возникло с появлением анимистических представлений» [4, с. 210]. Таким образом, Л.В. Хомич стремится чётко разграничить монотеистические представления христианства и политеизм ненцев: «В основе религиозных представлений ненцев лежат анимистические представления, т. е. вера в духов. Не один Нум' – дух неба – был предметом почитания ненцев. Весь окружающий мир представлялся им населённым духами, которые принимали непосредственное участие в жизни людей, принося им или неудачу в промыслах, доставляя радости и огорчения, насылая различные болезни и т. п. Земля, реки, озера, отдельные урочища имели своих духов-хозяев» [4, с. 211].

Подобная же ситуация с верованиями народа ханты. К.Ф. Карьялайнен отмечал: «У современных остяков мир духов очень богат, настолько богат, что, наверно, никогда никому не удастся выявить число и имена всех этих духов» [5]. Верховный бог ханты **Нуми-Торум** стал таковым лишь в эпоху христианизации. Как отмечают В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина, раньше он был одним из духов, обитающим на небе и отвечающим за смену времен года и погоду [6, с. 100].

Чтобы понять сущность этих теологических проблем, то есть разобраться, почему православные миссионеры так стремились навязать ненцам и ханты единого бога-творца, следует обратиться к понятиям моно- и политеизма, или, иначе говоря, единобожия и язычества-многобожия. Принципиальное различие тут не в том, один ли бог управляет всем сущим или многие, а в том, есть ли над многими божествами единый творец-демиург. Ведь и в трёх великих монотеистических религиях мира помимо главного Бога существуют также вспомогательные божества. В христианстве, например, у великого Бога, выступающего в трех ипостасях,

есть целая иерархия ангелов и архангелов; тот же принцип подчиненности наблюдается и в исламе. Отсюда становится ясным, почему православные священники стремились навязать подобную же систему и языческим религиям ханты и ненцев. Понимая, видимо, что полностью приобщить коренные народы к христианству невозможно, они стремились уподобить, сблизить их верования и новую религию. Кроме того, можно предположить, что принцип небесной монархии будет способствовать пониманию и приятию земной власти единого далёкого русского царя.

Таким образом, следует признать, что многие современные представления о верованиях народов Севера существенно искажены. Эта проблема требует очень тщательной и осторожной интерпретации. Так, например, дискутируется вопрос о наличии элементов тотемизма в верованиях ханты и ненцев. Мнения учёных тут диаметрально расходятся. Все признают, что и у одного, и у другого народов существуют особо почитаемые животные (бурый медведь, лось, лягушка у ханты, белый медведь, волк, олень у ненцев), роды у обоих народов нередко носили названия тех или иных животных, существуют особые ритуальные правила по отношению к медведю у ханты, к оленю у ненцев, запреты употреблять в пищу мясо тех или иных животных. Однако все это не доказывает веры в наличие кровной связи человека и животного, не обнаружено также явных свидетельств в мифах этих народов о происхождении человека от животного. А именно это предполагает тотемизм как одна из ранних форм верований.

С другой стороны, со всей определённостью можно говорить о наличии фетишизма у ненцев и ханты. Вера в магические свойства отдельных предметов, а также наделение священными свойствами объектов природы (камень, сопка, озеро, дерево, мыс, скала и т. п.) является характерной особенностью религиозных представлений коренных народов Ямала. У ненцев даже есть специальные названия для этих сакральных объектов – *хэхэ* и *сядэй*. Как отмечает Л.В. Хомич, употребление этих терминов в научной литературе не всегда чётко определено. Слово *хэхэ* имело у ненцев много смыслов: это и небольшой камень, и священная скала, и антропоморфные фигурки из дерева или металла, хранящиеся обычно в чуме или специальной нарте. *Сядэй* – тот же объект, но больших размеров, который не перевозили, а устанавливали на священных местах. Нередко это были колья с грубо вытесанным в верхней части лицом [4, с. 218].

Наконец, сложен вопрос о шаманизме. Нередко религию коренных народов Сибири определяет именно этим термином, однако такой подход представляется не вполне верным. Действительно, шаман играл огромную роль в жизни северных народов, налицо несомненное почитание этой фигуры, однако даже сами шаманы нередко отрицают свою какую-либо особую сакральную роль. Они говорят о функции знахаря, предсказателя,

помощника в общении с иным миром, который является непреложной реальностью для северного человека.

Примечания

1. Не следует забывать, что существующая ныне достаточно чёткая и определённая картина греческих богов складывалась и видоизменялась в течение многих столетий. То, что сейчас изучается в курсах античной мифологии, есть результат многочисленных обработок античных писателей и поэтов.
2. Апостроф в ненецком языке обозначает на письме наличие гортанного смычного звука. Л. В. Хомич настаивает именно на таком написании имени бога [4, с. 266]. Признавая правоту исследовательницы, мы, тем не менее, в дальнейшем будем для удобства опускать этот знак, поскольку это не существенно для предмета настоящего исследования

Литература

1. Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Перевод с немецкого и публикация Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998.
2. Федорова Н.В. Олень, собака, кулайский феномен и легенда о сихиртя. Древности Ямала. Вып. 1. Екатеринбург – Салехард: УрО РАН, 2000.
3. Головнёв А.В. Путь к семи чумам // Древности Ямала. Вып. 1. Екатеринбург-Салехард: Изд-во УрО РАН, 2000.
4. Хомич Л.В. Ненцы. – СПб.: Русский двор, 1995.
5. Karjialainen K. F. Die Religion der Jugra-Völker. – Helsinki: Porvoo, 1921-1927. P. 40.
6. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1992.

Симонова С.А., Саенко М.М. (Воронеж)

К ВОПРОСУ О САМОБЫТНОСТИ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ О. САХАЛИН

Человек живет не реальностью,
а образами, сохраненными в памяти.
Игорь Стравинский

Самобытность любого народа выражается как в физиологических особенностях и специфике внешнего облика, так и своеобразии культуры и, прежде всего, языка. Культура каждого, даже самого маленького народа имеет безусловную ценность для человечества в целом как крохотный кирпичик в архитектонике мировой цивилизации, с утратой которого здание обречено на обрушение.

Сегодня происходят сложные модуляции глобализационных процессов как в мировом сообществе в целом, так и в отдельных культурных регионах. Конфликт национальной уникальности с нарастающей глобализацией проявляется в категорическом самоутверждении отдельных групп и субкультур, в обострении диспозиций «свой – чужой». Более того, под прикрытием борьбы за равноправие и поддержку этнокультурных ценностей осуществляются попытки социокультурного и фактического перераспределения территорий.

Однако есть страны, где разные культуры сосуществуют и взаимодействуют столетиями. Культура огромной России, традиционно стоящей на стыке Востока и Запада, совмещает в себе культуры русских, татар, северных народностей, корейцев и многих других. На протяжении столетий эти народы взаимодействовали, противодействовали друг другу, дружили. При этом они сохранили свое национальное своеобразие, обогатив соседей в этнокультурном, социальном и даже философском контекстах.

Согласно последней переписи населения 2010 года на территории Сахалинской области проживает всего лишь 4021 представитель коренных малочисленных народов [9, 18. 11. 2015]. Поэтому сохранение, развитие и популяризация культуры коренных малочисленных народов Севера является важными компонентами в вопросах укрепления национальной культурной политики.

Сегодня, коренные народы – это вполне современные люди, занятые во многих сферах хозяйственного комплекса острова, однако, их культура и быт сохраняются, как и особенности архаического мифологического мышления. Сохраняются и традиционные занятия – рыболовство, оленеводство, охота, сбор и заготовка ягод и дикоросов. В большинстве своем сахалинские аборигены объединены в родовые хозяйства, семейные артели, ассоциации. В основе культуры и традиций коренных народов Саха-

лина лежат мотивы островной северной природы, ее суровость и лаконичность.

Первое упоминание о народах Сахалина встречается в древнекитайском географическом трактате «Шань Хай Цзин» («Каталог гор и морей»), где сообщается, что к северо-востоку от Китая находится Сюаньгуго – «Царство Черноногих», а к северу от нее – Маоминьго – «Царство Волосатых» и лаоминь – народ лао. По мнению многих исследователей, речь идет о землях нивхов (гиляков) и айнов [7, 137].

Наиболее многочисленный народ среди аборигенов острова Сахалин – нивхи. По сравнению с другими дальневосточными народами, сахалинские нивхи, живя более изолированно, подверглись меньшему чужеродному влиянию и сумели сохранить ранние пласты материальной и духовной культуры. Впрочем, культура нивхов, как и других народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, имеет многослойную структуру, поскольку в ней одновременно проявляются признаки, свойственные различным историческим стадиям развития.

Основным районом расселения было побережье северной части острова. Они занимались рыболовством, промыслом нерпы и сивуча, охотой на медведя, оленя, пушного зверя, собирательством таежных растений и корней. «По свидетельству Невельского, гиляки считают большим грехом земледелие: кто начинает рыть землю или посадит что-нибудь, тот непременно умрет» [8, 182]. Для передвижения по воде служили лодки различных модификаций. Одежду шили из рыбьей кожи, меха собак, кожи и меха таежных и морских животных. Мужские и женские халаты ларшк – покроя кимоно, левополые (левая пола вдвое шире правой и закрывает ее). Женские халаты длиннее мужских, украшали аппликацией или вышивкой, а по подолу – металлическими бляшками, нашитыми в один ряд. Одежду, обувь, предметы утвари нивхи украшали тончайшим криволинейным орнаментом характерного амурского стиля, основы которого известны еще по археологическим находкам.

В рационе нивхов преобладала рыбная и мясная пища. Почетное место в рационе нивхов занимают дикорастущие ягоды: голубика, шикша, морошка, черная и красная смородина, малина, брусника, а также плоды шиповника и боярышника. Ягоды, смешанные с молотой сушеной рыбой и нерпичьим жиром, и до сих пор традиционно считаются лакомством, хотя в магазинах есть другие лакомства, например, шоколад, конфеты, компоты и др.

В XX веке нивхов стали активно приобщать к достижениям мировой цивилизации. Но они воспринимали современную культуру сквозь призму своего мифологического сознания. Так, например, этнический нивх Владимир Санги, национальный писатель, разработал нивхский алфавит на

основе русских букв, осуществил ряд переводов русской классической литературы на нивхский язык. В 1990 году он принял участие в создании газеты на нивхском языке. Санги можно считать своеобразным нивхским просветителем, сыгравшим существенную роль в приобщении своего народа к достижениям мировой культуры. Но интересен тот факт, что благодарными соотечественниками в 1993 году Санги был избран вождем народа нивхов, ему был придан божественный статус. Таким образом, мы видим, что никакие современные изобретения и новшества не изменили архаической иерархии народного сознания.

В нивхской культуре существует развитый корпус мифологических текстов, описывающий горный мир. Его хозяином является Пал ызн (пал – «гора, сопка, тайга», ызн – «хозяин»). Племя горных людей покровительствует нивхам и находится в родстве с ними. Жители горного мира приходят к людям в облике медведей, поэтому медведь считается одним из главных тотемных животных нивхов, ему посвящается важнейший праздник. Медвежий праздник сегодня возрождают как основу национального художественного творчества. Впрочем, образ медведя как тотема, прародителя или покровителя – присутствует во многих традиционных культурах, в том числе, и славянской.

Если говорить в целом о сохранении фольклора и народных традиций в целом, то наиболее полно сохранили и поддерживают их айны, один из древнейших и загадочных народов планеты. Само название «айну» переводится как «мужчина», или «достойный мужчина», и связано с военными действиями, себя же айны предпочитали называть различными племенными именами: «соя-унтара», «чувка-унтара» и т. д. Светлокожие бородатые мужчины айны и женщины с татуировкой вокруг рта, имитирующей усы и бороду, а также на руках были воинственным народом.

Неизвестно, откуда пришли на остров Сахалин предки айнов, однако белолицые и прямоглазые, с густыми бородой и усами у мужчин, они сильно отличаются от других народов Восточной Азии. До прихода японцев они не знали кузнечного дела, пользуясь в основном каменными, либо костяными орудиями, зато было очень развито гончарное дело. Именно к их культуре относится один из самых древних в мире образцов глиняной посуды, возрастом более 14 тысяч лет. На свою керамику айны с помощью обыкновенной верёвки наносили различные узоры и орнаменты, откуда и пошло название периода Дзёмон («эпоха верёвочного орнамента»).

Айнская культура – это культура значительно осевших охотников – рыболовов – собирателей. Люди жили на берегу моря или реки в селениях (котан). Зимой промышляли зверем, с лета до осени – лососем и горбушей, и круглый год собирали дикие съедобные растения. [1, 108]

Айнский язык, как и народ, очень обособленный и мало схож с другими языками мира. Своей письменности айны не имели, и сегодня их язык пракатически мертвый, так как слишком мало айнов его знает и использует в общении.

Религия айнов основана на поклонении различным духам природы. Священными животными считаются касатка и медведь. Культ медведя у айнов принимает особую форму: изначально убийство и поедание медведя каралось у айнов смертью, но постепенно запрет ослаб. Возник Медвежий праздник, обряд умилостивления духа медведя, который просуществовал вплоть до XX века.

Сейчас лишь музейные предметы напоминают о некогда существовавшей территориальной группе – сахалинских айнах, чья историческая судьба сложилась трагически. После 1945 года 1200 айнов уехали на Хоккайдо как японские граждане.

Уильта (ороки) и эвенки – представители тунгусо-маньчжурской семьи. Отличительная черта их культуры – оленеводство, требовавшее кочевого образа жизни. Домашний олень – главное транспортное животное, которое используется под седло и вьюк, а зимой запрягается в нарту. Зимой кочевые маршруты проходили по тайге северного Сахалина, летом – на побережье Охотского моря и в районе залива Терпения. Как и другие народы острова, летом уильта (ороки) и эвенки занимались рыболовством, заготавливая впрок лососевых рыб [5, 61].

Изолированность островного региона, оставила след на традиционном комплексе ритуалов, верований и мифотворчестве. В основе религиозных представлений народов Сахалина и Курильских островов лежали анимистические, тотемические и магические представления об окружающей природе: животных, растениях, водной стихии и т. д. Медвежий праздник был широко распространенным явлением среди аборигенных народов Сахалина. Интересно, что в основе этого праздника у многих северных народов лежит церемония «отправки духов».

Согласно религиозным представлениям, боги принимали звериный облик, отправляясь в страну людей. Освободиться от него они могли лишь с помощью людей, посредством проведения определённых церемоний – «отправки духов», тем самым помогая людям прокормиться и запастись едой. Самым значимым из них являлся праздник отправки духа наиболее почитаемого божества – медведя. Медвежий праздник народов Севера соединил в себе элементы тотемизма (обряды возрождения медведя – предка и хозяина зверей) и промыслового культа. В нем также нашел отражение широко распространенный миф об умирающем и воскресающем звере (боге).

Обряды сопровождались игрой на музыкальных инструментах, ритуальными и развлекательными плясками, пением. Медведь, в представлениях народов Сахалина, был горным человеком, или духом. В честь него устраивался большой родовой праздник. Праздник медведя существовал у многих народов Северо-Восточной Азии, но у каждого из них он отличался самобытностью. У эвенков он приурочен к охоте на медведя, и главное в нем – трапеза. Медвежье мясо ели ночами в течение всего праздника (до трех дней), а в промежутках между приемами пищи устраивали танцы, игры и песни. У нивхов был ритуал периодического медвежьего праздника – с выращенным в клетке медведем, который проводили в январе – феврале, в период полнолуния. С одной стороны, он был связан с промысловым культом (сопровождался обрядом кормления хозяев земли, леса и гор), с другой – с поминками по умершему родственнику, душа которого якобы перешла в медведя.

Медвежонка, найденного в лесу, выращивали три года в клетке. В назначенный день хозяин медведя наливал вино домашнему духу и обращался к нему с просьбой извинить за то, что не может больше держать медведя, хотя все время обращался с ним хорошо. Медведя водили по селению, его радостно встречали в каждом доме, угощали рыбой, специальным студнем из рыбьей кожи, вином, кланялись ему – это должно было принести благополучие дому. Под звуки музыкального бревна все плясали, пантомимой изображая будущее путешествие медведя к прародителям. Убивал медведя зять (или зятья) на специально подготовленной площадке («стрельбище»). Перед окончанием праздника старики сидели целую ночь около черепа медведя, ели ритуальные кушанья и разговаривали с ним. Черепа хранили в амбаре или на дереве, весной и осенью, начиная промысел, «кормили» их.

Не случайно, многие амулеты народов о. Сахалин выполнены в образе медведя и столетиями хранятся в семьях. Медведь представлялся подобным человеку: эти народы верят, что медведь понимает человеческую речь, может превращаться в человека и обратно. Медведь, если о нем плохо говорят, смеются над ним или грозят, может наказать, поэтому надо вести себя осмотрительно. Собираясь на охоту, говорят иносказательно: «Надо зверя выслеживать», боясь назвать его по имени. Прежде чем убить медведя в берлоге, его будят. Эвенки, подходя к берлоге, говорят: «Дедушка, тебя убивает ворон» или «Не тунгус к тебе пришел, а якут» (т. е. чужой). Иногда, чтобы отвести от себя вину, изображают ворон: кричат по-вороньи, машут руками, как крыльями. Эвенки, убив медведя, просят у него прощения, отводя от себя вину [5, 96]. Это традиционное отношение народов традиционной культуры к сильному зверю. Например, в высоко

развитой цивилизации Древней Греции эллины, убив на охоте зверя, судили и наказывали орудие убийства, также снимая с себя вину.

Примечательно, что у многих народов мира имя медведя было табуировано, то есть под запретом. Почтение и страх перед медведем у большинства северных народов не позволяли называть этого зверя настоящим именем, а только иносказательно: «медведь» (ведающий мед), «топтыгин», «косолапый» – у русских, «черный зверь» – у эвенков, «горный человек» – у нивхов, «старик», «дедушка» – у юкагиров. При этом интересно, название этого животного «Бер» в русском языке сохранилось в слове «берлога» (логово Бера).

Сегодня в Российской Федерации в целом создана правовая база в сфере защиты прав и традиционного образа жизни малочисленных народов Севера. Меры государственной поддержки (в виде льгот, субсидий, квот на использование биологических ресурсов) законодательно закреплены. Льготы для представителей малочисленных народов Севера, проживающих в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности и занимающихся традиционными видами хозяйственной деятельности, предусмотрены Налоговым кодексом Российской Федерации, Лесным кодексом Российской Федерации, Водным кодексом Российской Федерации и Земельным кодексом Российской Федерации.

Однако существует множество нерешенных проблем в этой сфере. И возникает, пожалуй, самый сложный, экзистенциальный, вопрос: как сделать жизнь этих малочисленных народов комфортнее и удобнее, не разрушив их традиционного уклада и мифологического сознания?

Литература

1. Иноуэ К. Краткое описание истории айнского народа. / К. Иноуэ // Краеведческий бюллетень. – 1994. – № 4. – С. 106–112.
2. Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Уильта. Эвенки. / отв. ред. Т.П. Роон. – Южно-Сахалинск: Сахалинская обл. типография, 2009. – 193 с.
3. Нивхи /отв. ред. Т.Р. Роон; ред.-сост.: М.М. Прокофьев, К.Я. Черпакова. – Москва: Энерджи Пресс, 2011. – 226 с.
4. Онуки-Тирни Э. Айны северо-западного побережья Южного Сахалина. / Э. Онуки-Тирни; пер. с англ., подгот. к печати, примеч. и вступ. ст. Т. П. Роон // Краеведческий бюллетень. – 1996. – № 2. – С. 57–105.
5. Роон, Т.П. Уйльта Сахалина: историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII-середины XX веков/ Т.П. Роон. – Южно-Сахалинск: Сахалинское областное книжное издательство, 1996. – 176 с.
6. Сказки Сахалина: [сказки коренных народов Сахалина] / сост.: М.С. Высоков, Т.П. Роон. – Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное издательство, 1996. – 96 с.

7. Тарасов А. В. Островной регион: Сахалин – Курилы. / А.В. Тарасов. – Южно-Сахалинск: ООО «Издательство «Сахалин – Приамурские ведомости», 2012. – 200 с.
8. Чехов А. П. Из сибири. Остров Сахалин. / А. П. Чехов. – М.: «Правда», 1985. – 453с.
9. Www. gks. ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612/htm 18. 11. 2015 г.

Алиханова В.Л. (Воронеж)

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК СПОСОБ ВЫЖИВАНИЯ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

Одним из вызовов современного глобального мира является проблема развития различных государственных образований в условиях усиления в них тенденций межэтнических взаимопроникновений. Безусловно, этнические меньшинства по-прежнему стремятся быть услышанными ввиду тех требований, которые навязывает им ситуация глобализации: деформация их ценностей, языка, веры и культуры в целом. В такой ситуации проблема этнической идентичности приобретает особую актуальность.

Данный вопрос был недостаточно проработан в гуманитарных и общественных науках, так как внимание уделялось преимущественно вопросам отношений между различными этносами, проблемам сосуществования различных этнических групп на территории одного государства или даже города, вопросам государственной политики по отношению к этническим меньшинствам и т. д. Однако этническая идентичность как мощная движущая сила социальных процессов, происходящих в мире на данном этапе развития, оказывалась в фокусе внимания достаточно небольшого числа исследователей таких, как Ю.И. Семенов, И.В. Кондаков, Н.А. Хренов, К.Б. Соколов.

Эта проблема возникла давно, имеет глубокие исторические корни и неоднократно обнаруживала себя на протяжении исторического развития человеческой цивилизации [4, с. 45]. Но и сегодня для ученых социологов, философов, культурологов остается интересным вопрос о том, по какой причине этносы все еще отстаивают символические формы культурной дифференциации. Тем более, современные реалии дают им право на изучение механизма функционирования этносов в условиях глобализации.

Среди исследователей, занимающихся вопросами нации, нельзя не отметить отдельно Бенедикта Андерсона и его работу «Воображаемые сообщества». Нация понимается этим ученым как «воображённое политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное» [2, с. 32]. Он считает, что «воображаемость» нации проявляется в том, что большинство ее представителей не знают друг друга и никогда не узнают, но при этом ярко осознают свою общность, а главное – противопоставляют себя другим, то есть имеют идентичность.

Безусловно, такая теория наций является яркой и оригинальной и она, без всякого сомнения, заслуживает внимания и уважения как результат глубокого социально-антропологического исследования.

В философии этническая общность определяется как совокупность людей, осознающих себя носителями общих традиций, культуры, языка,

верований, обрядов, ценностей, которые не характерны для других людей, и общность происхождения [4, с. 38].

Из определения мы видим, что идентичность является сущностным основанием формирования и важнейшим признаком этнической группы. В каком смысле мы понимаем этническую идентичность? Говоря о ней, мы имеем виду не только чувство общности происхождения, языка, культуры, территории, ценностных установок, но и способ выживания этноса. Именно по этой причины этническая общность ощущает себя самодостаточной, даже находясь на территории другого государства. В ней остается ощущение собственной свободы, она чувствует собственные отличительные черты, унаследованные генетически, и зачастую ее представители не желают ассимилировать. Этнически самоопределившиеся группы используют это ощущение общности для повышения условного статуса по отношению к группам внутри этнически разнообразных обществ.

В достаточно крупных этнических группах мы наблюдаем традицию к политической и территориальной независимости, даже в условиях принадлежности к другому национальному образованию. В таких группах этническая идентичность обычно совпадает с национальной идентичностью, а понятие этничности – с понятием национальности. Примером такой этнической общности может служить армянская диаспора, которая ярко представлена и на территории Воронежа. Армянская диаспора – это общины армян, проживающих за пределами Армении. В России ими была создана общероссийская общественная организация «Союз армян России». В Воронеже существует отделение данной общероссийской организации, которая проявляет активность в общественной жизни города.

Рассматривая значение территориального фактора в сохранении этнической идентичности, нужно сказать, что этот фактор приобретает весомое значение лишь в сочетании с другими факторами (религией и хозяйственной жизнью, к примеру). Важнейшим фактором сохранения этнической идентичности может выступать экономическая автономия. Именно на нем акцентирует свое внимание американский исследователь Эверет Хаген, который, подчеркивая, что новая экономическая деятельность может способствовать повышению статуса той или иной этнической общности [1, с. 64].

Названная выше религия играет двоякую роль в сохранении этнической идентичности: с одной стороны, она может ее сохранить, а с другой – разрушить в случае религиозных конфликтов. Однако религия позволяет этносу создать представление об общем историческом прошлом и о том, кем он является.

Конечно, глобализационные явления зачастую вызывают чувство страха и отторжения, так как могут вести к созданию обезличенного мира, однако мы можем заметить, что одновременно с этим происходит актива-

ция этнических объединений, организаций, которые стремятся защитить свое культурное наследие, сохранить собственное самосознание и идентичность.

Традиционно основным фактором сохранения культурной идентичности принято считать сохранение языка, его символического аспекта, а не только коммуникативного. Становится заметным, что страны, языки которых, вышли за национальные границы, не расширяют своей этнической идентичности ввиду отсутствия символического содержания, а наличия лишь фактического употребления представителями других народов.

Как пишет Р. Брубейкер, «человеку бывает необходимо идентифицировать себя – охарактеризовать себя, определить свое место среди знакомых ему других людей, найти себе место в нарративе, поместить себя в категорию – в различных контекстах. В ситуациях современной жизни, когда нам все чаще приходится взаимодействовать с другими людьми, с которыми мы не знакомы лично, таких поводов для идентификации особенно много» [3, с. 90]. Идентичность тесно связана с потребностью человека к коллективной целостности. Человек может чувствовать угрозу своему выживанию, в том случае, если его этносу грозит вымирание. Так, идентичность становится связана с проблемой личного выживания в рамках исторической непрерывности существования самой этнической общности.

Таким образом, этническая идентичность оказывается важнейшим способом выживания в условиях глобализации современного мира. Для того чтобы этнос сохранил свою целостность в жестких рамках, продиктованных глобальным миром, ему следует сохранять собственную идентичность всеми имеющимися способами. Чем более уникален этнос, чем более активно он проявляет себя как в политической, так и в культурной жизни общества, тем больше интереса он вызывает, тем больше шансов у него сохранить собственное лицо в глобальном обезличенном мире, и, следовательно, сохранить свою численность и предотвратить собственное вымирание.

Литература

1. Hagett Everett. On the Theory of Social Change, Homewood, II.: Dorsey Press, 1962. – p. 153-189

2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – 288 с.

3. Брубейкер Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер. – пер. с англ. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. – с. 90

4. Семенов Ю. И Народ, этнос, нация / Ю. И. Семенов. – Философия общество, № 1, 2013, – с 30-32.

Озерова М.А., Коровин В.Ю. (Воронеж)

ИСТОРИКО-СТАТИСТИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ДЕРЕВЕНЬ КАМЕНКИ И САДОВКИ НОВОХОПЕРСКОГО УЕЗДА В XIX ВЕКЕ

История заселения земель в месте впадения реки Савалы в реку Хопёр начинается в 1710-е годы со времени строительства «охочими людьми» Хоперской крепости. Тогда же вокруг нового города образуется система постоянных пунктов, в которую включается и юрт Беляевский. В 1775 г. хоперским казакам (в том числе малороссам) и пришедшим к ним родственникам межевой канцелярией было отмежевано по 15 десятин на душу. Через три года, после перевода казаков на Моздокскую линию, их земли были отданы местной канцелярией в оброк майору Лутовинову. В 1779 г. из этих оставшихся «удобных» земель 150 тысяч десятин со всеми угодьями были именным указом высочайше пожалованы Екатериной II вице-президенту государственной военной коллегии, князю Григорию Александровичу Потемкину-Таврическому. В 1782 г. межевая экспедиция при докладе своем предоставила на высочайшую конфирмацию земельный план, в который вошел Беляевский участок с деревней Садовка. Тогда же светлейшим князем сюда из Шацкого уезда были переселены крепостные крестьяне: 365 мужчин и 331 женщин. В начале 1783 г. принадлежащие Потемкину земли (вместе с «хлебом стоячим и молоченным и в земле посеянным, со скотом, птицами, рыбными ловлями и всякими угодьями и живущими на них крестьянами с их пожитками») были проданы за 170 000 рублей квартермистру Азовского пехотного полка Александру Никитичу Шемякину (1765-1807). По версии князя А.Б. Лобанова-Ростовского, Потемкин уступил 180 тысяч десятин земли в Хоперском уезде в обмен на принадлежавшее Шемякиным городское место, где позже был выстроен Таврический дворец [1, с. 586].

Через несколько лет после совершения купчей малороссияне из соседних слобод отказались подчиниться новому владельцу и начали добиваться личной свободы. Когда дело дошло до Сената, Шемякин предложил за «скорейшее приведение возмутившихся крестьян в должное послушание» продать в казну до 85 тыс. десятин прилегавшего к г. Новохоперску леса [2, с. 207-215]. Само же имение 2-го октября 1816 г. было разделено между тремя его дочерьми (от брака с Марией Александровной Апайщиковой).

Старшая дочь Екатерина Александровна (1787-1828) с 29 апреля 1816 г. была замужем за Михаилом Михайловичем Бороздиным (1767-1837). В качестве приданного ей достались земли в сл. Красной, сл. Подосиновке и хут. Печерском (всего – 1971 душ крепостных). Большая часть этого имения, кроме Бороздиновской степи и винокуренного завода, в последствие перешла к их единственной дочери Анне Михайловне (1819-1883), вышедшей в 1839 г. за Николая Николаевича Раевского (1801-

1843). Затем имением распоряжались внуки Шемякина – Николай Николаевич (р. 1839 – убит в Сербскую войну в 1876 г.) и Михаил Николаевич (1841-1893), внесенный в 1885 г. в 6-ю часть родословной книги Воронежской губернии.

Средней дочери Варваре Александровне (в замужестве – Барановой) от Шемякина по наследству перешли земли в сл. Алферовка, д. Садовая, Шелковая, Марьина Новинка (9 душ). По 7-й ревизии всего в ее владении состояло 1693 дворовых людей и крестьян мужского пола с семействами, из которых в 1817 г. больше половины за непогашенный перед гражданской палатой в течение 12 лет заем состояли под запрещением в закладе. В 1823 г. остававшиеся свободными в продаже 328 душ в д. Садовой и 79 душ в д. Шелковой были заложены помещицей в Санкт-Петербургский опекунский совет для займа денег в 100 000 руб [3].

Третья часть Шемякинских владений (сл. Пыховка, сл. Бурляевка, слобода Пригородная и сельцо Татарка) по разделу с сестрами Бороздиной и Барановой досталась младшей дочери Марье Александровне (1794-1872), состоявшей в браке с сенатором, графом Александром Ивановичем Апраксиным (1782-1848). Их дочь, графиня Анна Александровна (1827-1887) состояла в первом браке за графом Эдуардом Карловичем Сиверсом (1820-1900), а затем стала женой королевского Португальского посла Лоб де Мойра (1810-1868). Именно ей и достались в 1845 г. от покойной тетки В.А. Барановой по купчей крепости, совершенной в Санкт-Петербургской Палате гражданского суда, деревни Каменка и Садовка, а также Марьина Новинка.

По 10-й ревизии при этих деревнях числилось крестьян мужского пола: Садовка – 351, Каменка – 240 (плюс 5 дворовых), Марьина Новинка – 42 души. После отмены крепостного права в постоянное пользование за Каменским и Садовским сельскими обществами на выкуп было утверждено земли: под усадебною оседлостью и выгоном – 131 дес., пахотной и луговой – 2095 дес., неудобной под солонцами (в нескольких частях) – 298 дес., под улицами, дорогами, обрывами, озерами и болотами – 50 дес. Сверх того, землей были наделены проживающие в д. Каменка крестьяне помещика Шварца П. Иванов, Василий и Николай Лаврентьевы. По уставной грамоте за предоставление мирской земли было положено оброка с двух обществ 5346 руб. серебром. Согласно особой доверенности от 3 ноября 1863 г., графиня А.А. Мойра от дополнительного платежа с крестьян за земли отказалась [4].

В итоге в пользовании владелицы остались примыкающие к угодьям крестьян-собственников сл. Пыховка обширные земли, а также 56 десятин, отрезанные из участка д. Садовка к водяной мельнице на правом берегу р. Савалы. В скором времени этот участок земли с урочищем Чумаки

перешел в собственность купца, владельца собственной типографии Ивана Самойловича Сущенко (из вольноотпущенных крестьян, бывшего управляющего имениями графини А. А. Мойра). Впоследствии его сыну, потомственному почетному гражданину г. Новохоперска Родиону Ивановичу Сущенко достались угодья и владельческая усадьба при озере Сомовском, а Сущенко Анне Тимофеевне – водяная мельница [5].

В 1867 г. по специальному межеванию из 7-го участка деревень Каменки и Садовки были образованы земельные дачи, приобретенные Борисоглебским 1-й гильдии купцом Николаем Тимофеевичем Ивановым. Начало межи было положено от участка, состоящего во владении казаков Михайловской станицы Войска Донского, а сама граница проведена вдоль градской выгонной (заселенной и нет) земли по левому берегу р. Хопер, относящейся к общему владению купцов, мещан и разночинцев г. Новохоперска. Таким образом, в собственности купца Н. Т. Иванова оказались следующие участки:

1) Беляевский юрт (озеро Коробовское, озеро Суховское и водоток Ерик, овраг Черкасский, овраг Репный, озеро Кривое, озеро Ореховое и озерцо Круглое): пашенная земля – 1364 дес., сенной покос – 33 дес., лес дровяной – 977 дес., кустарник – 124 дес., под болотами – 8 дес., под рекой Хопер, озерами и водотоками – 231 дес. [6].

2) урочище Шелковка и Пригородное (Кускина балка, балки Большая, Малая и Темная, озеро Утиное): пашенная земля – 1560 дес., степь – 375 дес., сенной покос – 61 дес., дровяной лес – 53 дес., кустарник – 267 дес., под каменоломней – 13 дес., под проселочными дорогами – 4 дес., под болотами – 9 дес., под рекой Савалой с озерами – 103 дес. [7].

3) урочище Кожемякинское («внутри поселений никаких не было, а земля лежала впусте») – 350 десятин [8].

Внутри отмежеванных дач оказались хутора: Ивановский (две жилые избы, соединенные рублеными сенями и плетневой двор с навесом), Старый Булдак (одна рубленая изба и при ней – скирдник), Новый Булдак (одна рубленая изба с такими же сенями и при ней – плетневой двор с навесом), Репный (одна рубленая изба с плетневыми сенями и 2 сторожки), Шелковка (две жилые деревянные избы и крытый камышом молотильный сарай).

К концу XIX века в Пыховской волости окончательно исчезли крупнейшие помещичьи латифундии; сохранилась лишь одна экономия с центром в хуторе Паника (Шелковка тож), которая принадлежала правнучке А.Н. Шемякина – Марии Михайловне Раевской (1872-1942) [9]. Она была замужем за Николаем Сергеевичем Плаутиным (1895-1918), полковником Лейб-Гвардии Гусарского полка и позже генерал-майором, участником Русско-японской и Первой мировой войны, награжденным многими орде-

нами и знаками отличия за храбрость и мужество [10]. В экономии Плаутина обрабатывался камень, употребляемый на мостовые, фундаменты и забутовку, а из более крепких пород камня изготавливались мельничные жернова. Семья Плаутиных владела также лесными кордонами «Вислый», «Хуторище» (Кожемякин» лес), «Городной» (Табачный» лес), «Салихин», «Черкасский», «Пограничный» (Беляевский» лес), «Булдачек» (при оз. Коробовское), «Сакля» (пруд в балке Темная).

В самой Каменке-Садовке к тому времени уже была построена каменная Николаевская церковь (1870 г.), а приход составлял 1924 человека (895 мужчин и 936 женщин) [11]. Помимо земледелия, крестьяне в основном занимались разработкой осадочного известняка и песчаника, добываемого в берегах Хопра, Савалы и местных оврагах [12, С. 69]. Кроме своей земли, с целью промысловой эксплуатации садовцы арендовали у Плаутиных особые участки: усадьбу Репная Овчарня (при р. Хопер), хут. Чумаки («Сосновский участок»), Ямный и Бундак. По статистике на 1900 г. уже в едином селе имелось четыре общественных здания, одна земская и одна церковно-приходская школы, две винных и три мелочных лавки.

Литература:

1. Архив Раевских: В 5 т. / ред. и примеч. Б. Л. Модзалевского. – СПб.: тип. М. А. Александрова. – Т. 1: [Письма 1791-1829 гг.]. – 1908. – 574 с.
2. Державин Г. Р. Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота: В 9 т. / под ред. Я. К. Грота. – СПб. – Т. 7 : Сочинения в прозе. – 1872. – 759 с.
3. ГАВО. – Ф. И-167. – Оп. 1. – Д. 1356.
4. РГИА. – Ф. 577. – Оп. 8. – Д. 725.
5. Населенные места Воронежской губернии : Справ. кн / [С предисл. Ф. Щербины]. – Воронеж: Ворон. губ. земство, 1900. – 482 с.
6. ГАВО. – Ф. И-267. – Оп. 1. – Д. 13.
7. ГАВО. – Ф. И-267. – Оп. 1. – Д. 17.
8. ГАВО. – Ф. И-267. – Оп. 1. – Д. 18.
9. Борьба с преступностью // Вестник полиции. – 1909. – № 36. – С. 770-771.
10. Шергалин Е.Э. Памяти Михаила Николаевича Плаутина (1895-1920) – собирателя птичьих яиц // Е.Э. Шергалин / Русский орнитологический журнал. – 2016. – Том 25. – Экспресс-выпуск 1267. – С. 1091-1095.
11. Никольский П. В. Справочная книга для духовенства Воронежской епархии / Сост. П. Никольский, под ред. прот. А. М. Спасского. – Воронеж: тип. В.И. Исаева, 1900. – 217 с.
12. Николаевский И.М. Описание Воронежской губернии / Сост. Ив. Николаевский. – Воронеж: типо-лит. т-ва «Н. Кравцова и К», 1909. – 108 с.

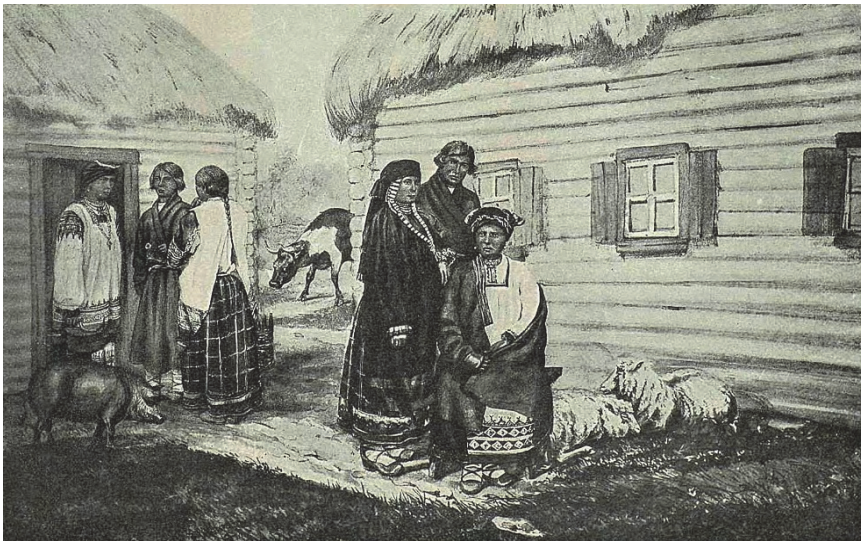


Фото № 1. Русское население Новохоперского уезда, XIX век (из альбома Павлова)

Фото № 2. Женский костюм д. Каменки и Садовки, XIX век (из альбома Н.И. Второва)

Фото № 3. Мужской костюм Михайловской станицы, XIX век (из Альбома 1878 г.)

Фото № 4. Плаутин Николай Сергеевич

Коровин В. Ю. (Воронеж)

«ВОЛШЕБНОЕ» ДЕЛО 1781 ГОДА В ГОРОДЕ ЗЕМЛЯНСКЕ (материалы по истории колдовства в Воронежской губернии)

События, о которых в данном очерке пойдет речь, произошли в период правления Екатерины II (1762-1796 гг.), когда колдовство в России было в известной степени декриминализировано. В законодательных актах его окончательно отнесли в разряд социальных болезней как следствие невежества, глупости и обмана, а судебные органы уже давно жалобы на причинение ущерба с помощью «магии» разбирали наравне с другими гражданскими исками. Даже если отдельные следователи и разделяли веру в реальность магического воздействия злого слова, жеста или мысли, но, как правило, сообщениям о колдовстве старались не придавать мистического характера.

И вот, 22 февраля 1781 г. в Землянскую нижнюю расправу от местного городничего был препровожден рапорт о том, что проживающая в пригородной слободе Рождественской невестка Настасья Акиндиновна на мировом сходе добровольно призналась в том, что преподнесла своей свекрови наговоренное вино, отчего последняя стала кричать разными голосами [1]. С самого начала государевы слуги к очевидным с точки зрения простонародья проявлениям чудесного отнеслись без фанатизма, и даже в некоторой степени равнодушно. Однако интересы государственные вынудили их с пристрастием заняться этим «волшебным» делом, поскольку в ходе расследования появлялась возможность уличить его фигурантов в других предосудительных поступках (напр., в незаконном винокурении или причинении вреда здоровью).

Чтобы не допустить утечки важной информации, вскоре последовал внезапный арест «злодейки» на дому, после чего ее в сопровождении караульных препроводили в городническое правление (орган городской полиции в уездных городах). Здесь сыск немедленно приступил к допросу Настасьи, надеясь такой внезапностью совершенно сбить ее с толку. Перед лицом высокого начальства подозреваемая показала, что она родилась в семье однодворца с. Малинной Поляны Землянской округи. По смерти своей матери девочка в виду бедности семьи была отдана отцом на воспитание в однодворческую семью из с. Красной Поляны Елецкой округи, а спустя 10 лет была взята в замужество за однодворца г. Землянска. И вот, 18 числа на сырной неделе в воскресенье, получив от своей свекрови деньги, она пошла в питейный дом Пушкарской слободы, где за 12 копеек купила вина. Затем эту склянку с брашном она отнесла к однодворцу Рождественской слободы Астаху Сергеевичу Ишутину, который за материальное вознаграждение посредством тайных речей совершил над вином чародейство.

Показанный Настасьей человек был немедленно схвачен и препровожден по известному адресу для «расспроса». Надо полагать, это обвинение в тайном сговоре стало для Астаха Ишутина полной неожиданностью, поскольку линию защиты ему пришлось выстраивать, исходя из вопросов самого следствия. По принятому в сыскном делопроизводстве формуляру Астах Ишутин показал, что ему 30 лет от роду, на исповеди и у святого Причастия он бывал у свящ. Герасима из с. Малинной Поляны, а после перехода в г. Землянск – у свящ. Федора и Гавриила из Пушкарской слободы, а также у соборного попа Симеона. В тот злополучный день Настасья, действительно, приходила в дом его тестя (однодворца Рождественской слободы Е. И. Боровихина), однако «вина ему никакого не приносила, и он, оборотясь, тайно и явно наговору не чинил и речей в ту склянку не наговаривал».

Руководствуясь «Указом Воронежской верхней расправы о ведении судных дел» (1781 г.) сыск вынужден был организовать очную ставку подсудимого с оговоренным [2]. Такое следственное действие должно было снять все противоречия в показаниях сторон и, по возможности, внести ясность в обстоятельства преступления. По форме эта процедура была одновременным допросом изветчика и ответчика, на котором участникам задавались одинаковые вопросы. Сначала изветчик должен был повторить конкретные показания по ранее сделанному извету, а затем уже сам ответчик имел возможность привести аргументацию в свою защиту. Сегодня трудно себе даже представить, что могла испытывать Настасья в тот момент, когда, глядя в глаза своего земляка и притом невинного человека, вынуждена была уличать его в преступлении. «Для некоторых людей это было настоящей моральной мукой, особенно если речь заходила о подтверждении заведомой лжи» [3, с. 360]. Однако Настасья не оставила своих обвинений, и Астах Ишутин, стоя перед ней, вынужден был повторить, что «подлинно ей вина никогда не наговаривал, да и никакого волшебства не знает».

После этого Настасья, «переменя речи», решила сделать дополнение к показанному ранее и заявила, что волшебство оное сделала сама, когда в прошлом году находилась в бегах в с. Красной Поляне. Якобы, по ее просьбе сваха Агафья Сергеевна Ушакова приготовила наговорную желчь-траву, которую Настасья до сих пор хранит в замотанном виде в суконном клубочке. После своего водворение обратно она на протяжении всего рождественского мясоеда обильно посыпала этой травой пищу свекрови, отчего у той болело сердце. На сырную же неделю Настасья вволю сыпала траву свекрови на блины, отчего та сделалась в беспамятстве и закричала разными голосами.

Такой оборот дела показался следствию более перспективным, чем поиски доказательства совершения словесного потвора. Уже тогда было прекрасно известно, что русские крестьяне зачастую не делают различий между магическими и лекарственными свойствами растений, а потому широко употребляют «травные» средства врачевания. Как в народных представлениях волшебные травы считались неотъемлемой принадлежностью колдуна, так и на «ведовских процессах» XVIII в. найденный при обыске подозреваемого «гербарий» выступал неоспоримым доказательством его злоумышлений. На основании резолюции Землянской нижней расправы незамедлительно последовал повальный обыск имущества Настасьи, который, к удивлению следователей, не принес положительных результатов.

С каждым днем ценность показаний Настасьи в глазах следствия заметно падала, потому было решено подвергнуть ее увещевательному допросу. Для этих целей в городническое правление в качестве «соувещевателя» был вызван «внештатный следователь» г. Землянска, протоиерей Воскресенской церкви Иоанн Никитин. Он должен был «с прещением Страшного суда Божия» побудить подследственную рассказать всю правду, чтобы не стать виновницей страданий невинных людей. Надо заметить, что прежде Настасья регулярно бывала на исповеди у священников Романа и Стефана из с. Красной Поляны, но к открытому и публичному покаянию оказалась явно не готова. Для молодой девушки, знающей за собой клевету, эта процедура стала тяжким испытанием, и она, наконец, призналась в том, что за собой никакого волшебства и наговору не ведает и от Яншина с Ушаковой ничего не брала. Своими «напрасными показаниями» Настасья предполагала всего лишь поскорее освободиться из-под стражи, а себя оговорила по причине боязни получения побоев от своей свекрови.

Как следует из протокола увещевательного допроса, в указанный день Настасья, действительно, была послана своей свекровью для покупки вина. Через некоторое время свекровь «незнаемо от чего» закричала разными голосами, выговаривая при этом, что невестка «испортила» ее вином. Настасья еще не забыла того бытового насилия, которому она подверглась в прошлом году за то, что в доме своем «в ненарочном случае зажгла поветку». Впрочем, этот «проступок» выглядел куда серьезнее, и за магическую практику несчастную девицу ожидало далеко не домашнее наказание.

Такова хронология этого «безгласного» (не имеющее челобитчика) дела, основанием которого послужили простонародные поверья и обычаи. На первый взгляд, трудно в это поверить, но к концу XVIII столетия «свет Просвещения» так и не разогнал «тени средневековья», и в крестьянском мире такое архаичное явление, как «охота на ведьм», не было до конца

изжито. Еще в дореволюционных публикациях по этнографии Воронежской губернии была зафиксирована такая черта народного сознания, как представление о возможности посредством порчи насылать вред здоровью заболевшего лица [4]. Нередко именно происками местных ведьм и колдунов крестьяне объясняли внезапность вспышек эпидемий или эпизоотий [5, с. 11]. В ряде случаев страх перед моровым поветрием побуждал крестьян к стихийным поискам «врагов» и далеко негуманным мерам их наказания. Как отмечает дореволюционный исследователь А.А. Левенстим, судьи, разбиравшие дела об убийстве ведьм, нередко поражались жестокосердием крестьян и полным отсутствием улик для обвинения в колдовстве [6, с. 59].

Поскольку надзор за провинцией в то время в значительной степени оставался вне государственного контроля, многие возникающие в общине противоречия разрешались непосредственно на местах. Зачастую именно посредством крестьянских квазиюридических образований люди пытались добиться положительного для них решения дела в соседских конфликтах или внутренних распрях с домочадцами [7, с. 617]. Если в качестве основы для обвинений изветчик выдвигал колдовство, то обычно это происходило в форме кликушества. В большинстве известных случаев истерические возгласы и беснование прочитывались народным сознанием, как следствие наведенной на человека (в особенности женщины) порчи [8]. С помощью такого экстравагантного поступка к конфликту привлекалось всеобщее внимание, и заметно возрастали шансы скорого сведения темных счетов с обидчиком. Если испорченная во время припадка выкрикивала чье-либо имя, то такой человек немедленно представал перед мирским сходом, который подвергал подозреваемого в колдовстве пытке, и спор разрешался самосудом.

Именно такой политический маневр, видимо, и пыталась сознательно произвести свекровь Настасьи, воспользовавшись невежеством темной массы для совершения насилия над молодой девушкой. Поначалу этот расчет на суеверие толпы вполне оправдался; Настасья для «мирского суда» являлась человеком пришлым, а потому вдвойне подозрительным. Когда ситуация достигла высшей точки накала, стихийный сход, угрожая побоями, стал спрашивать: не она ли учинила потвор? И тут Настасья, испугавшись того, что была замечена за покупкой вина, а «потому в оправдание ничего не примут», решила себя публично оговорить. Впрочем, вышестоящие инстанции г. Землянска посмотрели на этот роковой крик свекрови, как на проявление ее собственной душевной невменяемости. В итоге, следователи достаточно оперативно определили, что Настасья стала жертвой «дурного навета» своих домохозяев, и за истерическими вы-

криками свекрови стоит желание одной стороны завершить семейную ссору с выгодой для себя.

Спустя некоторое время Настасья была отослана в г. Воронеж, чтобы предстать уже на совестном суде.

Литература:

1. ГАВО. – Ф. И-256. – Оп. 1. – Д. 12.

2. ГАВО. – Ф. И-256. – Оп. 1. – Д. 13.

3. Анисимов Е. В. Дыба и кнут: Политический сыск и русское общество в XVIII в. / Е. Анисимов. – Москва: НЛО, 1999. – 719 с.

4. См. напр.: Кириллов Димитрий, свящ. Приходская Казанская церковь в пригородной Дмитриевской слободе г. Коротояка // ВЕВ. – 1867. – № 4 (15 февраля). – С. 111–122. ; Пр-ский В. Село Содатское, что на Геросиме // ВЕВ. – 1873. – № 1 (1 января). С. 7–17; В. Т. Село Верхние Острожки (Козловка тож) // ВЕВ. – 1885. – № 3 – С. 139–154; № 5 – С. 231–251; Сергиев Иоанн, свящ. Слобода Александровка Павловского уезда // ВЕВ. – 1886. – № 12. – С. 491–504.

5. Антонович В. Б. Колдовство: Документы: Процессы: Исслед. В. Б. Антоновича / [Предисл. П. Чубинский]. – Петербург: тип. В. Киршбаума, 1877. – 139 с.

6. Левенстим А. А. Суеверие в его отношении к уголовному праву / А. А. Левенстим. – Санкт-Петербург: тип. Правит. сената, 1897. – 131 с.

7. Райан В. Ф. Баня в полночь: ист. обзор магии и гаданий в России / В. Ф. Райан. – Москва: НЛО, 2006. – 718 с.

8. Панченко А. А. Чужой голос: кликота и пророчество // Панченко А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А. Панченко. – Москва: ОГИ, 2004. – С. 324–341.

Илюстрации

Фото № 1. Праздничный костюм однодворки Землянского уезда (из ст. Н.П. Гринковой).

Фото № 2. Государственные крестьяне Пушкарской слободы г. Землянска (из альбома С.П. Павлова).

Колпакова А.Б. (Чьяпас, Мексика)

РОЖАНИЦЫ НА ТРАДИЦИОННЫХ ЖЕНСКИХ РУБАХАХ МАЙЯ

Современные майя, живущие в штате Чьяпас, продолжают носить свою традиционную одежду, несмотря на все изменения в их повседневной жизни, произошедшие в течение последних веков под влиянием европейской культуры. Таким образом, мы все еще можем наблюдать и изучать все разнообразие традиционных узоров на одежде майя, среди которой выделяются женские рубашки (huipiles) как самая обильно украшенная часть женского облачения (рис.1 – см. цвет. вклейка).

В этой работе мы предлагаем проанализировать часто встречающиеся на женских рубашках антропоморфные фигуры, которые, как мы считаем, являются воплощением женского начала, символизируя рожаниц.

Для анализа мы взяли рубашки из коллекции текстиля Пеллицци, которая состоит из одежды восьми поселений майя, расположенных на Высокогорье Чьяпаса, принадлежащих в большинстве своем к языковой группе цоциль: Альдама (Магдаленас), Бочиль, Чальчиуитан, Чамула, Ченало, Пантело, Сан Андрес и Тенехапа. Узоры на тканях этих поселений очень сходные между собой и отличаются от других районов майя своими специфическими мотивами и расположением орнамента.

В нашей работе мы используем сравнительно-сопоставительный метод, который в наиболее лучшей степени позволяет нам приблизится к тому, что именно представляли собой знаки на текстиле майя. Широта применения сравнительного метода в искусстве довольно большая, как на это указывал ещё Сергей Иванов: с помощью сравнения решаются вопросы о происхождении орнаментов, определяется ареал распространения определённых мотивов и их родство, а также связь между современными и древними мотивами (9, 30).

Сравнение, которое мы предлагаем сделать для интерпретации фигур на одежде, состоит из двух основных частей: искусство Мексики (древней и современной) и мировое искусство, где возможно встретить аналогии с фигурами, найденными в изучаемом материале. Мы считатем очень важным изучение орнаментов майя через призму мировой иконографии, и особенно азиатской, так как мифологический мезоамериканский комплекс был изолирован от других частей американского континента, но у него есть много параллелей в Китае, Монголии и Южной Сибири (район Нижнего Амура). Это позволяет предполагать, что люди, которые мигрировали в Центральную Америку, будучи все еще в Азии, уже были отделены культурно от остальных групп и пришли на американский континент относительно рано (1, 296).

Ромб как основной компонент женских фигур

Анализируемые антропоморфные фигуры составлены из двух ромбов: первый представляет голову, а второй торс (рис. 2 а-с). Торс представлен ромбом, который почти всегда больше, чем голова и внутри его часто встречается точка, крест, маленький ромб или несколько ромбов. От ромбов отходят руки и ноги в различных положениях: вниз, вверх, иногда при этом согнутые или скрученные.

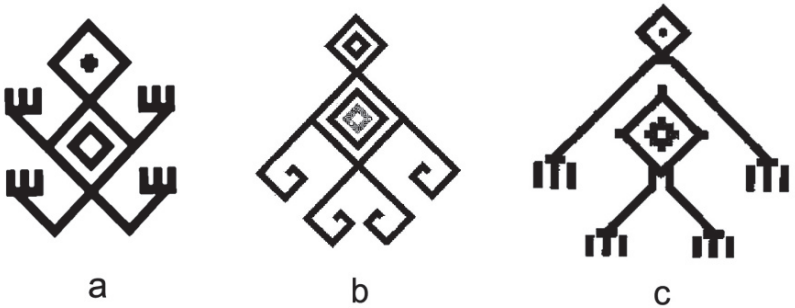


Рис.2. Ромб как компонент женских фигур.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению самих фигур, следует остановиться на немаловажном вопросе о представлении женского торса в виде ромба. Как мы уже указывали в предыдущих работах, ромб на одежде майя означал землю в общем и землю, культивируемую, в частности (10 и 11). К этому следует добавить, что ещё древние земледельцы Мезоамерики отводили большую роль связи между женским и земным плодородием (12, 33). Эта связь прослеживается в традиции практикования сексуального союза между супружескими парами в поле именно тогда, когда идёт посев, чтобы получить обильный урожай. Данная традиция наблюдается до сих пор среди жителей некоторых поселений в Южной Америке (6, 85).

Древние майя также верили, что земля связана с женским началом (22, 244; 14, 325). Эта связь сохранилась и до наших дней, так, майя группы чорти верят, что плодородие земли тесно связано с женской плодовитостью (5, 202 и 636; 6, 84). Таким образом, можно заметить явную связь между землёй и женщиной, объединённые способностью производить новую жизнь, сформированную в очень давние времена и все еще присутствующую в представлениях индейцев майя.

Вышеупомянутая связь может быть объяснена тем фактом, что, согласно Рафаэлю Жирарду, женщины выполняли важную роль в одомашнивании и культивировании растений во времена зачинаний сельского хозяйства, ведь именно женщина была ответственна за обработку домаш-

них приусадебных огородов, деятельность, которую она практиковала в течение нескольких тысячелетий (6, 45, 98 и 99).

Чтобы лучше понять, почему торс женских фигур был представлен посредством ромба, надо рассмотреть мезоамериканское верование о том, что внутренние полости земли (пещеры) представлялись как гигантская матка – место рождения богов, человеческих групп, звезд и оракулов (8, 19). Кроме того, связь женской матки с пространством под земной поверхностью зарегистрирована в современном поверье майя, где женское и земное лоно символизируют центр созидательной энергии, рай, заполненный плодородием (18, 38 и 250). Также жители американского континента представляли, что прорастание всходов в земле было сходно с ростом зародыша внутри лона матери (7, 171; 15, 17). Аналогичное верование мы находим также на Старом Континенте, где существовал культ Матери-Земли, которая оплодотворялась весной с севом и разрождалась с урожаем (4, 248). Таким образом, ромб – символ женского начала в его многообразных комбинациях (6, 92), был лучшим способом дла изображения плодородной женщины, указывая на беременность с помощью точки, креста или другим ромбом, уподобляя, таким образом, развитие зародыша внутри живота с ростом побега внутри земли.

После всего вышесказанного, можно предположить, что антропоморфные фигуры в орнаменте майя, торс которых представлен ромбом, должны быть женскими, которые представляют плодовитую женщину посредством указания беременности. Таким образом, майя выражали идею о плодородии, как земли, так и женщины.

Далее перейдём к рассмотрению отдельных женских фигур, выделяя их разновидности.

Фигура «hocker»

Термин hocker взят из немецкого языка и используется для обозначения положения на корточках (16, 46). В современных исследованиях это слово используется для обозначения антропоморфных или зооморфных фигур, чьи ноги согнуты в коленях и разведены в стороны, а руки обычно подняты и согнуты в локтях.

Антропоморфная фигура этого типа в орнаменте майя состоит из двух ромбов с руками, расположенными вверх или вниз, и ноги представлены посредством линий, которые разведены в разные стороны (рис. 3 a-d).

Один из первых, кто обратил внимание на этот вид фигур, был Мигель Коваррубиас в 1954, который указал на то, что фигура "hocker или фигура на корточках" это общераспространённый образ, встречающийся по всей территории земли близ Тихого океана, и собрал достаточно большое количество примеров (2, 34) (рис. 3 e y f).

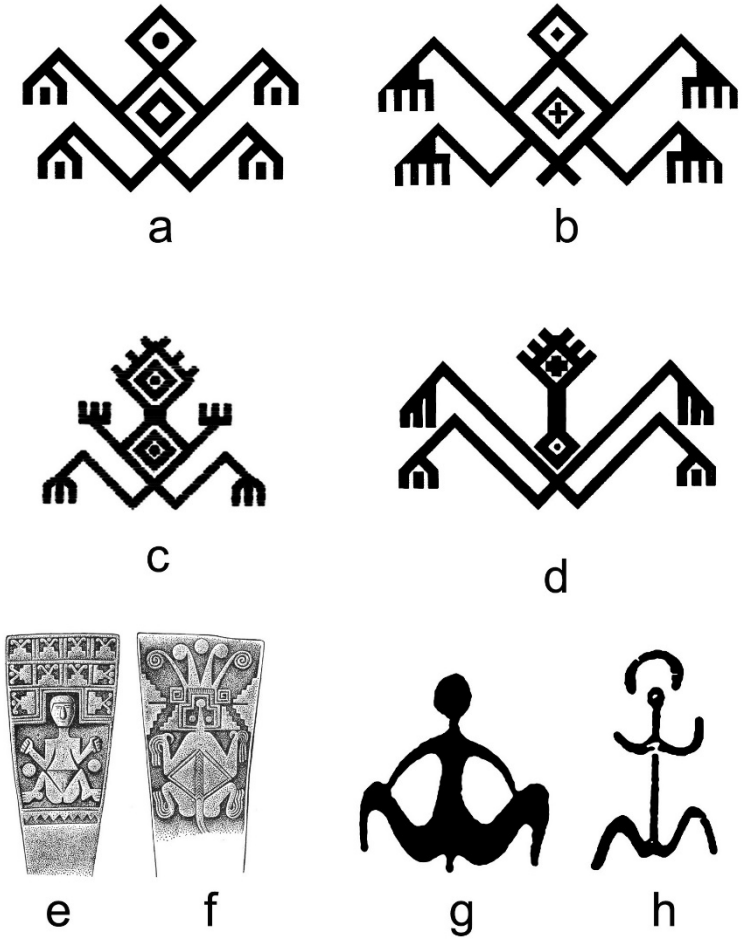


Рис.3. Фигура Hocker в мировом искусстве

Интересной эту фигуру делает её древность, она встречается в различных уголках мира и датируется более 3000 лет назад (рис. 3 g и h). На территории Мезоамерики сходные фигуры можно найти в наскальном искусстве (рис. 4 a-c). Очень часто она встречается на керамике Доклассического и Постклассического периодов (рис. 4 d и e). Позже мы наблюдаем её в кодексах майя, ацтеков и миштеков, где это положение принимают главным образом Чаки и некоторые из женских божеств (рис. 4 f). Эта поза также типична для «монстров земли» у ацтеков (рис. 4 g) (20, 128; 15, 18). Она присуща также рептилиям и амфибиям – кайманам, ящерицам и жа-

бам, для которых является естественным положением. Кроме того, эти фигуры находят также в орнаментах археологического мезоамериканского текстиля и его изображениях (рис. 4 h и i). Ввиду всех этих примеров, можно легко заметить широкое распространение и древность этой фигуры.

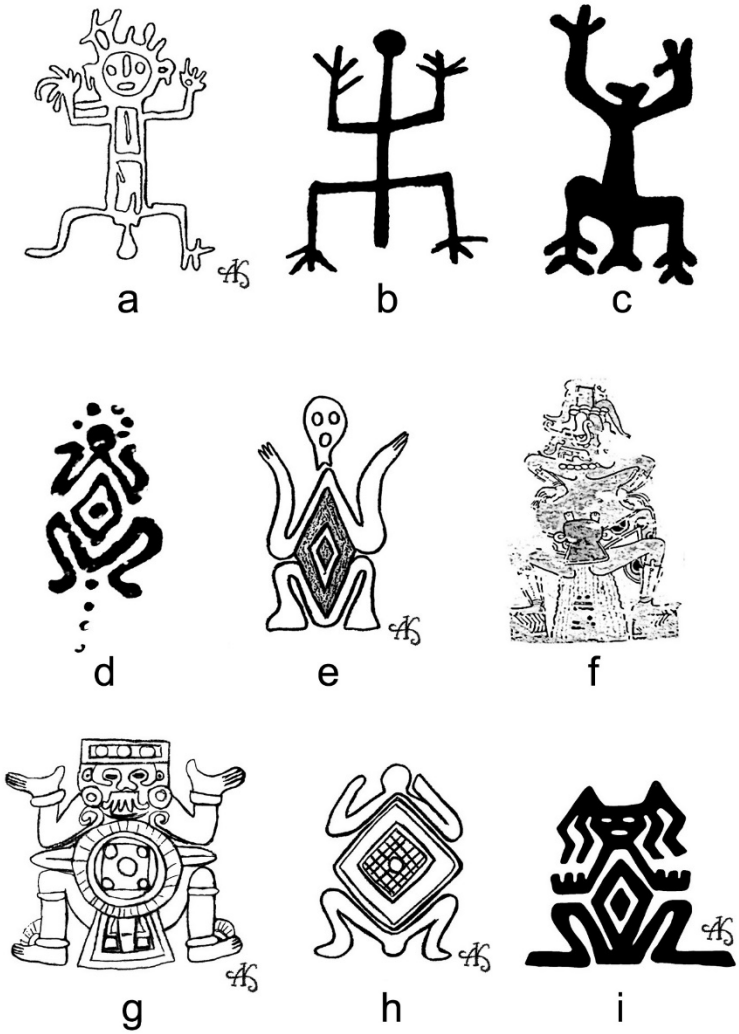


Рис.4. Фигура Hocher в искусстве Мезоамерики

Что касается её интерпретации, Мария Гимбутас указывает на то, что это поза для родов, в которой часто представлялась Богиня Мать (4, 245-246). Борис Рыбаков также сделал сходное предположение для фигур наскального искусства неолита в Сибири, определяя их как рожаниц – женских божеств во время родов (19, 477) (рис. 5 a).

Непосредственно для Мезоамерики, Мэри Миллер и Карл Таубе подчеркивают, что поза hocker – это положение для родов, которое часто принимают богини в искусстве центральной Мексики Позднего Постклассического периода (16, 46). В случае таких животных, как кайманы, жабы и ящерицы, имея такое естественное положение, они были связанны с землей и плодородием (20, 40).

Надо заметить, что поза для родов на корточках была самой общепринятой у многих народов мира, включая и Мезоамерику, кроме того некоторые исследователи называют её «положение науа» из-за того, что она считается традиционной для этой языковой группы (18, 145; 15, 18). Эта поза представлена в знаменитой фигуре мешиков, которая очень натуралистическим способом представляет рожающую женщину (рис. 5 b).

Таким образом, ввиду представленных данных возможно предложить, что антропоморфные фигуры на одежде майя в Чьяпасе, представленные в позе hocker, скорей всего обозначали рожающих женщин, сидящих на корточках.

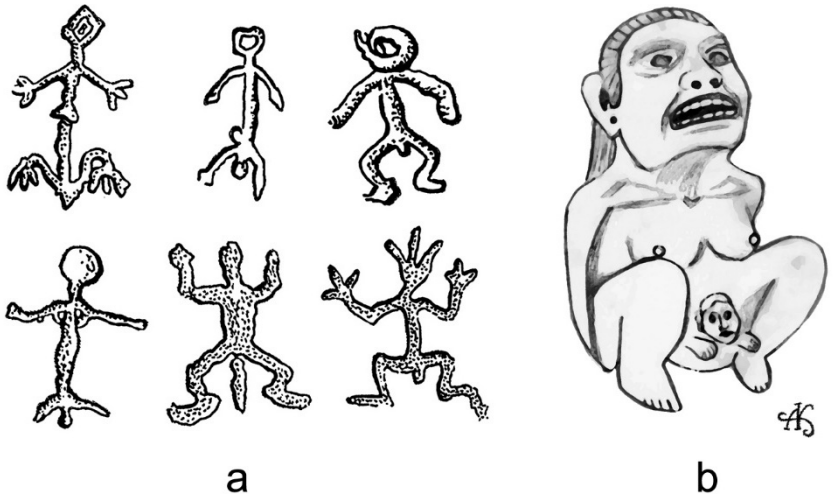


Рис.5. Поза рожаницы на корточках

Фигура в положении стоя

Антропоморфная фигура этого типа похожа на предыдущую. Она состоит из ромба-«торса» и ромба-«головы», внутри которых иногда располагается маленький ромб, точка или крест (рис. 6 a-d). То, что отличает эту фигуру от фигуры hocker, состоит в том, что у неё ноги выпрямлены и широко раставлены. Нередко между ногами появляется такие знаки как ромбы, линии или «галочки» (рис. 6 b-d).

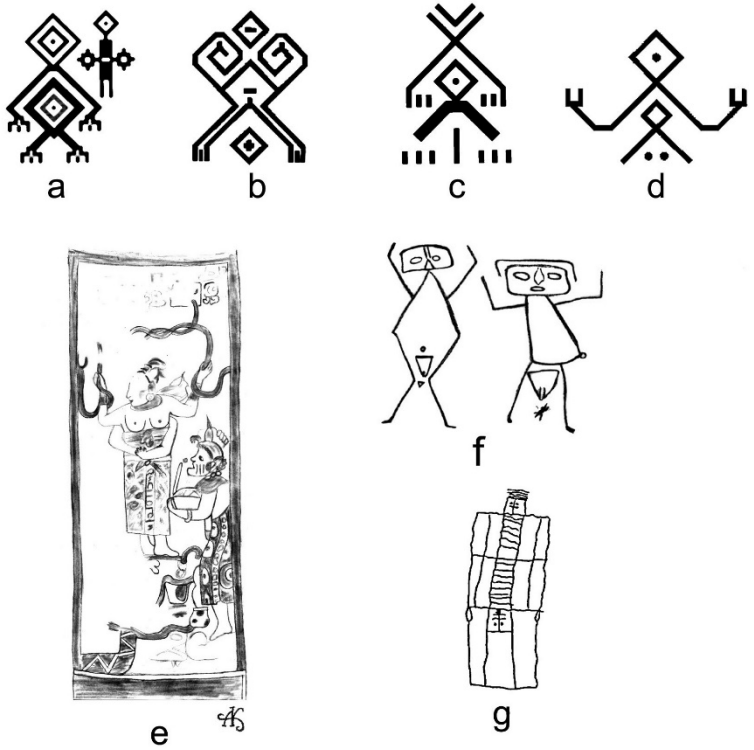


Рис. 6. Поза рожаницы стоя

Как указывает Марта Илья Нахера, в традициях культуры майя существуют различные позиции для родов. Во время последних женщина может принимать несколько поз, чтобы уменьшить усталость и ускорить прохождение плода через родовые пути (18, 144). Проверяя этнографические источники, мы нашли сведения о том, что в одном селе майя женщина родила стоя с широко расставленными ногами, держась за толстую ветку дерева (23, 296).

Всё указывает на то, что это положение для родов было одним из общепринятых среди доиспанских майя, что мы и можем наблюдать на довольно иллюстративном примере на знаменитом полихромном четырехугольном стакане (K5113), где представлена рожающая женщина в позиции стоя (рис. 6 e). Как можно увидеть, рожаница стоит на возвышении и держится за верёвку, которая подвязана к притолке. Её живот плотно обвязан поясом, и сзади находится кто-то, кто сжимает руками её брюшную полость. К этому способу помощи для рожаницы прибегают и до сих пор среди индейцев майя в Чьяпасе.

Ещё один пример родов в положении стоя мы можем увидеть на граффитти из Рио Бек в штате Кампече, где изображены беременные обнаженные женщины, у которых между прямыми и открытыми ногами изображена вульва и под неё некий неопределённый знак (рис. 6 f). Надо заметить, что у одной из этих фигур торс прорисован в форме ромба точно так же, как и на орнаменте одежды майя.

Что касается различных знаков, расположенных между ног женских фигур, как мы уже видели на примере статуэтки мешика, между ногами рожаницы появляется голова и руки новорождённого (рис. 5 b), и это не единственный пример такого типа в мезоамериканском искусстве. Поэтому нам кажется, что эти знаки между ногами представляют собой конечный момент родов, когда появляется голова ребенка или же весь новорожденный. Значит, данный тип фигур также может представлять женщину во время родов, но теперь в позиции стоя, между ногами которой часто показан новорожденный.

Интересно отметить сохранение образа рожающего женского божества у современных майя. Например, один житель майя из посёлка Канкук нарисовал женское божество, называемое «мать-чайоте» – дух растения чайоте, рожающий новый плод (3, 171) (рис. 6 g). Стоит заметить сохранение графического начертания этой фигуры в сравнении с доиспанскими примерами: положение для родов – стоя с широко раскрытыми ногами, голова новорождённого появляется между ногами. Поэтому, возможно, что некоторые анализируемые нами фигуры могут изображать не просто женщин, а некие женские божества, дарующие новую жизнь.

Фигура, стоящая на коленях

Продолжая развивать идею о различных позах для родов, изображённых на одежде майя, существуют другие фигуры, очень сходные с предыдущими. Отличительной чертой данных антропоморфных фигур является расположение ног, которые бывают двух видов: согнутые внутрь (рис. 7 a-c) и согнутые наружу (рис. 7 d и e). В первом случае ноги заканчиваются в виде квадратной спирали, а во втором они обычно они прямые (рис. 7 c и e).

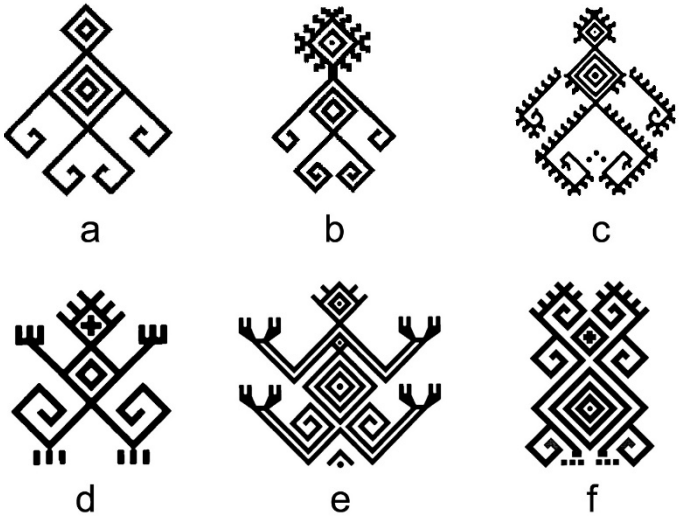


Рис.7. Поза рожаницы на коленях

Рис.8. Традиционные роды у майя,
Музей Медицины Майя в Сан-Кристобале де лас Касас (Мексика)

Рис.9. Поза роженицы «стоя на каленях»,
Музей Медицины Майя в Сан-Кристобале де лас Касас (Мексика)

Относительно этих типов фигур мы не нашли похожие изображения, которые могли бы указать на их смысл, но этнографические данные указывают, что есть другое положение для родов: стоя (сидя) на коленях (17, 53; 23, 298; 18, 145-147).

Идея о том, что на текстилях в Чьяпасе присутствуют фигуры рожающих женщин сидя на коленях (традиционное положение у групп майя цоциль и цельталь), была высказана Вальтером Моррисом для антропоморфной фигуры «Наша Священная Мать» (рис. 7 f). Её отличительная черта – большой живот и маленькие короткие ноги, из-за которых она кажется, как будто сидящей на коленях (17, 53).

Положение «стоя на коленях» присутствует среди группы майя цоциль, что возможно увидеть в инсценировке традиционных родов майя, представленной в Музее Медицины Майя в Сан-Кристобале де лас Касас (рис. 8). Ввиду этого, возможно, что данный третий тип фигур представляет собой положение для родов сидя или стоя на коленях. Однако в дан-

ный момент есть очень мало информации об этом типе фигур, который требует дальнеёших исследований. К тому же, фигуры, у которых ромб-торс относительно маленький (рис. 7 b и d), могут представлять женщину в положение мольбы, стоя на коленях, так как это также традиционное положение для молитвы (рис.9).

После проведённого анализа антропоморфных фигур, присутствующих в текстильном орнаменте современных майя, можно сказать, что те фигуры, которые составлены из ромбов – женские, многие из которых находятся в положениях для родов. Часто между ногами этих фигур появляется схематический образ новорожденного, который представлен точкой, ромбом или крестом. Таким образом, мы нашли несколько таких положений: на корточках, стоя и сидя (стоя) на коленях.

Кажется удивительным такое количество изображений рожаниц в узорах на текстиле у племени майя. Однако Карл Таубе указывает на то, что у майя роды и связанные с ними ритуалы составляют очень древнюю и консервативную традицию (21, 675). Это мы могли увидеть на полихромном четырехугольном стакане: сами роды и то, что их окружает, наполнено строгим религиозным символизмом (рис. 6е). Поэтому не удивительно, что изображения важнейшего в жизни момента – родов как символ плодородия сохранились в памяти людей в течение тысячелетий, и которые мы все еще можем наблюдать в современном одеянии майя.

В ходе анализа мы увидели, что у вышеупомянутых фигур есть несколько возможных интерпретаций: женщины, показанные в различных положениях для родов, или же женщины в положении молитвы. Также вероятно, что некоторые из фигур изображают некие женские божества, связанные с Матерью Землёй, которая представлена рожая или давая урожай, как в случае с Матерью-Чайоте у современных майя.

Поэтому можно говорить о том, что женские фигуры на текстиле майя и Мезоамерики вообще символизируют идею о плодородии как Земли, так и человека посредством изображения различных родильных поз с неизменным показом беременности в виде знака ромба. Эти фигуры изображались на одеждах с магическими целями для того, чтобы передать плодородие земли женщине; а развитие зародыша внутри материнского лона уподоблялось с ростом побега внутри земли.

Принадлежность данных фигур к мировому искусству говорит о древности темы, где женщина наделена уникальной способностью творить жизнь. Поэтому, можно предположить, что антропоморфные женские фигуры, состоящие из ромбов, (и сами ромбы), самые архаичные среди изображений на текстиле майя.

Литература

1. Берёзкин Ю.Е. Мифология аборигенов Америки: Результаты статистической обработки ареального распределения мотивов // История и семиотика индейских культур Америки / Отв. ред. А.А. Бородатова, В.А. Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2002. – С. 259-347.

2. Covarrubias M. El águila, el jaguar y la serpiente. Arte indígena americano. America del Norte: Alaska, Canada, los estados Unidos, México: UNAM, 1961.

3. Figuerola Pujol H. Los hombres, los dioses y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas. Mérida: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM, 2010.

4. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. – М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН) 2006. [The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe 1991]

5. Girard R. Los Chortís ante el problema maya. Historia de las culturas indígenas de América, desde suorigen hasta hoy. Tomo I y III. Colección Cultura Precolombina. México, 1949.

6. Girard R. Origen y desarrollo de las civilizaciones antiguas de América. Moscú: Editores Mexicanos Unidos, S. A., 1977.

7. Grieder T. Orígenes del Arte Precolombino. Fondo de Cultura Económica, México, 1987 [Origings of the Pre-Coilumbian Art]

8. Heyden D. "Las cuevas de Teotihuacan" // Arqueología Mexicana 34:18-27, 1998

9. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – Нач. XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока / Отв. ред. Л.П. Потапов. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1963. (Тр. / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия; Т. 81).

10. Колпакова А. Символика ромба у древних мексиканцев (на основе вышивок индейцев из Чьяпаса) // Народная культура сегодня и проблемы её изучения. Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. – Вып. V. – Воронеж, ВГУ. – 2008. – С. 3-25.

11. Колпакова А. “Chan chikin. El rombo en los textiles mayas desde el periodo Clásico a la actualidad” // Pobacma 2:78-86, 2014.

12. López Austin A. Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana. México: UNAM, 2002.

13. López Austin A. "La composición de la persona en la tradición mesoamericana" // Arqueología Mexicana 65:30-35, 2004.

14. Lowe G. W., Lee T. A. Jr. y Martínez Espinosa E. Izapa: una Introducción a las ruinas y los monumentos. Tuxtla Gutiérrez: Fundación Arqueológica Nuevo Mundo A. C. Documento No. 31. CONECULTA, Chiapas, 2000. [Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments]

15. Matos Moctezuma E. "Embarazo, parto y niñez en el México prehispánico" // Arqueología Mexicana 60:16-21, 2003.

16. Miller M. y Taube K. An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. London: Thames and Hudson, 2004.

17. Morris W. F. Jr. Geometrías de la imaginación. Diseño e iconografía de Chiapas.México: CONACULTA, 2006.

18. Nájera Coronado M. I. El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos. México: UNAM, 2000.

19. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981.

20. Taube K. A. The major gods of ancient Yucatán (Studies in pre-Columbian art and archaeology; No. 32), Washington: Dumbarton Oaks, 1992.

21. Taube K. A. “The birth vase: natal imagery in ancient Maya myth and ritual". En: The Maya Vase Book, vol. 4. Justin Kerr y Barbara Kerr (eds.). New York, USA. 1994. pp. 650-687.

22. Thompson J. E. S. Historia y religión de los mayas. México: Siglo Veintiuno, 1997.

23. Villa Rojas A. Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica. México: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Miguel Ángel Porrúa, 1990.

Агаркова Е.Н. (Воронеж)

ТРАДИЦИОННАЯ МУЖСКАЯ И ЖЕНСКАЯ ОДЕЖДА СЕЛА КОРОТОЯК ОСТРОГОЖСКОГО РАЙОНА ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Основной целью работы является восстановление целостности традиционного народного костюма, мужского и женского образцов села Коротояк Острогожского района Воронежской области, а также рассмотрение истории образования и заселения изучаемого района.

Объектом исследования является народная традиция села Коротояк Острогожского района, сохранившая архаичные черты в материальной и духовной культуре. В ходе работы были поставлены следующие задачи – описание истории заселения Острогожского района, а также этнографическое описание традиционной одежды села Коротояк.

Обращение к этнографическому материалу о селе Коротояк объясняется тем, что народная культура исследуемого района полностью не исследована. Путём этнографического описания вышеперечисленных компонентов традиционной культуры Острогожского района можно получить более целостное представление о самобытности традиции этого края. Такая работа будет ценным вкладом при дальнейших исследованиях локального песенного стиля воронежско-белгородского пограничья, границы и системное описание которого выявлены и обоснованы в научных трудах многих исследователей.

Материалы для данной статьи были собраны в 2005 году во время фольклорно-этнографической экспедиции в составе Е.Н. Агарковой и М.А. Анисимовой (выпускницами кафедры этномузыкологии Воронежской государственной академии искусств) в Острогожском районе Воронежской области.

Острогожский район неоднороден по своему этническому составу, что связано с историей заселения края. Компактное проживание на данной территории двух этнических групп – русских и украинцев – определяет самобытность традиции указанного района. На территории исследуемого села Коротояк и близлежащих хуторов Аверино, Покровка, Петропавловка проживало смешанное население.

Возникновение населённых пунктов в этой местности связано со строительством в XVII веке линии оборонительных сооружений – Белгородской черты. Со строительством защитной черты были основаны города-крепости: Острогожск, Урыв, Коротояк. Переселение украинского населения на территорию современного Острогожского района связано именно с этими историческими процессами. В своем исследовании В. П. Загоровский указывает, что город Коротояк «был построен как крепость на укрепленной линии русского государства – «Белгородской черте» в

1647 году под руководством воеводы Д. Яковлева» (1; с. 87). Гарнизон Коротояка состоял из детей боярских, казаков, стрельцов, пушкарей, станичников. В городе имелось и посадское население, которое состояло из торговцев и ремесленников в количестве чуть больше 30 дворов. К середине XIX века город полностью утрачивает статус военной крепости, и функции его населения становятся сельскохозяйственными. Как отмечает в своем труде исследователь А.М. Аббасов, основную массу населения составляли однодворцы, бывшие дети боярские, которые «занимались хлебопашеством и огородничеством» (2).

Благодаря историческому рукописному памятнику, исполненному для Русского Географического Общества в 1849 году Е.А. Переверзевым, видны более глубокие пласты информации, перекликающиеся и дополняющие собраную в современном Коротояке. Егор Андреевич Переверзев составил подробное для своего времени этнографическое описание Коротоякского уезда, состоящее из нескольких разделов: особенности языка, быта, костюма женского и мужского костюмов, традиционных обрядов и обычаев местных жителей, разделяя их по социальной и этнической принадлежности. С особым вниманием в своей статье А.А. Чернобаева (Афанасьевский сборник, вып. 13) исследует этот уникальный труд с точки зрения этнографической и музыкальной ценности, подчеркивая полноту и подробность его содержания (3; с. 108). Обработка и анализ данного экспедиционного материала несет в себе определенные задачи по сбережению информационных данных, которые сохранены коллективной памятью информаторов именно современного села Коротояк, без сравнительного анализа с другими документальными источниками.

Народная одежда Воронежского края долгое время сохраняла самобытные черты, определяющие этнические и локальные особенности различных групп населения: покрой, способ ношения той или иной детали, использование украшений, орнаментацию. В зависимости от исторических условий, под влиянием социальных, экономических и других факторов костюм с течением времени видоизменялся. Но одним из устойчивых компонентов традиционно-бытовой культуры является женская одежда и «…именно в ней, в разнообразии её типов, в их множественной вариативности более ярко и полно, чем в любом другом компоненте культуры, проявилась этническая специфика, отражавшая национальное и социальное своеобразие населения этой территории в прошлом…» (4; с. 7, 8).

Женский наряд следуемого нами села отобразил черты, свидетельствующие об этническом и социальном разнообразии групп, составлявших в прошлом население Коротояка и Острогожского района в целом. Здесь бытовали два комплекса женской одежды: понёвный и сарафаный, которые носили замужние женщины и девушки соответственно. Полный на-

бор понёвного комплекса состоял из поневы, рубахи, завески или фартука, покромки, каскада бус – ожерельев, серег и пушков, головного убора – кокошника, комплекта платков (фото № 1).

Одежда жителей Воронежской губернии изготавливалась из конопляных, шерстяных и крапивных тканей. Конопля являлась широко распространенной культурой в черноземной зоне России. Конопляное масло употреблялось в пищу и было известно намного раньше подсолнечного. Из конопляного семени делали кисель, пекли лепешки и варили кашу-соломату. Из конопли вили бечеву, веревки, из более тонких волокон пряли пряжу, ткали и шили одежду.

В селе Коротояк также изготовляли одежду из домотканых материалов – холста, сукна. Информаторы вспоминали: «*Раньше станки были. Ис канапли делали волокно, у проруби мяли и делали нитки. Ткали серыя сукманы, бялили у Доне, сушили. Нядели две-три хадили на Дон. Да тех пор бялили, пока белая* не станет. *Амачаим, расстилаим* (холсты), в них *залу пхали. Зиму прядём, летом ткём*» (5). В более позднее время стали появляться фабричные, так называемые «дорогие» ткани, за которые платили деньги – сатин, ситец, плис.

Понёва – поясная одежда замужних женщин юга России из домотканной шерстяной материи. Понева имеет черное поле – «землю», символ чернозема. Красные, белые клетки, полоски делят ткань, как делят землю межи, дороги, просеки и реки.

Информаторы села Коротояк выделяют несколько типов понёв, различных по технике изготовления: *шлёнка*; *сукман*; *с белью*; *гадавая*, *воскресная*; *цуканская*. На изученной территории названия некоторых понев возникли от названия и цвета шерстяной крашеной пряжи. Так, поневу с красными и зелеными клетками по черному полю называли *с латужортью*. Поневу с белыми клетками по черному полю – *с белью*. Праздничная понёва (годовая, воскресная) считалась самой богато расшитой. Она украшалась по окладу цветными лентами, кнопочками. Такую поневу традиционно носили только по особым праздничным событиям.

Особо выделалась в памяти информаторов *цуканавская* понёва (фото № 2) – из тонкой черной пряжи с коричневыми клетками по полю с окладом. За этими понёвами богатые люди Коротояка ездили за Дон – *даляко.* Вместо оклада *понизу нашивали гашник – аборачкя. А када аденешь, ана* (понева) *на тебе прям стаить дыбам – красива!*» (5).

Информаторы отмечают, что *цуканов* в селе не было, в селе – *кацапы* жили. Но исторические справки утверждают, что в XVII веке на территорию Воронежского и Коротоякского уездов началось переселение «цуканов». «Цуканами» называли московских колонистов конца XVII – начала XVIII века, среди которых много старообрядцев, расселившихся по древ-

нему Дону и Хворостани к северу от Коротояка. Они принесли с собой цокающий говор, традиционный костюм и названия покинутых ими родных мест, например, Коломенское, Кашира, Можайское.

Еще один вид шерстяной понёвы без оклада, в которой вместе ткалась черная и белая нитка – *сукман:* «*…ана делаица седая, бес клетак, толькя две палосачки от канца» вместо оклада.* Таким образом изготовлялись и праздничная, и будничная понева-*сукман*.

Незамужние девушки села Коротояк носили *мелкалитные* **юбки**. На такую юбку могли одевать *замашную* (из конопли), расшитую праздничную. В сёлах Острогожского района, где распространена понёва в качестве женской одежды, полосатая суконная юбка использовалась и как девичья одежда (6; с. 14). Девушки носили и шитые юбки – плисовые, сатиновые разноцветные однотонные. Городская мода вошла в деревню, и с ней юбочный комплекс стал утрачивать старинные традиции. Вместо рубах начали носить кофты из той же ткани, что и юбки.

Высказываясь о современном женском наряде, информаторы села Коротояк строго замечают о старинной традиции носить закрытую одежду: «*Не была савета – не видал пупок света, а сделали савет, увидал пупок свет, пупок харанитя*!» (5).

Сарафаны появились позже поневы и бытовали у выходцев из среднерусских губерний, в частности из Московской. Традиционные виды сарафанов изучаемой территории – туникообразные – изготавливали из домотканой шерстяной материи черного цвета. Вышивок на них не делали, зато обильно украшали атласными и узорчатыми лентами, полосами парчи, тесьмой и позументом. Сарафаны (черные шерстяные) были одеждой молодых девушек. Богатыми считались шерстяные сарафаны с подкладкою, бедными – сатиновые или атласные. Сарафаны одевались с плечами, спереди закрывая грудь, сзади – спину до шеи. По традиции изготавливали длинные широкие сарафаны, украшая их понизу *пазументом.* «*Выглядя адин ис тыщи»,* – рассказывают информаторы о богатом сарафане, как о редком явлении.

В селе Коротояк и соседних хуторах было известно несколько видов **рубахи**: з*амашная* рубаха (*ис канапи пряли, ткали сами*), в ней в поле работали; *кручонашная* – из тонкой льняной ткани. Позже с развитием фабрик и мануфактур стали шить или покупать сатиновые и атласные рубахи. Это было связано с заменой трудоёмкой вышивки и домашнего ткачества новыми фабричными материалами. Украшением сатиновой рубахи была её нарядная отделка: нашивки из тканей, цветных узорчатых лент, тесьмы.

Самый распространенный материал для рубах воронежско-белгородского пограничья – *замашка* – конопляная материя домашнего производства. *Замашная* рубаха села Коротояк была с прямыми поликами

на рукавах и брыжжами, расшитая черной нитью в крест. Информаторы сообщают, что гладью стали расшивать позже. Ворот такой рубахи присборён, к нему пришита узкая стойка, вышитая черной нитью – ожерёлок. Для большей уверенности в обереговой силе ворота его вышивали орнаментом, изображавшим препятствие, забор, границу. Во избежание проникновения в отверстия одежды болезни или нечистой силы, которая, как считали в древности, любит прятаться во всякие отверстия, концы рукавов также украшались вышивкой, кружевами и оборками.

Льняная рубаха была тоньше *замашной*. Её расшивали по-разному: *у крест, у гладь, мардовским крестом и простым.* Со слов информаторов, мордовский крест имел *пасерёдки еще адин крест, как снежинка.* Орнамент рубах был традиционным для южнорусской традиции, но в изучаемом селе – со своими собственными диалектными названиями: «*барашки завитаи у середки кучеряваи, вилюшка* (волна), *загибинки с крестиками* (репей), *винтики* (крест), *лапушики, ряпей*» (5). Для свободы движения рук в подмышки рукавов вшиты ластовицы – квадратные кусочки ситцевой ткани – кумача, называемого еще «французским». Ластовица, имеющая квадратную форму, является также солярным знаком – оберегом.

Женский костюм исследуемой территории дополнен **завеской**, видом передника, закрывавшим одежду спереди (фото № 3, 4). Подобный архаичный вид завески с нагрудником встречается во многих селах Острогожского района (с. Болдыревка, с. Шубное, с. Терновое). Информаторы поясняют, что *щас хфартуки носят, а ента были завески.* В селе Коротояк существовали *замашная* и *атласная* завески. Обе завески, длиною до колен, подвязывались под грудью сзади и закрывали грудь. *Замашная* завеска – белая, по традиции расшитая черной нитью в крест, с брыжжами внизу, украшенная *завясками* (лентами) и *блестками.* Атласная завеска появилась позже, её делали с подкладкой, расшивая внизу цветными лентами.

Позже стали отдавать предпочтение фартуку, который завязывался сзади на талии. Фартуки были атласные и замашные: «*Хфартуки каротенькия апосля пашли, выша панёвы, расшиты чернай ниткай, замашные ис канапли*» (5).

С поясом связано много обрядов и поверий. Верили, что если женщина будет носить пояс в два оборота на талии, то она обязательно нарожает здоровых и красивых детей. Магическая сила пояса связывалась в основном с деторождением, поэтому девушки не должны были носить широкий женский пояс. Они носили плетеные, тканые иди вязаные тонкие пояса.

В селе Коротояк **пояс** называли *подпояской*. Его ткали из шерстяных ниток шириной в две ладони разных цветов (красный, розовый, зеленый). Пояс было принято завязывать *бантом, бахмаром* на левом боку или сзади. Концы подпояски были *накишшанаи, с бахрамами.* Такой пояс носили

женщины под завеской, от груди до колен закрывавшей наряд спереди. Если люди были бедные, то одевали только завеску без пояса. Вместо подпояски могли носить широкий шерстяной *ремень, блястучий как у папа риза,* разных цветов (розовый, голубой, зеленый) (5).

К нагрудной одежде замужней женщины села Коротояк относится ***каратайка**, безрукавка,* как элемент праздничного годового костюма понёвного типа. Это была шерстяная, сатиновая или атласная жилетка, надеваемая поверх рубахи, застёгивающаяся впереди. Этот элемент женской одежды выделяется своим сходством с украинской одеждой. Жилетка бытовала во многих сёлах Острогожского района, её называли: *каратайкя* (с. Терновое), *безрукавка* (с. Берёзово), *жалетка* (с. Завершье), *жакетка, ватник* (с. Солдатское, с. Ездочное), *раздуван* (с. Девица, с. Болдырёвка), *паддёфка* (с. Сторожевое).

Каратайка шилась из покупных тканей *с хфалдачкями* (сборочками сзади) однотонной расцветки (розовая, голубая, зеленая). Боковые полы и нижний край жилетки отделывали нашивками из ярких лент, тесьмы. Жилетку носили с суконной юбкой или с понёвой. Так как жилетка шилась из покупных тканей, то распространение её, возможно, относится ко второй половине XIX века (6; с. 15, 16). Со слов информаторов: «*Где пугавицы – валюжачки и блёстки сидели – в праздник так одевалися. Ийдешь, а ана пат панёву раздымаица. Статная баба идя, харошая* (5).

К женскому костюму прилагается комплект **нагрудных украшений** – бусы. Множество шейных украшений должно было усилить обереговую функцию вышитого ожерёлка, и сохранять душу в теле. Такой смысл шейным украшениям придают многие народности мира. В селе Коротояк и близлежащих хуторах женщины носили *«ажарелья пустыи, стеклянныи. Как кукла убереца баба или девка»* (5).

По традиции в исследуемом селе женская прическа и **головной убор** определяли социальный статус женщины. Незамужние девушки ходили с одной косой, а замужние женщины – с двумя. «*Баба, ана убяреца бабаю:* на голове *косы завадили, павязвались павязкой* (белой или красной)».

В селе Коротояк замужние женщины по традиции носили: «*кокошник с лентами - завяски сзади вясели. Падзатылен сзади привяжуть – галава крутая, уся закрыта. Падзатылен полукруглый, макушку закрывал*» (5). Информаторы детально описывали головной убор, начиная с внутренней части кокошника: «*шитая, как каробачкя, шлык. Бабы волосы, косы закладали, и на них шлык* надевали, *сверху платок пакроя или шаль*» (7). Кокошник был расшит празументом под золото (фото № 5). К нему прикрепляли длинные разноцветные ленты, в чём отчётливо прослеживается влияние традиционного украинского головного убора. Под кокошник по бокам подтыкали пёрышки для украшения: «*Какошник был простой, бар-*

хатный, как паповая риза, такой та. Блястучай! Утыкали в какошник пёрышки» (8).

Самое широкое распространение получил платок, став любимым головным убором женского населения России. Он был желанным и дорогим подарком. В селе Коротояк и близлежащих хуторах женщины и девушки носили «французский» (*хранцускай*) платок, бордовый. Такой платок считался богатым (*перливался*) и одевали его по праздникам. Замужние женщины носили французский платок в сочетании с кокошником. Незамужние девушки сверху этого платка надевали головной убор, имеющий разные названия – *букет, цветок, венок восковой*. На косе они также завязывали *банты,* носили *венки восковые*: «*…бубенчики ляпили на праздники, венки цвятныя были, с лентами*» (5).

Под влиянием украинского костюма в одежде русского населения Острогожского района появился девичий головной убор (*венок*) с цветными розами из бумаги или воска с добавлением бисера или празумента. Изготовлением *венков*, *тветов* занимались обученные мастера, как отмечают информаторы, *специальные* люди. Подобный головной убор носили молодые девушки и только по годовым праздникам. В этом *цветке* девку отдавали замуж: «*...патом ана яво сымая, надевая бабье – женский нарят*» (7).

Обувь была традиционной для того времени: женщины на ногах носили *тухли*; *кожанаи каты* с тупым носом; ботинки хромовые: *полгусары* и *гусары* со шнурками и небольшим каблуком. Из сукна вязали *черявики*, из обрезок *конопи – чуники* для работы по дому или в поле. Из лыка, вяза плели *лапти* с зубчиками.

Для непогоды предназначалась разнообразная **верхняя одежда**. И бабы, и мужики носили р*аспашныя халаты* с *хфалдами* (сборками) сзади. Женский вариант – две *хфалды кастречиками*, мужской – *пиджачкём*. Такие халаты делали из однотонного сукна (черные, белые, серые), спереди они застегались.

Женщины и незамужние девушки одевали *паддёвку по переди расшитаю,* короткую *кфуфайкю*.

Зимой носили тулупы (белые, красные, коричневые), *крытаи палушубки* с *хфалдами* из овечьей шкуры, *пушистаи*.

Мужской костюм традиционен. Мужчины носили шерстяные широкие штаны: простые черные в полоску – рабочие, а шерстяные *суконаи – празнишнаи.* Рубаха была белая замашная по плечам с поликами, расшитая черной нитью в крест. Рубаху носилась навыпуск и называлась косоворотка. Мужской костюм дополнял пояс, на исследуемой территории его называли *кушак сученый* (шерстяной), черный с *бахрамами*, *узенький с ладонь. А на канцу бахмор накишаннай, завяжа яво бантами* (5). У мужи-

ков был и атласный однотонный пояс разных цветов (голубой, сиреневый розовый). **Мужская обувь** – сапоги хромовые и простые, а также туфли *курносаи*, *низенькаи*, черные кожаные. Небогатые люди носили лапти.

В результате исторического соседства двух этнических групп русских и украинцев на территории села Коротояк и соседствующих хуторов мужская одежда сохранила свою традиционность. Женский костюм, напротив, со временем вобрал в себя элементы украинской одежды: жилетку, венок, разноцветные ленты на кокошнике, обувь «черевики».

Одежда несет в себе информацию о людях ушедшей эпохи, об их быте, мировоззрении, эстетики. Крестьянская одежда сберегла самобытность национального костюма, богатство его форм и колорита. Женская одежда сохранилась лучше мужской вследствие ее востребованности. Женская крестьянская среда была консервативнее мужской, женщины в селе являлись хранительницами древних традиций, поборницами строгого соблюдения обрядов, где одежда – один из главных элементов. С другой стороны, сельское мужское население было более мобильным в связи с таким явлением, как работа в городе. Приобщение к городской моде стирало старинные черты и региональное своеобразие в наряде. Аграрная ориентированность центрально-черноземных губерний, в частности Воронежской послужила причиной долгого бытования самого старинного комплекса русского костюма с понёвой.

Литература

1. Загоровский В.П. Историческая топонимика Воронежского края. – Воронеж, 1973.

2. Аббасов А.М. Коротояк. – Воронеж, 1992.

3. Чернобаева А.А. Фольклорно-этнографические сведения о селе Коротояк Острогожского района Воронежской области (по архивным материалам Русского географического общества XIX в. и записям фольклорной экспедиции ВГУ 2013 г.) // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей. Материалы научной региональной конференции 2014 г. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования. вып. XIII). – Воронеж, 2014.

4. Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX – XX).М., «Наука», 1988.

5. Информатор: Никифорова Е.А., 1917 г.р., зап. в с. Коротояк Острогожского р-на Воронежской обл. в 2005 г. // ЛАА (Личный архив Агарковой Е.Н.)

6. Агаркова Е.Н. Музыкальный фольклор Острогожского района Воронежской области в контексте традиционной культуры. / Дипломная работа. Архив КНМ ВГИИ. – Воронеж, 2004.

7. Информатор: Аграфена Афанасьевна, 1911 г.р., зап. в х. Петропавловка Острогожского р-на Воронежской обл. в 2005 г. // ЛАА (Личный архив Агарковой Е.Н.)

8. Информатор: Пальчикова М. И., 1937 г.р., зап. в х. Петропавловка Острогожского р-на Воронежской обл. в 2005 г. // ЛАА (Личный архив Агарковой Е.Н.)

Матвеева Е.Г. (Воронеж)

ВЕРХНЯЯ ОДЕЖДА ЖИТЕЛЕЙ ВОРОНЕЖСКОЙ ГУБЕРНИИ

Верхняя одежда жителей Воронежской губернии формировалась, как и везде, под влиянием климатических условий, традиционных и эстетических требований населения. В этнографических материалах по исследованию Воронежской губернии мы встречаем множество аутентичных названий верхней одежды. За этим разнообразием зачастую скрываются вещи одинакового покроя, отличающиеся только незначительными элементами и декором.

Мужская и женская верхняя одежда имеют много общих черт. Зипуны, поддевки, халаты, куцинки, шубы носили как мужчины, так и женщины. Безрукавая плечевая одежда: «коротайка», душегрейка, «ливник», жилетка, «раздуванка», «тяплушка» шились из сатина или шелка темных или ярких цветов, в зависимости от местных предпочтений и традиций. Украшали такую одежду лентами, гарусом, тесьмой, разноцветной машинной строчкой («ковылюшками»).

Лёгкая, короткая, выше колена, одежда с рукавом на полотняной подкладке: холодайка («холодаечкя»), куртушка, поддевка («маринетка», корсет, «кохта»), летник. Холодайка шилась из цветной ткани, по фигуре, длиной до талии. Поддёвка – из сатина или ластика темных цветов (черного или синего), плотно облегала фигуру и имела сзади, вниз от талии, фалды в виде трубчатых складок. Куртушка и летник шились из домотканого холста и отличались по длине. Куртушка намного короче летника. (Интересно, что холодайку и ливник носили всегда застегнутыми, тогда как более теплая одежда могла носиться нараспашку).

Утепленная одежда: зипун (куцан), халат, куцинка, корсетка, шушпан и ластик.

Вся перечисленная одежда, кроме ластика, шилась из толстого сукна. Шушпан изготавливался из белого сукна и имел покрой, похожий на мужскую рубаху с разрезом спереди по всей длине. Шушпаны носили женщины до того, как стали шить для них шубы. В особые холода надевали по два шушпана. «Зипун – русский кафтан без козыря» [1; с. 683], то есть без воротника.

«Халат» женский отличается от мужского большим количеством клиньев и складок, а также застежкой на левом боку. В Воронежской губернии встречаются халаты с глубоким овальным вырезом и круглым – под шею. Длина халата 1 метр. На каждом боку закладывается по семь складок. Верхняя пола косая и заходит с большим запахом на нижнюю.

«Куцинка» – короткий, до колена, халат. «Ластик» предпочитала носить молодежь, так как на плотной хлопчатобумажной ткани складки сзади на талии лежали лучше, чем на суконном халате или куцинке.

Обязательной одеждой в гардеробе были шубы. Даже бедная женщина имела до пяти шуб. Три шубы были обязательны: рабочая, повседневная и праздничная. Если родители не успевали справить шуб дочери, то могли и отказать сватам, дабы не опозорить семьи.

Покрой мужских и женских шуб был одинаков, кроме отсутствия в женской шубе мехового воротника, так как шею женщины закрывал повязанный и обёрнутый вокруг шеи платок. Верхняя полка и спинка по талии, на женских шубах, вышивались разноцветными шестяными и шелковыми нитками у молодых и скромно – у пожилых женщин. Шуба была символом богатства семьи, плодородия и здоровья. Она участвовала в свадебных и прочих обрядах.

Не только шубы, но и вся верхняя одежда украшалась лентами, тесьмой, гарусом, позументом и «ковылюшками». По украшению одежды узнавали, из какого села тот или иной человек.

Появление в XVIII веке моды на корсеты, отразилось и на крестьянской одежде. Об этом можно судить по новой для села, облегающей плотно одежде «в талию» и по названию «корсетка».

В 2016 году во время фольклорной экспедиции в с. Каменка-Садовка Новохоперского района Воронежской области, мы познакомились с новым названием женской верхней одежды – «пятиклинка». По покрою эту одежду можно отнести к «корсетке». Аутентичное название образовалось от пяти клиньев, вшитых на спинке ниже талии и образующих пять фалд. Необычна отделка сатиновой «пятиклинки». Одежда не имеет воротника. По черному фону вдоль верхней полки проложены черные плисовые ленты с выстрочеными цветными нитками орнаментами. Сатиновые, черные ленточки заложены мелкими складочками и прострочены на машинке. Такую же отделку имеют концы рукавов и подол. «Пятиклинка» посажена на утепленную подкладку и имеет глубокий запах, как на двубортной одежде. Застежка изначально была на металлических крючках.

При углубленном изучении костюма есть вероятность встретиться с новыми, неизвестными аутентичными названиями и вариантами верхней женской и мужской одежды.

Рассмотрим подробнее предметы верхней женской одежды, находящиеся в музее народной культуры и этнографии Воронежского государственного университета. Многие экспонаты верхней одежды передала в музей Наталья Ивановна Рощупкина, жительница с. Афанасьевка Алексеевского района Белгородской области, хранительница традиций народной вышивки.

Поддевка женская (куцанка) (фото 1) – Алексеевского района Белгородской области. Поддевка сшита из черного сукна диагонального переплетения, фабричного производства, имеет длину по заднему шву 85

см. Полки цельнокроеные, сильно расклешенные к подолу. Ширина полок в подоле – 75 см, ширина спинки в подоле – 62 см без фалд. Фалды вшиты от талии в средний шов и в два рельефных шва, выходящих из пройм на спинке, скошенных в сторону среднего шва к талии. Три фалды расположены на спине с интервалом в 11 см. Ширина фалд внизу – 16, 21, 12 см. Длина фалд от талии до подола – 48 см. По длине фалды собраны из кусков (не цельные), ширина плеч – 44 см. Плечевой шов смещен по пройме кзади на 4,5 см. Объем талии поддевки – 84 см, объем груди – 106 см.

Поддевка не имеет воротника и застегивается традиционно на левую сторону с сильно скошенным влево запахом. Рукав – вшивной, с двумя швами: один шов по верхней линии рукава, второй шов – из подмышки с вставленным в него клином, расширяющимся кверху (клинья собраны из кусочков). Длина рукава – 53 см, глубина проймы – 23 см, ширина рукава по нижнему краю – 25 см.

Крой поддевки с большим количеством надставок, собранных из кусочков, обусловлен тем, что одежда перешита из мужского пальто. На левой полке поддевки видны зашитые петли и шов от застроченного прорезного кармана. Изнанка поддевки имеет «подоплеку», подшитую к деталям кроя. В результате швы на изнанке открыты и обметаны руками суровой ниткой. «Подоплека» выполнена из фабричного бельевого полотна (бязи). Ткань имеет не стандартную для домотканого полотна ширину. «Подоплека» на спинке (ниже талии), из домотканого грубого холста, шириной 36 см. Данная ширина холстины характерна для украинских ткацких станков.

Поддевка декорирована в традициях Алексеевского района Белгородской области. Воротник отсутствует. Ворот обшит бордовой сатиновой бейкой, шириной 1,5 см. Такая же бейка проложена по краю правого борта. Вдоль всего борта нашита «дорогая» шелковая красная лента с вышивкой. По обеим сторонам, вдоль ленты, нашиты разноцветные полоски из сатина и из атласной серой ленты, шириной 0,5 см. Чередование по цветам от центра к краю следующее: бордовая, белая, светло-сиреневая, серая, темно-сиреневая, светло-голубая, темно-бордовая, желтая.

Подол вышит машинной вышивкой, орнаментом, строчкой в 4 цвета: белым, красным, серым, желтым. Ширина орнамента – 4,5 см. По низу орнамента проложены 2 полоски по 0,5 см, желтая и бордовая, а по верху – серая и красная. Поверх орнаментальной полосы, выше серой и красной, проложены 2 чередующихся прямые белые строчки и 2 волнистые желтые.

Угол внешней полки отделан так же вышивкой из машинной строчки (белой, красной и зеленой нитками). Вышитая розетка угла ограничена с третьей стороны дугой в ¼ круга из трех ленточек: серой, темно-сиреневой и желтой. По линии талии так же настрочены ленточки: серая в

1 см. шириной и по краям ее бордовые в 0,5 см. шириной. Посередине серой ленточки выстрочена красной нитью волнообразная линия. Сзади, на цветной тесьме пояса (там, где начинаются «кустики» фалд) пришиты 3 голубые (крашеные) пластмассовые пуговицы на ножках. Вертикальный шов на спинке отстрочен красной нитью с обеих сторон.

Рукава по нижнему краю отделаны чередующимися по цвету полосками из сатина и атласных лент: розовой, темно-сиреневой, желтой, серой, бордовой и голубой. Выше ряда полосок машинной строчкой белым, желтым и серым цветом выстрочен орнамент из прямых и волнообразных линий. Выше выстроченного рисунка в обратном порядке расположена вторая полоса ленточек и желтая волнообразная строчка.

Застегивается «поддевка» на большой металлический крючок и такую же металлическую петлю (крючок 2,5 см., петля – 1,5 см.). На талии «поддевка» застегивается на такую же голубую пуговицу, как и сзади, и нитяную воздушную петлю.

«*Кохта*» из черного «*мелистина*» (кофта из молискина) (фото 2) – с. Афанасьевка Алексеевского района Белгородской облати, женская одежда для прохладного времени года, но не утепленная. Молискин – хлопчатобумажная плотная толстая ткань с эффектом замши лицевой стороны, другое аутентичное название – «кротовая шкурка», (покупная ткань).

«Кохта» имеет вшивной одношовный рукав, зауженный книзу. Длина – 87 см, ширина плеч – 46 см, длина рукава – 63 см. По верхней правой полке на расстоянии 3,5 см от края пришита красная «дорогая» лента. Цветы утрачены, остались зеленые листья. По обе стороны ленты нашиты желтые ленты, шириной 1 см. Желтые ленты прострочены на машинке волнистой линией. Слева из-под желтой ленты – бордовые ленточки, пристроченные желтой ниткой. Из-под зубчиков выстрочен на машинке рисунок «ковылюшками». Он переходит на горловину с правой полки. 3-х-сантиметровый край по всей длине полки также расстрочен «ковылюшками» красной, желтой и белой нитями.

По подолу кофты идет рисунок «ковылюшками», шириной 12 см. Угол верхней полки («косик») выстрочен на машинке «ковылюшками», «лапочками» и в центре угла – «солнышко». В отделке кофты использованы также блестящие металлические пуговки («*пугалки*») вдоль всех орнаментов.

Рукав на конце вышит «ковылюшками» поверх малиновых и серых узеньких девяти тесемочек, шириной 7 мм. Выше разноцветных полосок на рукаве – бордовые зубчики и «ковылюшки», повторяющие рисунок на полке. Ворот также украшен «ковылюшками» по левой полке, как и по правой.

Спинка с рельефом, по линии талии. Между рельефами разноцветными нитками выполнен на машинке поясок «ковылюшками». Выше пояска

также «ковылюшками» выстрочен орнамент «лапочками». Орнамент на спинке и поясок расшит пуговками. В подол сзади вшиты дополнительные клинья, которые создают форму «полусолнца». У концов рельефа на талии сзади заложены по 4 глубоких складки (4 куста).

Кофта имеет подкладку. Спинка и часть левой полки посажены на домашнюю конопляную холстину. Передняя часть изнутри посажена на полосатое розово-белое полотно (покупная ткань). Все строчки декора, выполненные на машинке, прострочены насквозь. Застежка кофты изначально была на металлические крючки.

Куцан (фото 3) – с. Иловка Алексеевский района Белгородской области, из черного толстого сукна. Длина – 1 м 10 см, ширина плеч – 51 см, длина рукава – 59 см, окружность талии – 88 см, ширина подола изделия – 2 м 82 см; рукав вшивной, суженый к концу; спинка с рельефом. Рельеф упирается в угол рукава. Сзади по спинке вшиты 3 клина, заплиссированные складками, глубиной у подола 4 см. «Кусты» по бокам имеют по 7 складок, центральный куст – 10 складок. Сзади по линии талии между рельефами проложен золотой галун. Верхушки кустов складок украшены махрами из рубки (рубленный стеклянный «пруток»). В середине каждого махра – металлическая пуговка («пугалка»). Ворот куцана закрытый, по верхней полке и по шее выложен узкими полосками цветной ткани. Отделка состоит из цветов красного, серого, желтого, бордового, зеленого, малинового цветов. Самый край обшит полоской красного сатина, выстроченного «ковылюшками». Эта отделка располагается от линии талии вверх по верхней полке до плечевого шва. Остальная часть горловины обшита синим сатином (бейкой) шириной в 1 см. Концы рукавов отделаны также, как и верх правой полки. Застегивается на пуговку-узелок из кожи. На левом боку для застежки пришита петля из бордового сатина. Основание петли закрыто квадратом красного сатина со стороной 6 см. Куцан не имеет подкладки. С внутренней стороны складок видны остатки ниток, стягивающие эти складки.

Шуба овчинная (фото 4) – с. Иловка Алексеевского района Белгородской области, женская (передала в музей Наталья Ивановна Рощупкина, жительница с. Афанасьевка Алексеевского р-на Белгородской области.) Без воротника, дубленая, покрашена предположительно растительной краской в желто-оранжевый цвета (луком). Длина по спине – 120 см, по плечам – 55 см, рукав – дина 64 см. Ширина рукава под мышкой – 48 см, по манжету – 32 см. Длина до талии от плеча – 39,5 см. Окружность груди в развернутом виде – 128-129 см, по талии – 123 см. Подол – 3,5 м. Ворот спереди – каре. Ширина ворота по верхней полке – 19 см. Рукав вшивной, по шву проложен кант, образующий рулик 1 мм. Запах шубы на левую сторону. Перед – по подолу, полкам, концам рукавов и вороту шуба отде-

лана каракулевой бейкой серого цвета (пожелтевшей). В задней части ворот отделан стойкой, шириной 3,5 см. Сзади по талии шуба отрезная, а спереди – полки шубы от боков цельнокройные. Сзади по талии к бокам расположены 2 куста сборок. Спереди по вороту и по правой полке вертикально проложены цветные тесемки (5 из них – тесьмой и 6-я черная бейка). Вертикально по полке 11 разноцветных тесемок и черная бейка. По подолу также проложены 2 тесемки (зеленая и красная) и черная бейка. Все тесемки – сатиновые, ширина от 3 до 6 мм. На нижней правой полке нашита четверть круга, вырезанного из сатина, диаметром 14,5 см. По окружности четверти круга проложены 4 полосы тесьмы. По черному фону сатина машинной строчкой в 4 цвета нитками вышит рисунок «солнышко». По талии пришита кожаная тесьма того же цвета, что и шуба, декорированная зеленым сутажом, пришитым вручную красной ниткой. Ниже кожаной тесьмы выпущены 3 канта из сатина (красный, желтый, зеленый). Талия со спины декорирована ручной вышивкой шерстяной разноцветной нитью (черной, красной, зеленой) орнаментом из завитков, напоминающих фигуру роженицы. Выше кустов складок нашиты также кожаные выворотные накладки в форме трезубца, расшитые разноцветными нитями. Застежки из кожаных шнурков (петля и узел). В боковые швы по спинке вшиты 2 клина, образующие вместе со спинкой складки. Спереди пришиты застежки из кожаных шнурков. Петля застегивается на узел-пуговку.

Пятиклинка (фото 5) – женская верхняя одежда, зипунок на подкладке. Пятиклинка так называется потому, что баска состоит из 5 клиньев. Клинья расположены сзади, а спереди – 2 полочки без клиньев. Покрой задней части – солнце-клеш. Пять швов на спинке, от талии вниз в них вшиты клинья. Они образуют 5 складок ниже пояса на подоле.

Размеры. Длина – 63 см, ширина плеч – 36 см, длина рукава – 66 см, объем груди – 42 см, объем талии – 40 см. Длина подола от боковых швов смыкается в солнце-клеш (без полок) – 3 м 70 см. Длина ворота в застегнутом виде (окружность шеи) – 43 см, в расстегнутом – 52 см. Длина манжета – 28 см. Верх пятиклина сшит из черного сатина (ластика) на белой в красную полоску на х/б подкладке. Простеган («на утеплении») на машинке черными нитками.

Фасон. Рукав вшивной, слегка сужающийся к манжету. Пятиклинок выкроен по фигуре. Талия сзади подхвачена накладным плисовым черным пристроченным поясом, из-под которого сверху и снизу выпущена черная сатиновая бейка, присборенная бантовыми складочками. Такая бейка проложена по всей длине пояса сверху и снизу. Сам пояс выстрочен («ковылюшками») орнаментом белыми и красными нитками. Спинка состоит из

4-х частей, образующих рельефы верхней части, а ниже пояса – складки бантовые и встречные с фалдами.

Отделка. Плисовая лента и подкладка сатиновая (30-40-е годы XX в.).

Полки. Правая полка глубоко запахивается поверх левой и застегивается на 4 металлических крючка. На левой полке под плисовую черную ленту вшиты металлические петли для крючков. Край правой полки отделан зубчиками из сатина и отстрочен красной и белой нитью. На расстоянии 1 см от края, от горловины до декора на подоле (длина 48 см) и шириной 4 см настрочена полоса черного плиса, выстроченного на машинке орнаментом из ниток красного и белого цвета. Орнамент фантазийный – растительный (ягоды, листья). Следующая полоса декора на груди – шириной 4 см (сатиновая черная). На ней заложены бантовые складочки через 4 см, шириной 1 см. Далее на груди вертикально располагается еще одна полоса из плиса, повторяющая первую полосу с орнаментом.

Подол. По всей длине отделан двумя черными плисовыми лентами, шириной в 2,5 см, с расстоянием между ними 4 см. Плисовые ленты выстрочены волнистыми линиями. В промежутке между плисовыми лентами пришита черная сатиновая оборка, шириной 3,5 см, заложенная бантовыми складочками, как и вертикальная полоса.

Манжеты. Концы рукавов отделаны так же, как подол – двумя черными плисовыми лентами. Промежуток между ними прикрывает сатиновая черная лента, заложенная бантовыми складками и пристроченная по двум краям. В более позднее время пришиты к верхней полке 3 тканевые петли и 3 черных пуговицы на край левой полки, что значительно расширило объем пятиклинки, но изменило фасон.

Холодайка (фото 6) – верхняя женская плечевая одежда для прохладного времени, с. Афанасьевка Алексеевского района Белгородской области. Длина – 43 см до талии. Ширина всего изделия – 92 см, ширина по груди – 50 см, в подоле – 43 см. Рукава вшивные в пройме, длина рукава – 60 см, ширина рукава вверху – 22 см (44 см), по манжете – 24 см. Окружность ворота – 33 см. Холодайка на подкладке. На спинке и на полках ткань диагонального переплетения (холщевая ткань). На полках – холстинная ткань. Верх холодайки выполнен из синего сатина. По вороту холодайка обшита узкой стойкой (шир. 1,8 см). По полкам на холодайку нашиты 4 ленты (тесьма), шириной от 0,8 см до 1 см (малиновая, желтая, зеленая, бледно-зелёная). По синему фону сатина перемежается зигзагообразная желтая и прямые строчки.

Верхняя правая полка по краю вышита на машинке ромбами с соединенными концами. В местах соединения концов ромбов вышиты звезды о 10-ти концах белыми и желтыми нитками. По обеим сторонам полосы звезд выстрочены машинкой декоративные строчки (прямые и зигзагооб-

разные) желтыми и белыми нитками. По подолу звездчатая кайма переходит в другой рисунок, состоящий из листиков, расположенных зигзагообразно под углом. Из образующихся углов выходят столбики белого и желтого. Углы полок вышиты также машинной строчкой. В самом углу располагается звезда с лучами, диаметром 4,5 см. По диагонали над ней 3 звездочки такого же рисунка, диаметром 2 см. Звездочки – белыми и желтыми нитками, чередующиеся по цвету лучами. Застежка на пуговицы и прорезные петли. Пуговицы пластмассовые, 1 верхняя – перламутровая. Предположительно холодайка сшита в начале 50-х годов XX века.

Плюшка черная (фото 7) – женская верхняя одежда, передала в музей Курганникова Наталья Николаевна (1960 г.р.), с. Нижняя Байгора Верхнехавского района Воронежской области в 2008 г.

Плюшевый жакет.

Плюш – шелковая, шерстяная или бумажная ткань с ворсом на лицевой стороне, более длинным чем у бархата (от 2 до 6 мм). Название от немецкого (плюш – волос), восходящего к латинскому pilus – волос в том же значении. Известен в России с 17 в. Сфера применения плюша в зависимости от сорта была очень широка – от нарядных платьев, верхней одежды, игрушек до обивок, драпировок, покрывал, «бархоток» для наведения глянца на обувь. Примерно после 1870 г. в женской моде получил распространение жакет из плюша, сохранившийся в крестьянском быту доныне [2]. Городская мода влияла на одежду крестьян своеобразным способом – не самые новые модели, детали и цвета приживались в селе, а то, что могло свидетельствовать о степенности, зажиточности, уважении к самому себе. К таким вещам относился и жакет из плюша, остававшийся предметом вожделения у деревенских модниц до конца 1950-х годов. И в 1970-е годы можно было встретить пожилых, явно деревенских женщин, оказавшихся проездом, например, в Москве, одетых в темный плюшевый жакет характерного покроя, сложившегося еще в 1890 годы, приталенный, с круглой грудью (силуэт сформирован корсетом под названием «ласточка»), небольшим воротничком (чтобы удобно было спустить платок). Сельские портнихи, перенимая городские фасоны, шили одежду, не принимая во внимание корсет, без которого не обходились горожанки. Необходимый силуэт жакета из плюша создавался при помощи ватных толщинок, а если учесть отсутствие подкройных деталей (сельчанки их избегали, чтобы не портить покупной материал), то передняя часть жакета до талии, прослоенная ватой, приобретала тот силуэт, который требовала тогдашняя мода как нарядная и престижная одежда.

Таковы образцы верхней женской одежды жителей Воронежской губернии, еще не так давно носивших ее повсеместно, хранящиеся в музее народной культуры и этнографии ВГУ.

Литература:

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т.1., М. 1978. С.683

2. Кирсанова Р.М. Костюм в русской художественной культуре. // Р.М. Кирсанова. – М., 1995.

3. Гринкова Н.П. Однодворческая одежда Коротоякского уезда Воронежской губернии (Из материалов Юго-Восточной экспедиции ГАИМК) // Изв. Ленинградского гос. пед. ин-та им. А.И. Герцена. – 1928. – Вып. I.

4. Никитина В. Наряды и обряды Южной России – научно-издательский центр Московской консерватория. – М., 2014.

Христова Г.П. (Воронеж)

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД УКРАИНСКИХ СЕЛ ПРАВОБЕРЕЖЬЯ Р.ДОН ЛИСКИНСКОГО РАЙОНА ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Села с украинским населением в границах нынешнего Лискинского района расположены компактно в его южной части, на правобережье реки Дон. История их основания связана с процессом переселения на неосвоенные южнорусские рубежи украинских черкас в середине XVII века. Первоначально здесь они несли сторожевую службу, защищали границу от еще продолжавшихся татарских набегов. За службу русскому государю украинским черкасам выделялись участки земли и таким образом они закреплялись на русских землях.

Потомки украинских переселенцев, проживающие в настоящее время в селах Колыбелка, Щучье, Петровское, Коломыцево, хуторе Попасное Лискинского района Воронежской области, до сих пор сохраняют свой самобытный язык, обычаи и культуру, до сих пор самоидентифицируют себя как этнос: *«Я скажу, шо мы хохлы, мы из Украины, эта ж национальность была украинська, и мы сщиталыся и пысалыся украински»* (с. Петровское) [1]; *«До войны мы сщиталыся украинци и нация у нас була – украинци, и учили нас в школи украинский язык, а посли войны нас пэрэвэлы русскими»* (с. Щучье) [2].

В свадебном обряде, который сохранялся в трансформированном варианте в этих селах до 70-х годов XX века, наиболее ярко сохранились черты самобытности этнических украинцев, проживающих в окружении русского этноса на протяжении трех с половиной столетий.

Основные черты свадьбы украинских сел Лискинского района:

– преобладание обрядов контактно-коммуникативной линии, к которым относятся: двухэтапное сватовство, *запой* (*магарыч*), *оглядыны* хозяйства жениха, посещения женихом невесты с обязательными подарками, *вечерына* – собрание молодежи накануне свадьбы, выкуп невесты, перевоз постели «с курицей», обмен свашек караваями, ритуальная борьба за свадебный флаг;

– инициационная линия в обряде выражена точечно, занимает второстепенное положение, что является характерным для восточнославянского типа свадьбы-веселья; важнейшие обряды этой линии – изготовление свадебного деревца подругами для каравая невесты, посад невесты, *покрыванье*;

– музыкальный пласт свадьбы охватывает все пространственные и временные рамки обряда, каждое совершаемое действие сопровождалось многочисленными припевками с короткими текстами, комментировавшими происходящие события;

– несмотря на большую степень насыщенности свадебного обряда му-

зыкальными текстами, количество напевов в ней невелико, для всех многочисленных вербальных текстов использовались, в основном, два-три напева, при этом напевы рода невесты и рода жениха были разными и исполнялись только представителями своих групп: *«у нэвесты одни песни, у жениха – други песни»*.

Сведения о свадебном обряде, записанные в лискинских украинских селах от старейших жителей, позволяют реконструировать весь комплекс поэтапных действий, составлявших общий сценарий свадьбы, который уже не воспроизводится в настоящее время.

Традиционно пару своим детям выбирали родители, главным критерием считался достаток в семье, а согласия молодых не требовалось: *«А уже в ей согласия нэ спрашивають, согласна она или нет»* (с. Колыбелка) [3]. Бывало, что родители сговаривались еще задолго до достижения детьми брачного возраста. Подходящий возраст для невесты – 17-18 лет, жених мог быть чуть постарше.

Свадьба была одним из самых значимых жизненных событий, поэтому в ней принимало участие большое количество родни со стороны жениха и невесты. Для проведения свадьбы и выполнения обрядовых действий обычно назначались специальные свадебные чины: *староста* или *дружк**о*** – старший родственник жениха (*«хто свайбой командует»*), *дружок* или *боярин* – товарищ жениха, *ст**а**рша др**у**жка* – близкая подруга невесты, *свит**ы**лка* – сестра или другая незамужняя родственница жениха, *свашки* или *прыд**а**нки* – замужние родственницы, которые «покрывают» невесту, *др**у**жки* – подруги невесты. Жениха и невесту во время свадьбы называли – *молодий* и *молода*, *молодий князь* и *молода княгиня*. Одним из главных персонажей свадьбы была *свашка*. Свашкой обычно выбирали женщину бойкую, умеющую вести разговор и убедить собеседника, ценились умение петь, плясать: *«Свашка – хто можа плисать, петь, веселая, разговаривала хорашо»* (с. Колыбелка) [4].

Первым этапом свадьбы был приход свашки или матери жениха в дом к родителям невесты для того, чтобы выяснить, не возражают ли они против прихода сватов. Если родители невесты не отказывали, то в этот же вечер проходило сватовство.

Сватовство. Сватать ходили вечером, в темное время, чтобы в случае отказа об этом не узнали односельчане. Со стороны жениха в сватовстве участвовали самые близкие родственники: мать с отцом, крестные, старшие братья. *«Приходять до сватив и кажуть: "Мы прыйшлы, чулы шо у вас есть продажня тёлочка. Мы хочем купыть тёлочку у вас"»* (с. Петровское) [5]. После иносказательных текстов переходят к более конкретному разговору: *«У вас д**и**вчина хороша, работяща, мы хочемо забраты ее в свою с**е**мью, просим согласия»* (с. Колыбелка) [3].

На сватовство обязательно брали хлеб, завернутый в рушник: *«хлибыну приносять – пэкли коровай такий»* (с. Петровское) [5]. Если родители невесты давали согласие на брак, то принесенный хлеб принимали и ставили его на стол. После этого устраивалось общее богомолье и небольшое застолье, во время которого родители усаживались друг напротив друга и обговаривали хозяйственные вопросы дальнейшего проведения обряда.

Если родители отказывали сватам, то хлеб не принимали: *«Оставляють* (хлеб) *– значить, приймають жэныха. А если жэныха нэ приймають, то нэ приймають и хлеб. Кажуть шо молода, чи шо такэ…»* (Петровское) [5].

На сватовстве назначалась дата проведения следующего этапа – запоя. Время от сватовства до запоя могло варьироваться: от недели до месяца: *«Бывает через неделю, или через месяц, кто как назначит»* (с. Колыбелка) [6].

Запой. В украинских селах Лискинского района этот этап свадебного цикла мог называться либо «запой», либо «магарыч». На запой приглашали ближайшую родню с двух сторон: *«прыходыла целая орава, як свайба»* (с. Колыбелка) [7]. Главным обрядовым действием на запое было разделение каравая: *«Як запывають нэвэсту, там уже заставляють ее хлеб разризать на столе. На всих, всим роздае…»* (с. Колыбелка) [8].

Другой знак сближения двух родов во время «магарыча» – обмен дарами: *«Запывають, родственыкив приводять с ево стороны, и с ее, ну много… Тоде раньше було <…> яки-та дають платки, дарять. Платки дарять родствэныкам, яки там прыходять, жэныховим и нэвэстыным. Раз прынялы – платки приймают, подарок ўроде»* (с. Петровское) [9].

Начиная с запоя, звучали свадебные песни, в которых комментировались происходящие обряды:

Пропыла маты дочку,
На солодком мэдочку,
На рути, на мяти,
За хорошега зяти.
Бэрильце горильци
У сваи домывцы (с. Щучье) [10].

На запое родители обговаривали день свадьбы. Ее назначали примерно через месяц или два от запоя, для того, чтобы успеть подготовиться: *«Як запылы нэвэсту, назначають на який дэнь свадьба и все готовюца с тэй стороны и с тэй стороны»* (с. Коломыцево) [11].

Оглядыны. В период до свадьбы родственники невесты приходили в дом к жениху – смотреть двор, это называлось *оглядыны*, *поглядыны*, *смотрины*. Цель визита – узнать о состоянии хозяйства жениха, достатке

его семьи: *«Поглядыны – дывылись, яке там богатство, скильки скота у ных, розглядалы жених чи богатый, чи не»* (с. Коломыцево) [12].

Период от запоя до свадьбы использовался для завершения подготовки приданого невесты. В приданое входили постельные принадлежности, рушники: *«пэрына, подушкы, рушныки – само пэрвэ»*, а также одежда невесты. В этот период невеста должна была подготовить свадебный «убор» для жениха: *«Колы вже за молодой магарыч запьють, тоде она должна ему увесь убор сготовить: рубашку верхню, бельё, а тоде ж ткали, усэ руками делалы»* (с. Щучье) [13].

В промежуток времени между запоем и свадьбой жених обычно навещал невесту, приносил ей подарки: *«Вин прыходэ, прыносэ ей сапоги, конхвэты у сапогах прыносэ, – подарок прыносэ»* (с. Петровское) [14].

День накануне свадьбы был насыщен различными действиями подготовительного и ритуального характера. Обязательной являлась выпечка обрядового хлеба – **каравая**. Караваи изготавливали в обоих домах. Кроме каравая, для свадьбы готовили и другую обрядовую выпечку – *«шишкы»*, в виде небольших булочек. Их раздавали подругам невесты на прощальном вечере, гостям во время «даров».

Перед свадьбой невеста собирала подружек, она обходила дома подруг, сообщала им о сборе на свадьбу. Во время обхода уже с подружками, пели:

Ой, Галочку маты родыла,
Соничком обгородыла,
Месицем подпыризала,
За друшками послала (с. Щучье) [15].

После того, как невеста собрала подруг, они вместе шли по селу приглашать родню на свадьбу: *«нэвеста одивае венок из цветов бумажных, и с подружкамы ходэ собирае род, шоб завтра на свайбу прыходылы»* (с. Колыбелка) [16].

Вэчэрина. Перед свадьбой в доме невесты собирались подруги на прощальный вечер, он назывался *вэчэрина*. Во время *вэчэрины* дружки прощались с невестой, заплетали ей косу, вплетали в косу несколько лент.

Центральным ритуальным действием прощального вечера было изготовление свадебного деревца. Во всех селах оно имело название *«сад»*, но были некоторые отличия в его изготовлении. В селах Петровское, Коломыцево для *сада* ломали пышную ветку вишни или сосны (высотой около метра) и украшали ее бумажными цветами: *«У вэчэри делалы з бумаги сад. Из разноцвитной бумаги робылы квитки и спивалы.<…> Рубилы сосну или вышню и обряжали. <…> Тоди вэдуть молодую и оце ж везуть той сад»* (с. Петровское) [17]; *«Садок – эта у нэвести у короваи. Ну, вышенку ломають и цвитами бумажными нарижають. Роблять эти цвиты*

дивчата, вэчирам приходють, на цю вышиньку завязывають – называиця садок. И тут же становют садок в коровай» (с. Коломыцево) [18]. В селах Щучье и Колыбелка для *сада* брали три прямых ветки вишни и на них прикручавали проволокой большие бумажные цветы: *«Дилалы просто тры палки и йих убырають цвитамы, и встромлялы в коровай, а коровай ложилы тоди на тарилку»* (с. Щучье) [19].

Традиция изготовления свадебного деревца сохранялась даже тогда, когда исчез обычай прощания невесты с подругами. В селах были мастерицы, которые готовили свадебный каравай с «садом»: *«Покупають бумагу, проволка медная и эта мастерица делает сад, всякие цветы из бумаги делает: и розы, и ромашки, и тюльпаны. Скручывають провалкой одной, втыкают в хлеб и вот тагда едут за невестой с этим садом»* (с. Колыбелка) [20]. Позднее каравай стали украшать веточками калины, живыми цветами: *«Коровай – руту вставлялы и калыну. Если коровай – уряжалы везде веточки калыны, вэсь коровай вот так утыкають калыной, красиво»* (с. Колыбелка) [21].

Когда украшали *сад*, невестины подружки пели:

Отдаешь мэнэ маты же, сама бачишь,
Шо и нэ раз, нэ два заплачешь.
По вэсне садочки цвистымуть,
По улицэ дивчяточка итымуть,
А мэнэ жэ молодои дай нэ будэ,
Жаль тоби, моя маты, мэнэ будэ (с. Петровское)[22].

Предсвадебный вечер в доме жениха. Накануне свадьбы вечеринка для молодежи также устраивалась и в доме жениха. Важнейшим моментом этого гулянья был приход невесты с подружками – *«молода сорочку прынэсла»*. Невеста с подружками приходили в дом к жениху, чтобы развесить свои рушники, шторы, подготовить постель и передать жениху вышитую ею рубашку, которую он оденет на свадьбу: *«Дружки ходылы до жениха, наряжали всё полностью там, где ани с нэвестой будут ночевать. Там и шторы вишалы, и рушники, и постелю – эта пэрэд свайбай за день. Шлы наряжалы хату там у жениха»* (с. Коломыцево) [23].

После того, как приготовления заканчивались, для молодежи устраивалось застолье: *«Уже прыносит нэвеста жэниху рубашку и гуляют вэчэром пэрэд свайбой у жениха, гуляють с падружкамы. Нэвэста женыху прыносэ рубашку, и свайбу он в ей был»* (с. Колыбелка) [16].

Совместный вечер в доме жениха являлся как бы свадебным гуляньем для молодежи: невеста должна быть на нем в свадебном венке, подруги – в праздничных нарядах: *«венок одевае и приводэ подружек, – венок из бумажных цвитков, она и на свайбе в нём…»* (с. Колыбелка) [16]; *«Молода собирае подруг – дружек… и идуть до жэниха. Там у ех и цветы, и*

всэй обряд у ех… Вэчир оны там гуляють, молодёжь гуляе – молода сорочку, кажуть, прынэсла» (с. Щучье) [13]. После гулянья молодежь расходилась по домам.

Первый день свадьбы. Утром из дома жениха провожали *поезд* за невестой. Обычно в *поезд* снаряжали три-четыре тройки лошадей с подводами, зимой с санями. Количество человек, отправлявшихся за невестой, должно быть непарным, пару жениху потом составит невеста. Старосту и бояр перевязывали рушниками справа налево. Лошадям вплетали в гривы ленты, вешали колокольчики, красные покрывала, украшали подводы: *«Косы позаплэтають коням, лэнты, рэсоры хороши, прикрыють чемнибудь и – йидтэ с Богом»* (с. Петровское) [24]. При отъезде мать обсыпала *поезд «хмелем, грошами, конхветами».*

Важным персонажем свадебной процессии была «свитылка» – сестра или другая родственница жениха, она несла «шаблю»: *«Свитылка йдэ с шаблею – веточка и цвиты зроблены, бывае там и колокольчик повэсять»* (с. Коломыцево) [25].

Невесту на свадьбу наряжали в праздничный убор: *«Юбка широка, хвартук… Любого цвета, якога она найдеть. Юбка и зверху кофта, шоб було одинаково, хоть краснэ, жовте, хоть зелэнэ. А патом утырок довгий впэрэд узил завязывали. <…> Коса була. Увсигда коса заплитина, у коси ленты* (с. Щучье) [26]. Невесте заплетали косу и одевали на голову венок: *«На голове венок був и сзаду ленты булы. Венок – если зимой, то из бумажных цвитов, а если летом, то винок робылы из живых цвитов и абизатильна прастыи лентачки были. Я помню: рукава вышитыи, венок, ленты, юбка, запонка бела, ну юбка далжна быть одного цвита: или, дапустим, тёмна-синия, или аранжива»* (с. Коломыцево) [27]. Перед приездом жениха невесту накрывали платком.

Посад. Снарядив невесту, ее усаживали «на посад». Сидя за столом, под иконами, невеста ожидала приезда жениха. Подружки пели специальные песни:

1. Шой лэтив горностай через сад,
Да пускав косыци на вэсь сад,
Идэ наша Олечка на посад (с. Петровское) [28].
2. А на горе жито, под горою просо,
Ах, жаль мэнэ тэбе, моя русая коса.
А на горе калыночка с виточками,
Нэ ходыть Галочке с дивочками,
А ходить Галочке с женочкамы.
Яж пойду ту калиночку поломаю,
Пойду с дивочками погуляю.
Я ж ту калыночку потопчу,

Сама пойду с дивочками поскачу (с. Щучье) [29].
3. Дэ твои братыки – на войни,
Дэ твои сестрыци – на сторони,
Чи никому росплитати киски тоби (с. Щучье) [30].

До приезда жениха невесту прятали: или в своем доме, или у соседей: *«Штобы долго шукалы: и до сосэдий, бывала так што аш в конце улицы, прям туда прятали. Ну уже так приблизительно знали родственники – где, то вже бигли туда»* (с. Коломыцево) [31].

Выкуп невесты. Подруги невесты устраивали всевозможные препятствия – загораживали ворота, закрывали двери. Подъехавший к воротам невестиного дома поезд от жениха встречали подружки и родня невесты: *«Нэ пускають даже во двор, даже вороты закрытыи. Лизуть, там чуть прям ни драка, тии нэ уступають, штобы выкуп был дорожи»* (с. Коломыцево) [31].

За невесту торговались сначала у ворот, потом у порога, потом у входа в комнату, при этом старались получить выкуп как можно больше: *«– Давай гроши, давай ўсэ!, дружок каже: – Забэрэм нэвесту всэ равно!», а они: «Богато грошев дастэ – тоде, а нэ будэтэ грошей давать, йидтэ от двора…»* (с. Петровское) [32].

Во время выкупа звучали корильные припевки, их пели и невестины подружки и женихова родня:

От невесты: *Старшому дружку*
Тай нэ дружковаты,
Ёму свинэй пасты
С вэлыкою ломакою,
С чёрною собакою (с. Щучье) [33].

От жениха: *Старша дружка горда,*
Як у свыньи морда,
А свитылка пышня,
Як у саду вышня… (с. Петровское) [34].

От невесты: *А свитылка – шпылька при стини,*
На ей сорочка ни еи,
Пришла сусидка – торкае,
Скидай сорочку чужуе (с. Щучье) [35].

От жениха: *Брэшетэ, дружечки, як свиньи,*
У мэнэ сорочек тры скрыни.
Придыти в нидилю,
Я на всих надину (с. Щучье) [35].

После выкупа жених должен был найти невесту и привести ее за стол, на котором стоял каравай с вставленным в него свадебным деревцем – «садом».

Покрыванье. Главным санкционирующим брак обрядом являлось «покрывание» невесты, которое совершали *свашки*, или *приданки* – замужние родственницы жениха и невесты. Покрывание совершалось при всех присутствующих в этот момент гостях.

Начинался обряд с того, что свашки просили разрешения у родственников «завести молодых за стол» и начать обряд: *«Свашка от ей и от ёго становлятця пэрэд иконами – цяя с тэй стороны, а тая с тэй стороны и кажуть шо: "Старосты-понастор**о**стэ! Розрэшить молодого князя за стел завэсти", вот так завэдуть. Тоди "молоду княгиню" – завэдуть. Тоде кажут шо: "Старосты-понасторосте, розрешить с хлиба – поляныцю, сдилать с дивчины молодыцю"»* (с. Петровское) [36]. С невесты снимают платок, которым она была накрыта, снимают венок и расплетают ей косу. Во время расплетения косы подруги невесты пели специальные припевки:

1. А братик сэстрице косу расплитав,
А дэ ж тои росплитки подивав,
Повиз на базар, дай нэ продав,
Меньший сэстрици подарував (с. Петровское) [37].
2. Чи я в тэбэ, матынко, не робыла,
Чи я тэбэ, ридная, прогрубила,
Чи ты мою головочку утопыла.
Утопыла головочку в холодну воду,
Нэ буть минэ дивкою з роду.
Уже твоей кисочки нэмае,
А било лыченько нэ сияе,
Уже твое гулянье мынае (с. Щучье) [38].

На большом блюде крестные подносили сложенный большой красивый платок, сверху которого лежал гребень. После расплетения косы волосы расчесывают, закручивают в узел и закрепляют гребешком. Невеста должна была во время покрывания выражать несогласие, она три раза срывала гребешок с головы и бросала его подальше от себя: *«Косу росплитають дви: от жэныха ж одна и от невесты одна – прыд**а**нки. Становлятьця ж тут на скамейку, росплетають косу, тр**и**пають и дулю закручують, гребешком прикалують, а невеста хвата гребешок и к**и**да – не хоче ж она буть бабою. Оны опять закручують. А тут же приспивают:*

Покрывалочка плаче,
Покрываця нэ хоче.
Покрывайте мэне, жёночки,
Откохалась я у ридной мамочки» (с.Коломыцево) [39].
Стаяла Галочка пыд винцем,
Чисала кисочку грибинцем.

Як грибинец пид столец:
– Подай, Юрочка, грибинец.
– Я тобе, Галочка, ни вдовец,
Шо буду подавать грибинец (с. Щучье) [40].

На четвертый раз невеста покорялась и свашки завершали прическу. После этого невесте покрывали платок: *«Потом покрыють платок – як баби старой* (завязывали под подбородком), *и всё уже ты не девушка, уже ты баба»* (с. Коломыцево) [39]. В прошлом во время покрывания невесте заплетали две косы, и закрепляли их гребешком, а «дулю» из волос молодая закручивала только после рождения первого ребенка.

После совершения «покрывания» жених и невеста должны были поцеловаться, подружки в этот момент пели:

Покрывалка плаче,
Покрываца хоче,
Не так покрываця,
Як поцеловаця (с. Щучье) [41].
Ты душэчко, наша Олечка.
А казала Олечка же – замуж не пойду,
Насияла васылэчкив в зэлэном саду же.
Ростить, ростить васылэчки, буду полывать,
Полюбыла Ванэчку, буду целовать (с. Петровское) [42].

Во время посада жениху и невесте *свитылка* пришивала *квитку* – специально сделанный цветок из ткани или ниток. Жениху *квитку* пришивали на шапку или картуз, а невесте – на платок: «*Свитылка пришиваит молодому до шапки квитку, таки высоки шапки булы – она чёрная, кругла як каракуливая. <…> Становиця протыв их на скамейку, и кричит: "Старосты-понастар**о**сты, разрешите молодому винок пришить". А тут яки зритили стаят: "Бог блаславит"»* (с. Щучье) [43].

После покрывания свашки требовали платы за свою работу: *«"По чарке вина, да щей золотого!" – штоб за це заплатили. Ну, там бросят какую копейку ей в стаканчик»* (с. Щучье) [43].

Здесь же гостей усаживали за стол, было небольшое угощение – булочки-«пампушки», оладьи. Участников свадьбы «старша дружка» перевязывала – мужчин рушниками, женщин – платками, или повязывала небольшой платочек на руку.

Когда молодых выводили из-за стола, др**у**жка невесты и боярин должны были потянуть невесту и жениха каждый в свою сторону, проверить, как крепко они держатся за руки: *«И як уже завэлы, вилазять – и воны нэвесту волокуть. Тая дружка сэбэ тягнэ, а той женыха сэбэ тянэ. Воны держатьця за руки. А тоди кажуть – надо бросать, нэ покоряютця…»* (с. Петровское) [36].

Благословение. Перед отъездом из дома к венчанию родители должны были благословить детей. Обычно это делали без свидетелей, все выходили, и мать с отцом благословляли молодых. На полу расстилали шубу мехом наружу, молодые становились на колени и родители давали им напутствие и благословляли на совместную жизнь.

Отъезд к венцу. После благословления молодые выходили из дома и вместе усаживались в первую подводу. С ними ехала крестная, которая держала «сад». Невеста забирала из дома завернутый в рушник каравай и икону. Увоз невесты из родного дома также сопровождался песнями подружек:

Лэтила зозулинка через бэр,
Кувала со вышеныка на вэсь двир,
А ты чуешь, Галочка, зозуля куе,
Она тибе молоденькой звисточку дае (с. Щучье) [44].
Ой, матинко-утко,
Ворочайся к прудку.
Сонычко нызэнько,
Дружечки блызэнько.
Сонычко ще нысще,
Дружечки ще блысще (с. Щучье) [45].

Для матери невесты пели:

Спасибо за друшку,
За малу, послушну,
Хоть она малэнька,
Зато послушнэнька (с. Щучье) [46].

Во второй подводе везли приданое – *скрыню*, там же ехала *свитылка* с *шаблею*, и все, кто мог поместиться. При переезде невесты из дома с ней обязательно отправляли живую курицу, наряженную лентами и с красным цветком: *«на вторий пудводе держать то пэрыну, чи подушки, и курицу там же дають, и на курице там квитка привязана – наряжена курица»* (с. Петровское) [47].

После венчания в церкви свадебный поезд должен был объехать вокруг села, и только после этого направлялся к дому жениха: *«А тогда абизательна на лашадях далжны были па всем улицам катать с гармонями, и калакольчики, званочки всяки, лошади разукрашеныи»* (с. Коломыцево) [27].**Встреча молодых.** При встрече молодых у ворот дома жениха зажигали сноп соломы. Приехавшие гости помогали разметать горящий сноп ногами, чтобы жених с невестой могли пройти через огонь.

У порога молодых встречали родители жениха. На землю стелили шубу – *«шоб багатые булы»*, мать выходила с иконою, отец с хлебом-солью, они благословляли молодых, а родные посыпали их пшеном, хмелем,

конфетами. Здесь же происходил обмен хлебом: невеста передавала свекрови привезенный из родительского дома, завернутый в рушник каравай, а свекровь отдавала ей свой и трижды целовались. Потом оба эти каравая ставили на свадебный стол.

Молодым связывали руки рушником, и крестная за рушник вела их в дом, мать жениха разметала веником дорогу перед молодыми. Молодых три раза обводили вокруг стола и усаживали, при этом руки их оставались связанными. Место молодых было «на покути», т.е., в святом углу, а заводили их за стол в строго определенном порядке: *«Ани заходют па солнышку с васточнай стараны, выходят с западнай, и ни дай Бог, вирнуца абратна, толька так па кругу хадить»* (хут. Попасное) [48].

Свашки жениха и невесты, перед тем как сесть за стол, обменивались свадебными караваями: *«Ну, свашки мэнялысь: – На мой сад, а я беру твой. Они поиграли, обмэнялысь и оба коровая остаютца у жениха»* (с. Колыбелка) [4]. Каравай с «садом» ставили на столе перед молодыми.

Свадебное застолье. Гости усаживались за стол, начиналось застолье. Традиционными блюдами свадебного стола были борщ, лапша, пирожки, холодец, окрошка, *взвар* (компот из сухофруктов).

В день свадьбы в праздничном гулянье участвовали только старшие родственники: *«Сэчас свайбы н**а**бильш отбувають одна молодёжь, а стар**и** вже нэ нужны. А тоди було – стари йдуть на свайбу, да особинно дид**ы**, да баб**ы**, да нэсуть таки вже подарки…»* (с. Щучье) [13]. На свадебном гулянье в доме жениха особым почетом пользовался весь невестин род, их первыми усаживали за стол, «честов**а**ли» – подносили рюмочку.

Дары. Молодых ставили посреди комнаты и начинались «дары». Дружок подносил две рюмки на тарелке семейной паре, те поздравляли молодых, одаривали их, и получали от свахи «шишки» – выпечку в форме шишки, приготовленную матерью жениха. Над свахой подшучивали, пели ей:

Свашка-нэлипашка,
Шишок нэ липыла,
Дружок нэ дарила.
Одну излэпыла,
И ту сама зъила (с. Коломыцево) [49].

В качестве подарков были деньги и то, что было необходимо молодым: *«Ну, хто деньги дарил. Як свои – дарят то подушку, то одеяло якэ. Родытэли дарылы тэлушку»* (с. Петровское) [50].

Во время свадебного застолья невеста преподносила свои подарки родителям жениха: *«Нэвеста дарыла отцу жэныха рубашку, а матэри там – на платья»* (с. Петровское) [50]. Невеста должна была поклониться родителям мужа, и тогда как бы в шутку ее заставляли посмотреть *«А ты*

знаешь у чём твой отец обутый?»

Свадебное гулянье проходило весело, с песнями, танцами и всякими забавами молодёжи. Одним из обычаев была кража со стола свадебного деревца: *«кто цэй садок укр**а**дэ упэр**э**д – или др**у**жки или ёго боярын. Если боярын укр**а**дэ – значит вен вроде як старший, а як дивчата – тоде шо ж, пидчиняйся мэни усю жизнь»* (с. Петровское) [50].

Во время застолья свадебные припевки пели, уже не разделяясь на два рода, их пели и по очереди, и вместе, в них величали молодых:

А як йихав Юрочка по мосточку,
Як ударив коныка по хвосточку.
Отчиныла Галочка оконце,
Засияв Юрочка як сонце.
Йихав Юрочка на двир,
У ёго кудри низще брив,
Пытають людочки: чий такий,
Обозвалась Галочка – мылий мий (с. Щучье) [44].

Чтобы молодых заставить целоваться, им пели:

Ты душэчко, наша Манэчко.
А в саду же соловэйко щей нэ щебэтав,
Еще Коля Манэчку дай нэ цэловав.
Сыди, сыди, Манэчка поцэлуе,
Золотэнький пэрстэнэчек подаруе.
– Ну, вин цэлуе, тоди:
А в саду соловэйко, дай защебэтав,
А вже Коля Манечку поцэлував (с. Петровское) [51].

По окончании свадебного застолья молодых свашка провожала ночевать в другое помещение, обычно в чулан или в клеть.

Проверка молодой. Первой будить молодых приходила крстная жениха, она забирала сорочку невесты или простыню и несла свекрови. Свадьба продолжалась с б**о**льшим размахом, если невеста была «честная». Особыми символами старались указать на это: вывешивали на крышу дома красный флаг, привязывали красные лоскутки на забор, невестиным родственникам прикалывали к одежде красные ленточки, в хлеб вставляли ветки красной калины.

В случае, если не было подтверждения «невинности» невесты: *«дак и гарб**у**з дадуть и смэтаною обильють… Тоди утром рано приходять проверять – нэма тут ничого, ну – льица смэтана, а ёму гарбуз**ы.** А если порядочна и чесна – тоди почет и слава»* (с. Петровское) [5]; *«а ни чесна, тоди надивалы на матирь хомут и водылы по улыци – шо маты винована, шо дочк**а** ны ч**е**сна»* (с.Щучье) [52].

Второй день. Утром родня невесты шли в дом к жениху «невесту будить», «несли завтрак невесте». Процессия шла шумно, с музыкой, с участием ряженых: *«Наряжалыся уси: мужчина в жэнщину нарядытця, у цыган наряжывалыся – гадалы ходылы, и коров доилы. На другий дэнь идуть до нэвэсты сваты – уже идуть сюда с гармонию, уси понаряжевaны»* (с. Петровское) [53]. Сваты обязательно приносили с собой наряженую курицу и оставляли ее в новом доме: *«Держуть курицу, пиривяжуть ноги краснай лентаю и танцують. <…> Курицу кидают в курятник – штобы прибыль была»* (с. Колыбелка) [54].

По ходу шествия односельчане перегораживали дорогу верёвкой, не пропускали, требуя выкуп: *«Дорогу перегородят веревкой, не пропустят. Обязательно надо угощать, закуску берёшь с сабой из дома и всех угащают»* (с. Колыбелка) [55].

Уже во дворе женихова дома устраивалось состязание, кто первый снимет свадебный флаг – женихов или невестин род.

В доме жениха родня невесты «искала пропажу» – ее должны были спрятать от родственников, для этого ее переодевали во что-нибудь старое: *«А нивесту магли нарядить как угодна, и сажей вымазать, и пад бабку адеть… И на сеннике ищут, и в погребе ищут, и за печкай ищут, а ана може за прялкай сидит – бабка и бабка…»* (хут. Попасное) [56].

Среди ритуалов второго дня были действия, целью которых была проверка «хозяйственных» качеств невесты: гости обдирали стену, а молодая должна была показать умение «мазатьця», т. е. – залепить ее раствором; рассыпали деньги – нужно было их тщательно подобрать, били горшки – молодая подметала.

В этот день свадебное деревце из каравая – «сад» разламывали, при этом каждый старался захватить с него ленту или цветок.

Для родни невесты устраивали небольшое угощение, после которого они приглашали род жениха в дом невесты «на обнедельки». Все собирались и также с ряжеными, с гармонью и с молодыми шли в дом к невесте на обед.

Третий день – не включал каких-либо обрядовых действий и поэтому не был обязательным.

После свадьбы молодые еще долгое время находились в особом статусе. Все родственники, которые гуляли на свадьбе, должны были пригласить молодых в гости. Молодые ходили по гостям по воскресеньям, для них накрывали стол, угощали их.

На современном этапе свадебный обряд по традиционному сценарию в селах не воспроизводится. При этом отметим, что некоторые элементы свадебных ритуалов достаточно активно используются и в настоящее время, в более или менее трансформированном виде, с привнесением со-

временных деталей. К ним относятся, например: сватовство (выполняет функцию знакомства двух родов), изготовление свадебного каравая (иногда с традиционной атрибутикой, «садом» – свадебным деревцем) и свадебной выпечки – «шишек», встреча и благословление молодых родителями жениха, обычаи одаривания молодых. Во-вторых, отчасти сохранились обряды, которые представляются в виде яркого зрелищного действия с включением в него гостей, приглашенных на свадьбу, это: выкуп невесты, разжигание огня на пути молодых в дом жениха, ряжение на второй день свадьбы.

Примечания

1. Инф. Грищенко П.И. (1922 г.р.) Архив Кабинета народной музыки Воронежского государственного института искусств (далее АКНМ) АЭ 1831/27.
2. Инф. Задорожняя Н.Ф. (1923 г.р.) АКНМ АЭ 1835/1.
3. Инф. Лютикова А.М. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1833/2.
4. Инф. Лютикова А.М. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1833/9.
5. Инф. Грищенко П.И. (1922 г. р.) АКНМ АЭ 1831/34.
6. Инф. Грищенко В.И. (1932 г. р.) АКНМ АЭ 1831/14.
7. Инф. Зоткина Е.В. (1936 г. р.) АКНМ АЭ 1834/27.
8. Инф. Лютикова А.М. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1833/3.
9. Инф. Грищенко П.И. (1922 г. р.) АКНМ АЭ 1831/35.
10. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/22.
11. Инф. Жидкова Н.А. (1951 г. р.)АКНМ АЭ 1830/3.
12. Инф. Землянская А.С. (1928 г. р.) АКНМ АЭ 1830/4.
13. Инф. Задорожняя Н.Ф. (1923 г. р.) АКНМ АЭ 1835/3.
14. Инф. Грищенко П.И. (1922 г. р.) АКНМ АЭ 1832/9.
15. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/27.
16. Инф. Лютикова А.М. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1833/4.
17. Инф. Ковалева Т.В. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1832/2.
18. Инф. Жидкова Н.А. (1951 г.р.) АКНМ АЭ 1830/26.
19. Инф. Задорожняя Н.Ф. (1923 г. р.) АКНМ АЭ 1835/11.
20. Инф. Лютикова А.М. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1833/5.
21. Инф. Зоткина Е.В. (1936 г. р.) АКНМ АЭ 1834/32.
22. Исп. Грищенко П.И. (1922 г. р.), Ковалева Т.В. (1926 г. р.), Машонкина О.С. (1928 г. р.), Маринкина Е.Е. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1832/8.
23. Инф. Жидкова Н.А. (1951 г. р.) АКНМ АЭ 1830/8.
24. Инф. Ковалева Т.В. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1832/11.
25. Инф. Василенко М.Е. (1940 г. р.) АКНМ АЭ 1830/26.
26. Инф. Задорожняя Н.Ф. (1923 г. р.) АКНМ АЭ 1835/6.
27. Инф. Жидкова Н.А. (1951 г. р.) АКНМ АЭ 1830/9.
28. Исп. Грищенко П.И. (1922 г. р.), Ковалева Т.В. (1926 г. р.), Машонкина О.С. (1928 г. р.), Маринкина Е.Е. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1832/10.
29. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/26.
30. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/31.
31. Инф. Жидкова Н.А. (1951 г. р.) АКНМ АЭ 1830/11.

32. Инф. Ковалева Т.В. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1832/13.
33. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/35.
34. Исп. Ковалева Т.В. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1832/7.
35. Исп. Задорожняя Н.Ф. (1923 г. р.) АКНМ АЭ 1835/14.
36. Инф. Грищенко П.И. (1922 г. р.) АКНМ АЭ 1832/14.
37. Исп. Грищенко П.И. (1922 г. р.), Ковалева Т.В. (1926 г. р.), Машонкина О.С. (1928 г. р.), Маринкина Е.Е. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1832/4.
38. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/40.
39. Исп. Несинова Е.Ф. (1939 г. р.) АКНМ АЭ 1830/26.
40. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/24.
41. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/38.
42. Исп. Грищенко П.И. (1922 г. р.), Ковалева Т.В. (1926 г. р.), Машонкина О.С. (1928 г. р.), Маринкина Е.Е. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1832/5.
43. Инф. Задорожняя Н.Ф. (1923 г. р.) АКНМ АЭ 1835/4,5.
44. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/41.
45. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/28.
46. Исп. Волошенко М.И. (1946 г. р.) АКНМ АЭ 1835/29.
47. Инф. Грищенко П.И. (1922 г. р.) АКНМ АЭ 1832/15.
48. Инф. Молоканова Е.Ф. (1947 г. р.) АКНМ ЦАЭ 2110-4/10.
49. Исп. Землянская А.С. (1928 г. р.) АКНМ АЭ 1830/12.
50. Инф. Грищенко П.И. (1922 г. р.) АКНМ АЭ 1832/17.
51. Исп. Грищенко П.И. (1922 г. р.), Ковалева Т.В. (1926 г. р.), Машонкина О.С. (1928 г. р.), Маринкина Е.Е. (1926 г. р.) АКНМ АЭ 1832/18.
52. Инф. Задорожняя Н.Ф. (1923 г. р.) АКНМ АЭ 1835/17.
53. Инф. Грищенко П.И. (1922 г. р.) АКНМ АЭ 1832/20.
54. Инф. Грищенко В.И. (1932 г. р.) АКНМ АЭ 1831/19.
55. Инф. Зоткина Е.В. (1936 г. р.) АКНМ АЭ 1834/38.
56. Инф. Молоканова Е.Ф. (1947 г. р.) АКНМ ЦАЭ 2110-4/9.

Реброва Ю.В., Лихачева И.О. (Воронеж)

ЗИМНЕ-ВЕСЕННИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ СЕЛА КОЛОДЕЖНОЕ ПОДГОРЕНСКОГО РАЙОНА

Предметом нашего исследования являются зимне-весенние календарные обряды и обрядовая поэзия села Колодежное Подгоренского района. В этом селе мы, студенты-филологи, побывали в 2015 году во время прохождения фольклорной практики.

Село Колодежное имеет давнюю историю. Оно происходит от древнерусского «колодезь», в память о прошлом, когда в этих краях на берегах Дона жили донские славяне. Так объясняли просхождение названия села Колодежное местные жители: «название села Колодежное пошло от слова «колодезь». Здесь раньше много колодцев было. И река была Колодяжная, она в Дон впадала, а потом пересохла, когда основали село казаки». (Сергиенко Вячеслав Петрович 1971 г.р., АЛНК)

Самыми распространенными формами заселения были кучное (гнездовое) и долинное (между оврагов и балок, обычно в два ряда). Село Колодежное построено по долинному типу вдоль оврага, идущего к Дону.

Слобода – ныне село Колодежное – было основано украинскими казаками (черкассами) в конце 17 века. Первые жители слободы были переселенцами из Малороссии (Украины), которые спасались от польского гнета. Они строили свои хижины на высоком берегу реки Дон.

Первые жители села Колодежное были очевидцами восстания крестьян под предводительством Степана Разина, так как его брат Фрол Разин в сентябре 1670 года со своим отрядом проплывал по Дону мимо Колодежного к городу Острогожску на Тихой Сосне.

В 1798 году в селе Колодежное поставлена кирпичная церковь.

К 1798 г. в Колодежном проживало 1170 человек. С ростом населения количество дворов увеличивалось, село росло. Заселялись две параллельные улицы на запад от церкви: «Нижняя» и «Верхняя».

В 1902 г. в селе Колодежное проживало 2400 жителей. Строились ветряные мельницы (около 30 шт.). Работало две школы: земская и церковноприходская. В 1914 г. были построены 2 кирпичных здания для начальных школ. Оба здания в результате войны 1941–1945 годов были разрушены.

Зимой 1929-30 годов в Колодежном был организован колхоз «Красный Дон». В 1935 году в Колодежном была открыта семилетняя школа. С 1934 по 1957 годы Колодежное входило в состав Белогорьевского района, после 1957 года – в состав Подгоренского района.

Вернемся к нашему разговору о календарных обрядах с. Колодежного.

Во время фольклорной практики в с. Колодежном студентами-филологами записаны ***16 обрядовых календарных песен и приговоров***: (колядки «Коляда, коляда, Дед на бабу погляда», «Маленькый мальчик»

(3), щедровки «Щедривочка щедрувала», «Прилэтив, прилэтив сын-соколочек», «Щедрык, ведрык, Дайтэ варэнык» (5), посеванье «Сею, вею, посеваю» (3), приговоры на Вербное воскресение «Верба бье, нэ я бью» (4), приговоры Морозу (1). Данная территория заселена в основном украинцами, поэтому зафиксированы обряды щедрования.

Новогодняя обрядность начинала круг календарного фольклора. Началом Нового года считалось время зимнего солнцеворота (21 декабря). Период встречи Нового года получил название *Святок (7-18 января)*. Они длились две недели – от *Рождества Христова (7 января)* до *Крещения (19 января)*, или как говорили наши предки – «*от звезды до воды*» (25 декабря – 6 января по старому стилю). Рождеству предшествует *Сочельник (6 января)*.

В Рождественский Сочельник крестники ходили к крестным, приносили кутью, ячную, перловую, кукурузную крупу. (Меняйлова Надежда Ивановна 1948 г.р., АЛНК)

На Рождество раньше рядились по-всякому, ходили с гармошкою, и с плясками, и с песнями, и с прибаутками. Женщины в мужчин рядились, парни – в девушек, лишь бы не узнали, кто это. Колядовали утром на Рождество не так массово, как ходили щедровать и посевать. Христа славили. (Бражникова Людмила Петровна 1941 г.р., АЛНК)

На Рождество готовили лучшую пищу. Одним из непременных блюд являлась кутья. Важно было употребление такой еды в наступающем новом году, так как зерна и ягоды имели символику возрождения жизни. Надо 12 блюд поставить, надо все готовить, но главное, чтобы были фрукты, чтобы год урожайный был. И печено, и варено, все чтоб было на столе. Узвар варили (из сухофруктов: яблоки сухые, груши сухые, и туда еще могут положить свеклу сахарную, сахар не бросали, в чогун кладут и в печку ставили). Мясо цей обязательно было, рубали курэй. А из мяса пельмени, котлетки ставили. Ну и борщи.

На другый дэнь – варэники. Могут кто як, с творогом, як нема коровы, да творогу нема, – с картошкою. Вареники делают, и монетку можно положить, и зерно можно. Зерно шо-то там означает, и какая крупа, овсяная, ячменная. И кто шо возьмёт, то и предназначено. Молоко было. Хлеб пекла сама, пирожки, таки пампушкИ. (Скачкова Антонина Петровна 1956 г.р., АЛНК)

Куттю вечером под Рождество варили, пшеницу прямо целиком клали, изюм, сахар, и потом вечером перед Рождеством куттю ели и форточку открывали и Мороза звали есть куттю, чтоб не заморозил, приговаривая: «Дед-мороз, иди у нас кутю есть. Не морозь не ягнят, не поросят, не телят, не коней не морозь». (Бганцев Алексей Дмитриевич 1938 г.р., АЛНК)

В Рождественскую ночь гадали так:

1. У зеркала дивились сами себе. Поставят зеркало, сзади и спереди сэбе, и куда тень показывает – значит на ту сторону ты пойдешь замуж. (Пышнограева Нионина Григорьевна 1941 г.р., АЛНК)

2. Гадали через ворота. Закидываешь ногу и кидаешь через забор у кого шо есть, сапог там, куда повернется той сапог да подбором, то тебе на ту сторону выйти замуж. Ну, це же и бабушка бросила, вси кричат: «Показыват туда, туда!» А оно показывало в Колодежное. Так оно же судьба, ничего не поделаешь. (Бражникова Л.П. 1941 г.р., АЛНК)

3. *Выбегали на улицу, тогда сугробы были, и падали, значит, свою фигуру там показывали. Если утром встаем и чисто, ничего, значит, хороший муж будет, а если кто-нибудь вот взял, да плеточкой посекет, то считают, что муж будет бить жену. Такое поверье было.* (Скачкова А.П. 1956 г.р. и Солодухина А.К. 1925 г.р., АЛНК)

Новый год открывался исполнением колядных песен или колядок. С приходом праздника колядовщики, собравшись по несколько человек, ходили от избы к избе и пели под окнами величальные песни хозяевам. В них звучали пожелания здоровья всем членам семьи, урожая, богатства дому.

Тогда в селе три улицы было: Солы, Правда и Димитрова. И вот у каждой группы была своя территория, по которой она ходила. Вечером идешь по селу, заходишь в дом, колядуешь, а утром посевать идем. Наряжались кто во что, в какой-нибудь старый овчинный кожух навыворот, мехом наружу. Колготки наденет мужик, губы накрасит. А баба мужиком нарядится. Чертями и ведьмами не наряжались. С вечера начинали ходить и до утра. Ночь такую упускать нельзя было. Бывало ворота меняли, «чудили». Просыпаются утром хозяева, а у них ворота новые. А от кобылы сани утаскивали постоянно, топоры, лопаты куда-нибудь к соседям. (Сергиенко В.П. 1971 г.р., АЛНК)

Такие ритуальные действия связывались с представлениями об особом разгуле в это время нечистой силы и совершались для того чтобы ее обмануть.

Дети ходылы по хатам, вечером ходили девочки, щедровали. Эти щедровки были направлены на одно: желали благополучия семье, урожая, плодородия скотине. Девочек одаривали варениками, конхветами, пряниками, у кого что там, сухари, орехи. А они говорили:

Прилэтив, прилэтив сын-соколочек,
Да й сив вин на виконечко,
Щедрый вечер, добрый вечер,
Прилети, прилети сын соколочек
Сив на виконочку, поглядав на сонечку. (Бганцева В.Д, 1939 г.р., АЛНК)

Щедривочка щедрувала
Под виконце подглядала,
Шо ты, тётко, варыла,
Шо ты, тётко, пекла,
Неси, скорей, до викна.
Пока тётко наварыла,
Пока тётко напекла,
Били ручки опекла. (Бганцева В.Д.1939 г.р., АЛНК)

Щедрык, ведрык,
Дайтэ варэнык,
Нэ дастэ, сами здистэ.
Роды, Боже,
Жито, пшэныцю,
Горох, чечевыцю,
Всяко пашеныцю. (Бганцев А.Д. 1938 г.р., АЛНК)

Маленький мальчик
сел на стаканчик,
стаканчик хруп –
давай мне рубь. (Бганцев А.Д. 1938 г.р., АЛНК)

А на утро Нового года мальчики посевать ходили и говорили:
На счастье, на здоровье,
и на Новый год.
И роди жито и пшеницу,
горох и чечевицу,
и кудрявую ягницу (а кудрявая ягница – це овечки),
и поздравляем вас
с Новым годом, с Рождеством.
Поздравляем вас с праздником и желаем вам здоровья. С Новым годом, с новым счастьем, с Василием!» и сыпят кукурузу, пшеницу, ячмень, горох, чечевицу, зерно какое-нибудь. (Скачкова А.С. 1924 г.р., АЛНК)

Сею-вею, посеваю
С Новым годом поздравляю
На счастье, на здоровье, на Новый год
Роды боже жыто, пшеницю,
Горох, чечевыцю
И дитей вам копицю
Чтоб за ручки брались и на пичке дрались. (Бганцев А.Д. 1938 г.р., АЛНК)
Это было направлено на пожелание богатого урожая в следующем году. Считалось, что увидеть в Новом году первым мужчину – к сча-

стью. Мальчиков уже одаривали богаче: им и деньги давали, по десять, по двадцать копеек, вареники, конфеты, пирожки. Эта традиция в смешанном виде и сейчас еще сохраняется, но сейчас уже мальчики девочки вместе ходят. (Бганцев А.Д. 1938 г.р., АЛНК)

Одежда посевальщиков така: у кого шо есть. Раньше ходили в валенцах зимой, какая-нибудь одёжда, мы называли и сейчас называем, фухфайки, шапки такие были, ушанки. (Скачкова А.С. 1924 г.р., АЛНК)

На Новый год тоже ходят ряженые в гости. Наряжались по-разному: и цыганом, и в снегурочки, лишь бы поинтересней што-нибудь. А как колготки появились, ребята большой размер поверх штанов наденут и идут.

Всегда к Новому году порося рэзалы, еще вареники делали, а в них и монетку, и муку, и конфетку клали, и всего, кто чего придумает. (Пышнограева Н.Г. 1941 г.р., АЛНК)

Большое место в новогодней обрядности занимали гадания. Например, Я пидбиг, постукал в окно: «Як у мене жинку звать?» – Они мене сказали: «Хивря», а мне почудилось «Тигра». А было на самом деле Хивря, Хавронья. (Шевцов Николай Иванович 1928 г.р., АЛНК)

Ну, курэй носили. Мы с подругою унесле курицу под Новый Год, гадания ж. Ну и покалячки ж (спрашиваем, говорим), какой мужик будэ, ни рябэй, ни слепэй. А курица сидит, насыпали зерна, поставили зеркало. Моя курица ухватэ зернэ, сидит. А подругина одно к зеркалу. Гдали на петуха и курицу. Ну и петух не стал ниче робеть, а курица кокочет. А мы с подругой и скажем, це будет гуляка. (Шишкина М.И. 1930 г.р., АЛНК)

Часто во время Святок молодежь собиралась на посиделки. Время зимних святок является особым периодом для человека, эти дни он связывал со всем последующим временем года, а потому стремился узнать будущее посредством примет и гаданий.

Святки завершало Крещенье. Чтобы оградить дом от нечистой силы в каждом доме крестики рисовали: «закрещивали злых духов». Затем селяне набирали крещенскую воду. Ей умывались, окропляли дом, двор, домашних животных. Некоторые рисковали окунуться в ледяную прорубь.

Вот у нас там криница, родничок там течет. На Крещенье купались там. Батюшка приезжает на родник, до мельницы, воду святить и молитвы читает. Люди набирали эту воду и пили. Между прочим, долго не портилась. Если что там плохо кому или что таке, и деткам давала водички священной. (Солодухина А.К. 1925 г.р., АЛНК)

На Крещение печенье пекли, и пирожки пекли. Так оно остается, так что и скотине хватало. Так и святую водичку подливали в воду, шоб не болели, и коровкам, и в корыто поросятам понемножку усе. И ходишь, «Отче наш» читаешь. (Пышнограева Н.Г. 1941 г.р., АЛНК)

Таким образом, зимние обряды, совершавшиеся в селе Колодежное Подгоренского района, содержали традиционные для подобных ритуалов компоненты: поздравительные обходы дворов, колядование, магические действа с хлебом и зерном, поминальные обряды, обрядовую еду, гадания, игрища, посиделки, ряжение, а также имели специфические особенности: обряды не разграничивались по возрастному признаку: дети и молодежь колядуют вместе, мальчики и девочки тоже могут не разделяться (мальчики должны посевать). У украинцев колядка определяется как рождественская песнь, щедровка как новогодняя. Для с. Колодежного не характерны меланки и овсень.

Перейдем к анализу весенних календарных обрядов села Колодежного Подгоренского района Воронежской обл.

Издавна люди очень серьезно относились ко времени, предшествующему лету – Весне. Весну всегда ждали, встречали, закликали, чтобы она пришла с теплом, с доброй погодой. Многие весенние обряды дошли и до наших дней.

Одним из самых ожидаемых праздников всегда была **Масленица**, которая отмечается за семь недель до Пасхи (конец февраля – начало марта). Каждый день Масленицы имел свое название, за каждым были закреплены определенные действия. На Масленицу устраивали гуляния, кулачки (кулачные бои). Ставили соломенное чучело, затем его сжигали. Люди сжигают куклу, отправляют в костер все неприятности и свято верят в то, что впереди их ждут лучшие дни и что-то новое. Само же по себе, чучело Масленицы символизировало достаток и плодородие. Пепел развеивали по полям и с уверенностью ждали богатого **урожая** в следующем году. И очень часто все сбывалось именно так, как хотелось. Весь этот процесс сопровождался веселыми хороводами, радостными песнями**.** Символом солнца всегда были блины. Первый блин – «не комом», а клали на икону – «родителям», а через три дня отдавали скотине.

Жители села Колодежное Подгоренского района Воронежской обл. нам рассказали, как они праздновали **масленицу**:

На Масленицу це ж усе готовишь. А потом у клубе столы ставят, тоже масленицу провожать, там жишь и дитки выступают, и кто хочешь, частушки спивают, да они бессовестные. Призы ж там дают, какие-нибудь игрушки, да все равно ж интересно. Чучело ж зробыли, прям возле клуба палим и танцуем, а то ж блинцы там. Чучело по селу не возили, а просто сжигали. Первый блин я всегда кошке бросаю. Я хочу, чтобы животное зъило, а потом уже и я буду йисть. (Пышнограева Н. Г. 1941 г.р., АЛНК)

Особых названий для каждого дня недели не было, а так всегда возле ДК блины делали и чучело сжигали. Гуляние начиналось, когда Масленицу

провожали, на Прощеное воскресенье. Кулачные бои не устраивались, а были такие игры: перетягивание каната, в мешках прыгали, кто быстрее, ложкой воду носили, кто быстрее наполнит стакан. В домах всю неделю блины пекли. (Бражникова Л.П. 1941 г.р., АЛНК)

Сразу за Масленицей начинается **Великий Пост –** семь недель строгости, святости. Во время поста не пели песен, не устраивали гуляний. Ели только постную пищу, говели, то есть постились. Во время **Великого поста** жители села Колодежное так же, как и все, не праздновали. Но особо пост не соблюдали, так как жили бедно:

Пост особо не соблюдали, потому шо если не есть молока, то а шо ж тогда есть, жили бедно. Даже вот так мне бабушка рассказывала. Значит, перед каким-то праздником священник ходил по дворам. И вот бабушка говорит, как раз Пост же ещё был, она ж говорит: «Батюшка, у нас скоромное только». И он шо сказал: «Давайте скоромное. Бог сказал, шо не так грешно то, шо в уста идёт, как то, шо из уст исходит». Сел и стал есть мясцо, молоко с маслом, вареники, чем угощали, старались попа же угостить лучшим, конечно. Так шо он сам не соблюдал. (Бганцев А.Д. 1938 г.р., АЛНК)

На **Сороки** (день памяти Сорока Севастийских мучеников в Русской Православной церкви, 9 марта по старому, 22 марта по новому стилю) согласно народному календарю, зима кончается – весна начинается, день с ночью меряется-равняется (равноденствие). У русских повсюду существовала вера в то, что в этот день из тёплых стран прилетают кулики и жаворонки и приносят с собой весну. Полагалось печь жаворонков, могли положить что-то на удачу. На **Сороки** жители Колодежного также пекли жаворонков:

22 марта обизательно птичечки, 40 святых же погибло. Их делали канатиком, а потом так заворачивали наперекрест, тут же круг, тут же головка, клювик делали, из винограду глазки робили, а на конце ножом, так и крылышки. Кто приде, угощали. Монетку в них не клали, а вареники и пирожки я с такими шутками делала. Це ради шутки и во что угодно такое можно. Не вишню в пирожки и вареники покласть, а муки насыпать. Но це ж для своих, чужие еще обидятся. Это просто шутка, так не гадали.

Жаворонка обизательно надо к солнцу протянуть, ото ж яко спечешь, так первый вытягиваешь и выходишь, чтоб благословило. Я ничего не пела при этом и не знаю, что там спивать. А просто Господа Бога просишь, чтобы у мене всегда были жаворонки и всегда был хлеб. Обизательно первого жаворонка потом скотине давали, разламываешь, там немножко корове или кошке, или кому еще, што есть. Так первый жаворонок, як и первый блинец. (Пышнограева Н.Г. 1941 г.р., АЛНК)

Благовещенье

В народном сознании **Благовещение** воспринималось как весеннее пробуждение природы. В этот день запрещалось трогать землю, так как считалось, что земля «открывается», выпуская на поверхность змей, мышей, насекомых, также запрещалось работать. Одна из самых поэтичных традиций Благовещения Пресвятой Богородицы – выпускать на волю птиц. Исторически это были разные птички – голуби, синицы, жаворонки. Голубь всегда был символом благой вести от Бога.

В селе Колодежное на **Благовещенье** выпускали птиц, но голубей у них не было: «Птиц мы все время же выпускаем, у нас птицы – курицы и утки. Голубей не было» (Пышнограева Н.Г. 1941 г.р., АЛНК).

В середине Великого поста, в ночь со среды на четверг «пост ломается пополам». Среда считалась праздничной, отмечали **Средокрестие.** Пекли постное печенье-«кресты». Существовал обычай «кресты кричать». Дети и подростки, обходя дворы, выкрикивали песни, в которых сообщалось о том, что прошла половина говенья *(говйна). (**Говение** – так называется у* православных приготовление к таинству причащения, заключающееся в посте и воздержании. Говеть – значило «*благоговеть к кому-то или перед кем-то, уважать, почитать кого-то в высшей степени*». Весьма интересно проследить историю слова “говенье”. Древние славяне-язычники называли говядой крупный рогатый скот (отсюда и слово “говядина”). Его использовали, кроме всего прочего, и для жертвоприношений. В санскрите (древнейший индоевропейский язык) “го” – духовная речь, “гава” – жертвоприношение.)

На **Средокрестие** жители села Колодежного пекли «кресты»:

Хрестики пекли. Запекали в них что-то. Як попадеться, замиж выйдеш. О таке суеверие було. (Дьяченко Н.Д. 1938 г. р., АЛНК)

На Крестопоклонной обизательно пече крестики. И тоже первый дают к солнцу и скотине потом. Мене бабушка учила, так кажет: «Знаешь, животное тоже йисть хочет, так надо сначала кото покормить, а потом сама ешь». Крестиками кормили скотину только в этот день, его же и не сохранишь. (Пышнограева Н.Г. 1941 г.р., АЛНК)

Шестая неделя Великого поста (предпасхальная) называется **вербной.** В Вербное воскресенье освещаются веточки вербы. Сама верба, которая освящалась в этот день, в народе считалась священной и наделялась большими магическими свойствами. Утром в Вербное воскресенье люди похлестывали друг друга, приговаривая: «Верба красна, бей до слез, будь здоров!» С такими же словами похлестывали и маленьких детей, считалось, что это избавит их от болезней. После освященные веточки хранились в красном углу весь год вплоть до следующего Вербного воскресенья:

Ломали вербу, хлестали ей и детей, и скотину, с присказками. Вербу потом оставляли дома в чулане. (Скачкова А.П. 1956 г.р., АЛНК)

Вербу выломят, и потом она за неделю, она распустится, чтоб у нее почки были. Ее в бутыль, в воду кидают, чтобы распустились почечки. Це было. Шли на Вербное воскресенье нести в церковь и обязательно верба будет стоять до Пасхи. Приходят и говорят: «Верба бье, не я бью, не умирай, красное яичко дожидай». Потому шо неделя остается до Пасхи, надо обязательно побить домашних вербой, так пошлепать. «Верба хлест, бей до слез». Так заведено, говорили, шоб до Пасхи дожила. Так вербою вот так бьешь, значит всё.

– А скотину тоже били?

– Да, обязательно. Потому что, когда вербу понесут в церкву, ее ж там святять, и она считается уже такая… свяченая, и обязательно надо, да.

– А что делали с вербой, которая осталась с прошлого года?

– А, если честно, вот это, когда пасхи пекут, вот эту вербушо, ее ломают, и вот так пасху в середину протыкают, так, и она печется, и по этому пасху видно. Если так палочку вытянешь – ту вербу, если палочка уже сухая, значит и пасха готовая, а, если палочка будет мокрая, значит пасха еще не дошла. Бабушка делала, она снова в печку поставит. И вот сколько там, там или такой пучок – 2-3 штучки - ставят вот это все в пасху. Пасху не одну пекли, и по 5, и по 6, и по 10, я помню там, у меня свекровь делала 25 пасочек: и большая, и маленькая. В эту каждую пасочку в середине вот эта верба вставлялась, она считается священной.

(Меняйлова Н.И. 1948 г.р., АЛНК)

Вербная неделя сменялась **страстной,** наполненной приготовлениями к встрече Пасхи. Четверг перед Пасхой называется **«чистым»**, – «до солнца искупаешься – все грехи смоются». В печи пропекали четверговую соль, считалось, что такая соль целебна. Начинали печь куличи:

Купаются, прибирают, готовятся к Пасхе. Считалось, что если на Чистый четверг искупаешься, то все грехи с себя смоешь. А воду потом надо было вылить в то место, по которому никто не ходил, не на дорогу, отдельно в сторонку, чтобы никто по ней не топтался. (Скачкова А.П. 1956 г.р., АЛНК)

Главным праздником православного христианства является **Пасха.** В четверг перед Пасхой начинают печь куличи, которые имеют либо коническую, как гора, форму, либо цилиндрическую. Украшают кулич шишками, бубликами, разноцветным пшеном. Когда пекут кулич, то не разрешается ходить по избе, хлопать дверьми, чтобы не осело тесто. Самые красивые куличи несут в церковь святить. С утра, в день Пасхи, «карулили» солнце, поминали предков, ставили для них прибор. Существовали

игры, связанные с катанием яиц с горки или со специально сделанных деревянных лотков («загонье яичное»); били яйцо об яйцо – чье разобьется. У жителей села Колодежное не принято ходить на кладбище на **Пасху**: *Да, в нас такой обычай был. В нас раньше-раньше ходили на Паску. Потом вот этот ж власть, когда стала запрещать вот эти вси божественни мероприятия. А на работу надо было ходить, вот они и запретили женщинам, они ж на полях работали. Запретили и разрешили перенести его на Красну Горку, вот это на второе воскресенье, после Паски. Вот так у нас укоренилось. У нас всегда собирались родственники. Стоял с забора до самого угла длинный стол, человек несколько. Называлось проводА Паски.* (Дьяченко Н.Д. 1938 г.р., АЛНК)

Особенностью с. Колодежного было то, что на Пасху жители не ходили на кладбище. Через неделю после Пасхи существовал обряд **«Проводов Пасхи»**: пекли пасхи, красили яйца, ходили на могилы.

Целую неделю считалась Паска, когда я маленький был. И в конце, через семь дней, Красная горка, что ли… ну тут называли «проводы» Паски. Собиралось на кладбище народу много, накрывали огромный стол, прямо на земле расстилали хто скатерть, хто шо... как отсюда до вон той хаты (прим. – около 100 метров). Там уже могилы везде, а раньше пусто было, кладбище же послевоенное, война ж тут все разрушила, и кладбище тоже... И там все садятся, пьют и едят. Такое получается ликование, шо это запомнилось, и вытеснило Паску. Когда уже взрослый был, вот этот общий стол начал вымирать. Кто-то стесняется, кто-то строит из себя. Ели те же закуски: яйца, паску, мясо какое-нибудь. Разговлялись после поста. (Дьяченко В.И. 1954 г.р., АЛНК)

Пасха праздник огромный считался. Красили яйца, бились, я разбил твоё яйцо, забираю себе его. Он моё разобьёт, забирает моё яйцо. Кто хитрит, так старается сбоку ударить, тут же на конце оно крепче.

(Бганцев А.Д. 1938 г.р., АЛНК)

На **Радуницу** (обычно вторник) ходили на кладбще.

Через неделю после Пасхи – **Красная горка.** Также ходили на кладбище.

Таким образом, можно сделать вывод, что зимне-весенние календарные обряды с.Колодежного донесли до нас обычаи и традиции как южнорусского населения, так и традиции переселенцев-украинцев. Сейчас коренных жителей села Колодежное Подгоренского р-на осталось очень мало. Однако они помнят все традиции, которые передаются из поколения в поколение, и стараются соблюдать их и по сей день.

Четверикова В.В. (Воронеж)

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД В СЕЛЕ КОЛОДЕЖНОМ ПОДГОРЕНСКОГО РАЙОНА ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

История села Колодежного берёт своё начало еще в XVII веке. Во время правления Алексея Михайловича поселение основали переселенцы из Малороссии (Украины). *«Сто человек с семьями, со скарбом, с оружием сюда пришли. Их сначала не пускали, хотели заселить русскими, ну москалямы. Но эти пришли сами, они ж подготовились. У них все с собой было, они могли жить. А тех связанными привозили с северных областей: руки связаны, ноги связаны. Здесь их пускали, они все умирали»* (Дьяченко Владимир Иванович 1954 г.р., АЛНК).

Таким образом, коренное население села так или иначе имеет украинские корни, отсюда и обилие украинских обычаев в традиционной культуре. Одним из важнейших и наиболее полно сохранившимся семейно-бытовым обрядом в этом селе является, конечно, свадьба. Традиционно соблюдались все этапы, которые в Колодежном имели свои именования, были и особенные обычаи: свадебное дерево *(ряснэ)* и головной убор невесты *(цветок)*.

Первым этапом свадебного обряда являлось сватовство. Сватать невесту обычно приходил родственник жениха, часто крёстные родители, приносили с собой хлеб (каравай\паляныцю\хлибыну): *«Если невеста щипнёт, значит, она согласна, а если не тронет, значит, уходит»* (Бганцев Алексей Дмитриевич 1938 г.р., АЛНК). Есть в селе и украинский обычай *«давать гарбуза»* (укр. тыква) неугодному жениху: *«Идёт, бывает, в хат семь придёт* (жених)*, и не хотят, и не хотят идти невесты. Гарбуз повесят на плетень, на колок, значит, всё, не ходи, тут тебе нечего делать» (от него же)*. Часто в трудные времена одновременно со сватовством проходил и сговор, в Колодежном именуемый *запоины*. Традиционно же на *запоины* собирались через неделю-две после сватовства. Собирались родственники с обеих сторон назначать день свадьбы. Со стороны жениха привозили каравай, а невеста его *«разризала, всим по кусочку. Пэрво свэкруси, мамою шоб называть»*. (Сергиенко Раиса Яковлевна 1946 г.р., АЛНК).

«Когда свадьбы не было, а запоины уже были, у невесты был вэчир. На вэчире пили, и невеста прощалась с холостой жизнью» (Дьяченко В.И. 1954 г.р., АЛНК). Но еще задолго до *вэчира (*девичника) невеста с помощью родственниц и подруг готовила приданое. *«К свадьбе готовили перину и подушки, все перетряхивали, перья, чтобы свеженькое все было, наволочки все чистенькие. Тоди мы же вышивали. Я сама дома вышивала, а так и подружки тоже вышивали. Залезем на печь и давай: та – ска-*

терть, та – божничок, та и еще што-нибудь» (Пышнограева Нионина Григорьевна 1941г.р., АЛНК).

Кроме того, *«невеста должна была рубашку дарить жениху на свадьбу и должна была перед свадьбой повесить занавески в доме свекрухи, полотенца повесить чистые. И потом она должна его постоянно смотреть, чтобы оно всегда было чистое и выстиранное»* (Дьяченко В.И. 1954 г.р., АЛНК).

Традиционный головной убор невесты в Колодежном – венок из цветов, именуемый «цветок». *«Теперь, когда свадьба была, невеста обязательно, как говорили, «в цветку»* (Логань Владимир Алексеевич, АЛНК). К нарядам на свадьбах особых требований не было, или же прежние обычаи были утрачены, но *цветок* сохранился несмотря на войну и разруху. Он был абсолютно у каждой невесты. Его накануне свадьбы заказывали у особых мастериц. *«Это были бабушки, специально по свадьбам они работали. Они делали, где-то закупали мануфактуру вот эту ... одна или две на село было, они делали цветочки»* (Логань В.А., АЛНК). Семьи побогаче могли позволить себе восковой *цветок,* после свадьбы его помещали под стекло иконы, которой благословляли молодых: *«Он* (цветок) *у мэнэ в образи там був, благословэння мойэ»* (Дьяченко Нина Даниловна 1938 г.р., АЛНК). В трудные времена цветок делали сами из бумаги, подручных материалов. Тем не менее, это был главный элемент костюма невесты. *«В мене нічого було надіть. Цвіток із стружок був»* (Платонова Елена Петровна 1919 г.р., АЛНК).

Накануне свадебного дня выкупали *скрыню* с невестиным приданым, а саму невесту – утром. *«Перед свадьбой невесту выкупают или похищают. У меня мою жену похищали: у меня три брата, да все здоровые – как начали похищать, так чуть не развалили хату. Вломились туда – а там сидит старуха лет под девяносто, наряжена невестой. Сидит плачет старуха, мне до сих пор жалко. А невеста в другом месте пряталась»*

(Дьяченко В.И. 1954 г.р., АЛНК).

Родители благословляют детей, и свадебный поезд отправляется к месту бракосочетания:

«*Лошадям обязательно заплетали цветные ленточки в косы, потом сюда им цветочки вешали, потом попоны красные одевали обязательно на них. Это все было на моей памяти. И потом же этих, молодых, обсыпали конфетами, хмелем и денежки*» (Логань В.А. , АЛНК).

«*У нас церквы не было, а то место, где была церква обязательно объезжают 3 раза. Там щас в этом месте стоит крест»* (Меняйлова Надежда Ивановна 1948 г.р., АЛНК).

Из родительского дома девушка везёт курицу, которую украшали калиной и лентами и держали над постелью молодых для плодовитости их

семейства. «*Курице привязывали бантик, ну и за ноги держали ее над вот этой кроватью*» (Меняйлова Н.И. 1948 г.р., АЛНК).

Трепетно относились в Колодежном и к целомудрию невесты: *«Як девочка иде, дивчина, так там ничего такого не роблят, а як знают, что она не девочка, дак калину где-то находят с ягодами красными. И дивлюся, несут такий пучок, и кричит одна женщина: «Рви калину, топчи калину!» Тут и вырывают ту калину, топчат ногами»* (Шевцов Николай Иванович 1928 г.р., АЛНК)

На второй день свадьбы *водили беседу.* Этот день гуляли у невесты. *«На бэсэде пили водку, кушали… Наряжалыся люды. Хто кым. Хто чортом, хто сатаною, хто невестою тоже притворялся. Шутили, танцевали, пели, прыгали. Чорт пугал, а цыганка гадала руку брала, карты розкыдала, а доктор лечил (наливал самогона целый стакан)»* (Дьяченко Н.Д. 1938 г. р. АЛНК).

«Не дай бог им (ряженым) *попасться в лапы. А потом дадут выпить и пирожок. Костюмы у них были такие беспардонные. Врач обязательно был. Рожок какой-нибудь у коровы возьмут, в этот рог слушает и говорит: больной, сердце уже у него не бьется, надо обязательно полечить. И вот тут ему наливают самогону»* (Дьяченко В.И. 1954 г.р. АЛНК).

Главным событием этого дня была драка за свадебное дерево, *ряснэ,* в этом селе это была сосна или ёлка, которую украшали бумажными цветами. «*Делали, со стороны невесты. Елку наряжали. Отнимали его, разорвали, хто шо. Дралысь за нього, такый обычай»* (Дьяченко Н.Д. 1938 г. р. АЛНК). Драки эти были столь масштабны, что маленьких детей старались не отпускать на улицу в день *беседы.* Название свадебного дерева может происходить от украинского слова *рясни́й*, в его значении «*дуже яскравий, кольористий (про розцвітку чого-небудь*)» (1; С.925) [очень яркий, цветастый (о расцветке чего-либо)].

Нашей экспедиции удалось обнаружить *ряснэ*, сохранившееся на чердаке у жительницы Колодежного со времён свадьбы её дочери (1980 г.). Как видим, этот обычай из всех других обычаев свадебного цикла прожил долгую жизнь, сохранившись до конца XX века.

Свадьбу праздновали от двух дней до недели, спустя какое-то время родственники невесты навещали её в новом доме. *«Через недилю приезжали до мэнэ батько, маты, тетка, дядька… на «оглядыны», подывыться»* (Сергиенко Раиса Яковлевна 1946 г.р., АЛНК).

Традиционный свадебный обряд уходит из наших селений, но осколки прежних обычаев сохраняются вопреки всему. Благодаря старшему поколению коренных жителей сёл, мы можем обнаружить то, что осталось от народной культуры. Студенты филологического факультета ВГУ выражают благодарность жителям села Колодежного Подгоренского района

Воронежской области, по рассказам которых была написана данная статья.

Литература

Словник української мови: в 11 тт. / АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. Білодіда. – К.: Наукова думка, 1970 – 1980. – Том 8, – 1977.

Фото № 1. Свадьба в с. Колодежное

Фото № 2. 2-й день свадьбы. Под красным флагом.

Фото № 3. 2-й день свадьбы. Ряженые.

Фото № 4. Рясно.

Дмитриева И.И. (Воронеж)

«РАССКАЗ О СЕБЕ», ЗАПИСАННЫЙ ОТ Е.Н. МАКАРЕНКО (с. Колодежное Подгоренского района Воронежской области)

На фольклорной практике 2015 года, которая проходила в селе Колодежное Подгоренского р-на Воронежской области, нам довелось познакомиться с Еленой Николаевной Макаренко (1929 г.р.), уроженкой этого села, в прошлом главным бухгалтером колхоза «Правда».

Елена Николаевна оказалась необычайно интересным человеком, прекрасным рассказчиком. От нее мы узнали много ценного: историю ее рода, семьи, историю села. Вспомнила она и события войны и восстановления разрушенного войной села, как удалось им выжить в то страшное время. Не осталась в стороне Елена Николаевна и от духовной жизни села, рассказала нам об истории церкви, о том, как исполняют духовные стихи в с. Колодежном.

В современной фольклористике уже утвердилось понятие о «рассказе о себе» как особой жанровой разновидности. [1] Типичные мотивы повествования сельских жителей о трагических событиях XX века выстраиваются в один ряд, но каждый из информантов добавляет неповторимые детали своей жизни в хронику.

В рассказе Елены Николаевны Макаренко переплетаются все указанные мотивы, порой их трудно разделить. Поэтому мы решили привести полностью рассказ о ее жизни, жизни села, и даже жизни страны.

«В нашем селе было 6 колхозов, там отдельно Коловерть, Заветы Ильича и Гарисенок, а у нас тут Колхозная правда, Тихий Дон, и Совет имени Кагановича. А в 1950 году их объединили и сделали два колхоза, а в 1953 году срубили один, в 1976 году клуб построили.

Здесь родилась и жила около кладбища, церковь рядом, у моей родной бабушки было 6 сестер и все на ночь приходили к нам, чтобы на утро идти в церковь. Вот я хорошо запомнила: они заходят, мама готовит им кушать, они разложатся, кушают. Тогда ходили старцы, побирались.

Когда у нас мама при родах умерла, нас девять душ детей осталось. Мне было 7 лет. А я все запомнила, как было.

До революции у нас украинский язык изучали, я помню, моя старшая сестра читала Кобзаря (украинского поэта) маме. Мама у нас неграмотная была, у них же три класса считались за семь классов. И про революцию она все время рассказывала, что прибегали то белые, то красные, русская печка была у нас, не было ни керосинок, ни керогазов, готовили на печи с рогачами и в чугунах. А мама говорила, что вставала в углу около печки и детей около себя прятала. Умерла моя мама в 41 год, тогда у нее уже 11 детей было, один мертворожденный, несколько умерло от оспы да других хворей. И как умерла мама, так нас 9 детей осталось. Должны ей были за девятого ребенка дать 2 тысячи, и ничего не дали, ни копейки. Отец писал даже Калинину, и ответ пришел, что деньги получает только мать. Вот так вот, а дети получается пусть хоть подохнут, если матери нет.

Так мы и жили: мать умерла в 1937, отец корову продал. Сестра самая старшая (16 лет) замуж вышла в 1938, а в 1939 у нее дочка родилась, да мужа ее в армию забрали, со свекрухой у нее не заладилось, и она ее временно отправила жить к батьке, чтоб не скандалить, так она к нам вернулась. А тут война. Братьев двух в первый день забрали, а отца оставили. А сестра как раз завербовалась на торфоразработки в Ярославскую область, ее на окопы забрали, куда-то в Ровеньки. А через две недели и отца забрали. И мы стоим, кричим, меньший меня брат – 9 лет, еще одному 4 году, дочке сестры – 2 года, мне 12, а сестре следующей 13 лет. Мы стоим все, плачем, бабушка одна из совета вышла, кричит: «Да что же это на свете делается, от деточек батьку забирают!». Ему 49 лет было, может в 50 бы не взяли, а это забрали, да год он там послужил и потом по болезни легких вернулся.

Так что в церковь я не ходила. Мама тоже не ходила, детей же куча, куда ей ходить. А бабушка была и рассказывала. У нас вся хаты была иконами обложена, а на углу стояла икона Матерь Божья Троеручница. А мы у бабушки спрашиваем, а чего у нее три руки. А она сказала, что когда Ирод детей расстреливал, гонялся, а Матерь Божья утекала от него через речку, и ей Бог дал третью руку, чтобы она одной рукой дитя держала, другою – подол поднимала, а третей рукой гребла. Наверное, так и было, как рассказывала. Но нигде, где я читаю, такого про Троеручницу нет. Икона было от земли, примерно, до колен, здоровьюча. Я не знаю, куда эта икона делась, когда мама умерла. Я боялась.

У нас дедушка сильно божественный был. Он читал, а у нас семья большая, так он перешел к дочке жить, а к нам приходил. Он был титарь (у нас так называют помощника батюшки в алтаре). Так она нас с подружкой позвал. Говорят, что женщинам в алтарь нельзя заходить, а мы

дети, нам можно было. Так мы тоже помогали, полы мыли, а нам за это по рублю дали, мы так рады были. А моей подружке в школе парень один сказал: «Скажу, скажу учительше, будет тебе, будет, за то, что в церковь ходишь!». Она покраснела. А мне что (смеется), я не ходила в школу, должна была ходить, но мне не в чем было. Три года начинала и училась на круглые пятерочки, а ходить не в чем, пока снег. Мороз, бегу босыми ногами, а тогда же, когда снег выпадет и не в чем идти. Пока сестра приехала из Тбилиси да купила мне хромовые ботиночки. В школе говорили, чтобы в мороз мы не приходили. У кого валенки были – и те не приходили, а мы в ботиночки приходили, сядем и сидим, пока не скажут идти до дому.

У нас вроде зажиточная была семья, лошадь была, корова была.

Уже тетка, сестра батьки, мне рассказывала, что нашего батьку хотели сослать, а приехали из района, глянули, что богато детей и пожалели, не стали его ссылать. Он учетчиком работал в конторе, три класса окончил, так я запомнила, почерк у него хороший был. В войне участвовал, зенитчиком был в Воронеже, отпустили его по болезни, пришел в себя: ни немцем нет, ни наших нет, а военкомат уже эвакуировался, не встал на учет. А потом, когда наших гнали ночью, мы с сестричкой шли, а он идти не может, они его прикладом пороли, а потом положили, жарко у нас было, его скрутили веревками, цепями, а потом стали гнать в штаб. Он был в конце села, пока дошли туда, там проверили документы, узнали, что отец наш демобилизован по болезни и отпустили его, и еще другого – сопровождать. А нас выгнали за село, дождь порол, ночевали там все, часов ни у кого не было, время по солнцу считали, высоко, значит 12 часов, полдень называли, немного опуститься – 4-5 часов (смеется). Отец умер потом в Березове, а нас погнали дальше на Украину в Харьковскую область Купянский район, и там мы были, пока наши не пришли. В бараках жили, военнопленные наши тифом заболели, их вывезли, постреляли, а мы там все захворали сразу. Цепной тиф был, ничего не помню, знаю, что потом шкура моя вся облезла, ни единого волоса не осталось, ходить не умели, заново потом учились, а потом, как стал расти новый волос, да такой вьющийся (смеется)…

Ну, в общем, хватнули мы горя от немцем этих, хату спалили нашу, склад военный взорвали. В январе только нас освободили. До нас пришли немцы в 1942 году 12 июля, как раз на Петра (Петров день), и вишни были, и картошка у нас была. Нас было 15 душ, мы все спрятались в подвал, меловой подвал, хоть снаряд там нас достал, да пуля не взяла. А потом снаряд как раз взорвался, вышли мы и наши соседи и побежали в ярок, как раз там он около пляжа, где водяная мельница был, яр этот называется заводским, там завод раньше был. Бежим, а пули над нами свистят «фух-

фух», добежали до него, а там немец стоит, немец али мадьяр, не знаю, кто из них, в каске, и нам «айда-айда», и погнал на конец. В чем стояли, в том и пошли. Вот так нас зимой и гнали, а зима была суровая, снег липнет. Сестре моей два года только было, с 1939 года девочка, и мальчик наш – 4 года ему, без мамы остались. Мы ж их на руках несли, где подвода ехала, там могли и посадить, да такая девочка сестра была, что боялась всего без матери, я ее посажу, а она кричит. А самой старшей 16 лет было, как мама умерла.

И вот мы шли-шли, догнали нас до Белгородской области в село Пирогово ночевать, по квартирам распределили. А бабы нас спрашивают, откуда мы, мы им свои села назвали, а откуда они знают, мы им говорим: «Мы от Дону». Они удивились, еще раз переспросили «От Дону?», мы им: «От Дону». А они и говорят: «Ооо, так вы такие же люди, как мы, а мы-то думали, там живут волохати (обезьяны)».

Послали нас побираться, зашли мы в мастерскую, а там хлопцы одни, смеются над нами «га-га-га», мы вернулись домой, плакали, сказали, что не пойдем больше побираться. А сестра плачем, не знаем, что с нами делать, нас было 7 душ, а есть нечего. А хозяйка нам говорит, идите, деточка, побирайтесь, кто побираются – сопосланники Христовы. Мы и идем. Немцы давали, полицаи. Нам надавали 7 кг муки, как раз на неделю, мы лемишку варили и ели.

Наши отступали – никакого боя не было, и пришли наши, тоже никакого боя не было. Да, немцы нас подбили, но они бы нас до конца убили, если бы не табличка во дворе с надписью «Тиф», вот они и испугались захворать, убежали. А тут наши едут на машине, увидели, что немцы утекают, вот они всю ночь стреляли. А потом нас назад в Эртиль везли. Посадили в товарный поезд, мы ехали, а немцы обстреливают вагоны, контуженный был один, так его семь человек аж поднимали, а он все равно выпрыгивает да бежит. Мы один раз в лесок выбежали, да сестра потом говорит, что больше не будет выскакивать, будем сидеть в поезде, постреляют, так пусть всех постреляют. Она страшно боялась, что кто-нибудь из нас отстанет, что разделимся.

Привезли нас в Лиски, а из Лисок в другой товарняк посадили до станции Сагуны. А в Сагуны приехали, там наши на коровах приехали зерно на посев брать, ну и нас забрали до дому. И тут опять на квартире стояли, у нас один сарай остался. Потом хатку срубили. А сестра у нас неграмотная была, она не знала, что сколько стоит. Взяли кредит 3 тысячи, да 7 лет расплачивались. У нас коровы не было, и за нее платили, и за масло платили, и за зерно платили. Картошку до января отдавали, а с января голодные были. А в 1946 году голод такой был, что я в школу ходила, в ротике по два дня крошки не было, а учителя боялись: девочка хорошо учится,

чтобы туберкулез не приключился. А знаете, вот так давило снаружи все сюда (показывает на живот), и никакого сопротивления от желудка, давлением прям до спины притягивало. Так мы выжили как-то, прожили.

А столько у нас погибло хлопчиков молоденьких, пацанов, после того. Там по Дону у нас 10 га подсолнечника было, а они их заминировали противотанковыми минами, а нам есть-то хочется, мы туда идем, нам сестра показывает, чтобы осторожно переступали, высоко ноги поднимали да не зацепили ногами их, а иначе взорвешься. Мы пришли с сестрой, семечек намолотили, а потом ступкой, точнее гильзой немецкой, потопчем, просеем и едим, или потом кашу, если сварим, помажем, вкусно было. А однажды пришли с сестрой на поле, а там две бабушки молотили, так они зацепили мину, одну сразу убило, а второй живот вывернуло, так ее пока довезли, она и скончалась.

А итальянцы были хорошие, нас сначала в Сагуны отвезли, а потом в Березово, батька лежал уже не поднимался, а хозяйка рассказала им за нас, что мы сироты, мать рано умерла, батько лежит больной, так они шоколадки всегда нам свои отдавали. А земля у нас здесь поганая с цементом, мергель, а поверх глина, такая рудая, что мажет. Так итальянец выдернул кочан изрубленный, показывает мне и говорит: «Сталинский шоколад», а ему кусок этой глины показываю и говорю: «Гитлеровский шоколад», 12 лет мне всего было, я им и резала. А он мне: «Нельзя, тебя «пук-пук-пук», расстреляют, мне так говорить можно, а тебе нельзя, «пук-пук-пук» (смеется)». Вот такая я была храбрая.

А когда пришли мы, я, моя сестра родная и двоюродная сестра, после немцев на квартиру, а возле нашей хаты лежит посылка небольшая, видно не успели отправить. А я говорю сестрам, чтобы быстрей бежали в гору, я ее палкой переверну, чтобы, если что меня одну убило, а они живы остались. Перевернула, а она не взрывается, принесла домой, распечатала, а там было два отреза крепдешина и 4 простыни. И ничем мы не попользовались, сестра крепдешин отнесла на станцию и обменяла на 2 пуда зерна.

После немцев здесь школа внизу была. На газете писали, варили черные семечки, туда перо макали и писали, или желтую глину разводили и писали так, то черным, то желтым. Зимой я бегу босая в школу, мороз прям так и бьет, они идут – двое из района и наша предсовета, а они посмотрели на меня, удивились: «Девочка босая!». А я в школу прибежала, меня ученики любили, все тетрадки мои откроют, посписывают, я им все порасскажу, а они мне руки греют в коридоре. Они заходят, спрашиваю, почему я босая, а с ними наша предсовета разговаривает. А американцы до этого подарки раздавали, так мне обувь не дали, а дали пальтишко летнее, шелковое, сестра его потом распорола на два куска: с одного кофточку пошила, а со второго сарафанчик. Так в этом я и ходила в школу. А

сестра скажет: «Завтра не пойдешь в школу, я тебе стирать буду», так я в слезы, она постирает, до вечера высохнет, я надену, опять бегу в школу. Они мне опять: «Ты почему босая?», а я им отвечаю: «Обуваться не во что», а они на предсовету при всех: «Сегодня же чтобы девочка была обутая! Если есть у тебя – дай, нет – иди пешком в район и принеси, но чтобы девочка была обутая!» Я домой пришла, сестре рассказала, а она побоялася ей сказать. А я после обеда к кринице иду по воду, смотрю, едет, останавливается и дает мне туфли на одну ногу, вот я и мучилась, ходила на одну ногу.

Хор у нас был, местные люди пели, около 30 человек, и я с ними спевала. А руководил им регент из церкви. Мы ездили в район Белогорьевский на заключительный смотр песен, постановку одну ставили и хор пел, так мы заняли второе место по хору, потому что у нас не было баяниста, а так бы мы первое заняли. А постановку ставили с эмигрантом из заграницы, содержание я уж не помню, но помню, что я играла его женку. Когда репетировали, я хохотала, а завклуба кричит: «Она подведет нас, хохочет, точно подведет!». А у меня коса здоровая была, я ее закрутила, как мне сказали, а приколок не было приколоть, а я на сцену вышла, головой махнула, а коса распустилась по всей спине, как начали все хлопать. А я же не нарочно, так получилось, но получилось, что сыграли мы на первое место. (Смеется.) Грамоту нам дали.

В церкви у нас и псальмы певали, когда умрет кто, и другие песни спевали. А я, уже когда пошла на пенсию, меня женщина звала спевать, говорила, что я гарно спеваю, я сначала не хотела, потом согласилась, три года ходила, а потом меня женщина одна научила по покойникам читать, я просила за своих, у меня все умерли. Я плакала долго, допытывалась, как их поминать, ну мне женщина и принесла обряд погребения. А я тут одним в селе прочитала, а они теперь кличут и кличут, а я не могу отказать. Но ни гроша, ни копейки, ни с кого не брала. Замерзаю, горло болит, а стою и читаю». (Макаренко Е.Н. (1929 г.р.) АЛНК)

Такова судьба этой замечательной женщины, – Елены Николаевны Макаренко, искренне, с большой любовью, с предельной точностью поведавшей нам, студентам-филологам, историю своей жизни.

Типичные события, о которых всегда рассазывают жители разных сел, мы услышали и в повествовании Елены Николаевны:

– «про революцию мама все время рассказывала, что прибегали то белые, то красные»;

– про «торфоразработки»;

– «А тут война»;

– «у нас дедушка сильно божественный был»;

– «ходить не в чем, пока снег»;

– «в 1946 году голод такой был»;

– «погибло хлопчиков молоденьких, пацанов, от мин, поле заминировано было»;

– «меня женщина одна научила по покойникам читать».

Конечно, все рассказы Е.Н.Макаренко наполнены индивидуальными особенностями её жизни, её семьи. В то же время такой рассказ отразил и «коллективные представления субъекта традиционной культуры» [2, 32-33], в нем мы узнали судьбу целого поколения людей 20-го века.

Литература:

1. Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 11. Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь. Сб. науч. статей. – М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. – 296 с.

2. Костина А.В. Особенности субъекта традиционной культуры: личновтный аспект // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 11. Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь. Сб. науч. статей. – М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. – с. 19-36.

Неволина Д.А. (Воронеж)

НИКОЛЬСКИЙ ХРАМ В РАССКАЗАХ МЕСТНЫХ ЖИТЕЛЕЙ (по материалам экспедиции филфака ВГУ 2015 г. в с. Колодежное Подгоренского района Воронежской области)

Фольклорные экспедиции на филологическом факультете ВГУ проводятся с 1960-х годов. Помимо сбора фольклорного материала экспедиция традиционно уделяет большое внимание истории местности, особенно, так называемой, «устной истории», то есть истории, воссозданной на основе рассказов местных жителей о прошлом села и рода. Устные свидетельства не менее значимы, чем письменные источники информации. Кроме того, в устных рассказах людей есть элементы уникальности, ведь за ними всегда обнаруживается неповторимая личность, ее жизнь и судьба.

Фольклорно-этнографические экспедиции позволяют накопить значительное количество подобных устных источников – материалов на стыке фольклористики, истории и этнографии. Такие материалы сложно типизировать и отнести к какому-либо жанру и даже к одной из перечисленных наук. Но ценность их для фольклористики очевидна. Невозможно изучать поэтику и бытование произведений устного народного творчества без знакомства с историей местности, ее культурными и духовными основами, а также с особенностями народного мировоззрения, которые ярче всего запечатлеваются именно в живом устном рассказе. Интересен и сам язык рассказчиков: среди жителей сельской местности встречаются люди, прекрасно владеющие речью, умеющие говорить неторопливо и складно. В их языке отражается особенное чувство природы, которым обладают сельские жители, а также их религиозные воззрения.

Среди этих воспоминаний немалое место занимают истории о сельском храме. Примерно до 30-х годов прошлого столетия церковь была средоточием духовной жизни в сельской местности. Она была местом, где еженедельно встречали друг друга односельчане, а часто – и люди из близлежащих сел. Церковные праздники формировали уклад жизни на протяжении всего года. Духовные переживания преломлялись в народном сознании и находили отражение в народном творчестве.

Так, поистине огромную роль играла и церковь Святого Николая Чудотворца в 18-19 веках в жизни села Колодежное и всей округи. Известно из «Военно-статистического обозрения Российской империи при I отделении департамента Генерального штаба», том 13, что в 1758 году в слободе Колодежное была построена деревянная церковь, а через сорок лет, в 1798 году она была перестроена на каменную (кирпичную). Кирпич местные мастера изготовляли в так называемом «Заводском яру», недалеко от водяной мельницы, рядом с селом. Новую церковь обнесли кирпичной стеной «вышиною футов до 7 (семи)». Это около двух метров.

Колодежанскую церковь Святого Николая Чудотворца посещали прихожане из-за Дона, из больших деревень Покровка и Перебой, где своих церквей не было. Недалеко от церкви села Колодежное, примерно в 1,5 км, существовала паромная переправа, по которой переправлялись прихожане из-за Дона. Церковь пользовалась половиной доходов от парома, это примерно 30 рублей в год. Кроме этих населенных пунктов Колодежанскую церковь посещали прихожане из близлежащих хуторов – Коловерть, Гарусенок, Малоколодский. Возле церковной ограды находились две лавки (магазины). Существовала земская и церковно-приходская школы. Недалеко от церкви, на сельской площади ежегодно проводились две ярмарки: зимой 6 (20) января и летом 9 (23) мая. В это время на площади «городская», так называлось место возле церкви, устраивались карусели, а частные торговцы расхваливали свои товары покупателям. На ярмарках продавался скот, промышленные товары, продукты питания.

Старожилы села рассказывают, что церковь в свое время играла колоссальную роль в жизни села и всей округи. В ней регулярно проводились богослужения, крестили детей, венчали молодые пары, отпевали умерших. Шишкин Николай Иванович, один из старожилов, вспоминает: «В церкви был священник-батюшка по фамилии Корпе. Жил он в доме при церкви, который назывался «попов» дом. При церкви был дьячок, который очень искусно звонил в стопудовый колокол и помогал во всем батюшке. Дьячок же командовал церковным хором». Церковь действовала до создания колхоза. В начале 1930 года ее закрыли.

В архитектурном отношении церковь была очень красивым зданием. Внутри и снаружи церковные стены были расписаны изображениями святых: Богородицы, Георгия Победоносца, Николая Чудотворца и др. Во времена колхозов в ней располагались зерновые склады.

Летом 1956 года по указанию вышестоящих властей церковь Николая Чудотворца в селе Колодежном была взорвана присланными в село военными саперами. Из церковного кирпича была построена начальная школа, которая впоследствии стала столовой большого объединенного колхоза «Колодежанский».

Именно с посещения места, где находилась Никольская церковь, начала свою работу фольклорная экспедиция 2015 года. Дороги села сходились к бывшей церковной площади. Это место помнило радостную толчею по воскресным и праздничным дням, здесь пестрели платки и шали, а гул голосов и детского смеха тонул в торжественном звоне колоколов. На настоящий момент здесь простерся пустырь, поросший высокой травой. Лишь несколько последних лет о разрушенном Никольском храме стал напоминать поклонный крест. Средства на его установление были собраны жителями села по инициативе учащихся Колодежанской школы Алек-

сея Тарасенко, Александра Литвякова, Елизаветы Пустовойтовой и учителя Татьяны Васильевны Дьяченко. Крест сделан мастером-художником Алексеем Васильевичем Шаламовым, жителем села Колодежного. У основания креста было положено несколько кирпичей от самой разрушенной церкви. В установке принимал активное участие и Лысенко Ю. И., преподаватель истории и краеведения Колодежанской СОШ. 14 августа 2013 года настоятель Костомаровского пещерного храма Серафима Саровского о. Николай освятил поклонный крест.

Но Никольская церковь еще жива в памяти многих жителей села. Трагические подробности ее разрушения запечатлелись в памяти каждого, кто видел его, слышал или даже был вынужден участвовать в этом акте.

Завидова Наталья Ивановна, 1938 г.р. рассказывает: «Церквы такой нигде в округе не было. Церква была оштукатурена, била *(т. е. – белая*) стояла. Звоны слышно было за 10 километров. Эта церковь построена была на яичных белках. Когда безбожники были, на религию гонители, сначала там клуб был, потом склад, было там зерно. А уже после немцев начали жилизо сымать из церквы. Это я уже помню, я пошла в первый класс там пониже церкви, а потом уже на каникулах разорвали церковь, она даже не могла на кирпичи, вот такими глыбами, потом ее там разбивали. Так нас (мне было восемь лет), нас ставили, когда привезли нас к школе, что щас, и мы стояли по одному и по кирпичам каждому передавали туда. Учительница цепочкой поставит, и каждый передает кирпич, и подает, и подает, вот это нас привлекали. Слышно было, конечно, как взрывали, это вообще такая крепость была» (АЛНК).

А вот что помнит Солодухина Анастасия Кирилловна, 1925 г.р.: «Церква у нас была хорошая. Но, увы, взорвали и все уничтожили. Взорвали, при чем наши взорвали, наш один председатель сельсовета был некий Иван Кузьмич Левченко. Ему дали указание построить школу. Одна была тут школа, а в другой детей было между прочим много. Две школы было. Ну и он решил добыть кирпич, и взорвали. Несколько там закладок сделали динамита и залетело все. Так вы представляете, вот такие глыбы были, кирпич был до того сцементирован, шо не разобьешь. Не рассыпался. Так вот» (АЛНК).

Учитель истории и краеведения Колодежанской СОШ Лысенко Юрий Иванович, 1957 г. р. постарался рассказать о разрушении храма в подробностях: «Церковь раньше была. По документам она Никольская церковь. В селе называли ее Николаевская. В 1758 г. она была построена. Кирпич делали на месте. Как идти на мельницу, там есть овраг, он называется «Заводской», потому что там делали кирпич. Там песок рядом, вода рядом, и глина – самое главное. Кладка, говорят, была на яйцах сделана, цемента ж не было. В 1930 г. служба еще в церкви была. Но если кто-то

ходил с бабушкой в церковь, в школе совет дружины прорабатывал пионеров, галстуков лишали и так далее. А в 1957 г. ее взорвали, то есть без одного года, 200 лет церковь стояла. Тогда ж богоборцев было много, вот и подвели основу такую: после войны в школе учились дети в две смены. Ну и говорят, зачем же церковь будет простаивать, давайте мы сделаем хорошее дело. Взорвали ее, и из нее построили еще школу. Так она и пошла прахом, была потом колхозная столовая, потом ее разрушили, и ничего хорошего не получилось» (АЛНК).

Некоторыми воспоминаниями о храме, о людях, посещавших его, и о церковно-приходской жизни делится Макаренко Елена Николаевна, 1929 г. р. Помимо этого, ее рассказ представляет собой яркую иллюстрацию того, как могут преломляться христианские представления в народном сознании: «Так чтобы постоянно в церковь я не ходила. Мама тоже не ходила, детей же куча, куда ей ходить. А бабушка была и рассказывала. У нас вся хата была иконами обложена, а на углу стояла икона Матерь Божья Троеручица. А мы у бабушки спрашиваем, а чего у нее три руки. А она сказала, что когда Ирод детей расстреливал, гонялся, а Матерь Божья утекала от него через речку, и ей Бог дал третью руку, чтобы она одной рукой дитя держала, другою – подол поднимала, а третей рукой гребла. Наверное, так и было, как рассказывала. Но нигде, где я читаю, такого про Троеручицу нет. Икона было от земли, примерно, до колен, здоровьюча. Я не знаю, куда эта икона делась, когда мама умерла. Я боялась. Еще у нас дедушка сильно божественный был. Он читал, а у нас семья большая, так он перешел к дочке жить, а к нам приходил. Он был ктитарь (у нас так называют помощника батюшки в алтаре). Так он нас с подружкой позвал. Говорят, что женщинам в алтарь нельзя заходить, а мы дети, нам можно было. Так мы тоже помогали, полы мыли, а нам за это по рублю дали, мы так рады были. А моей подружке в школе парень один сказал: «Скажу, скажу учительнице, будет тебе, будет, за то, что в церковь ходишь!». Она покраснела. А мне хоть бы что, я не ходила в школу, должна была ходить, но мне не в чем было» (АЛНК).

Можно отметить, что все рассказчики отзываются о разрушении Никольской церкви с большим сожалением. Церковь была достопримечательностью и гордостью села: о ее крепости и богатстве свидетельствуют все рассказчики. Отсутствие же в селе церкви влечет за собой утрату единого духовного начала, объединяющего жителей, отрыв их от евхаристической жизни. Однако даже в условиях невозможности участия в церковной жизни духовное начало остается живым и может проявляться, например, в таких произведениях устного народного творчества, как духовные стихи.

Колчев В.Ю. (Москва)

ИГРА В «БАБКИ» В ВОРОНЕЖСКОМ КРАЕ

В сказке «Щучья голова» из сборника А.Н. Афанасьева «Русские заветные сказки» (первое издание вышло в Женеве в 1872 г.) упоминается старинная русская игра в «бабки: «…*Идёт Данилка, подошёл к мальчикам, что в бабки играли, остановился и загляделся*» [Афанасьев, 1992, 20]. Когда-то – в XIX в., да и в 1-й половине XX вв., – игра в «бабки» была очень популярна в России среди детей и молодёжи. Без преувеличения можно сказать, что игру знали практически в каждой деревне, да и в городах они был не в диковинку (рис. 1). Игра была доступна для любого возраста и настолько популярна, что нашла отражение во многих произведениях русского искусства XIX – XX вв. Выдающийся скульптор Н. С. Пименов посвятил ей свою работу «Парень, играющий в бабки» (1837 – 1938 гг.). Великий русский поэт А. С. Пушкин, увидевший эту скульптуру, написал стихотворение «На статую играющего в бабки» (1836 г.). Хорошо известна картина замечательного художника В.Е. Маковского «Игра в бабки» (1870 г.). Писатель В. П. Астафьев с увлечением играл в «бабки» в детстве и подробно описал игру в повести «Последний поклон» (1968 г.). В известной книге собирателя и исследователя русский игр Е. А. Покровского «Детские игры, преимущественно русские» (1-е изд. 1887 г.) играм с костями посвящена целая глава [Покровский, 1995, 319-339]. В очерках В. И. Белова о народной эстетике «Лад» (1982 г.) автор пишет: «Классической летней игрой была воспетая Пушкиным игра “в бабки”. Её любили одинаково подростки и юноши, а в свободное время были не прочь поиграть и женатые <…> Их копили, продавали и покупали, они же передавались по наследству как бы младшим мальчикам» [Белов, 1985, 193].

«Бабки» («лодыжки») – древнейшая игра с надкопытными косточками (фалангами) животных – известна не только в России, но и в других странах с глубокой древности. Древние греки пытались предсказывать будущее с помощью костяшек бараньих задних ног – «астрагалов». Со временем их стали использовать в качестве игральных костей – хорошо известны греческих вазы с изображениями богов и людей, играющих в косточки, и статуэтки с этим же сюжетом [Дайбер, 2005, 2, 162; Бэк-Дэ-Фукьер, 2013, 65-66]. В «Словаре…» В. И. Даля приводятся многочисленные варианты названия игры, говорящие о её широком распространении в русской традиционной игровой культуре: «козна, козан, козанок, лодыга, шляк, альчик, баска, костыга» [Даль, 1995, Т. I, 33]. Однако всё это – названия одного предмета, который использовали для игры, – надкопытных суставных костей коровы, свиньи или овцы (барана), оставшихся после варки холодца. Различие состояло лишь в том, что в разных уголках нашей страны в «бабки» играли в разное календарное время, использовали кости

от разных животных, разным был состав играющих. В России наибольшее распространение получили говяжьи «бабки»: они более крупные и в них можно попасть с большего расстояния – несколько десятков метров, тогда как по мелким свиным «бабкам» и тем более бараньим «альчикам» бьют обычно с нескольких метров. Бараньи «альчики» могли использовать и для настольной игры в «Лодыжки» [Назаркин, 2008, 16-17].

Археологические данные говорят о широком распространение «астрагалов» в восточнославянской среде, в том числе и на славянских памятниках Верхнего и Среднего Дона в VIII – начале XI вв. Так, на Животинном городище их обнаружено 215 штук, и все они со значительной долей вероятности относятся к славянскому поселению роменско-боршеской культуры [Винников, 2011, 87, 90; Винников, 2014, 310-311, рис. 66, 67]. У двух «астрагалов» имеются отверстия, в который залит свинец, что говорит об использовании их как игральных предметов (рис. 2). На остальных «астрагалах» на одной поверхности нанесены знаки. Это дает основания предполагать, что косточки не разбивались битой, а метались горстью. Только вот не совсем понятно, в каких целях производилось метание «астрагалов» – для гадания или игры. Археологи неоднократно фиксируют эти находки и в слоях XI – XIII вв.

В 2015 г. археологическая экспедиция ВГУ по г. Воронежу (руководитель А. Г. Яблоков) проводила раскопки в историческом центре города на ул. Платонова, д. 9. В слоях 1-й половины – середины XVIII в. была обнаружена суставная кость крупного рогатого скота. Нижний торец кости высверлен, а пустота залита свинцом (рис. 3 и 4). Среди сопровождающего инвентаря имеются фрагменты керамических сосудов и медные монеты первой половины XVIII в. Можно с уверенностью утверждать, что этот предмет использовали для игры в «бабки». Вероятно, эту кость использовали в качестве биты, однако есть данные о том, что залитую свинцом кость могли и выставлять на «кон» – для утяжеления и увеличения устойчивости «бабки» к удару [Ковалёв, 2003, 52]. Если эту кость всё-таки использовали в качестве биты, то остаётся загадкой, как именно её называли в Воронеже. В «Словаре…» В. И. Даля зафиксированы такие названия: «панок, битка, биток, бабка боевая; литок, свинчатка» [Даль, 1995, Т. I, 33]. В известной повести М. Горького «В людях» (1916 г.) такая бита называется «налитком» [Горький, 1972, Т. 15, 101, 284].

Итак, данные археологии говорят о существовании в Воронеже XVIII века игры в «бабки». Мы нашли и некоторые этнографические свидетельства о бытовании игры в «бабки» в сельской местности в XIX в. А. И. Кремер – один из первых исследователей-этнографов Воронежского края первой половины XIX – среди игр крестьян села Верхотишанка Бобровского уезда упоминает игру в «бабки». Её организовывали парни с

наступлением весны и Святой недели: «*Молодые парни <…> всегда собираются особливыми партиями по гумнам, где играют в бабки или шашки…*» [Фон-Кремер, 1871, 284-285]. «Шашки» – один из вариантов названия игры в «бабки», характерный для Воронежского края, что отмечает В. И. Даль [Даль, 1995, Т. IV, 625]. Примечательно, что под таким же названием бытовала в Воронеже в 1940-е гг., о чём свидетельствуют воспоминания Ю. М. Поспеловского (1929 г. р.), приведённые ниже.

К сожалению, долгое время – практически весь XX в. – игра в «бабки» не являлась предметом изучения воронежских этнографов и краеведов. Только в начале XXI в. начинают публиковаться исторические сведения и воспоминания об игре с косточками. Так, в сборнике «Народные игры Воронежской области» (2009 г.) публикуется три небольших описаний игры с косточками. Вот одно из них, записанное в 2007 г. в с. Сухая Берёзовка Бобровского р-на (играли на столе с косточками от свиных ножек): «*Брали 6 косточек, одну подкидывали, а 5 лежащих на полу, столе (где удобно) поочередно перекидывали на другое место. Если косточку не удалось поймать или переставить, то в игру вступал другой игрок. Но если все 5 косточек были переложены, то игра продолжалась для 1-го игрока. Придумывали разные узоры, т. е. усложняли задачу в следующих этапах. Побеждал тот, кто прошел все быстрее всех*» [Народные игры Воронежской области, 2009, 32-33].

Известные воронежские краеведы П. А. Попов и Б. А. Фирсов в книге «Старый Воронеж» (1-е из. 2009 г.) опубликовали уникальные об игре в «бабки» в дореволюционном Воронеже. Согласно им, игра в «бабки» была хорошо известна в городе и пригородах в XIX – начале XX вв.: «*В пригородных слободах и городских окраинах широкое распространение получила игра в “бабки”, в которой принимали участие и старики, и молодёжь. Бабки – это свиные костяшки, их выстраивали в один ряд и сбивали битой (или подкоской). Сбитые – выигранные. Отличные подкоски отливал рабочий литейного цеха Воронежских железнодорожных мастерских Т. Гуреев. Подкосками его работы были однажды сбиты 15 пар бабок. Это была азартная игра, в ней проигрывались целые “состояния”. Детям из приличных семей играть в бабки запрещали*» [Попов, Фирсов, 2013, 328]. Здесь впервые встречаем упоминание об особой бите – «подкоске». Благодаря дальнейшим изысканиям и опросам на эту тему нам удалось не только получить подробное описание этого предмета и способа его метания, но и получить в дар от Л. П. Карпова (1931 г. р.) современный образец, в точности повторяющий оригинальную «подкоску». По сведениям начала XX в. из г. Курска, находящегося в ближнем соседстве с г. Воронежем, можно представить, насколько ценились «бабки» и у воронежских игроков: «*Лодыжки представляют собой капитал игрока <…>*

Эта костяная монета находится в необыкновенно постоянном соотношении по ценности с настоящей монетой <…> …На копейку покупаются три пары, или “шестёра” лодыжек» [Кулжинский, 1900, 138].

Судя по воспоминаниям старых воронежцев, игра в «бабки» была очень популярна в предвоенном и послевоенном Воронеже. Так, ветеран ВОВ воронежец Алексей Попов описывает игру в «бабки» из своего детства довоенного детства: «*...На летних тротуарах мальчишки города любили играть в подкоски. Устанавливали шеренгу костяных крашеных бабок и чугунным сердцевидным подкоском с определенного расстояния подкашивали их. Сбил – значит, чужая бабка попадала тебе за пазуху*» [Попов, 2002, 5]. В этом свидетельстве интересен факт окрашивания «бабок» в определённый цвет с целью отличить свои от чужих – распространенная традиция у многих народов.

В 2009 г. в газете «Моё!» были опубликованы воспоминания о детстве известного воронежского журналиста и писателя Ю. М. Поспеловского (1929 г. р.). Среди уличных мальчишеских забав послевоенного времени Юрий Михайлович упоминает игру в «шашки»: «*Весной затевали “шашки”: сбивали чугунными, отшлифованными снизу до блеска подкосками выставленные невдалеке кости – суставы свиных или говяжьих ножек*» [Поспеловский, 2009, 8]. После этой публикации нам удалось связаться с автором воспоминаний и уточнить некоторые детали игры. В послевоенной время Ю. М. Поспеловский проживал на ул. Большая Чернавская, в доме № 11 (на данный момент дом цел, пристроили только второй этаж). Около этого дома мальчики в возрасте 10-12 лет играли в «шашки» ещё до войны: «*Обычно играли в количестве от 2 до 5 человек. У каждого мальчика была своя “подкоска” и несколько “шашек” – хотя бы одна пара, а лучше две, чтобы можно было выставить их и вступить в игру. Сначала ставили одну пару, и нужно было сбить её одним ударом. Если это игроку удавалось, ставили две пары “шашек” на расстоянии друг от друга. Две пары нужно было сбить не одним, а двумя ударами. Так доходили до пяти пар “шашек” – их нужно было сбить пятью ударами. Выигрывал тот, кто сбивал больше всех “шашек” и имел право забрать их себе*».

Более подробный вариант игры под названием «бабки-подкоски» удалось записать у другого старожила-воронежца – Леонида Петровича Карпова (1931 г. р.). Информатор хорошо помнит, как до Великой Отечественной войны они с мальчишками играли в «бабки» в районе, известном в народе как Монастырщенка. Отметим, что в XIX – начале XX вв. этот район считался пригородной слободой. Только в 1930-х гг. слобода Монастырщенка вместе с деревнями Песчанка и Алексеевка вошла в состав

города – так началось формирование нового Левобережного района Воронежа [Историко-культурное наследие Воронежа…, 2000. – 485-486]. В конце 1930-х гг. Л. П. Карпов проживал в этом районе и начал играть в бабки в возрасте 7-8 лет. Игра происходила на улице Щорса, которую по-деревенски ещё называли «порядком». Играли на плотной утоптанной песчаной дороге между домами. Каждый игрок приносил свой набор бабок и подкоску – чугунную биту сердцевидной формы с каким-либо изображением на верхней части (у Л. П. Карпова – петух). «*Я приходил на место игры раньше всех мальчишек. Вторым обычно появлялся мой друг Ванчока, мы начинали играть вдвоём, потом подходили и другие ребята. Каждый выставлял на кон свои «бабки», их ставили попарно на расстоянии длины подкоски между парами. Чертили линию броска на расстоянии 8-10 шагов. Определяли, кто будет бросать первым: конались по палке, переставляя руки верх, подбрасывали монету или просто договаривались. Бросали подкосок по очереди, стараясь сбить подкоской как можно больше "бабок"»*. Чтобы вступить в игру, нужно было поставить на кон хотя бы две «бабки». Если их не было вообще, можно было поставить на кон «пятачок» – положить его под любую пару в середине кона. Вне зависимости от попадания, каждый игрок производил один бросок. Сбитые «бабки» каждый складывал в свою тару – чайник или ведро. Если все «бабки» выбивали с кона, каждый подсчитывал выигрыш и выставляли на кон заново.

Л. П. Карпов возглавивший Воронежскую региональную общественную организацию «Федерация русской лапты и национальных видов спорта» в 2001 г. выпустил методические указания по организации соревнований игры в «бабки», которая стала организовывать эта организация. И хотя предлагаемые автором правила являются современным, по определению современного культуролога и исследователя традиционных игр А. В. Кыласова «спортизированным вариантом игры» [Кыласов, 2013, 14], ценнейшим моментом в методичке является подробное описание особой техники броска, которая позволяет достичь кучности попаданий «подкоской»: «*Указательный палец охватывает носовую часть биты по периметру, большой палец накладывается сверху биты, остальные пальцы захватывают биту снизу, касаясь нижней скользящей поверхности. При броске правой рукой ноги – в положении "ножницы". Левая согнута впереди, в колене прямой угол, правая нога выпрямлена сзади, опирается на носок слегка повёрнутый внутрь. Корпус подан несколько вперёд. Замах рукой производится от правого колена. Кисть повёрнута внутрь (в сторону корпуса), плоскость биты расположена параллельно поверхности земли, ближе к земле. Маховым движением руки вперёд (вдоль корпуса) в направлении впереди расположенной фигуры в момент выброса биты*

резким движением кисти изнутри во внешнюю сторону придать бите вращательное движение в горизонтальной плоскости» [Воропаев, Карпов, 2001, 12-13]. Примечательно, что подобная стойка метателя подтверждается наблюдениями автора статьи у азиатских народов, до сих пор практикующих игру в бараньи косточки – «альчики», «ашички» и др.

Как мы уже отметили выше, Л. П. Карпов не только поделился подробностями игры и тонкостями метания, но провёл показательную игру с организаторами и гостями «Атмановских кулачек – 2015» – русских традиционных игр на праздник Успенье (ежегодно проводятся в селе Атманов Угол Сосновского р-на Тамбовской области). Кроме этого, Л. П. Карпов передал нам в дар современную «подкоску», отлитую на заводе на наше время, но по традиционному образцу. Предмет представляет собой плоскую чугунную пластину сердцевидной формы весом 374 г. Максимальная длина – 9,5 см, максимальная ширина – 7,5 см, толщина – 8 мм. На одной стороне пластины изображён петух прорезанным контуром и надпись «бабки» (рис. 5).

Описанная в воспоминаниях разновидность игры в «бабки», когда бабки выстраивались в шеренгу на линию, известна под названием «кон» по все России [Даль, 1995, Т. I, 33], и, в частности, в г. Курске [Кулжинский, 1900, 142-146]. В воспоминаниях ветерана ВОВ, жителя г. Курска В. Т. Ковалёва (1925 – 2010) мы находим описание этого же варианта игры с подробностями, которые хорошо дополняют картину игры: «*Весной мальчишки еще играли в бабки. Товаром этой игры были очищенные до блеска кости сустава пальцев жвачных животных, которые и называли бабками. Каждый из участников этой игры имел холщовый мешочек для хранения и переноски своего наличия бабок и подкос – сердцевидную металлическую плитку, которую использовали как биту. Суть игры была такова. На земле проводилась черта. За право начать игру первым с десяти шагов метался подкос в сторону, обозначенную чертой. Тот из игроков, чья бита (подкос) ложилась на черту или ближе к черте (за чертой) признавался первым. Затем в зависимости от ставки (по две или три штуки) на черту в строгую линию выставлялись бабки с интервалом примерно 5 сантиметров. Игрок, метнув подкос, должен был попасть в стоящие шеренгой бабки и сбить не менее условленного количества, например, не менее трех. Если игрок метнул мимо кона или не сбивал оговоренное число бабок, в игру вступал следующий по очереди. Некоторые мальчишки виртуозно владели подкосом. При броске они придавали бите вращательное движение и, достигнув ряда бабок, она действительно подкашивала сразу несколько штук. Исходя из опыта, они знали, где первоначально должен был упасть подкос, чтобы затем, вращаясь и двигаясь веерообразно по земле, сбить – подкосить большее число бабок. Сбитые бабки*

становились собственностью победителя. Отдельные ребята, старшие по возрасту, просверлив снизу бабку, заливали ее свинцом. Это делало бабку тяжелее, устойчивее к удару подкосом и повышало ее товарную цену. Те же старшие парни при игре ставили под лодыжки, как еще называли бабки, по договоренности, монеты» [Ковалёв, 2003, 52].

От воронежского писателя и поэта Юрия Андреевича Барбашинова (1941 г.) нами был записан подробный сельский вариант игры в «бабки» с. Верхняя Хава. Играли мальчики в количестве от четырёх до шести человек, но за игрой всегда наблюдали и оценивали её другие дети. Для игры использовали свиные и говяжьи «бабки». «*У каждого были свои "бабки", помеченные индивидуальным способом, – помазанные марганцовкой или слегка обработанные напильником – и со своими названиями: "бык", "хряк", "слон", "баран" и т. д. Лично я надпиливал напильником "бабки" с двух сторон и получалось похоже на уши*». С помощью считалки «*Вышел месяц из тумана…*» выделяли одного игрока, который угадывал, т. е. распределял косточки среди игроков. Выбранный становился к выставленным в ряд косточкам спиной, другой игрок указывал на тот или иной сустав, а тот назначал каждому равное количества (от одного до трех, как правило): «*Ване, Саше, Мише* и т. д.». После этого все выставляли «бабки» в ряд на расстоянии лежачего коровьего сустава друг от друга, сзади ряда «бабок» прокапывали небольшую канавку. Из кучки говяжьих суставов каждый выбирал себе биту, после чего договаривались, как её бросать – снизу (чаще всего) или сверху. После этого брали палку и конались: выбирали, кому бить первым, вторым, третьим и т. д. Нужно было так бросить биту, чтобы сбить «бабку» другого игрока и при этом не задеть свою. Если не попал – теряешь 10 очков и становишься последним в хвост очереди. Если сбил свою «бабку» – приобретаешь 10 очков (за говяжью) и 5 очков (за свиную). Все выбитые «бабки» становятся собственностью игрока.

В этом же селе в конце 1940-х – начале 1950-х гг. девочки играли в игру с овечьими косточками – «королькам». Собирались и играли вдвоем или втроём летом на утоптанной поляне или в избе на полу. Для игры был необходим набор из 5 овечьих косточек – «корольков» – и камушка-голыша такого же размера, который назывался «пятак». Исходное положение в начале игры – все «корольки» с камушком прятали в зажатую руку. Затем «пятак» выдвигали, зажимали между указательным и большим пальцем и подбрасывали, а «корольки» быстро рассыпали кучкой, после чего говорили: «Куча!». «Пятак» нужно было поймать в руку, снова подбросить вверх и быстро подобрать сначала один «королёк», а потом другой, сказав при этом: «Один! Один!». После этого «пятак» снова бросали вверх, поднятые ранее «корольки» оставались в руке. При этом с

земли (пола) подбирали ещё два «королька» со словами «Один! Один!», в результате чего в руке должно было оказаться четыре «королька». Снова бросали «пятак», а рукой с зажатыми четырьмя «корольками» подбирали последний «королёк». Бросали «пятак» вверх, все пять «корольков» высыпали кучей и через бросок «пятака» вверх собирали по одному в ладонь. Пройдя без потерь этот этап игры, переходили к следующему этапу. Левой рукой делали «ворота» с помощью указательного и большого пальца, растопыренных и поставленных на землю. Через бросок «пятака» «корольки» по очереди щелчком загоняли в «ворота» [В. В. Барбашинова, 1940 г. р.]. Данный вариант игры хорошо известен у древних греков и других народов как «игра в пять камешков» [Дайбер, 2005, 162-163; Бэк-Дэ-Фукьер, 2013, 62-66].

В некоторых случаях в «бабки» играли только свиными косточками. По сообщению П. В. Сергиенко, в начале 1990-х гг. со свиными косточками играли мальчики в пос. Уразово Валуйского р-на Белгородской обл. (до 1954 г. – Воронежской обл.) на улице Давыденко (народное название «Волкобоевка»). Сюда же приходили играть мальчики с других улиц посёлка. Показал игру в «бабки» уразовским детям Николай Алексеевич Индин – дед информатора, житель посёлка. Каждый игрок собирал свиные косточки для игры и помечал их краской определённого цвета, отличного от цвета косточек остальных. Биты – такие же свиные кости, только большего размера – у всех игроков были красного цвета. К ним относились очень бережно: чтобы бита не потерялась, к ней привязывали шнурок, который снимали во время игры. Некоторые даже носили биту на шее. В игру принимали без количественных ограничений – от пяти человек и больше. Перед игрой игроки «конались» – ставили одну «бабку» и бросали в неё битами несколько раз. Кто попадал большее количество раз, тот получал право бить первым и т. д. После этого чертили «кон» и расставляли на нём кости в одну линию попарно, на расстоянии длины биты (рис. 6). Начинали метать с условленного расстояния (обычно 5-6 шагов от «кона»), стараясь выбить с кона чужие бабки. Если это удавалось, игрок забирал сбитую «бабку» себе и продолжал метать, до первого промаха. Если метальщик выбивал свою «бабку», сразу выходил из игры. Если бабка упала от удара, но не покинула «кон», то её возвращали обратно на место. После того, как с «кона» игроки выбивали все бабки, начинался второй этап игры: оставшиеся игроки снова выставляли бабки на «кон», но уже по другому принципу: «бабки» расставляли парами, а сверху клали ещё одну в горизонтальном положении (рис. 7). Получалась фигура, которую называли «пирамидкой». Далее игра шла по тем же правилам, что и на первом этапе. После игры кости обменивались или просто возвраща-

лись обратно владельцу. Иногда новую ровную «бабку» меняли на две-три старые с дефектами.

Таким образом, собранные и рассмотренные нами археологические и этнографические данные, сведения из краеведческой и мемуарной литературы говорят о широком бытовании игры в «бабки» в Воронежском крае и самом г. Воронеже вплоть до средины XX в. На первый взгляд, это довольно простая и примитивная игра. Так, Е. А. Покровский считал, игры в «бабки» «не требуют ни особой быстроты, ни силы, ни особенного умения. Для успеха в них нужна только некоторая привычка к глазомеру и маленькая сноровка при бросании…» [Покровский, 1994, 319]. Однако автору, который сам неоднократно организовывал игру в «бабки» на фестивалях и праздниках, ближе мнение С. К. Кулжинского – этнографа XIX – начала XX вв., действительного члена Русского императорского географического общества, автора статьи «Игра в лодыжки в г. Курске» (1900 г.). Этот исследователь на личном опыте игры в «бабки» («лодыжки») в детстве убедился, что в этой игре необходимы приложение силы, ума и характера, «*и только при этих качествах игра и становится интересной*» [Кулжинский, 1900, 134]. В настоящее время лишь некоторые пожилые люди знают эту игру, поэтому очень важно выявить и сохранить любые сведения о ней как одной из ярких составляющих русского этноспорта [Кыласов, 2016, 13].

Список информаторов:

1. Барбашинов Юрий Андреевич, 1941 г. р., род. в с. Верхняя Хава, прож. в г. Воронеже.
2. Барбашинова Валентина Васильевна, 1940 г. р., род. в с. Верхняя Хава, прож. в г. Воронеже.
3. Карпов Леонид Петрович, 1931 г. р., род. в г. Новороссийске, прож. в г. Воронеже.
4. Поспеловский Юрий Михайлович, 1929 г. р., род. и прож. в г. Воронеже.
5. Сергиенко Павел Владимирович, 1984 г. р., род. в г. Купянске Харьковской области, прож. в г. Москва.

Список литературы:

1. Афанасьев А. Н. Русские заветные сказки / А. Н. Афанасьев. – М.: «Московский книжный двор», 1992. – 160 с.
2. Бек-де-Фукьер Л. Игры древних (описание, происхождение и отношение их к религии, истории, искусствам и нравам) / Под ред. с примеч. и предисл. А. А. Иванова. – Киев: «Стародавній Світ», 2013. – 244 с.
3. Белов В. И. Лад: Очерки о народной эстетике / [Худож. Ю. Воронов]. – Архангельск, Вологда: Сев.-Зап. кн. изд-во. Волог. Отд-ние, 1985. – 300 с.

4. Винников А. З. Костяные амулеты со славянского Животинного городища / А. З. Винников // Вестник ВГУ. – Серия: История, политология, социология. – 2011. – № 1. – С. 87-94.

5. Винников А. З. Юго-восточная окраина славянского мира в VIII – нач. XIII вв.: (Животинное городище на р. Воронеж) / А. З. Винников. – Воронеж: Кварта, 2014. – 395 с.

6. Воропаев В. И. Бабки-подкоски. Русская народная игра: Методическое пособие по организации соревнований / В. И. Воропаев, Л. П. Карпов. – Воронеж: ВГАУ им. К. Д. Глинки, 2001. – 20 с.

7. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. / В. И. Даль. – М.: ТЕРРА, 1995. – (Репринт с изд. 1881). – Т. I. – А-З.

8. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. / – В. И. Даль. – М.: ТЕРРА, 1995. – (Репринт с изд. 1882). – Т. IV. – П-V.

9. Дайбер К. Все лучшие игры мира / К. Дайбер / Пер. с нем. – М: Мой Мир ГмбХ & Ко. КГ, 2005. – 280 с.

10. Историко-культурное наследие Воронежа: Материалы свода памятников истории и культуры. – Воронеж: Центр духовного возрождения Чернозёмного края, 2000. – 574 с.

11. Ковалёв В. Т. Курск довоенный: Воспоминания / В. Т. Ковалев. – Курск: Б/и, 2003. – 122 с.

12. Кулжинский С. К. Игра в лодыжки в г. Курске / С. К. Кулжинский // Этнографическое обозрение. – 1900. – № 1. – С. 134-154.

13. Кыласов А. В. Актуализация русских традиционных игр / А. В. Кыласов // Культурное наследие России. – 2016. – № 2 (13). – С. 73–77.

14. Кыласов А. В. Этноспорт. Конец эпохи вырождения / А. В. Кыласов. – М.: «Территория будущего», 2013. – 144 с.

15. Назаркин А. Д. Игры народные: Методическое пособие / Авт.-сост. А. Д. Назаркин. – Великий Новгород» ГУК «НОДНТ», 2008. – 36 с.

16. Народные игры Воронежской области / Сост. Л. М. Черезова. – Воронеж: ОЦНТ, 2009. – 45 с.

17. Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские (В связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной) / Е. А. Покровский. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.:, 1994. – (Репринт с изд. 1895). – 381 с.

18. Попов А. Трамвай моего детства. Из воспоминаний о довоенном Воронеже / А. Попов // Берег. – 06.09.2002. – С. 5.

19. Попов П. А. Старый Воронеж. Из истории городского быта XVIII – XX вв. / П. А. Попов, Б. А. Фирсов. – 2-е изд., доп. и испр. – Воронеж: Центр духовного возрождения Чернозёмного края, 2013. – 328 с.

21. Поспеловский Ю. М. «За наше счастливое детство». Как жилось воронежской детворе в послевоенные годы / Ю. М. Поспеловский // «Мое!» – № 758 от 26.05.2009 г. – С. 8.

22. Фон-Кремер А. Обычаи, поверья и предрассудки крестьян села Верхотишанка / А. Фон-Кремер // Памятная книжка Воронежской губернии на 1870 – 1871 год. – Воронеж: Издание Воронежского губернского статистического комитета: В типографии Воронежского губернского правления, 1871. – С. 274-305.

Рис. 1. Крестьянские дети, играющие в бабки.
Фото В. А. Каррика. 1860 – 1870 гг.

Рис. 2. Овечьи «астрагалы» из раскопок на Животнинном городище.
Музей археологии ВГУ.

Рис. 3, 4. «Бабка» крупного рогатого скота из раскопок 2015 г. на ул. Платонова г. Воронежа. Музей археологии ВГУ.

Рис. 5. Говяжьи «бабки» и «подкоска» Л. П. Карпова. Из коллекции автора.

Рис. 6, 7. Расстановка для игры в свиные «бабки» по П. В. Сергиенко. Из коллекции автора.

ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Котельникова Н.Е. (Москва)

ОБРАЗ КУДЕЯРА В НАСЛЕДИИ П.И. ЯКУШКИНА

Кудеяр – один из известных фольклорных и литературных персонажей, народные рассказы о котором были распространены на огромной территории. В данной статье речь пойдет о том, как образ этого легендарного разбойника отразился в творчестве Павла Ивановича Якушкина.

П.И. Якушкин – фигура, которая в процессе становления фольклористики как науки занимает совершенно особую позицию [Примечания, 1]. Перед нами человек, сделавший народоведение не просто своей профессией, но образом жизни. При этом сам Павел Иванович стал в некотором роде фольклорным персонажем. О нем ходили различные истории. Колоритность его личности никого не оставляла равнодушным. «Павла Ивановича знали многие, а кто знал, тот и любил», – писал С. Максимов в письме к издателю собрания сочинений Якушкина. В Париже его портреты продавались как изображения Пугачева [1, с. 350].

В историю фольклористики П.И. Якушкин вошел, прежде всего, как собиратель песен, которые составили существенную часть собрания П.В. Киреевского. Однако, он фиксировал и обрядовые действия [Примечания, 2], бытовые традиции [Примечания, 3], способы хозяйствования и многое другое, что составляет контекст бытования фольклора. То, что мы сегодня называем несказочной прозой, тоже входило в круг его интересов. К сожалению, от этого уникального человека осталось очень мало документов. Но сохранились записи фольклора и его авторские произведения. В 1884 году Вл. Михневич выпустил собрание сочинений П.И. Якушкина. В него вошло 12 рассказов и очерков, путевые письма из разных губерний, а также около 400 песен с предисловием Павла Ивановича.

Рассмотреть, как отразился в творчестве П.И. Якушкина образ Кудеяра, представляется особенно интересным, поскольку этот образ оставил яркий след и в фольклорной, и в литературной традиции. К тому же сюжет о Кудеяре Павел Иванович включил в свое первое опубликованное произведение.

Это был очерк «Народные сказания о кладах, разбойниках, колдунах и их действиях, записанные в Малоархангельском уезде», опубликованный в декабре 1844 года в журнале «Москвитянин» в разделе «Смесь». Статья была подписана инициалами «К. П. и Я. » (Костров, Погодин и Якушкин?). Однако Погодин назвал автором одного Якушкина. Материал был сильно сокращен. В примечании редактора к названию очерка сказано: «Автор, Студент Московского Университета Якушкин, намерен отправиться в путешествие по всей России для собирания остатков нашей на-

родности. Усердно желаем ему успеха, и в следующих номерах познакомим читателей еще более с целью его путешествия, которое может принесть великую пользу, если будет совершено, как должно».

Хотя первая публикация Якушкина носит название очерка, она не схожа ни с одной разновидностью этого жанра. Популярные в начале XIX в. путевые очерки обычно содержат описание виденного автором, информацию исторического и статистического характера; нравоописательные и бытовые, а также нарождающиеся «физиологические» очерки рассматривают человека в его социальной среде. А для Якушкина предметом рассмотрения становится сам устный народный рассказ.

С фольклористической точки зрения, специфика литературной формы, в которой представлены народные рассказы в данном очерке – очень важный момент. «Народные сказания» не развертываются в целые повести, не оформляются по литературным законам, как это было принято в литературе того периода, а подаются раздельно в достаточно близком к устному рассказу объеме.

В начале становления фольклористики как науки практически все фольклорные тексты, которые признавались «фольклорными», т. е. несли на себе печать художественности, обрабатывались для публикаций. Это были, прежде всего, песни и сказки, былины и т. п. Тексты, относимые нами теперь к несказочной прозе, при этом специально не фиксировались и как самостоятельные фольклорные тексты вообще не публиковались. Они обычно воспринимались как этнографический материал, часть системы народных верований, хотя многие литераторы были явно с ними знакомы и использовали в своих произведениях для создания мистических, фантастических, а иногда и иронических произведений (В.Ф. Одоевский, М.Н. Загоскин, А. Погорельский, О.М. Сомов, Н.И. Билевич и др.). Якушкин прекрасно почувствовал жанровую природу устных рассказов и воплотил ее в своей литературной работе. С помощью своей публикации он ввел несказочную прозу в систему фольклорных жанров.

Также необходимо подчеркнуть, что во включенных в очерк текстах собиратель сумел передать многое из того, что мы можем сегодня, опираясь на современные точные записи, предполагать в народной устной прозе того времени.

Павел Иванович, наверняка не раз бывавший слушателем устных рассказов, вписывает свое повествование в коммуникативную ситуацию, смоделированную по подобию естественной: носитель традиции и человек извне. Их беседа как-будто уже давно продолжается. Последовательность сюжетов и формы их подачи вполне могли бы существовать и в реальной беседе со знатоком фольклорной несказочной прозы. В очерк Якушкина вошли сюжеты о разбойниках, кладах, о колдовстве, в том чис-

ле о заломах, о колдуне на свадьбе, о приворотах, о волшебных травах, а в конце автором помещена типичная история о нарушении запрета брать картофель через окно и рассказ, подтверждающий представление о том, что хмель и табак – порождение дьявольское.

Будучи чутким слушателем и наблюдателем, Павел Иванович в своей работе уделяет большое внимание созданию такой важной составляющей текстов несказочной прозы, как личность рассказчика. Ко времени публикации очерка в литературе уже сложилась некая традиция подачи рассказов из народной жизни от лица соответствующих персонажей: В.И. Даль создает казака Василия Луганского, Н.И. Билевич – Николая Кунацкого и Григория Рацкого, О.М. Сомов в повести «Сказки о кладах» вкладывает былички о кладах в уста Федора Покутича, не говоря уже о Н.В. Гоголе и его рассказчиках.

Студент Якушкин также создает образ человека из народа и стилизует речь пожилого исполнителя. Тем не менее, совершенно нельзя исключить, что он списывает свой персонаж с натуры. Перед нами мужик, который ездил с извозом, чем и объясняется его осведомленность. «*Случалось мне на своем веку побывать и в Орле, и в Болхове, даже и до Ельца доезжал извозом; а уж кто бывал в дороге, тот всего понаслушается*» [8, с. 107] [Примечания, 4]. Павел Иванович формирует свой текст таким образом, что созданный им рассказчик начинает играть роль аналогичную той, которую играет в создании былички современный исполнитель [Примечания, 5]. Как и многие наши респонденты, рассказчик, созданный Якушкиным, сначала умаляет свои способности и отсылает собеседника к другому человеку, в данном случае – грамотному: «*Вам все только рассказывай да рассказывай, а что станешь рассказывать? Вот кабы вы позвали Касюка, так тот бы наговорил вам вдоволь всего; тот человек грамотный, а я что? Мое дело мужицкое… Что я вам стану рассказывать? Как я ездил по зиме в Орел, что ль. Да это я вам уж рассказывал. Об чем же? Да, вспомнил! Скажите-ка мне, слыхали ли вы, например, что-нибудь о кладах? Если не слыхали, то вам не только я, а любой старик столько об них наговорит, что в три короба не покладете*» [8, с. 103]. Подобное начало интервью знакомо многим собирателям.

Затем он начинает нанизывать сюжеты повествований, большинство из которых мы бы сегодня назвали быличками.

В самом начале своего очерка П.И. Якушкин располагает рассказы о разбойниках. Тема разбойничьей вольницы прочно вошла в русскую литературу. Ее становление связано с влиянием зарубежной романтичской традиции и с обращением к отечественной истории и фольклору («Братья-разбойники» А.С. Пушкина (1827 г.), «Кузьма Рощин» М.Н. Загоскина (1836 г.) и др.). На этой волне образ Кудеяра также появляется на страни-

цах печати. К нему в 1833 году обратился Кюхельбекер, используя сюжет, опубликованный в «Вестнике Европы» в 1826 г., В.И. Даль упоминает о Кудеяре в сказке «Клад» 1836 г. Однако наиболее известные обращения литераторов к этому образу (такие как «Легенда о двух грешниках» Н.А. Некрасова и «Кудияр» Н.И. Костомарова) будут уже после публикации произведений Якушкина.

Кроме Кудеяра героями Якушкина стали разбойники Муравей и Зельнин. С одной стороны, их образы раскрываются через традиционные мотивы несказочной прозы о разбойниках, а с другой – в некоторых франментах просматриваются прямые аналогии с литературными произведениями. Например, описание того, как люди узнают, что в их краях появился разбойник Муравей, построено по той же модели, что и появление Кудеяра в вышеупомянутой балладе Кюхельбеккера. У Якушкина: «Вот и пронесся слух: там на большой дороге нашли мертвое тело купца, носившего образа».

У Кюхельбекера:

«Он молвил Истоме: "Отец!
Познали мы тягости гнева господня:
Зарезан твой гость, отпущенный сегодня,
Московский богатый купец"».

Затем там, где начал хозяйничать Муравей, «… в лесу нашли попа, удавленного на осине». В литературной балладе:

«Отправился поп наш и рано до света
К больному со требой святой:
Ждала попадья, не дождалась – выходит,
И что ж? – Его мертвым у брода находит
С дрожащею в сердце стрелой.»

Третьим деянием в обоих случаях является сожжение целого поселения.

Необычайным стал сам выбор Якушкиным сюжета о Кудеяре. Этот разбойник больше всего известен своими кладами (поклажами). Рассказы о них представляют собой краткие сведения о пребывании Кудеяра и его шайки в каком-либо месте и оставленных там сокровищах. Может звучать и богатырская тема. Например, А. Зачиняев писал: «…существует множество рассказов про “заставы богатырские” около г. Заданска. Главными героями здесь являются чаще всего – Кудеяр, Стенька Разин, а затем Гришка Отрепьев…» [4, с. 151]. Встречается имя Кудеяра и в так называемых кладовых записях (например, см.: [10, с. 251 – 253]). Сюжетность развивается обычно в дочерних рассказах о попытках найти разбойничьи клады. Из собственно сюжетных рассказов о нем в источниках повторяется повествование о том, что Кудеяр жив, терпит страшные мучения, например: прилетают страшные птицы и клюют [6, с. 35, 36], змеи сосут [5].

А Павел Иванович для своего очерка выбирает сюжет о спасении девицы от разбойника и изменении русла реки Десны [Примечания, 6]. Для его передачи он усложняет композицию очерка и создает рассказ в рассказе. Орловский мужик, промышлявший извозом, ссылается в свою очередь на мужичка из Трубачевского уезда: «Он и рассказал мне об этом Кудеяре, какие чудеса делал он там». Далее сразу следует рассказ, отчего река Десна протекает теперь немного левее, чем ранее.

Сначала создается довольно романтичная картина: в лесу шайка разбойников, а «на берегу Десны, в маленькой избушке жил старик лесничий, а у него дочь была такая раскрасавица, что в нашей деревне ни одной такой молодки не сыщешь. Вот и приглянулась она Кудеяру…» [8, с. 105].

Далее складывается довольно парадоксальная ситуация: Характеристика Кудеяра – «страшный разбойник», «там бывало, сожжет целое село, там и разорит целую деревню». Но отец девушки успешно ему противостоит: «Отец всегда дома, а доведись тебе или кому-нибудь на месте его, так черту, не только Кудеяру раскроит голову». Чтобы удалить эту помеху разбойник решил запугать старушку, которая жила неподалеку и была родственницей лесничего. Он заставляет ее позвать лесника одного, без дочери, к себе в гости. Вводится речевая характеристика разбойника: «Если ты этого не сделаешь, всю деревню, – говорит, вашу сожгу, а тебе старой карге, висеть на осине. Я, – говорит, – Кудеяр».

Другими словами, вместо того, чтобы поступить, как страшный разбойник, напасть со своей шайкой на одинокий дом, он использует обходной маневр. Когда дочь лесника остается одна, Кудеяр стучится к ней. При этом почему-то теперь он явился в сопровождении разбойников. Девушка взяла образ Богородицы и выскочила в окно, разбойники погнались за ней. «Она – к Десне, подбежала и говорит: «Мать Десна, спаси меня!» – да и бросилась в воду. Только, – стало быть, Бог так дал, – Десна вдруг переменила русло, так что красавица осталась на одном берегу, а разбойники на другом».

П.И. Якушкин не вписывает Кудеяра и его деяния в какой-либо исторический контекст, как это обычно делалось в литературных произведениях. Время отмеряется: «Давно, очень давно, даже самые старые старики этого не запомнят…». Кудеяр характеризуется как «вполне разбойник», подобно другим героям очерка не имеет романтического ореола, но и не получает особых экспрессивных оценок.

Снова образ Кудеяра возникает у Якушкина в «Путевых письмах из Орловской губернии» 1861 года. Казалось бы, в них должно оказаться много преданий об этом легендарном разбойнике, поскольку на Орловщине они были распространены. Однако П.И. Якушкин возвращается к сюжету о чудесном избавлении от разбойника и изменении русла реки

Десны. Так же, как и в студенческой публикации, данный сюжет входит в миницикл рассказов о разбойниках, использующих традиционные мотивы разбойничьей прозы. Главная характеристика разбойников – страшные: «Про злодейства их и теперь рассказывают со страхом» [9, с. 290]. Хотя затем приводит и примеры разбойников, к которым народ относится по-другому. В данном случае Якушкин снова вводит образ рассказчика, который характеризуется как местный старожил. Народность этого персонажа, в традиции В.И. Даля, подкрепляется тем, что Якушкин вкладывает в его уста местные поговорки: «Орел да Кромы – старинные воры; Ливны всем ворам дивны; Елец всем ворам отец, да и Карачев на поддачу». Вновь используются обращения к слушателю: «Вот слыхал ты, к примеру взять, Федька – чего чего он ни делал!» Повествование приобретает большую экспрессию. Рассказчик использует по отношению к Кудеяру такие выражения, как «издох своей смертью» и т. д. Экспрессия появляется и на морфологическом уровне: «Кудеярище-разбойник». К образу добавляются новые характеристики. Сначала демонстрируется масштаб деятельности Кудеяра: «А еще был Кудеяр; этот где-где не разбойничал: и к Калуге, и к Туле, и к Рязани, и к Ельцу, и к Воронежу, и к Смоленску – везде бывал, везде свои станы расставлял, и много кладов позарыл в землю, да все с проклятиями: страшный колдун был» [9, с. 291].

Затем в «Путевых письмах» Якушкин раскрывает подробно только упомянутый в студенческой публикации мотив колдовства Кудеяра («чудеса делал»). Описывает способность, во-первых, спать только одним глазом, а другим сторожить, и так по очереди; во-вторых, бросить в случае опасности на воду «полушубок, на котором спал, и станет тот полушубок не полушубок, а лодка с веслами. Сядет Кудеяр в ту лодку и поминай как звали…» [9, с. 291].

Далее приводится рассказ о реке Десне и Кудеяре, который возникает как ответ на вопрос о том, давно ли жил этот разбойник. «Давно! Видишь ты: в Брянске прошла Десна река, за Брянском дальше Десна река, до Кудеяра все прямо текла, а при Кудеяре луку дала» [9, с. 291].

Если в первом случае героиня была дочерью лесника, то во втором – «прераскрасавица-красавица», дочь живущего на маленьких выселках степенного мужика, который «вел порядки по-Божьи: людей не забижал, дурными делами не занимался». В характеристике девушки возникает новая, по сравнению с очерком 1844 года, тема: «У хорошего мужика девка-дочь не зашалит, и девка-то не такая была, чтобы прельститься на разбойника». В первом произведении Якушкина вопросы мотивировки поступков героев и нравственная сторона дела не были отражены, но в варианте 1861 года моральный аспект начинает играть определенную роль. Дело в том, что П. И Якушкин всегда уделял внимание самым различным

сторонам народной картины мира, в том числе и нравственной. В путевых письмах разных лет он не раз возвращался к вопросу о моральном климате на селе, в ходе путешествий специально интересовался, как ведут себя молодые люди и т. д. Например: «“Где народ чище живет?” – спросил я у Алексея Федоровича. “Как, то есть чище?” – “На котором берегу, на западном или восточном, например, девки меньше шалят?”» [7, с. 165].

Стратегия поведения Кудеяра также выстраивается несколько иначе, чем в первом случае. «Кудеяр так и сяк – все его дело не выгорает! Захотел Кудеяр девку силой захватить!»

Разрабатывая сюжет по-новому, Якушкин изымает из повествования такой персонаж, как бабка, выманивающая отца девушки из дому, и соответственно диалог с ней. Но речевая характеристика Кудеяра остается, переходя в диалог с самой девушкой, суть которого сводится к следующему: «А не хочешь волею, рыло воротишь, так силою заставлю полюбить!» [9, с. 292].

Во втором варианте рассказа об изменении русла реки Десны П.И. Якушкин усилил мотив чудесного спасения благодаря помощи Богородицы. Если в первом случае девушка просто взяла икону с собой, то в этом варианте она успела произнести молитву: «Матушка, Пречистая Богородица! Матушка, Десна-река! Не сама я тому виною, – пропадаю от злаго человека!», а потом бросилась в Десну.

В конце рассказчик отмечает, что Кудеяр «так зла и не сделал». Оставаясь на позиции нравственной оценки происходящего, он добавляет мотив возможного наказания злодея: «А другие говорят, что Десна как кинулась в сторону, так волною-то самого Кудеяра захватила да и утопила» [9, с. 292].

Прославившая Кудеяра тема кладов возникает у Якушкина в рамках совершенно иной трактовки имени «Кудеяр». Оно используется в таких случаях во множественном числе. Первый раз Кудеяры появляются в полевых записях из Орловской губернии 1847 года: «Вчера выехавши из Яблонки, попался мне какой-то мужик; разговорившись со мною, он рассказал, что у них есть верх Синий Камень, где Кудеяры зарыли клад, и огонь там видают, да только клад там не находят, а верстах в четырех от Синега Камня, в Муравке (около Муравского шляха), когда господа велели копать пруд, находили монеты, которые прожили не один десяток годов. В этом же верху, по его словам, есть кладбище, на котором Кудеяры-разбойники хоронили зарезанных. “Да барин не приказывает копать, а то, может быть, и вырыли бы”, – прибавил он» [8, с. 253].

В «Путевых письмах из Орловской губернии» 1861 года название «Кудеяры» появляется в разговоре автора со стариком-нищим о курганах, расположенных в Трубачевском уезде, откуда происходил, как мы помним, мужичок, рассказывающий о Кудеяре в студенческом очерке Якуш-

кина, и дело происходит недалеко все от той же Десны. Рассказчик дает Кудеярам следующую оценку: «Болтают, что изстари жил какой-то народ, Кудеярами прозывался; народ был – злодей, безбожный, с нечистою силою знался… вот те Кудеяры и курганы понасыпали» [9, с. 344]. Клады были положены «с большими заклятиями» и пока никому в руки не дались. Такая трактовка образа соотносится с преданиями о народах, живших ранее на данной территории. Как и в рассказе 1847 года в связи с кладами возникает образ барина, но если в первом случае он не велит копать клады, то во втором – «старый Бугаевский барин все имение на клады потратил, а так и умер: ни одного клада не нашел…» [9, с. 344].

Итак, образ Кудеяра в творческом наследии П. И. Якушкина получил оригинальную авторскую трактовку. Если в большинстве случаев имя Кудеяра так или иначе связано с темой кладов, то Якушкин раскрывает этот образ с помощью сюжета о чудесном спасении от разбойника и изменении ландшафта. Сравнение вариантов позволяет предположить, что «Путевые письма из Орловской губернии» представляют собой не просто дневники, а сложное художественное явление, в основу которого легли литературные источники, фольклорные записи и впечатления разных лет.

Литература

1. Ашевский С. Калика перехожий XIX в. // Исторический Вестник. 1897, № 8.

2. Власова З. И. П. И. Якушкин в 1840–1850 гг. // Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. – Л., 1983. – Т. 1. – С. 9 – 36.

3. Воскресенский Н. В. О Кудеяре-разбойнике и кладоискателях // Воронежский юбилейный сб-к в память трехсотлетия г. Воронежа. – 1886. Ч. 1.

4. Зачиняев А. Об эпических преданиях Орловской, Курской и Воронежской губернии // Известия Отделения русского языка и словестности Академии наук. Пг, 1906, т. 11, Кн. 1.

5. Иванов А. И. Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение. Кн. XLVII. – 1900, №4.

6. Минх А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии // Записки РГО. Т. 19. Вып. 2. СПб, – 1910.

7. Письма из Новгородской губернии, Павла Якушкина. – СПб, 1860.

8. Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. 1. – Л., 1983.

9. Сочинения П. И. Якушкина с портретом автора, его биографией С.В. Максимова и товарищескими о нем воспоминаниями П.Д. Боборыкина, П.И. Вейнберга, И.Ф. Горбунова, А.Ф. Иванова, Н.С. Курочкина, Н.А. Лейкина, Н.С. Лескова, Д.Д. Минаева, В.Н. Никитина, В.О. Португалова и С.И. Турбина. – СПб., 1884.

10. Щеглов С. А. Кладовая запись // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. 1913. Вып. 30.

Примечания

1. Подробно о биографии и деятельности П.И. Якушкина см.: [2].

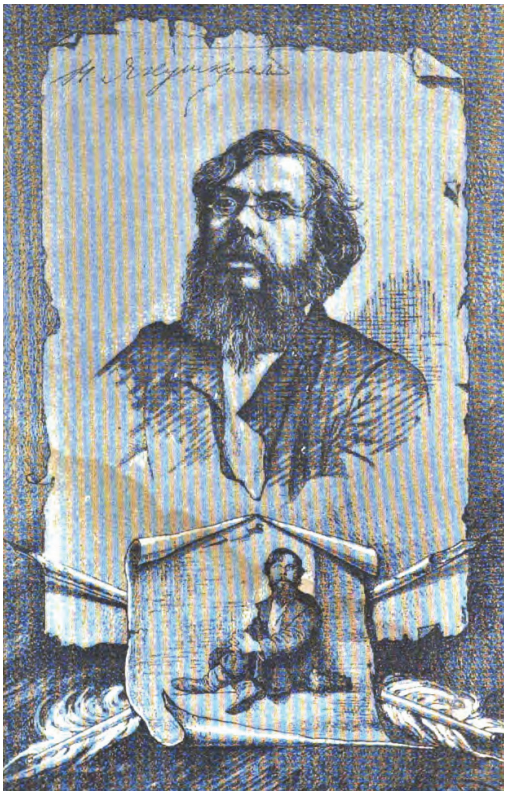
2. Например, рассказывая о «посидках», на которых ему довелось присутствовать, он подробно описывает поведение участников, приводит тексты песен, дает характеристики репертуара, манеры исполнения и т. д. [7, с. 27 – 33].

3. Например, подробное описание технологии подледного лова рыбы и ее дальнейшей реализации в различных аспектах [7, с. 35 – 64].

4. Текст очерка цитируется по этому изданию, поскольку в нем уже осуществлена работа по приведению текста к современной норме письменной речи. Публикация в книге дается по тексту журнала «Москвитянин», № 12 за 1844 г.

5. См. подробнее: Котельникова Н. Е. Роль рассказчика в быличках. Традиционное и индивидуальное в быличках о колдунах-оборотнях // Художественный мир традиционной культуры. – М., 2001. – С. 250 – 257.

6. Сюжет о том, как разбойник увозит силой девушку связывается в источниках с именем Кудеяра (например, см.: [3, с. 732 – 734]), но ни чудесного избавления, ни объяснения особенностей местного ландшафта в нем нет.



Павел Иванович Якушкин

Ускова Т.Ф. (Воронеж)

СКАЗКИ И ЛЕГЕНДЫ О БЕШТЕ В КНИГЕ «ЕВРЕЙСКИЕ НАРОДНЫЕ СКАЗКИ, ПРЕДАНИЯ, БЫЛИЧКИ, РАССКАЗЫ, АНЕКДОТЫ, СОБРАННЫЕ Е. С. РАЙЗЕ»

На протяжении многих столетий еврейское общество Восточной Европы сохраняло свой самобытный характер, отличающий его не только от местного христианского окружения, но и от других еврейских диаспор. «Демографическая мощь» еврейской общины этого региона, особые социально-экономические условия, сложившиеся в Польско-Литовском государстве в средние века и в начале Нового времени, способствовали формированию особой еврейской субкультуры. Она основывалась на более древних традициях евреев – выходцев из германских земель, на ашкеназском наследии, но при этом прошла долгий путь интенсивного внутреннего развития [2, 5].

Книга «Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе» – это антология фольклора евреев, живших в Восточной Европе, разговорным языком которых был идиш. Как пишет автор предисловия и комментариев к изданию В. Дымшиц, основой для нее послужило «уникальное собрание Ефима Райзе, который посвятил более полувека исследованию письменных источников, а главное – записи устных преданий и легенд, еще бытовавших среди тех, для кого идиш был родным языком. Огромный пласт фольклора на этом уходящем в историю языке дошел до нас только в записях Райзе, и, соответственно, доступен только из этого сборника» [1, 3].

Известный специалист по восточноевропейскому еврейскому фольклору В.Дымшиц в предисловии книги очень проникновенно рассказал о составителе данного сборника.

Ефим Самойлович Райзе (1904 – 1970) был представителем еврейской национальной интеллигенции, «ее самого горестного, последнего поколения в России. Райзе родился в Виннице, в семье сойфера, что, естественно, означало, что он получил традиционное еврейское образование. По материнской линии происходил из семьи ребе Исроэла из Ружина, по отцовской – был потомком ребе Дов-Бера, Великого Магида из Межеричей. Жил в Виннице, Киеве, а с 1932 года – в Ленинграде. Трижды был арестован по обвинению в национализме: в 1929, в 1934 и в 1948 годах. В последний раз был осужден «тройкой» на 10 лет, отбывал срок в лагерях Коми. Освобожден в 1955 году, реабилитирован в 1963» [1, 13].

Историю выхода этой книги смело можно назвать драматической. Долгие годы Ефим Самойлович собирал материал для антологии, работал в архивах и библиотеках, выезжал для сбора фольклорных материалов в

Белоруссию, на Украину, в Прибалтику, т.е. в те места, которые у специалистов неофициально именуются «Идишленд».

По сведениям В.Дымшица, «в 1968 году Райзе заключил договор с издательство «Наука» на публикацию книги «Еврейский фольклор». В 1970 году первый вариант рукописи книги был отослан в редакцию и получил одобрение рецензента. Рукопись была возвращена автору для доработки и сокращения.

27 августа 1970 года Е.С. Райзе скоропостижно скончался. Издательство немедленно расторгло договор» [1, 14]. Публикатор считает, что часть сказок, записанных Райзе, представляет собой пересказ информантами не услышанных, а прочитанных ими текстов. Очевидно, что такая ситуация вообще характерна для бытования еврейского фольклора.

Дымшиц установил, что, подготавливая к изданию антологию еврейского фольклора, Е. Райзе дополнил свое собрание уже опубликованными текстами. Он пользовался не только сборниками фольклора, но и так называемыми народными книгами (сборники мидрашей), которые, восходя к устной традиции, в то же время всегда на эту традицию влияли.

В настоящий сборник под рубрикой «Сказки и легенды о Беште» входят следующие тексты: «Удивительные приключения реб Элиэзера», «Бешт и разбойник», «Бешт и разбойники», «Путешествие по морю на кафтане», «Жаба-оборотень», «Пан-колдун».

Кто же является главным героем этих текстов?

Рабби Исроэл б. Элиэзер (1698 – 1760), известный как Исроэл Бал Шем Тов – основатель хасидизма. В буквальном переводе его имя означает «добрый знахарь». Бал Шем – «хозяин имени», т.е. того тайного имени Божьего, силой которого можно изгонять злых духов и исцелять недужных» [1, 474]. Хасидизм – направление в иудаизме, возникшее в XVIII веке и захватившее существенную часть еврейского мира Восточной Европы; остается до сих пор влиятельным в кругах ортодоксального еврейства. Для хасидов характерно то, что они являются фанатичными приверженцами своих духовных лидеров – цадиков, которые, как правило, славятся совершенными чудесами. Исследователь истории европейского еврейства С. Дубнов так пишет об этом явлении в целом и о Бал Шем Тове в частности: «…видения, всякого рода внушения свыше и чудеса делаются как бы простыми естественными фактами. Было ли такое убеждение у Бешта результатом экзальтированного настроения или умственного, логического заключения – сказать трудно. (…) Учение абсолютного всебожия, развитое им впоследствии, т.е. учение о том, что Бог находится буквально во всем, даже в самых ничтожных творениях и вещах, – служило лишь общим основанием такого рода воззрениям. Раз Бог везде и во всем, то люди достаточно «приготовленные» могут быть очень близки к Нему и

часто даже влиять на направление Его воли, т.е. совершать чудеса…» [2, 98].

В Польше издавна существовал «особый класс чудотворцев-знахарей, которые известны были в народе под именем *Бале-Шем*, т.е. «действующие именем Божиим» [2, 88]. За ремесло чудотворца-целителя взялся и Бешт «в начале своей публичной карьеры – и прозвище «Баалшем», данное ему еще при жизни, осталось за ним навсегда. Известно, что «Бешт» не было фамильным прозвищем основателя хасидизма (фамильных имен тогда еще между евреями и не было), а составляет сокращенное выражение «Баал Шем Тов» («Добрый чудотворец»; подчеркнутые начальные буквы этих слов: БШТ, согласно еврейской вокализации, составляют слово «Бешт»). Это сокращенное прозвище стало употребляться в литературе лишь после смерти Бешта; при жизни же он был всем известен под именем Израиль Баалшем или Баалшем Тов, каковым именем он и подписывался под некоторыми документами, дошедшими до нас» [2, 90].

Первая сказка называется «Удивительные приключения реб Элиэзера». В ней повествуется о чудесном рождении Бешта и о том, какие необыкновенные события это предвещали: «Однажды на местечко, где жил реб Элиэзер, напали татары. Жене его удалось скрыться, а сам Элиэзер был угнан в плен вместе со многими евреями» [1, 78]. Все они были поданы в рабство. Постепенно хозяин Элиэзера отметил его старательность, ум и расторопность и сделал его управляющим всеми своими делами: «Реб стал было подготавливать побег, но ему было явлено предостережение Небес: слишком рано. И он перестал думать о возвращении домой, ожидая знака свыше. Тем временем хозяин его, зависевшей от великого визира, вынужден был отдать тому своего раба, Элиэзера» [1, 474]. Далее фабула сказки следует канону сказания об Иосифе Прекрасном: Элиэзер подает визирю дельные советы, которые тот пересказывает султану, выдавая их за свои мысли. Султан поражен внезапной мудростью визиря и задает ему «опасный» вопрос:

– Скажи мне, кто надоумил тебя дать такой совет? Не иначе как ты колдун.

Услышав такое, визирь очень испугался, ведь в те времена колдунов сжигали на костре. Он все рассказал о своем мудром рабе» [1, 79].

Султан назначил мудрого раба своим советником, а спустя два года отдал ему в жены знатную девушку. Элиэзеру пришлось рассказать молодой супруге, что на родине у него уже есть жена. Признав правоту Элиэзера, благородная женщина отпустила его домой, дав денег на дорогу. Безусловно, это – облагороженный парафраз истории о пребывании Иосифа у фараона его приключениях с женой Потифара.

В последней части событий роль бессердечных братьев Иосифа играют разбойники, отнявшие у него все деньги и едва не убившие его. И здесь в повествовании появляется сказочный элемент: «Илья-пророк спасает жизнь ребу Элиэзеру и говорит:

– В награду за все, что ты вытерпел, у тебя родится сын, который станет светочем Израиля.

Вернувшись домой, реб Элиэзер, к великой радости, застал жену в живых. Они зажили в довольстве и богатстве, и, когда им исполнилось сто лет, у них родился сын. Это был Бешт» [1, 79]. Окончание сказки, несмотря на некоторые вариации, отсылает нас к известным события Священного Писания (весть о грядущем рождении ребенка, преклонный возраст родителей и т.д.).

«Путешествие по морю на кафтане» – сказка, перекликающаяся со знаменитым хасидским сказанием: «около 1750 года Бешт, взяв с собой своего писца Гирша и дочь Одл, отправился в Святую Землю. Путешествие закончилось неудачей: корабль, на котором находился святой, отбыл из Стамбула в Яффу, но из-за бури повернул обратно. Путешествие это, изобилующее романтическими приключениями (бури, пираты, чудеса), описано в хасидском сочинении «Эдат Цаликим» (Община праведных») [1, 475].

На примере подобных текстов можно сделать вывод, что многие легенды о Беште приближаются к волшебным сказкам, т.к. они лишены примет конкретного, хотя бы и легендарного, времени и месте. Бешт выступает в них в качестве чудесного помощника и доброго волшебника. Впервые легенды и сказки подобного рода были собраны в книге «Шивхей Бешт» («Восхваление Бешта») в 1815 году, изданной в г. Копысь, Белоруссия. Эта фольклорная по своей природе книга, к которой восходят многие сказки о Беште, многократно переиздавалась, в том числе, и в переводе с иврита. Кроме того, как пишет С. Дубнов, «были, по-видимому, и специальные рассказчики Бештовых чудес, игравшие в хасидских кружках роль малороссийских кобзарей» [2, 156].

Наиболее интересными, на наш взгляд, являются тексты «Жаба-оборотень» и «Пан-колдун».

«Жаба-оборотень» интересна тем, что эта сказка отражает представление о «гилгуле», т.е. о переселении душ, широко распространенное как в мистической, так и в фольклорной еврейской традиции. Начинается сказка с упоминания того, что «однажды святой Бешт впал в задумчивость» [1, 82]. Через три дня он очутился в пустыне, где встретил отвратительную жабу. Приблизившись к святому, жаба рассказала о том, что на самом деле она – грешник, которого превратили в это отвратительное существо за серьезный проступок. Святой сказал: «Расскажи мне, в чем ты

грешен?» [1,82]. Грешник признается, что он не мыл рук перед едой (имеется в виду ритуальное омовение рук перед трапезой). Этот, на первый взгляд «незначительный», грех повлек за собой и более значительные. В итоге мудрец все-таки «понял, для чего он очутился в пустыне, и стал горячо молиться за душу грешника» [1,83]. Чары спали, и душа страдальца наконец-то освободилась.

В книге «Шивхей Бешт», к которой восходит эта сказка, говориться о том, что «грешник был превращен в жабу за то, что сокрыл от людей обнаруженный им древний свиток с важными тайнами. Жаба отдает свиток Бешту и получает отпущение своего греха. В устной версии речь идет о более понятном, более «простонародном» грехе» [1, 476].

Начало сказка «Пан-колдун» погружает читателя в таинственный мир иудейской мистики: «Однажды остановился Бешт вместе со своими учениками в какой-то корчме. Только вошли они в корчму, видят, горит множество свечей, а корчмарь от тревоги места себе не находит. Спросил Бешт корчмаря, чем он удручен, и тот рассказал вот что:

– Четыре раза рожала мне жена сыновей, и каждый раз накануне обрезания, в полночь, он вдруг умирал. Теперь жена родила пятого мальчика, завтра должно быть обрезание, и я боюсь, что сегодня в полночь ребенок умрет» [1, 84].

В рукописи сборника обозначено, что записан это вариант от поэта Хаима Ленского в 1933 году в Ленинграде. Дымшиц напоминает, что «та же версия этой сказки приведена у С.А. Ан-ского в его знаменитой пьесе «Диббук (Меж двух миров)» [1, 476]. Архетипом этой сказки служит состязание между Моисеем и жрецами фараона. Известны и другие ее версии, в которых «в борьбу с колдуном вступают легендарные предшественники Бешта ребе Адам Бал Шев или ребе Йойл Бал Шев. Начальный мотив сказки (Бешт спасает младенца) связан с верой в то, что жизни младенца до обрезания угрожает демоница Лилит, которая душит новорожденных в образе черной кошки» [1, 477].

В заключение хочется отметить очень квалифицированный научный аппарат книги «Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе», выполненный В. Дымшицем. В предисловии комментатор пишет о том, что многие еврейские сказки начинаются с зачина, эквивалентного русскому «жили-были»: «… был некогда мир еврейских местечек – была действительность, реальность? внутри которой существовали эти сказки. Теперь эта реальность стала для нас куда менее реальной, чем сказочное тридевятое царство, так что, может быть, путь к ней лежит для современного читателя именно через сказки. Тем более что «реальность» и «сказка» по-еврейски – одно и то же» [1, 16].

Литература

1. Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Составление, предисловие и комментарии В. Дымшица. – СПб.: «Симпозиум», 2012. – 568 с.

2. Дубнов С. История хасидизма/ – М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2014. – 616 с.

Пухова Т.Ф. (Воронеж)

«ВОТ ТАК Я ПОТОМ СТАЛА СКАЗКИ РАССКАЗЫВАТЬ» (о встрече А.Н. Корольковой со студентами-филологами ВГУ в 1960 г.)

Знаменитая воронежская сказочница А.Н. Королькова была не только хранительницей народных преданий, сказок и песен, но и интересным собеседником, приветливым и жизнерадостным человеком. Об этом говорят записи бесед с А.Н. Корольковой со слушателями. Такой была встреча сказительницы со студентами филологического факультета Воронежского государственного факультета, которая состоялась в 1960 году.

Сохранилась аудиозапись этого выступления А.Н. Корольковой. Уже в начале 2000-х удалось ее разыскать (долгие годы магнитофонные пленки хранились у исследовательницы ее творчества, преподавательницы филологиического факультета ВГУ Татьяны Петровны Ивановой), оцифровать и расшифровать записи.

Встреча с Анной Николаевной продолжалась около полутора часов. Это была настоящая беседа, душевный разговор человека XX века, прожившего трудную, но и яркую жизнь, и студентов 60-х годов, выросших уже в мирное, спокойное время, с удовольствием слушавших ее.

Анна Николаевна, несмотря на свои 72 года, порадовала всех не только свободной, веселой манерой ведения разговора, мелодичной, очень эмоциональной речью, быстрым тойденским говорком, но и, самое главное, – богатством самого фольклорного материала, который она показала слушателям. Начала свой рассказ она так: «Я много знаю ска-азок, пеесен, посло-овиц, погово-орков, загадков! Ну, стала уж и несколькя забывать, потому что мне семьдесят второй год».

Потрясающе, как за короткое время (учебную пару), сказительница исполнила для студенческой аудитории основные жанры фольклора: 4 новых сказа (один из них с элементами былины), 5 песен (историческая, любовная, солдатская, хороводная, свадебная величальная), 1 балладу, 5 сказок, 26 частушек, 5 страданий, 6 загадок, предание о разбойнике Кудеяре. При этом Анна Николаевна Королькова пересыпала исполнение песен, сказок, частушек рассказами о своей жизни: о переезде из Старой Тойды Аннинского района в Воронеж, о заводе синтетического каучука им С.М. Кирова, о создании хора домохозяек при заводе Кирова, о войне, возвращении в Старую Тойду, о народном хоре в Тойде, объединении хора Тойденского и Воронежского, о работе в Воронежском хоре, о гибели сына на фронте, о сказках, созданных во время войны, о современных сказах, об истории создания этих жанров.

Содержание фольклорнрных произведений в аудиозаписи таково:

1. *Рассказ о приезде семьи Корольковых в Воронеж, об истории создания хора, о выступлениях хора на фронте, о создании сказок и сказов.*

2. Сказ о женщинах «Восьмого марта день тако-ой, женский праздник годовой».

3. Сказ о мужике-крестьянине «В давние времена у князя Долгорукова».

4. Сказ о советских крестьянах-тружениках и их празднике урожая «В матушке-Москве, в Кремлевском большом дворце».

5. *Рассказ о «старых песнях» (исторических, солдатских, любовных и свадебных).*

6. Историческая песня о строительстве Москвы «Да уж когда это была да поле бранная».

7. Любовная песня «Черно море без разливу» и ее исполнение.

8. *Рассказ о старой военной службе.*

9. Песня-баллада о солдатской вдове и возвращении со службы мужа и сына: «Закаталося красное солнышко, что за темные ляса...».

10. Хороводная песня «Да что же ет за звон в нашей кылакольне?»

11. Любовная песня «Пойду, выйду на крылечкя, разгуляюсь на часок».

12. Величальная «По за дворью, по за улицаю» («У голубя, у голубя золотая голова»).

13. *Рассказ о свадьбе.*

14. 26 *частушек* (любовные, солдатские).

15. 5 *страданий.*

16. *Рассказ о создании во время войны хора К.И.Массалитиновым, о выступлениях, о сказках.*

17. Сказка «Ленивые старик и старуха».

18. Сказка «Горошина».

19. Сказка «Сума, дай ума»

20. Стихотворение: «В лесу ёлочку срубили».

21. *6 загадок*.

22. Сказка «Ворожей».

23. Сказка «Верная жена князя Петра».

24. *Рассказ о Степане Ивановиче Растрыгине и его сказках.*

25. *Предание о Кудеяре.*

26. 16 частушек (родине, о целине).

27. Сказ о Ленине.

28. Продолжение рассказа о своей жизни и творчестве. Вопросы и ответы.

В начале и конце выступления А.Н. Корольковой прозвучали новые сказы, или как было принято в фольклористике 30-х гг. – «новые былины или новины». Остановимся на них подробнее, это совершенно новый, неизученный материал из творчества воронежской сказительницы, требую-

щий своего осмысления. Сказы или новые эпические песни А.Н. Корольковой разнообразны по своей жанровой принадлежности. В одних сильнее выражено песенное начало (сказ «О женщинах», сказ «В матушке-Москве»), в других – былинное (сказ «О мужике-крестьянине»). Рассмотрим также мы и историческую песню о строителях древней Москвы «Ды уж когдай-то была ды поле бранная».

Известный советский фольклорист Н.П. Андреев говорил об этом явлении как о возрождении старинного народного эпоса в XX веке: «Былины сейчас привлекают всеобщее внимание и становятся известны там, где их не знали раньше. Героическая борьба нашей эпохи и радостная, счастливая жизнь, завоеванная этой борьбой, усиливают творческие импульсы, вызывают стремление рассказать о новой героике. И вот, возникают новые былины, с новой, советской тематикой. Певец П. И. Рябинин-Андреев создает, например, былину о Чапаеве, изображая Чапаева в духе былинных героев-богатырей; дочь А.М. Крюковой М.С. Крюкова – былину о челюскинцах, былину об экспедиции на Северный полюс, былину о Чапаеве, сказание о Ленине…». [1, Андреев Н., с. 26-27]

А.Н. Королькова начала свое выступление сказом о женщинах, посвященном празднику 8 Марта. Отметим, что тексты А.Н. Корольковой даются точно по аудиозаписи со всеми диалектными особенностями, характерными для южно-русского аканья и яканья, в частности, говора села Старая Тойда. [2, Панова М., с.189]:

«Есть у меня сказ о женшынах.

Восьмого марта день тако-ой,
Женский праздник годовой.
В этот день пришли права,
Женшыны с мужчиной равны.
Женшына в поле трактористом,
На паровозе машинистом.
Если сядет в самолет,
Куда хочешь поведёт.
Наша женшына профессор,
Наша женшына инженер,
Наша женшына учитель,
Ярый трудовой пример.
Наши женшыны
на вяликой стройке были,
Волгу с Доном соединили.
Наши женшыны хоть куда,
Они строють города.
А на каждый Новый год

сиривнуется народ.
Все женшыны, как одна,
Дружно выйдем на полú.
Наша дружная работа,
Нашей партии забота,
Мы насеем пшаницы
Дли Москвы, своей столицы,
Дли рабочих, дли крестьян,
Хлеб-то нужен нам и вам.
Что посеем – уберем,
Всё до зернышка сберём.
Позасыпем все анбары,
Элеватор позаймем,
Будем печь пироги белкрупичатые.
Сколько есть у нас лясов,
В кажном дерева(е?) листов,
Столькя центеров пшаницы,
Столько сахара пудов.
А за женский честный труд
По мядали нам дают.
По мядали золотой,
Кто получа – тот гярой».

Говоря о новой судьбе женщины в советское время, о достижениях женщины в разных видах деятельности, Анна Николаевна, как всегда, на первое место ставит крестьянский труд. Главным результатом трудов является богатый урожай и выпекание «белкрупичатых пирогов», почет и уважение к труженицам.

Сказы Корольковой позволяют увидеть разные исторические пласты нашей культуры. Ее память сохранила исполнение «старыми стариками» былин, исполнение тойденцами сказок, старинных исторических и лирических песен. В то же время реалии XX века также нашли свое отражение в ее творчестве, органично переплелись со стариною.

Например, вот эпическое песнопение А.Н. Корольковой о труженикахлеборобах, собравшихся в Кремлевском дворце, празднующих собранный урожай:

В матушке-Москве,
В кремлевском большом дворце,
Собирались люди добрые,
Не горе горявали,
Не пир пировали, а разговоры вяли.
А у добрых людей слова с делом не расходются.

Они ж, слова, для нас заветные,
Что было сказано – всё будет сделано.
Распашем и засеем поля широ-окие,
Пусть растут хляба высо-окие,
Серябристой волной колыхаются,
Золотым зярном наливаются.
Соберем мы изобилье зярна-золота,
Установим столы дубовые,
Раскинем скатерть самобранную
Да сядем за убранный стол большой и дружной сямьёй.
Нальем русской крепкой по одной.
По первой выпьем до дна за партию
Коммунистическую, за ее великие дяла.
А по другой за весь трудовой народ,
Повядуть девушки веселый хоровод.
Поём мы песни трудовые,
Что не будем лить мы кровь.
Пусть во всем мире водворится
Мир, согласье и любовь.

Продолжая былинную традицию, А.Н. Королькова в своих сказах использует традиционные былинные образы и установившиеся композиционные приемы (сказ начинается с картины пира, правда не в княжеском, а в кремлевском дворце); традиционные формы: постоянные эпитеты («столы дубовые», «скатерть самобранная», «поля широ-окие»); повторы («не горе горевали», «не пир пировали»).

Н.П. Андреев отмечает, что «было бы грубой ошибкой считать новые былины простой мозаикой из прежних былин или перелицовкой старых былин на новый лад. Это подлинно новые произведения не только с новой тематикой, но и с новым отношением к действительности и с новыми стилистическими данными (в частности, с более реалистическим характером всего изложения). [1, Андреев, 36] Действительно, в сказе А.Н. Корольковой, выросшей в самом центре Черноземного края, человеке XX века, воспеваются сельские труженики, собравшие «изобилье зярна-золота», живущие «большой и дружной сямьей».

Тема труженика-пахаря звучит и в другом сказе А.Н. Корольковой. Она так обозначила это произведение – «Сказ о мужике-крестьянине»:

В давние времяна у князя Долгорукого
Был большо-ой пир-пированьице.
А на том-то пиру гостей было много и мно-ожество:
Князья ды бояре, купцы – торговые люди,
Русские могучие богатыри,

Крестьяне – мужики деревенские.
Заходили-то они за столы дубовые,
Садились-то они на скамеечки сосновые,
А на столах-то вместо сладких – напитки крепкие.
Пили они, ели, разговоры вялú.
Разговорились да и расхвалились.
Князья да бояре хвалились золотой казной,
Купцы – торговые люди – товарами заморскими,
А русские могучие богатыри –
Хто добрым конем, кто булатным мечом,
Шелковóй тетивой да каленой стрялой.
А бязумец хвалилси молодой жаной,
А умный-то – отцом-матерью да родом-племенем.
А мужик-то деревенскай хвалилси сохой-матушкой.
«У мене ли сошка – да кляновая,
У мене ли борона – да дубовая.
Я сам катéлки катал,
Сам и борону вязал,
Сам сявáлки плятал,
Сам зярно рассявал.
Сам я па-ашню пахал,
А сошку-то отрёхавал.
Да сам я косу наточил,
Да поле скосил, скирдов навозил.
Жита намолотил, пива-браги наварил,
Всех допья′ну напоил.
Семь сынов пожанил
Да всех к делу приучил,
Один пахарь, другой швец,
Этот бондарь, тот кузнец,
Один лес валяя, один сад сажая,
А седьмой-то плохого мужика (ограбил).
А бабы-то какие, высокие ды стройные.
Лицо-то белое, брови черные,
Они-то как: и прясть, и початки* мотать,
И шить, и мыть, и цапом молотить.
Ды и на улицу ходить,
Пойдуть плясать – аж искры лятять.
Если лапти, а в лаптях скоблянёсси –
Аж огонь сверканёть.
Ды и я-то молодец молодцом,

Борода лопатой, усы кольцом.
У князя на пиру сижу, чё вы бояре баитя,
Я слова-то разбираю да в карман покладаю.
А какие понужней – на усы мотаю.
Что за я спасибо, мне хвалить бы мене, мужика,
а бояре говоря, не за что.

[*Пряжа, намотанная на веретено или снятая с веретена (спец.)]

Несомненно, что это замечательное произведение несет в себе былинные мотивы. Но время, в которое А.Н. Королькова создавала свои сказы, накладывало свой отпечаток. Например, сказ начинается со сцены княжеского пира, но только не князя Владимира, а князя Долгорукого. Вспомним, что в середине XX века, в послевоенные годы с большим размахом отмечался праздник основания Москвы и имя Юрия Долгорукого звучало постоянно в радио передачах, на страницах газет и журналов, ему посвящались книги, был поставлен памятник в Москве. И собирательный образ князя Владимира периода Древней Руси 10-11 веков заменяется образом князя Юрия Долгорукого, основавшего Москву в 1147 г.

Затем следует сцена похвальбы на пире. Характерно, что среди гостей князя были не только «Князья да бояре, купцы – торговые люди, / Русские могучие богатыри», но и «Крестьяне – мужики деревенские». Традиционно «бязумец хвалился молодой жаной, / А умный-то – отцом-матерью да родом-племенем.

Мудро, но по-особому ведет себя крестьянин: «А мужик-то деревенскай / хвалился сохой-матушкой». Он хвалится своим трудолюбием, мастерством, умением сеять, пахать, точить, молотить, «пива-браги» варить, хвалится своим гостеприимством. Именно на этом месте заканчивается знаменитая былина «Вольга и Микула», когда Микула Селянинович, угостив и напоив городских мужичков, слышит их слова благодарности, а также слова Вольги о приглашение войти в княжескую дружину.

Тут проговорит Вольга Святославович:
«Ай же ты, оратай-оратаюшко!
Как-то тебя да именем зовут,
Называют тебя да по отечеству?»
Тут проговорил оратай-оратаюшко:
«Ай же ты, Вольга Святославович!
Я как ржи-то напашу да во ски́рды сложу,
Я во скирды сложу да домой выволочу́,
Домой выволочу да дома вы́молочу,
А я пива наварю да мужичков напою́,
А тут станут мужички меня похваливати́:
Молодой Микула Селяни́нович!» (3, Гильфердинг, № 156)

Но сказ А.Н. Корольковой на этом не заканчивается. Затем идет замечательная картина большой и дружной семьи крестьянина с описанием его семи сыновей и их ремесел, описанием работящих красавиц-невесток:

Они-то как: и прясть, початки мотать,
И шить, и мыть, и цапом молотить.
Ды и на улицу ходить,
Пойдуть плясать – аж искры лятять.

Да и сам герой сказа – крестьянин описывается емко и афористично -

«Да и я-то молодец молодцом, / Борода лопатой, усы кольцом». Обладает он также и крестьянской смекалкой: у князя на пиру умеет слушать речи бояр:

«Я слова-то разбираю да в карман покладаю, / А какие понужней – на усы мотаю». У героя ярко выражено чувство собственного достоинства: хотя бояре не ценят его и его труда, он себе цену знает: «По мне хвалить бы меня, мужика, А бояре говорят - не за что».

Следующий сказ А.Н. Корольковой посвящен матушке-Москве, ее строителям.

«Теперь я перяйду на старые. Вот такая есть песня. Когда Москва была дерявянной, и будто там она сгорела, и клали каменную, и играли песни каменшыки, ее придумали. Она начиналась так.

Ды уж когдай-то была ды поле бранная,
Пролягла туды путь-дороженькя дальния,
Широка она, торна и распрокатиста.
А шли-то по ней плотнички ды с топорнички,
Они хвалятся, эти выхваляются,
Эти вот уш мы плотнички да и с топорнички,
Мы построили матушку камянну́ Москву,
Крепость крепкую, непобедимую.
Ушли плотнички да и с топорнички,
Они хвалятся и выхваляются.
Мы построили церковь белокаменную,
Сямиглавую, на сядьмой-то главе крест серебряный.
Эх мы плотнички ды с топорнички, *это припев*,
Они хвалятся, выхваляются.
Не одну построим камянну Москву,
Ды не одну состроим крепость крепкую, непобядимую,
Не одну мы складем церковь белокаменную,
Ды не один мы постовим крест, хрест серебряный.

Вот эта песня игралась тогда, когда в Москву пришли».

Сказ А.Н. Корольковой «Да уж когдай-то это была да поле бранная» представляет собой уже не фрагменты былины, а часть исторической песни, отражающей очень интересный эпизод из русской истории. Он не связан с деятельностью князя или царя, с борьбой народного заступника – атамана Стеньки Разина, с событиями войны с шведами, французами или турками.

Это песня о строителях Москвы – очень редкий и ценный текст. Перед нами картина работы мастеров-плотников, пришедших восстанавливать город после сражений с татарами. Переселенцы – дворцовые крестьяне из-под Ярославля – будущие жители Старой Тойды привезли с собой и воспоминание об этих славных временах. [4, Новичихин Е., с. 13]

Известно, что в период нашествия татаро-монгол деревянная Москва неоднократно горела, и только начиная с правления Ивана Калиты (1325–1340) и, особенно, Дмитрия Донского (1359–1389), началось строительство каменных зданий, каменных церквей, каменной крепости, каменного моста.

В 1326 и 1333 годах взамен деревянных церквей были возведены белокаменные Успенский и Архангельский соборы. В 1339 году Московский Кремль был обнесен новыми стенами и башнями из дуба. После пожара 1365 года князь Дмитрий с боярами решил ставить каменную крепость. «Своеобразным символом успехов и силы Московского княжества – была постройка всего за два года неприступного белокаменного Кремля Москвы (1367) – единственной каменной крепости на территории северо-восточной Руси». (5, Орлов, с.49)

Песня, исполненная А.Н. Корольковой, является апофеозом труда строителей. Композиция ее своеобразна: чувство уважения к «плотничкам да и с топорнички» растет по мере появления «крепкой и непобедимой крепости», «белокаменной церкви сямиглавой с серебряным крестом» и «камянной» Москвы в целом. Характерно, что усиление мощи города и крепости соединяется с укреплением роли христианства в обществе.

Текст песни А.Н. Корольковой «Да уж когдай-то это была да поле бранная» представляет целостный сюжет, и в этом его несомненная ценность. Если же мы обратимся к вариантам данного сюжета у других исполнителей, то столкнемся с тем фактом, что таких произведений вообще мало. Если же такой вариант и находится, то это сюжет о «плотничках с топорнички» контаминируется с другими песенными сюжетами.

Например, песня «Ты взойди-тка, сонца краснае...» из сборника П.В. Киреевского 1929 г., записанная в Орловской губернии, посвящена разбойникам, точнее нехорошему сну «атамановой полюбовницы» о скорой гибели атамана и его товарищей. Но в начале песни говорится о том,

что это не разбойнички, а «мы плотнички, да топорнички / Да мы строили церковь Знаменья, / Церковь Знаменья осьмиглавую».

Ты взойди-тка, сонца краснае,
Над горой над высокою,
Над поляною над широкою,
Над дубравыю над зиленыю,
Подогрей ты нас, добрых молодцов,
Людей бедныих – солдат беглыех,
Солдат беглыех, безбилетныех,
Безбилетныех, биспачпортнаих!
Мы ни воры были, ни разбойнички,
Государевы были плотнички,
Да мы плотнички, мы топорнички;
Да мы строили церковь Знаменья,
Церковь Знаменья осьмиглавую,
Как на (о)сьмой главе крест серебреной,
Што на том кресту соловей сидить,
Высоко сидить, далико глидить,
Далеко глидить на сине моря;
На синем море два кораблика,
Два кораблика, третья лоточка;
Хорошо лотка изукрашина,
Ружьями, саблями лотка йюставлена,
Молодцами лотка усажена,
Молодцами все рабятами,
Гарнадерами все солдатами;
На носу лотки атаман с ружьем,
На корме сидел есаул с веслом,
Посеред лотки бел шитер стоить,
Под белым шатром золота казна,
На казне сидить красна девушка,
Атаманова полюбовница.
Есаулова сестра родная;
Приюснула, красная девушка,
Приюснула, тут-жа прòснулась, –
Нихорош-то сон ей привиделся:
Атаману быть повешену,
Есаулу быть застрелену…
Увидала я братца роднова!

(6, Киреевский, 1929, с. 127, №2108)

Вот другой вариант контаминированной песни о «плотничках да и с топорничках» с другим зачином, записанный П.И. Якушкиным в Рязанской губернии.

Живароночек, живароночик,
Ну, мой молоденькей, ну! расхорошенькей,
Ты на што-жи, дли чаво рано вывился?
Ты на што-жи, дли чаво молод вылятал
Из тяпла из гнязда
Вы тямны вы ляса,
Из тямных лясов на проталинку,
Сы проталинки слятал ны дорожуньки.
Што на той ли ны дорожуньки
тут шли плотнички,
бистапорнички;
Они строили, ну, церкву славнаю,
Церкву славнаю, симиглавнаю;
На восьмой-то на главе хрёст серебряный.
На хрясту вот сидит вольныя пташечкя
Высоко-то он сидить, далеко глидить,
Чириз лес глядить на сине море:
По синю-то вить по морю два кораблика,
Два кораблика, третья лотачкя,
Третья лоточкя изукрашина,
Изукрашина залотым сукном.

(6, Киреевский, 1929, № 1838, с.56-57)

Контаминированные варианты сюжетов песен «Ты взойди-тка, сонца краснае...» из сборника П.В. Киреевского, записанной в Орловской губернии и песни «Живароночек, живароночик, / Ну, мой молоденькей», записанной П.И. Якушкиным в Рязанской губернии, являются лишь отчасти связаны с сюжетом песни «Ды уж когдай-то была ды поле бранная», исполняемой А.Н. Корольковой. Здесь не важно, в Москве ли построена церковь. Важно, что у церкви есть крест, на том «хрясту» сидит соловей или жаворонок, и видит далеко («высоко сидить, далеко глидить»). Видит он лодочку, в которой находятся атаман с ружъем и атаманова полюбовница. Дальше действие песни будет связано только с вещим сном девицы. Эпизод со строительством «церкви славной, семиглавой / на восьмой-то главе хрест серебряный» выполняет здесь служебную функцию.

В тексте Корольковой, напротив, мотивы построенной в Москве каменной крепости, каменной церкви являются главными, сюжет песни цельный, не контаминированный. Все это говорит о более древнем происхождении корольковского варианта песни. Вероятно, когда-то переселен-

цы из подмосковных дворцовых деревень – будущие жители села Старая Тойда – принесли с собой песню о строителях белокаменной столицы и сохранили в своем исполнении до наших дней.

Мы рассмотрели только малую часть произведений фольклора, представленных А.Н. Корольковой на встрече со студентами-филологами ВГУ в 1960-м году. Ее сказы и историческая песня позволили нам обратиться к произведениям нашей старины, воспевающим крестьянский труд, к былинам и песням периода становления русского государства. Сказки, песни, частушки, загадки будут рассмотрены в последующих изданиях.

Литература

1 . Андреев Н.П. Былины: [Вступительная статья] // Былины: Русский героический эпос / Вступ. ст., ред. и примеч. Н. П. Андреева. – [Л.]: Совет. писатель, 1938. – С. 5 – 36.

2. Панова М.В. Отражение воронежской диалектной системы в речи А.Н. Корольковой // «Воронежский текст» русской культуры: Страницы истории и современность. Вып. 3. – Воронеж: НАУКА-ЮНИПРЕСС, 2015. - с. 189-193.

3. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.Л., 1951, 4-е изд., Т.2, с.537, с.156.

4. История России: учеб. – 2-е изд., перераб. и доп. / А. С. Орлов, В. А. Георгиев, Н. Г. Георгиева, Т. А. Сивохина. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2004. – 520 с.

5. Новичихин Е.Г. Добрым молодцам урок. Жизнь и судьба Анны Корольковой: документальное повествование. – Воронеж, издательский дом ВГУ, 2014. – 164 с.

6. Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия / Изд. О-вом любителей росс. словесности при I-м Моск. ун-те. – М., 1911–1929. – Вып. II, ч. 2. (Песни необрядовые). – М.: Типография Кооператива «Наука и Просвещение», 1929.

Пухова Т.Ф.(Воронеж)

ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ СЕЛ ВОРОНЕЖСКОЙ ГУБЕРНИИ (по материалам Архива Русского географического общества (г. Санкт-Петербург) и современным фольклорным записям)

Главным делом воронежского крестьянина всегда было землепашество. Плодородные воронежские черноземные земли издавна привлекали все новых и новых земледельцев.

Из года в год, от ранней весны до поздней осени в каждом доме, в каждом роду шла напряженная работа земледельцев. Вот как об этом писал в своем отчете в Русское географическое общество в середине XIX в. краевед Коршунов о жителях села Нижнепокровского Бирюченского уѣзда Воронежской губернии:

«Главное наиболѣе любимое занятие сдѣшнихъ крестьянъ въ хлѣбопашествѣ; они раздѣляютъ свои поля на трехпольное полеводство и сѣятъ преимущественно рожъ, грѣчиху, просо, ячмень, пшеницу и коноплю. Несмотря на малоземельность дачи (земельный надел – от ред.) противъ народонаселенія плодородіе сдѣшней почвы на урожай хлѣба и безъ удабриванія навозомъ благодѣтельно.

Огородничество заведено только для домашняго употребленія, наиболеѣ разводятъ: капусту, бураки, картошки, рѣпу и частью огурцы. Скотоводство заведено для домашняго употребленія и держатъ только необходимое количество лошадей, рогатаго скота, овецъ, козъ и свиней. Крестьянкія лошади пріимуществено употребляются на земледѣльческія и другія домашнія работы. Птицеводство также заведено необходимое количество для домашнего потребленія наиболѣе: куры, гуси и немного утокъ». [1, с. 42]

Об отношении к главному делу жизни крестьян писал и «священникъ села Кочугуръ Василій Покровскиій «Некоторые доп. сведения о жителях Ясеновской вол. Нижнедевицкого района»: «Января 27-го дня мною представлены свѣдѣнія въ Императорское Географическое Общество о хлѣбопашестве, какъ любимомъ занятіи поселянъ Ясеновской Волости съ обычаями ихъ изамѣчаніями. Правда, значительная хозяйственная отрасль этой мѣстности – хлѣбопашество» [4].

Хлебопашество, огородничество, разведение всевозможной живности являлись постоянными занятиями и основой жизнеобеспечения крестьян. Надеждами на хороший урожай было проникнуто всё в традиционной культуре деревни: в календарных обрядах, календарной поэзии, в лирических песнях, сказках и преданиях. Остановимся подробнее на отдельных примерах, взятых из фольклора сел Панинского, а также Бобровского, Каширского, Рамонского, Нижнедевицкого, Репьевского районов.

Во время опросов населения, первое, о чем нам, фольклористам, рассказывают люди, – это постоянный тяжелый труд на земле:

«Ну, я про свою жизню. Я с 30-го. В двенадцать лет я осталася… Работать пошла, школу бросила, четыре класса кончила и пошла на работу. Отца убили… В 42-ом война началась, один месяц он воевал и всё… Мама нас воспитывала, с нами дедушка жил с бабушкой, вот они нас воспитывали – дедушка и бабушка. Пошли мы работать, работали трудно: и вязали, и косили, и всё делали… Огород у нас был: дедушка насеить проса, а мы вот так вот клявали, выбирали лебеду на коленках, копали вилами огород» (Болгова А.М. 1930 г.р., Вторые Катуховские выселки, Панинский р-н, 2010 г., АЛНК – Архив лаборатории народной культуры ВГУ).

«…Матушка моя, целый двор скотины!.. Ты не пойдёшь по селу играть, надо за скотинкой убирать... Вот я говорила, и говорю, и говорить бы: тады люди тёмные были, в навозе возились, землю обрабатывали, скотину выхаживали, но люди были умнее, скромнее… А щас рёбра друг другу ломают у своей семье… Правильно я говорю?» (Алпатова М.И. 1918 г.р., с. Пады Панинского района, 2010, АЛНК).

Крестьяне тревожились о судьбе будущего урожая, боясь, например, чтобы не пропал под дождем скошенный хлеб. Об этом поется в старинной жнивной песне, записанной еще фольклорной экспедицией 1936 г. в воронежских селах:

Что за горя и за забота,
Деревенская все, братцы, работа,
Все, братцы, работа.
День и ноченькю они мало спят,
Дружку дружку они торопятся,
Чтобы, чтобы с поля,
С поля скоряй приубраться,
Яровый хлеб зажинать,
Чтобы, чтобы тученька не зашла,
Ох, да она не сходила,
Сильным дожжем,
Сильным дожжем не мочила. (Просветов П.Н. 1873 г.р., с. Кучугуры Нижнедевицкого р-на [2, с.104])

Тяжелый труд на поле не был помехой дружеским и любовным отношениям, о которых с таким юмором говорится в жнивной песне:

Ребята молодые,
Что вы рано приуныли,
Руки опустили,
Кольца поскакали.
Бярите вы седлы,

Сядлайте вы коня,
Язжайте в поля.
Поля яровое,
Девка просо поля,
Белые руки коля.
Молодец дявице
Подарил рукавицы.
– Дявица, дявица,
Беряги рукавицы,
Положи на пашцы. (Севастьянова А.Ф., с. Кучугуры Нижнедевицкого р-на [2, с.104])

Как известно, в народном календаре лучше всего сохранились зимние календарные обряды и песни. В святочных песнях просматриваются архаичные формы аграрной и карпогонической (направленной на приплод скота) магии, а также описываются разные виды земледельческих работ. Повсеместно проходил обряд колядования с исполнением колядок:

«68. Шестого, под Рождество, колядовать ходили. И обязательно пятого под шестое идти в храм. И Рождество празднуют. Колядовать ходили, кто охотники, большинство дети, мальчики и девочки вместе. На шестое кутью варили, положено варить из ячменя и с мёдом, а теперь можно рис с мёдом». (Лачугина А.Т. 1925 г.р., с. Каширское Каширского р-на, 2004. [3, с.47])

Хозяин, хозяюшка,
Дайте блин, пирожок,
Свиную ножку,
Всем понемножку!
Унеси – не треси.
Давай – не ломай!
У доброго мужика
Родись рожь хороша:
Колоском густа,
Соломкой пуста
У скупого мужика
Родись рожь хороша:
Колоском пуста,
Соломкой густа. (Кастырина М.В. 1904 г.р., с. Русская Гвоздевка Рамонского р-на, 1986 [3, с.132])

На Святки существовал ряд обычаев, связанных с гаданиями о будущем урожае:

«10. Был обычай на Рождество: брали колос овса, ячменя, проса и пр. И ставили его на снег под окном. Если иней на него садится, то будет

урожай. Колосья ставили под окно, чтобы смотреть на них во время праздничного обеда. Часто просто смотрели на ветки: если есть иней – к урожаю. (Молодых З.Р. 1930 г.р., с. Чесменка Бобровского р-на, 2001 [3, с. 40])

На Рождество было принято готовить различные обрядовые печенья, которые были символом будущего урожая.

«9. Колядовщиков на Рождество угощали *колобышкой* – особой булочкой, выпеченой на капустном листе и проткнутой сверху вилкой. Молодые парни наряжались в женские наряды и ходили по улицам, стучали в окна, веселились и подшучивали над девками. (Богомазова А.Д. 1930 г.р., с.Хреновое Боброского р-на, 2000 [3, с.40])

«82. На Святки на столе были блинцы, пекли печение в форме фигурок (колобок, пышки). Колобок – круглый, честь по чести переваляешь, тесто порежешь, вылепишь колобок и в печь! Колобок можно было печь хоть когда». (Чикова О.К. 1931 г.р. с. Олень-Колодезь Каширского р-на, 2002 [3, с. 49])

«125. В Васильев вечерок обязательно варили кашу и гадали по ней. Если каша «убегала» из горшка, или горшок трескался в печи – считалось к беде. Эту кашу надо было выбрасывать. Если каша хорошо протомилась – к богатому урожаю и благополучию в семье». (Солодовникова М.П. 1931 г.р., с. Георгииевка Панинский р-н, 2000 [3, с. 54])

«135. Под Рождество кутью носили дети: «*Прислав батько и маты, наты вам вэчэрю».* Хозяева должны попробовать одну-две ложки каши. Детям за это давали деньги, конфеты.

Посыпать ходили под Новый год одни парни 15-16 лет. Приходили они утром рано, посыпали горохом. Парням за это давали деньги и пряники – *барыни и коныки.*

Ходили по дворам на Миланку, пели: *«Милания прэбогата, дала на церкву стребла, злата…»*

На Меланку ходили по дворам только замужние бабы. Хозяева давали им за меланки по *поляныци* (хлеб), по куску сала, колбасы. Бабы возили с собой санки, на которые складывали, что им давали». (Курочкина П.Д. 1936 г.р., Крахмалёва П.А. 1913 г.р., с. Пески Петропавловского р-на, 2003 [3, с. 55])

Праздник Старый Новый год назывался *Васильев вечер*, праздник Василия Великого. На зимние праздники молодёжь собиралась или в хатах, или на улице, каталась на санках.

«Под Новый год ходили посевать. Святочные песни под Старый Новый год называли *посеваньями*. Главным благопожеланьем в этот день было пожелание хорошего урожая всех зерновых культур.

«75. Дети пели: *«Сею-посеваю, с Новым годом поздравляю»*. Пожилые бросали в дома по щепотке крупной пшеницы, их угощали. (Петрова Е.И. 1929 г.р., с. Колодезное Каширского р-на, 2004 [3, с. 48])

Приведем примеры некоторых посеваний:

Сею, вею, посеваю,
С Новым годом поздравляю,
И с скотом, и с животом,
И с пшеницей, и с овсом.
Ты, хозяин-мужичок,
Полезай у сундучок,
Доставай-ка пятачок.
А ты, тётка, гроши,
Чтобы твоя дочка была хорошей. (Асмоловская А.И. 1937 г.р., с. Истобное Репьёвского р-на, 1979 [3, с. 154])

Священник с. Кучугуры Василий Покровский отмечал в «Сведениях…» за 1854 г.: Забавно также встрѣчаютъ и провожаютъ Васильевъ вѣчеръ. Подъ 1е Генваря они молятъ поросёнка, котораго называютъ Кисарецкимъ. Къ вѣчеру этого дня жарютъ со всѣмъ съ ногами поросёнка, и довольно взрослаго. Въ ужинъ, послѣ всѣхъ кушаньевъ подаютъ на столъ Кисарецкаго. Домохозяинъ, зажегши свечу предъ Иконами, молится Св. Василію. «Василяй Святой, старшинькихъ мы падъядаимъ, а малодинькихъ атъ табе паджидаемъ». По молитвѣ, лѣтъ осьми ребенакъ садится подъ столъ и хрюкаетъ. Глава семѣйства, падавши ему туда кусокъ мяса, приказываетъ ему садиться на свое мѣсто. Совершивши эту процессію, начинаютъ всѣ кушать, но съ тѣмъ, чтобы въ остаткѣ ничего не оставалось». [4]

«19. На Старый Новый год посевали дети с утра, приговаривали: *«Сею-вею, посеваю, с Новым годом поздравляю!»* и насыпали в доме, они друг перед дружкой старались, кто больше насыпит зерна: кто семечки, кто пшеницу…

Детей угощали: в основном почему-то считалось подать копейку, денежки. Надо погреметь вот так, и ребенку этому дать деньги. Конфеты, давали печенье, пряники. Когда погремит хозяин или хозяйка денежками и вот им эти денежки даст – это урожай будет греметь, зерно сыпаться, и скотина будет водиться, будущее богатство будет». (Шишкина Н.А. 1951 г.р. с. Петровское Борисоглебского р-на, 2004 [3, с. 41])

«28. Щедровать ходили дети и женщины. Они разбрасывали зерно на пол и пели: *«Сею, вею, повеваю, вас с праздником поздравляю. Здравствуйте вам, подарите нам!»* Хозяева отвечали: *«Садись на порог»,* а гости в ответ: *«Давай кусок сала и пирог!».* (Куницына М.А. 1913 г.р., с. Верхний Мамон Верхнемамонского р-на, 1994/5 [3, с. 42])

В архиве кафедры теории литературы и фольклора содержатся редкие записи посеваний с мотивом «хождения Христа или Богородицы в поле». Библейские персонажи здесь предстают в совершенно ином виде: в облике русских крестьян, выполняющих тяжелую работу в поле:

Сею, сею, посеваю,
Я хозяина поздравляю.
В поле, в поле плужок ходил,
А за тем плужком сам Господь ходил.
Дева Мария есть носила
И Бога просила:
«Уроди, уроди нам, Господи,
Жито, пшеницу». (Чалова А.Д. 1922 г.р., с. Колодезное Каширского р-на, 2004 [3, с. 156])

На Крещенье также существовал обычай прославления хозяев и благопожелания им. Только теперь не будет связано с посеваньями, а с обращением к святой воде.

«35. На Крещенье утром ходили в церковь, святили воду. Когда приходили домой, то все её пили и брызгали ею всех и всё в доме. Заранее готовили сноп пшеницы, опускали его в воду, брызгали всю скотину, зёрна давали курам. Пели:

«Прошли Святки, жаль расстаться,
Приде Маслена кататься». (Неврева Е.А. 1917 г.р., с. Осетровка Верхнемамонского р-на [3, с.44]).

Ценной находкой для фольклористики являются данные об архаичных земледельческих обрядах с. Кучугуры Нижнедевицкого уезда (обряды, связанные с хлебопашеством: «кашу молить», почитание Ильи Пророка, Св. Власия, св. Фрола, св. Василия). Из описаний священника с.Кучугуры Вас. Покровского: «нѣтъ ни одного занятія у поселянъ, которое несопровождалось бы какими либо обычаями. Такъ обычай кашу молить надъ молокомъ, когда приходитъ время употреблять его въ пищу. Въ этотъ день нетерпеливая хозяйка сваритъ молошную кашу, а старшій члѣнъ семейства, постилаетъ скатерть на столъ, становитъ рѣшето съ овсомъ, кладётъ въ него сѣна клокъ, а сверхъ всего каши горшокъ; снявъ съ каши пенку, раскладываетъ её на скатерти крестообразно, изажегши свѣчу предъ Иконами, молится со всѣмъ семействомъ Св. Власію: «Власяй Святой Старанькихъ саблюди, а малодинькихъ падряди, штобы на дварѣ была грязненька, а на варку тясненькя». Послѣ сего обрадованная хозяйка дома беретъ со стола всё, – овёсъ,сѣно, и пенку, отдаетъ Коровѣ исъ аппетитомъ начинаютъ употреблять молоко въ пищу». [4]

Мы подробно остановились на святочных обрядах, насыщенных аграрной магией, но подобные факты будут просматриваться и в дальней-

ших событиях календарного года, например, в обрядах периода Великого поста.

Ярким событием этого времени были *Сороки.* На этот праздник в народе была традиция выпекать печенье в виде птичек – жаворонков. В селе с нетерпением ждали прилета жаворонков. Ведь это означало начало настоящей весны, начало сева.

– А жаворонки у вас пекли?

– Пекли, а как же.

– Как же?

– У нас дедушка был, я ещё девчонкой была, выйдёт, прям «Чивиль-виль-виль» кричит.

– А куда же он выходил?

– На улицу с этой жаворонкой.

– А кресты на Средокрестие пекли?

– Пекли кресты. (Болгова А.М. 1930 г.р., с. 2-е Катуховские выселки Панинского р-на, 2010 г., АЛНК)

«363. На Сороки пекли плюшечки-*жаворонки*. Всем-всем детям раздавали. Что-то кричали детишки: зазывали как-то птиц, чтоб весна была ранняя и богатая.

Кто считал, что это сорок морозов после будет, кто как. После этого праздника сорок морозов – и лето наступало. Уже можно не ждать, высаживать, это уже лето, тепло, поливай – урожай будет». (Шишкина Н.А. 1951 г.р., с. Петровское Борисоглебский р-на, 2004 [3, с. 76])

«369. Пекли *жаворонков* из кислого теста, и относили их на гумно. Говорили:

«Весна-красна, на чём пришла?

– На сохе, на бороне,

на овсяном снопу,

на ржаном скирду». (Ерёмина З.Я. 1933 г.р, с. Архангельское Верхнехавского р-на [3, с. 77])

«373. Пекли *жаворонков*. Пели закличку:

«Чувиль,чувиль жаворонок,

и с сохой, с бороной,

и с кобылой вороной,

зима от нас, а весна к нам». (Уварова О.Г. 1924 г.р., с. Никольское-1 Воробьевского р-на [3, с. 77])

«375. На Сороки выпекали по сорок *жаворонкив*, некоторые клали монеты. Их раздавали близким, соседям, родственникам. Примечали, кому попадёт монетка, того ждёт богатство. Несколько *жаворонков* клали в закрома. Когда выходили в поле, брали их вместе с зерном и там, на поле

ели, чтобы был урожай сорок пудов». (Резникова М.В. 1910 г.р., с. Новомеловатка Калачеевского р-на, 2002 [3, с. 77])

«393. 1-2 мая на каждой улице готовили на костре майскую кашу. Все приносили с собой угощенье: пшено, картошку, сало, яйца, лук, масло и делали общий стол. Праздник был в честь прихода весны, прилета птиц и появления всходов на полях. Молодежь устраивала гулянья. Пели песни:

«Жавороночек,

прынеси весну на своем хвосту,

на сохе, бороне,

на ржаной копне,

на овсяном снопе». (Стадник А.М. 1935 г.р. с. Караяшник Ольховатского р-на, 2000 [3, с. 78])

«398. *Жаворонков* (печёных птичек) в основном съедали, оставляли нескольких до первого посева. До этого хранили их в пшенице. Когда приезжали на поле сеять, то сначала съедали *жаворонков*, а потом только начинали работу». (Провоторова О.А. 1914 г.р., с. Красносёловка Петропавловского р-на, 2003 [3, с.79])

В с. Алое Поле Панинского р-на пели такую веснянку:

Жаворушечки – полетушечки!

Приходите к нам,

Прилетите к нам!

Принесите нам весну красну! (Ушакова Н.С. 1951 г.р., 2010 г., АЛНК)

Особо отмечался в народном календаре и день Средокрестия, всегда связываясь с приближающимися посевными работами. З.Н. Данилова, 1925 г.р. из с. Алое Поле Панинского р-на в 2010 г. рассказывала об обычае выпекать печенье «кресты» на Средокрестие (середину поста):

«– А кресты для чего?

– А это тогда ходили первый раз на огород что-то сажать, раскапывали землю и кресты клали.

– А кресты большие?

– Кресты были маленькие в ладошку, сколько детей было, каждому по крестику.

– А в кресты не запекали ни какую монеточку?

– Нет, нет. Первый раз ходили на огород и клали в землю».

На поле, на огород с надеждой на лучший урожай несли не только «кресты», но и просфоры, которые выпекали на Благовещение. Вот как это проходило в Воронежской губернии в 19 веке:

«Весною, когда намѣрены начать въ полѣ пахать или сѣить, крестьянѣ сготовясь къ отъѣзду, собираются въ избу, становятъ на столъ хѣлбъ, соль и похрестники /сбереженыя съ крестопоклонскаго дня/, а зажиточныя вмѣсто послѣднихъ, иногда просвиры /спеченные на Благовѣщенский

день/, и тутъ молятся Богу, кладя земные поклоны; потомъ взявши съ собою со стола хлѣбъ, солью и кресты или просвиры, отправляются въ полѣ, пріѣхавши до мѣста, где намѣрены производить работы, опять молятся обратясь на востокъ, и потомъ ѣдятъ сперва похрестники, или просвиры, а послѣ хлѣбъ съ солью. Послѣ того помолившись еще, начинаютъ работать» (1, с. 67).

Священник Вас. Покровский оставил ценные сведения об обычаях, сопровождавших сев разных культур в с. Кучугуры в 1854 г.: «При земледѣльчествѣ, поселяне чтутъ нѣкоторые дни, въ которые работать въ полѣ, считаютъ за смертный грѣхъ. Такъ на 25 число Апреля, на Ягорій, какъ говорятъ они, нельзя работать; и погрѣшность противъ этого дня, можетъ сопровождаться тѣмъ, что Звяришша – волкъ, какъ ни сторожи, истребитъ жеребенка. На 11 число Маія, по выраженію ихъ, на Малаградье, если работать; то «гратъ выбья хлѣпъ». На 18 число Августа, на Хролавъ день, даютъ отдыхъ лошадямъ, считая этотъ день праздникомъ ихъ.

При прежнихъ моихъ свѣдѣніяхъ упущенъ обычай поселянъ при посѣвѣ проса. Когда, они отправляются сѣять просо, въ это время избѣгаютъ всѣхъ случаевъ браться за голову и шапку. Отъ несоблюденія этого правила, по мнѣнію ихъ, вмѣсто проса родится головня. Предъ самымъ даже разсѣвомъ, поселянинъ, нескидая шапки, молится Богу о плодотвореніи».

Занимательно еще замѣчаніе: Если, поселянинъ ходитъ въ первый разъ засѣвать хлѣбъ, и встретится съ человѣкомъ, надъ которымъ, онъ знаетъ, совершено Таинство Елеосвященія; въ такомъ случаѣ, несмотря ни наблагопріятную погоду, ни насвою строгую пословицу «День годъ кормя», отправляется назадъ. Масломъ соборованного человѣка они считаютъ живымъ мертвецомъ, и встреча съ нимъ во всякомъ случаѣ неблагополучна. Потому то и невѣстѣ, надъ которою совершено это таинство трудно войти въ замужество, её уже обѣгаютъ женихи» [3].

После того, как появились всходы, все ждали дождя. И на этот случай были народные песенки-приговоры – заклички дождя:

Илья Пророчий,
Пошли нам дождичку
На земельку жаждущу,
На птицу небесную,
На скот бессловесную
И на младенцев. (Челпакова В.И. 1923 г.р., с. Алое Поле Панинского р-на, 2010 г., АЛНК)

Эта песня доносит нам сведения о древнейшем культе Бога-громовника Перуна. Известно, что место Перуна в православном календа-

ре занял Илья-Пророк. Именно Илью-Перуна просили о хорошем дожде, чтобы потом хлеба поднялись и заколосились. А могли обращаться с этой целью еще к более древним духам-подателям влаги, – к русалкам.

«– На Ивана Купалу, наверное, русалились тогда.

– А что это такое?

– Кадушки у всех стояли с водой, ведра берут женщины и бегут в каждый дом, кто в доме спрячется – в доме заливали эту женщину, на улице – на улице обольют. Это, наверное, русальный день, а не Иван Купала.

– А почему русалились-то?

– Ну вот, наверно, такой день подходит, может, дождя нет, чтоб дождь пошёл». (Болгова А.М. 1930 г.р., с. 2-е Катуховские выселки Панинского р-на, 2010 г., АЛНК)

Созревали хлеба, и начиналась *жатва*. Сохранились воспоминания жителей нашей области о старинном жатвенном обряде «Илье на бородку», об оставлении пучка колосьев на убранном поле.

«956. Когда уже все поспевало в поле, начинали уборку урожая. Дед старый говорил: *«Ну, поедемте рожь убирать, девки!»*. Утром рано и ехали. Семья была большая, в десять человек. Дед начинает косить. Одна носит колосья, другая – вяжет их. Третья (самая молодая) подбирает все до колоска: *«Ты – грабельки, грабельки, ни колосиночки не потеряй!»*. Тогда по зернышку собирали. Но в поле специально оставляли несколько колосков – *Илюшкину бороду*. Едешь по полю, глянешь – там *Илюшкина борода* стоит. А потом начинают возить *хресцы*, после того как колосья в них высохнут. Начинают домой возить, скирды делают. Тогда молотьба идет. Собиралися – у кого своя семья, а у кого соседи скажут: *«Давайте вместе помолотим, нам помолотим и вам»*. Так и молотили. Кто молотилкой работает – это богатые, а бедные руками молотят, цапами. *Илюшкину бороду* оставляли птичкам. Некоторые гусей по полю пускают, они все по зернышку соберут». (Плаксина П.М. 1911 г.р., с. Колодезное Каширского р-на, 2004 [3, с.121])

«954. Када убяруть пашенку, и вот астанетца там пучок, аны вот так связывали узялочкам, травой свяжуть. Хлеб в этот пучок не клали». (Плешкова А.К. 1915 г.р., с. Боево Новоусманского р-на, 2004 [3, с. 121])

«959. Косили тогда косами, женщины следом вязали снопа, клали в копны, а потом, когда все это заканчивалось, тут у нас завязывают пук узлами. И тут тогда все закончилось. А потом начинают эту кучу возить в большой скирд, молотить хлеб, а тогда и прибирать уже». (Нестерова М.К. 1928 г.р., с. Синие Липяги Нижнедевицкого р-на, 2004 [3, 122])

При этом могли положить под колосья своеобразную *жертву* божеству – кусочек хлеба и сала, также могли украсить сноп лентами.

«948. Когда убирали хлеб, на каждом углу поля оставляли колосья, связанные пучком, под которые клали кусочки хлеба и сала – *Илье на бородку».* (Лобова В.С. 1913 г.р., с. Старая Тойда Аннинского р-на, 1996 [3, с. 121])

«961. Последний сжатый сноп связывали лентой – оставляли *Илье на бороду».* (Сухинина Д.А. 1920 г.р., с. Солдатское Острогожского р-на [3, с. 122])

«962. Траву клали в снопы, сзади шли девки и их вяжут, *«у хресты кладут».* На поле оставляли последний сноп и нескошенный круг. Сноп украшали лентами, платками. Пели песни». (Сухинина Е.П. 1932 г.р., с. Терновое Острогожского р-на [3, с.122])

Украшая сноп, говорили благопожелание о будущем урожае:

«953. Последний сноп завивали Илье на бороду. Рожь завивали в скрутку и ставили на поле, при этом говорили: *«Уроди, Господи, чтоб был урожай».* (Мышникова С.Е. 1915 г.р., с. Никольское Воробьевского р-на [3, с. 121])

«958. Когда убирали урожай, оставляли *Илье на бороду*, при этом приговаривали**:** *«Илье на бороду, чтоб дал урожай хороший на следующий год».* (Зуева А.М. 1919 г.р., с. Кучугуры Нижнедевицкого р-на [3, с. 122])

В «Сведениях…» священника Вас. Покровского есть замечания о жатве: «Замѣчательно, что, когда женщины отжинаютъ рожь. Въ это время онѣ, посоливши кусокъ хлѣба, ввязываютъ въ колосья, и оставляютъ всё это на нивѣ «на закуску, какъ говорятъ, Ильи надѣляшшему», котораго онѣ считаютъ споспѣшникомъ въ хлѣбопашествѣ». [4]

Тяжелая работа на поле отнимала все силы у женщин, поэтому существовал особый обряд, когда женщины-жницы должны были покататься по земле, прикоснуться к ней несколько раз, чтобы сила вернулась. Это очень древний обычай, уходящий в глубину веков, связанный с культом Матери сырой Земли.

«960. Оставляют последний сноп на поле. Говорят: *«Жнивка, жнивка, отдай маю силку».* Три раза перекидывали через себя грабли, *«чтобы сила вернулась».* (Костина А.М. 1909 г.р., с. Подгорное Новохопёрского р-на [3, 122])

«968. После покоса оставляли несколько колосков *Илье на бороду.* После работы на поле бросали тяпку вверх, катались по полю, приговаривая: *«Отдай мою силку».* (Лыдина М.М. 1928 г.р., с. Берёзовка Семилукского р-на [3, 122])

«970. После сбора урожая оставляли некошеные колосья – *Илье на бороду.* Их вяжут в узел и кладут под них кусочек хлеба. Затем одна из женщин катается по полю, приговаривая: «*Жнивка, жнивка, аставь маю*

силу». (Турищева А.С. 1919 г.р., с. Нижняя Ведуга Семилукского р-на [3, 122])

Со временем образ святого Ильи уходил из народной памяти и вместо него появлялся всеобъемлющий образ Христа:

«950. Рожь-то косами жали. Мужик косой, а бабы вяжуть снопы. Серпом не жали, у нас серпом никто не жал. Был еще крюк, у крюка набиты деревянные штыри, чтоб она шла, ложилась прямо, не ломалась, рожь-то. Мужчины этим крюком косили, а женщины вязали. Последний сноп завязывали платочком, это значит – *Христу на бородку*». (Шашина А.А. 1915 г.р., с. Шишовка Бобровского р-на, 2001 [3, 121])

Урожай собран, обмолочен и часть его мужики продавали на ярмарке. В материалах экспедиции 1936 г. содержится редкая запись песни о продаже хлеба:

Черной вереницей,
Осеннею порой
Едут воза с пошаницей
На рынок городской.
В обратный путь с обновой:
Рубашки кумачевы,
Сапожки до колен. [2, с. 157]

Василий Покровский отмечал: «есть Любопытенъ также обычай куръ молить. Подъ 1^{е} Ноября поселяне жарютъ пару – кочета и курицу и дѣлаютъ замѣчанія. Нижнію кость, – кобылку, какъ говорятъ они, надламываютъ, или провертываютъ; и этотъ опытъ, по увѣренію ихъ, имѣетъ такое вліяніе, что на слѣдующій годъ, у всѣхъ молодыхъ куръ, кость эта бываетъ, или кривая, или съ щелѣми. Вотъ какія обычаи и замѣчанія при занятіяхъ нашихъ поселянъ!» [4]

Говорить о полевых работах, и не вспомнить о самом хлебе невозможно. В наших записях есть рассказы жителей области о своем быте и, конечно, о хлеб, о том, как его пекли:

«– Ну, а собирались где? На посиделки какие-то там?

– Ну, я говорю, как-то и некогда было, у нас скотина была… Дедушка, бабушка, мама, они, ну бабушка готовила, дяжа была здоровая-прездоровая, нас было 10 человек, ещё тётя разошлась с мужем, его на войну взяли, а её свякровь, наверно, сжила, ну она с дитём пришла, и нас было 8 человек с дедушкой. И вот нас 10 человек было, какой уж там… Дяжа вот такая, бабушка, бывало, месит-месит, месит-месит, а потом сажали в печку на лопатках вот, нажгут дровами, метла была, смятуть в одну сторону, лопатка была, и делали круто тесто хлеба, клали на эту лопат-

ку, смазывали водичкой, и прям в печку его. Вот такие хлебы были, у нас печка была большая, Бабушка, бывало, напекеть их незнамо сколько.

– А хлеб у вас как делали? Мука, вода, закваска, да? А ещё что?

– Ну как, гущу оставляли, когда выложут, испекут, а в дяже оставят там… Ну 10 человек, 6 хлебов она испекёт, нам на 3 дня, ещё свежий. Воду да муку, соль, а боле ничего». (Болгова А.М. 1930 г.р., с. 2-е Катуховские Выселки Панинского р-на, 2010 г., АЛНК)

Вот так на свежеиспеченом хлебе завершался годовой путь крестьянской мечты о богатом урожае:

– от благопожелания о будущем урожае на Святках;

– от приготовлений к будущему урожаю и изготовлению сакральных печений («козулек», «жаворонков» и «крестов», «моления каше»);

– от начала посевных работ и разбрасывания сакральных печений в пахоту;

– от обращения к духам воды (русалкам, Илье-пророку) с просьбой о подаче дождя;

– от жатвы и почитания последнего снопа;

– до выпекания хлеба нового урожая.

Итак, собранные сведения воронежскими краеведами середины XIX века и переданные ими в Русское географическое общество содержат ценные архаичные сведения по землепользованию и связанных с этим важнейшим занятием для славян обрядами. Эти тексты вместе с материалами современных фольклорных экспедиций Воронежского госуниверситета помогли составить более полную картину земледельческих обрядов и сопровождающей их обрядовой поэзии Воронежского края.

Литература:

1. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии / Подготовка текстов и составление Т.Ф. Пуховой, А.А. Чернобаевой. – Часть I. – (Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Вып. XI). – Воронеж. ВГУ. – 2012. – 350 с.

2. Сказки и песни Черноземного края России. Материалы фольклорной экспедиции 1936 года. / Сост. Пухова Т.Ф. Предисл. В.М.Акаткина. – Воронеж. Центр духовного возрождения Черноземного края. – 2006. – с.264.

3. Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области / Сост. Пухова Т.Ф., Христова Г.П. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2005. – 244 с.

4. Василий Покровский. Некоторые дополнительные сведения о жителях Ясеновской волости, Нижнедевицкого уезда. Рукопись 1854 года. Автор – священник села Кучугур. – Архив РГО, раздел 9, № 50.

Чернобаева А.А.(Воронеж)

НАРОДНЫЕ ПРАЗДНИКИ В НАСЛЕДИИ А.Н.АФАНАСЬЕВА И ЗАПИСЯХ ВОРОНЕЖСКИХ КРАЕВЕДОВ-ЛЮБИТЕЛЕЙ XIX ВЕКА

А.Н.Афанасьев известен широкому кругу фольклористов как представитель мифологической школы русской фольклористики, сформировавшейся на основе немецкой мифологической школы (Шеллинг, б. Шлегель, б. Гримм), автор монументального исследования по славянской мифологии – «Поэтические воззрения славян на природу». Впервые описываемый материал был представлен в таком большом объёме и систематизирован по разделам.

Мы остановимся на одном разделе книги А.Н.Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу», который озаглавлен «Народные праздники». Эта глава состоит из описания времен года, месяцев и дней; календарных праздников и обрядов: Масленицы, закликание весны, Троицы, Купало (Ярило), Коляда, Святки. На примере этой главы рассмотрим основные весенне-летние календарные народные праздники, описанные А.Н.Афанасьевым, и попытаемся сопоставить их с рукописными материалами воронежских краеведов-любителей XIX века и современными записями воронежского фольклора.

Афанасьев справедливо увязывает весь календарный цикл праздников с солнечным календарем. Действительно, основные праздничнообрядовые действа приходятся на поворотные моменты солнечного цикла: «Рождение» Солнца – Святки; равноденствие – Масленица, летний солнцеворот – «зеленые святки»: Троица и Купало.

Также А.Н. Афанасьев верно заметил, что определенные даты церковного календаря по-своему переосмыслены народом: «Отдѣльные дни или числа мѣсяца получили у поселянъ свои особенные прозванія, сообразно съ соответствующими имъ признаками обновляющейся или замирающей природы и съ пріуроченными к нимъ крестьянскими работами» [1; 670]. Например, 16 января – Петр-полукорм (половина запасов съедено); 18 января – Афанасий-ломонос (на Афанасия береги нос); 22 января – Тимофей-полузимник; 24 января Аксинья – полузимница, полухлебница; 28 февраля – Василий-капельник; 17 марта – Алексей-с гор потоки; 23 апреля – Егорий-скотопас и т.д. Так же появились и известные пословицы и поговорки, например: «На Сретение зима с летом встречаются», – или – «Кто женится в мае, тот будет маяться» [1; 673]. Эти поговорки до настоящего времени можно услышать, как, например, в Репьевском районе:

– А что это за праздник – Сретение?

– Зима с летой встревается. (Шуткина М.П. 1926 г.р., с. Новосолдатка Репьёвского р-на Воронежской обл., 2009 г., АЛНК [архив лаборатории народной культуры ВГУ])

Афанасьев высказал основную идею календарных народных праздников, которая уже стала хрестоматийной: «Главная мысль, лежащая в основѣ простонародныхъ праздничныхъ обрядовъ, может быть выражена в этихъ немногихъ словахъ: смерть природы зимою и обновленіе или воскресеніе ея весною» [1; 683]

Примечательно, что описание народного календаря А.Н. Афанасьев начинает с марта: «Дѣленіе года у древнихъ славянъ опрѣделялось теми естественными, для всѣх наглядными знаменіями, какіе даются самою природою. Годъ распадался на двѣ половины: лѣтнюю и зимнюю, и начинался съ перваго весенняго мѣсяца – марта, такъ какъ именно съ этой поры природа пробуждается отъ мертвеннаго сна къ жизни» [1; 659]. Таким образом, календарный год начинается со встречи весны: «Съ первыми признаками весны поселяне уже начинают зазывать (закликать) ее» [1; 683]. По определению А.Н.Афанасьева, это происходит следующим образом: «Призывъ весны начинается съ 1-го марта; дѣти и дѣвицы влѣзаютъ на кровли амбаровъ, всходятъ на ближайшіе холмы и пригорки, и оттуда причитываютъ: «Весна! Весна красная! приди, Весна, съ радостью, съ великою милостью» [1; 689]. И далее: «На 9-е марта, когда (по народной примѣтѣ) прилетаютъ жаворонки, поселянки пекутъ изъ тѣста изображенія этихъ птичекъ, обмазываютъ ихъ медомъ, золотятъ им крылья и головы сусальскимъ золотомъ, и съ такими самодѣльными жаворонками ходятъ закликать Весну» [1; 690].

В архиве Русского географического общества сохранились рукописные записи воронежского фольклора, сделанные в середине XIX века краеведами-любителями. Среди них описания народных праздников немногочисленны. Автор одной из рукописей – А.Коршунов (предположительно), в материале «Описание села Нижнепокровскаго Бирюченскаго уѣзда» так описывает обряды, связанные с встречей весны: «Въ среду, на четвертой недѣлѣ великаго поста пекутъ изъ разной муки кресты называемые ими похрестники; въдень 40 мучен. (19 марта), жаворонки, а на Благовещенье просвиры» [2; 67].

В конце XX – начале XIX вв. практически по всей Воронежской области были записаны обрядовые действия, связанные со встречей весны. Например, в Бобровском районе: «Весну встречали 22 марта. В этот день пекли из теста жаворонков, а когда вытаскивали их из печи, приговаривали: «Чу-виль-виль! Чу-виль-виль!» Жаворонков выносили на улицу, поднимали на ладонях к небу, и говорили: «Жавороночки, перепелочки, при-

летите к нам, принесите Весну-красну!» Потом жаворонков съедались. (Пихина О.Ф. 1914 г.р., с.Хреновое)» [3; 76].

Или в Верхнемамонском районе: «На Сороки пекли куликов и с ними кувыркались на соломе и приговаривали: «Кулики-жаворонушки, летите у в одонушки, пашаничку клевать, куколь выбирать. (Неврева Е.А. 1917 г.р., с.Осетровка)» [3; 77].

В Петропавловском районе это обрядовое действие было приурочено к началу посевных работ: «Весной, к первому посеву в поле, пекли жаворонковиз теста. Когда выезжали сеять, клали жаворонков на землю и только после этого начинали работу. После работы их съедали. (Ивановская А.Т. 1915 г.р., х.Индычий)» [3; 79].

В Хохольском районе в жаворонков закладывали монетку: «Встречали весну – выпекали жаворонков. Их давали детям, они бегали с ними по улицам и звали настоящих жаворонков, которые должны принести весну. Потом жаворонков съедали. В одном из них была пятикопеечная монета, и кому достался жаворонок с секретом, значит, будет счастливым и богатым. (Попова А.С. 1914 г.р., с. Оськино) [3; 80].

В представлении А.Н.Афанасьева, встреча весны неразрывно связана с проводами зимы: «народ русской встрѣчу Весны назвалъ встречею Масляницы, а изгнанiе Зимы – сожженiем Масляницы или ея проводами» [1; 698]. Так в «Поэтических воззрениях…» описываются проводы зимы: «вечеромъ въ воскресенье (послѣдний день масляницы, называемый ея проводами) поселяне выносятъ изъ своихъ дворовъ по снопу соломы, и сложивши ихъ на окраинѣ деревни, сожигаютъ при радостныхъ кликахъ и песняхъ собравшагося народа, – каковой обрядъ называется сожженiем Масляницы» [1; 697]. Также А.Н.Афанасьев справедливо указывает на масленичные обрядовые действия, связанные с культом предков – поминовение усопших: «Одновременно съ пробужденiемъ природы отъ зимняго сна (омертвенiя) пробуждаются къ жизни и души усопшихъ, … поэтому праздник весны былъ вмѣстѣ и праздникомъ въ честь усопшихъ предковъ, обычною порою сношенiй съ ними, посѣщенiя кладбищъ и поминокъ. До сихъ поръ на масляницу бѣгают по улицамъ ряженые, что знаменует появление освободившихся изъ загробнаго царства стихiйных духовъ = оборотней, и во всѣхъ домахъ приготовляются блины, изстари составлявшiе необходимую принадлежность всякого поминальнаго пиршества» [1; 698].

Автор рукописи «Описание села Нижнепокровскаго Бирюченскаго уѣзда» в немногих словах описывает масленичные обряды катания с гор и по селу: «а на масляницѣ катаются съ горъ находящихся подъ селомъ над овощными огородами и только изрѣдка во время собранiя родственныхъ гостей по улицамъ» [2; 44].

Более подробное описание масленицы мы находим в рукописи священника Иоанна Снесарева «Обыкновенія малороссіянъ Бирюченскаго уѣзда, смѣжнаго съ Валуйскимъ». Так, автор описывает молодежные игры и сборища парней и девушек, которые собираются порознь, а позже сливаются в одну компанию. Причем, парни собираются на улице и обходят все село: «Въ понедельникъ сырной недѣли наши парубки собираются другъ къ другу, и такъ соберется шайка человѣкъ до 15 и 20, и собирается у нихъ складъ съ души на водку и музыку; купивши водку, закуски и нанявши скрыпку съ цымбалами, собираются къ главѣ этой партіи – удалому парубку и тамъ изъ дружеской чаши выпьютъ и пойдутъ прохаживаться по проулкамъ, при этомъ они поютъ подъ музыку или безъ музыки, если ее нѣ тъ, поютъ разные пѣсни» [2; 92-93].

Своеобразно здесь описан обряд волочения колоды: «… впереди этой дружеской кампаніи [парней – парубков] идетъ старшій лѣтами парубокъ, к правой ногѣ которого привязанъ порядочный деревянный чурбакъ, этотъ обычай называется волочить колодку. И эту колодку волочать только одинъ понедельникъ, во вторникъ и въ протчіе дни до воскресенья они занимаются домашними работами. Обыкновение волочить колодку у малороссіянъ установлено, какъ нужно предполагать съ тою целію, чтобы молодые парни, не женившіеся въ этотъ мясопустъ, не тратили напрасно времени, а какъ бы прикованные къ мѣсту этой колодкой, сидѣли дома и занимались работою» [2; 93].

Девушки тоже не скучают, а «собираются къ одной какой либо подругѣ и туда же сносятъ, кто что захватитъ дома, какъ то: муки, яицъ, масла, сметаны, творогу, и, собравши все это вмѣстѣ и сдѣлавши складчину, пекутъ млынцы, варятъ вареныки, пряжутъ оришки, лакомятся и веселятся какъ умѣютъ» [2; 93].

В воскресение просили друг у друга прощение: «на заговенье зять къ тестю, дочь къ отцу, крестовый сынъ къ своему крестовому отцу и матери идутъ прощаться и непременно съ хлѣбомъ» [2; 93].

Таким образом, А.Н.Афанасьев и И.Снесарев описали следующие обрядовые действия, совершаемые на масленицу: календарный обход дворов с песнями, катание с гор и по селу, поминовение усопших блинами, ряжение, молодежные гуляния, волочение колоды, возжигание костров. Те же самые обрядовые действия были записаны в Воронежской области в конце XX – начале XXI вв.

Например, в Аннинском районе «Масленица называлась Широкой. Гуляли всю неделю, пекли блины с маслом и с сыром. Под Масленицу поминали родителей. Песню играли: «Пришла Маслена святая, невеселая какая...» На запряженных в сани лошадях катались по сялу. На ледянках катались и взрослые и дети. Всю Масленицу дрались на кулачках село с

селом, порядок с порядком. Двух мальчиков пускають, а потом начинают заступаться взрослые. Жгли костры на прощеный день и бросали туда вещи старые. (Жихарева Е.М.1909 г.р., с.Артюшкино)» [3; 63].

В Бобровском районе: «Блины начинали печь с понедельника и пекли всю Масленицу. Было катание на лошадях. Пожилые люди встречали молодые пары, т. е. тех, кто были женаты первый год. Из муки пекли печенье, которое называли орехами. Ими угощали – с четверга до воскресенья. Воскресенье – прощеный день, все родственники ходили друг к другу в гости «на блины». (Володина Е.Д. 1924 г.р., с.Чесменка)» [3; 64]

В Богучарском районе: «Во время молодёжных гуляний парням, которые долго не женятся, и девушкам, которых не берут замуж, привязывали колодки» [3; 65].

Как видим из приведенных примеров, масленичные обряды, записанные краеведами XIX века не только сохранились до начала XXI века, но к ним добавились ещё описания кулачных боев и величания молодоженов.

Важным этапом солнечного календаря является летний солнцеворот. Этот период времени также важен для народного мировоззрения, воспринимается им ка прощание с весной – окончание периода цветения и время созревания будущего урожая. В связи с принятием христианства единый обрядовый комплекс «летних святок» был разделен на несколько этапов и в различных местностях занял период от Вознесения до Ивана Купало. Для этого периода характерны следующие обрядовые действия: сбор трав, украшение растениями жилища и плетение венков, величание девушек, гадание на венках, зажигание костров и прыжки через костер.

В исследовании А.Н.Афанасьева так описывается сбор трав на Семик и Троицу: «поселяне отправляются толпами въ поля и рощи, собираютъ разныя травы, преимущественно благовонныя: чоберъ; мяту, зорю и калуферъ, и рубятъ молодыя березы и другія лиственныя деревья; и по городам, и по селам стѣны внутри домовъ убираются древесными вѣтвями, полы устилаются скошенною травою, а окны пахучими зельями и цвѣтами; на дворах и по улицамъ устанавливаются в землю целые ряды березокъ, липокъ и кленковъ, так что каждый город и каждая деревня превращаются на несколько дней в зеленые сады» [1; 705].

О плетении венков читаем у А.Н.Афанасьева следующее: «Въ нѣкоторых мѣстностях къ завиванію вѣнков приступаютъ уже въ день Вознесения; обыкновенно же этот обряд совершается на Семик или Троицу» [1; 704]. И далее: «Въ великорусскихъ губерніях поселяне и городская чернь собираются на Семикъ въ лѣса и рощи, поютъ песни, завивают вѣнки, срубают молодое березовое дерево и наряжают его в женское платье, или обвешивают разноцвѣтными лентами и лоскутьями. Затѣм

слѣдует общій пиръ, изготовляемый в складчину… [1; 705]. После этого березовое дерево торжественно вносят в село, где оно стоит до Троицы, «а въ Троицкое воскресенье выносят ее к реке и бросают в воду. Тогда же пускают по воде и семицкие вѣнки» [1; 706].

Плетение венков могло быть и день Троицы: «На Троицынъ день молодежь отправляется в лѣса и рощи завивать вѣнки … Приготовивъ вѣнки, дѣвицы и парни обмѣниваются ими другъ съ дружкою; дѣвицы надѣвают ихъ на головы, парни украшаютъ ими свои шляпы и затемъ приступаютъ къ хороводнымъ играмъ. Вечеромъ, какъ только сядетъ солнце, или на слѣдующий день ходятъ они на рѣку и кидают вѣнки въ воду; в нѣкоторыхъ же уѣздахъ этотъ последній обрядъ совершается на Всесвятской недѣлѣ» [1; 706-707].

Особенно интересным для исследователей воронежского фольклора представляется описание празднования Троицы близ Воронежа, приведенное А.Н.Афанасьевым: «В старые годы, около Воронежа, строили на Троицу посреди дубовой рощи небольшой шалаш, убирали его венками, цветами и душистыми травами, а внутри ставили на возвышении соломенную или деревянную куклу, одетую в праздничное мужское или женское платье; к этому месту стекались со всех сторон окрестные жители, приносили с собой различные напитки и яства, водили вокруг шалаша хороводы и предавались беззаботному веселью и играм [1; 706].

О народных играх и забавах писал и автор рукописи «Описание села Нижнепокровскаго Бирюченскаго уѣзда»: «Народныя веселья, игры и забавы наиболѣе оживляются съ Красной горки и продолжаются до Троицына дня; въ продолженіи этого только времени между прочими играми молодежъ выходитъ на качели, а также ребята играютъ въ шары … Этот день въ тогдашнѣе время, более других праздников въ сдешнем селѣ отличался многочисленным сборищем молодежи на выгонѣ, собиравшейся какъ изъ сдѣшняго, такъ и изъ сосѣдняго села Верхнепокровскаго гдѣ они вмѣстѣ предавались разнымъ играмъ, забавамъ и увеселеніямъ [2; 46]

А. Харкиевич, автор рукописи «Этнографическия сведения о жителях селъ: Солдатского, Шатиловки и др. Нижнедевицкого уѣзда» так описывает праздник Троицы: «Въ троицынь день завиваютъ съ пѣснями въ лѣсахъ и на лугахъ вѣнки, украшають ими головы, дворы устанавливаютъ зелеными березками» (материалы из архива РГО по Воронежской губернии, разряд 9, опись № 16).

Современные записи более подробно описывают троицкие обряды. Напрпимер, в Верхнемамонском районе: «С утра рвали любисту – это трава троицкая. Собирали цветы, рвали траву с колосками. Работать нельзя было. Сначала украшали дом: букеты везде вешали, пол травой устилали. Потом девушки собирались, веночки свивали из цветов, из колосков,

пели песню: «Кумушки–голубушки». Девушки кумились. По улицам *танки* водили. (Волобуева П.И. 1923 г.р., с.Верхний Мамон)» [3; 106]. В Богучарском районе: «Хаты украшали ветками. На Троицу кумились: выходили в степь, плели венки, одевали друг другу на голову. Жгли костры, жарили яичницу. (Плахова Н.С. 1916 г.р., с.Сухой Донец) [3; 105].

В Калачеевском районе: «В субботу перед Троицей … поминали родных. Шли на кладбище, ставили ветки, разбрасывали траву, ухаживали за могилами. Это называлось – «глаза у родителей прочищать». Дома посыпали травой с чабрецом (шыбрець) и три дня не убирали. Ломали ветки клёна, осины, втыкали в ворота, во дворе, где держали скот. Эти травы хранили весь год, они считались целебными. с. Новомеловатка (Резникова М.В. 1910 г.р., с.Новомеловатка)» [3; 107].

В современных записях обрядовые действия собирания трав и плетения венков зафиксированы практически по всей территории Воронежской области, кумление девушек – в 12 районах, в остальных районах, где кумления не было, информанты упоминают все же, что девочки собирались в лугах и рощах, жарили яичницу, плели венки, бросали их в воду, гадали по венкам. Нередко в современных записях упоминается обрядовые действия, связанные с поминовением усопших – посещение кладбищ, обрядовая трапеза на кладбище.

Завершает весенне-летний обрядовый комплекс день Иоанна Крестителя – Иван Купало, изначально совпадавший по времени с летним солнцеворотом. По мнению А.Н.Афанасьева, в этот период травы обладают особой целебной силой: «самыя травы и цвѣты, сорванныя в період солнечнаго поворота, считаются по преимуществу-цѣлебными, такъ какъ съ ними соединяется мысль о плодородящей силѣ земли…» [1; .712]. Помимо сбора трав, этот праздник отмечался следующими обрядами: возжигание костров, прыжки через костер: «На Руси для возженія купальскаго костра употребляется живой огонь… Дѣвицы въ праздничныхъ нарядахъ опоясанныя чернобыльником и душистыми травами, съ цвѣточными вѣнками на головахъ и холостые юноши схватываются по-парно за руки и прыгаютъ черезъ разведенное пламя» [1; 715]. Кроме того, А.Н.Афанасьев описывает плетение венков на Купало и гадание по ним: «на Украинѣ дѣвушки пускаютъ свои вѣнки въ воду, прилѣпивъ къ нимъ зажженныя восковыя свѣчи, и по этимъ плывучимъ вѣнкамъ гадаютъ о своей будущей судьбѣ» [1; 715].

В современных записях в Аннинском районе: «На Ивана Купала девчата плели венки, пускали по реке, ходили в лес. Искали папоротника, кто найдет его, тот счастливый человек, но он цветет редко и его увидеть очень трудно. (Фролова М.Е. 1942 г.р., с.Островки)» [3; 117].

В Богучарском районе: «Жгли костры, прыгали через них. На улице обливали всех прохожих водой из корыт. (Плахова Н.С. 1916 г.р., с.Сухой Донец)» [3; 117].

В Каширском районе: «На Ивана Купала существовал обычай обливания водой друг друга или даже случайных прохожих. Собирали различные целебные травы. Искали цветущий папоротник. Также был обычай зажигать костры. Вокруг них собирались юноши и девушки и прыгали через костер. Каждый старался прыгнуть как можно выше. (Быкова А.П. 1934 г.р., с.Колодезное)» [3; 119].

Как видим, обычаи собирания трав, плетения венков, гуляний девушек отдельно и совместно с парнями присутствуют и в праздник Ивана Купало. К этим обрядовым действиям добавляются разжигание костров, прыжки через костер и обливание водой. Надо отметить, что в Воронежской области празднование Троицы более распространено в русских селах, а Ивана Купало – в украинских.

Особый интерес для современного исследователя воронежского фольклора вызывает описанный А.Н.Афанасьевым праздник Ярилы: «В Воронеже толпы народа с раннего утра сходились на городской площади и с общего согласия определяли: кому из присутствующих быть представителем Ярила … избранного убирали в пестрое, разноцветное платье, убирали цветами и лентами. Навешивали на него колокольчики и бубенчики. На голову надевали ему раскрашенный бумажный колпак с петушьими перьями, а в руки давали колотушку» [1; 726-727].

Более полное описания праздника Ярилы, который проходил в Воронеже накануне Петрова поста, мы можем найти у А.В.Терещенко: «Это веселье составляло вмесь ярмарки с шумным праздничным гуляньем… Среди этих забав наряжали одного мужчину в пестрое платье, убирали его цветами, навешивали на него ленты и бубенчики; на голову надевали высокий бумажный с петушиныи султаном колпак, который раскрашивался фантастическими изображениями; лицо его чернили или румянили, в руки давали побрякушки и колотушку… Ряженый важно расхаживал на площади и плясал» [4; 531].

Против подобных игрищ выступал святительТихон Задонский, епископ Воронежский, упоминание об этом можно встретить в его житии: «В Воронеже со времен язычества соблюдался праздник в честь Ярилы, соединенный со множеством всяких бесчинств. Однажды святитель неожиданно явился на народную площадь среди самого разгара веселья и начал обличать бесчинников. Его слово так подействовало, что праздник более уже не возобновлялся» [5].

Следует отметить, что ни в рукописях архива РГО по Воронежской губернии XIX века, ни в современных записях описания праздника Ярилы не удалось обнаружить.

Рассмотрев все изложенные материалы мы можем сделать сдедующие выводы. Описание народных праздников, сделанное А.Н.Афанасьевым, несмотря на излишнюю мифологизацию (отмеченною многими исследователями, в т.ч. А.Л.Топорковым), на ошибочность многих лингвистических выводов, наконец, частое отсутствие паспортизации материалов (хотя бы в части их географической принадлежности), во многом совпадает с записями краеведов-любителей XIX века и современными записями воронежского фольклора. В рукописях воронежских краеведов-любителей XIX века описания народных праздников немногочисленны и отрывочны. Современные записи более подробные, сведения в них паспортизированы, представлены почти все районы Воронежской области. Все изученные материалы в совокупности представляют более полную картину народных праздников и сопутствующих им календарных обрядов Воронежской области.

Литература

1. А.Н.Афанасьев Поэтические воззрения славян на природу в 3 т. Т.3. Репринт издания 1896 г. – М.: издательство «Индрик», 1994 г.
2. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть 1 / подготовка текстов и составление Т.Ф.Пуховой, А.А.Чернобаевой. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2012. – 382 с. – (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; вып. XI).
3. Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области / сост. Пухова Т.Ф., Христова Г.П. – Воронеж: ВГУ, 2005. – 246 с.
4. А.В.Терещенко История Культуры русского народа. – М.: Эксмо, 2007. – 736 с.
5. Житие свт. Тихона Задонского http://days.pravoslavie.ru/Life/life6868.htm

Мануковская Т.В. (Воронеж)

РОДИЛЬНО-КРЕСТИЛЬНЫЙ ОБРЯД В РУКОПИСЯХ XIX В. (архив Русского географического общества по Воронежской губернии)

В последнее время интерес к родильным и крестильным верованиям возрос. Но из-за недостатка современных полевых записей исследований в этой области на русском материале крайне мало. Неизменная основа родильно-крестильного обряда изложена в книге «Этнография восточных славян» [11, 396-417], на нее мы и будем опираться, учитывая и тот факт, что в каждой местности обряд имел свои детали. «Что ни городъ – то норов, что ни народ – то и обычай», – говорили жители г. Павловска Воронежской губернии [6, рукопись № 5. Разд. IX. № 24]. Назначение этих обрядов, как говорит ученый-фольклорист С.Г. Лазутин, «состоит в том, чтобы обеспечить безопасность новорожденному, положительно повлиять на будущую судьбу человека, уберечь его от «порчи», «сглаза» и болезней, сделать его жизнь обеспеченной и счастливой» [2, 49]. В данной статье мы ставим перед собой задачу рассмотреть записи родильно-крестильного обряда в Воронежской губернии и близлежащих территориях, сохраненные в рукописи Русского географического общества, и определить степень его сохранности.

Среди существующих вариантов классификаций родильно-крестильного обряда стоит выделить наиболее значимые из них этапы: дородовой, собственно роды, крестины и обряды первого года. В дородовой период включалась жизнь детей в семье родителей и свадьба. Забота о будущем ребенке начиналась задолго до его рождения. Слова старших были направлены на поддержание детородной функции детей, как, например, наставление Федяиновой Марии Петровны (1938 г.р., с. Першино Нижнедевицкого р-на Воронежской обл., 2006, АЛНК) своей дочери «не сидеть на камне – детей не будет» [5]. При проблемах с половой функцией жениха из-за наведения «порчи» ходили к колдунам, чтобы излечить «нестоянку» у молодого (Шеина Варвара Никитична 1926 г.р. [5]). Рождение ребенка было главным предназначением семьи. Поэтому любая свадьба в народной культуре была насыщена пожеланиями многодетности, большим количеством ритуальных действий, направленных на появление потомства, как, например, обсыпание зерном и хмелем.

Рождение человека воспринималось в традиционной культуре как великое таинство, как Божий замысел. Беременная во многих заговорах ассоциировалась с Богородицей, вынашивающей младенца Иисуса, поэтому к ней она обращались за помощью: «Как месяц на небе нарастет, так раба Божья (имя) зачнет. Иисус Христос, помоги, Богоматерь, осени! Аминь!» (Борисова Татьяна Павловна 1938 г.р.[5]). Бездетность считалась большим

горем, поэтому в семье искали решение этой проблемы путем прогревания в бане, приготовления отваров лекарственных трав, обращений к знахарям.

Дородовой период растягивался на довольно длительный промежуток времени. Во избежание «сглаза» беременность в большинстве регионов России старались скрывать. В это время для женщины существовало много запретов, регламентирующих ее поведение. Женщину ограждали от негативных эмоций, от контактов с покойным и со смертью. Она не должна была говорить о чем-то плохом, иначе ребенок будет болеть. Как отмечает В.Е. Добровольская, беременной не отказывали ни в какой пище, веря, что в доме не будет крыс и мышей (они ассоциировались с душами умерших) (1). Замужняя женщина ходила с покрытой головой. Особенно строго это ограничение относилось к беременной, которая всегда должна была носить головной убор и фартук, а также прикалывать на одежду булавку. Все это выражало принадлежность беременной к миру человека. (Шеина В.Н. 1926 г.р. [5]).

Чтобы избежать тяжелых родов, беременным запрещалось убивать мышей, лягушек, иначе младенец родится с родимыми пятнами. Роженице нельзя было преступать через коромысло, конскую дугу, оглоблю, веревку, чтобы не было кривых ног у новорожденного. Ограничения касались и отца: он не должен был весь период беременности жены ходить на охоту, резать скот во избежание появления заячьей губы у ребенка [1].

И вот наступал процесс родов, который считался «нечистым», связанным с «потусторонним» миром. Для облегчения родов женщина должна была расплести косу и развязать все узлы на одежде. С нее и со всех членов семьи снимали пояса и застежки. С этой же целью открывали двери в доме и сундуки – все пространство «раскрывалось». (Шеина В.Н. 1926 г.р. [5]). Подобные действия имитативной магии должны были вызвать аналогичную реакцию в теле роженицы. Муж и близкие родственники расстегивали на себе все, что было можно, чтобы младенец не запутался в пуповине. Аналогию мы прослеживаем и в похоронном обряде: когда умерший находился в доме, с людьми, ему завязывали руки и ноги нитками, которые потом, при переходе человека в мир иной развязывали и опускали в землю вместе с гробом.

Момент родов тщательно скрывался от посторонних. Когда беременность становилась официально признанной, женщина обращалась к услугам бабок-повитух, в присутствии которых и проходили роды. Само приглашение повитухи носило ритуализированный характер. Когда начинались предродовые схватки, муж приходил за ней (часто это было ночью, чтобы уберечь семью от «сглаза»), при этом само слово «роды» было под запретом, и его принято было заменять эвфемизмами, как, например:

«Жена ногу сломала» (Шеина В.Н. 1926 г.р. [5]). Роды от часа считались легкими, до суток – тяжелыми; если же длились дольше, то мать с ребенком могли умереть, поэтому родственники заказывали в храме молебен. В селах, где не было храмов, приглашали в таких случаях читалку, знающую молитвы. (Шеина В.Н. 1926 г.р. [5]).

Еще задолго до родов женщина гадала о поле ребенка и верила, что, если положить под кровать пилу или топор, то родится мальчик, а чтобы родилась девочка – клала прялку или веретено. Одним из типов гаданий о поле ребенка было «щупанье живота». По местоположению ребенка бабка-повитуха определяла пол ребенка. Также его пытались определить и по форме волос на затылке у женщины: если волосы росли косой – ждали девочку, если ровно – мальчика (Шеина В.Н. 1926 г.р. [5]).

Отношение к повитухам было двойственное: с одной стороны, от ее умения и практических навыков зависела судьба новорожденного и роженицы, с другой – она была связана с «потусторонним» миром и выполняла посредническую миссию для удержания ребенка в мире людей. Пользуясь всеобщим уважением у односельчан, она имела высокий статус, который требовал от нее определенных качеств. Бабка-повитуха должна была быть уже немолодой женщиной (обязательно без месячных очищений), безупречного поведения, чаще вдова. На юге России повитухи постились по понедельникам («понедельничали»), чтобы «рука была легче» и ребенок родился бы здоровым (Шеина В.Н. 1926 г.р. [5]).

Многие из повитух знали много лечебных заговоров и могли делать настои из лекарственных трав. Так, в Нижнедевицком районе Воронежской области нами записан такой заговор, который повитуха шептала роженице при кровопотере, крестя ее и сопровождая свои действия молитвой: «Господи Иисусе Христе! Как ты на кресте был, кровь свою пролил, так прикажи рабе Божьей (имярек) не горевать, крови лишку не проливать. Ключ, замок моим словам! Аминь!» (Шеина В.Н. 1926 г.р. [5]).

Рожали женщина не в избе, а обычно в бане. Исследователь И.А. Разумова в статье «Баня в народных верованиях и сказках» отмечает, что повитуха следила, чтобы «банный дух» не подменил дитя [8, 92, 95, 97]. Это было связано не только с ритуальной нечистотой женщины, но и семиотическим статусом бани (постройкой, находящейся на границе с «потусторонним» миром). Мужу чаще всего запрещалось присутствовать при родах, его выгоняли в сени. Но, чтобы приобщить отца к рождению дитя, по обычаям поселян Задонского уезда «тотчасъ по рожденіи дитяти даютъ его поцѣловать отцу его» [6, рукопись № 21)].

Ребенок и роженица считались зараженным специфической послеродовой «нечистотой». Новорожденный воспринимался как существо, находящееся на границе миров и несущее опасность «потустороннего» мира,

что перекликалось с христианской идеей о первородном грехе человека. Поэтому повитуха, принимая роды, проводила обряд очищения. В него входили необходимые магические действия по очищению ребенка и принятию его в мир людей. Очистительный эффект усиливался и за счет того, что горячие камни бани повитуха поливала отваром антисептических трав (ромашки, календулы, можжевельника), тем самым усиливала очистительный эффект обряда.

Роль повитухи при родах была чрезвычайно велика. Во время обрезания пуповины («отбабливания») и захоронения плаценты она произносила специальные заговоры. Перевязанную волосами матери пуповину ребенка было принято помещать на божницу. Причем считалось, что от места перевязывания пуповины зависит в дальнейшем сила сексуальной жизни ребенка: чем ближе к животу, тем сила больше. Нашептывая заговоры, повитуха ритуально прятала плаценту и послед (через них можно было нанести вред ребенку и матери) под печью, под порогом, под святым углом (там, где никто не ходит). (Шеина В.Н. 1926 г.р. [5])

Важным моментом в послеродовом периоде является «правка» младенца и его матери. Купая новорожденного в бане, бабка-повитуха вытягивала руки и ноги ребенка, массировала его тело, сдавливала голову, гладила пальчики и заговаривала: «Ручки, растите, толстейте, ядренейте; ножки, ходите, свое тело носите; язык говори, свою голову корми» [4, № 51]. Эти действия были вызваны уверенностью в том, что все косточки у ребенка были «поломаны» при выходе из материнского лона. «Править» молодую мать означало разглаживать и подтягивать ее живот, очищать детородные пути от крови. Легче это можно осуществить, если тело было распарено и размягчено. Если ребенок рождался слабым, повитуха проводила различные обряды, в зависимости от пола ребенка: мальчика протаскивала через штанину брюк отца, девочку – через юбку матери; затем обливала крещенской водой. Обмывание водой и магические приговоры долго сопровождали ребенка при его взрослении. Так, магические приговоры при умывании слабого или заболевшего ребенка сохранились до сих пор во многих селах Воронежской области: «Как с гуся вода, так и с младенца худоба!», «С гуся вода – с младенца худоба. Окачишь! Окачишь! Вымойся! Уйди, окачишь, во имя Отца и Сына, и Святого Духа!» (Федяинова Мария Петровна 1938 г.р. [5]).

Правка младенца сопровождалось пареньем его в течение трех дней в бане. Отсюда архаическое значение «банить», что означало «повивать ребенка». Через 40 дней после трехкратного посещения бани роженицей и ребенком они преодолевали нечистоты и допускались к общению с людьми. Женщину отправляли на работы и разрешали печь хлеба. Этот обряд омовения и даже погружения в воду ребенка, как отмечает В.Е. Добро-

вольская, имел очистительно-обережный характер, а момент окачивания водой играл роль «закрепки» в заговорах. Его можно приравнять к таким неповторяющимся элементам других переходных обрядов, как баня невесты и обмывание покойника [1].

В настоящее время родильные обряды отмирают, а с ними – сопровождающая их поэзия. Их функции, как отмечает С.Г. Лазутин, выполняют колыбельные песни, сопровождающие жизнь ребенка. В них зачастую предсказывается богатая жизнь: «Будешь в золоте ходить, чисто серебро носить» [10, № 7]. Послеродовой период завершался одариванием повитухи. Ее практический опыт и знахарские знания передавались из поколения в поколение.

Крестили ребенка обычно на третий или восьмой день после рождения. Хотя основная помощь повитухи заканчивалась, но и на этом этапе она играла не последнюю роль в жизни младенца. Она купала и пеленала новорожденного до крещения, готовила крестильную кашу, с ней советовались об имени ребенка, но повитуха не могла быть крестной.

Крестильный обряд состоял из нескольких этапов. Прежде всего, надо было выбрать крестного и крестную, которыми становились обычно родственники или близкие родителей новорожденного. Они будут в дальнейшем помогать крестнику в его жизни. Поскольку окрестить ребенка старались, как можно раньше, молодая мать (до шести недель она была «нечистой») не имела права присутствовать на крестинах. Крестная мать готовила крестильную рубаху, крестный отец расплачивался со священником и передавал ему ребенка для совершения таинства крещения. От жителей сел Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии в РГО сохранилась следующая запись: «При рожденїи матери дочерямъ носятъ блины, блинцы, пираги. При крещенїи кумъ даетъ ерестникамъ кресты и ленточку и платитъ Священнику за крястины, кума приноситъ младенцу рубашку и ризки /родъ пеляны/ родной отецъ дѣлаетъ для нихъ и родственниковъ обедъ, повивальныя бабка потчуетъ всехъ кашей, ей кладутъ деньги, младенца дарятъ чемъ нибудь /вещами деньгами/родному отцу перворожденной дочери кашу пересаливаютъ бабки, чтобы въ предь былъ сынъ – кормилецъ семьи» [6, рукопись № 16]. Сохранился магический ритуал с овечьим тулупом, на который клали младенца, веря, что это принесет ему богатства: «…отъ матери несутъ младенца въ передній уголѣ избы и кладут на приготовленный напередъ овчинный тулупъ, что дѣлается для того, чтобы новорожденный былъ богатъ» [6, рукопись № 21].

В некоторых селах ребенок до входа в храм находился на руках у повитухи. Она передавала потом его крестным. После крещения все отправлялись в дом родителей ребенка, где было принято класть под голову матери («на зубок младенца») медные монеты: «…по совершенїи надъ нимъ

таинствъ крещениія и миропомазания и приносятъ его въ домъ, гдѣ кума поднесши новорожденнаго къ матери и поздравивь её, кладутъ ей подъ голови её постели нѣсколько мѣдныхъ монетъ на зубок ся дитяти» [6, рукопись № 21]. Этот этап крестильного обряда назывался «обмывание копыт» младенцу. Суть его состояла в одаривании младенца и угощению гостей: «тутъ же находящіеся за столомъ пьютъ за здоровье родильницы, или по их выражению «арженицы», и кладут на одно блюдо по нѣскольку гривенъ на зубокъ дитяти, и на другое по нѣскольку грошей бабкѣ повивальной» [6, рукопись № 21].

В некоторых случаях близкие подруги роженицы приходили с поздравлениями, не дожидаясь праздничного обеда, что мы увидели в записях РГО Коротоякского уезда: «Приятельницы или подруги родительницы, узнавшие от беремянной и резрешшивши их содруженики, приносят так называемый припас, в водке, в блинцах, в вареной курице, а в постные дни в рыбе, поздравляя родительницу с животость, т. е. с сыном или дочерью [6, рукопись № 33]. Сразу после крещения в доме матери младенца совершался традиционный обряд: «…по совершенія святаго крещенія возвращаются къ родильницѣ, у которой предварительно на столѣ разослана овчинная шуба, шерстью къ верху, и воспріемники войдя въ избу, должны положить на нее младенца, для того, дабы онъ въ жизни своей былъ счастливъ и богатъ, какъ космата разостланная по столу шуба» [6, рукопись № 27].

По-другому этот обряд совершался в селе Верхний Мамон и в Паловском уезде. Его в конце праздничного пира совершала повитуха, которая трижды приподнимала младенца над столом и желала ему долголетия: «Послѣ обѣда бабка становитъ на столѣ блюдо съ кашею, накрываетъ ее клочкомъ холстины, получаемой отъ матери младенца, родительницы, потомъ беретъ его обоими руками, и приговаривая: дай Господи видѣтъ его (новорожденнаго) какъ подъ крестомъ, такъ и подъ вѣнцомъ, до трехъ разъ приподнимаетъ къ верху и опять становитъ на столъ; потомъ подноситъ всѣмъ по рюмки водки и въ пользу ея кладутъ деньги, кому сколько заблагорассудится» [6, рукопись № 26].

Главную роль на обеде играли крестный и крестная. Теперь они называли друг друга «кум» и «кума»: «…за столомъ пользуются особеннымъ вниманиемъ хозяина и занимаютъ первые мѣста кумъ съ кумой» [6, рукопись № 21]. Они вели праздничное застолье, угощали всех гостей рюмкой водки, собирали деньги и подарки для новорожденного и его матери: «…кумъ съ кумою берутъ водку и також всѣмъ подносятъ по рюмкѣ, при чемъ дарятъ деньгами и новорожденнаго, а женщины, очень близкія по родству, кладутъ на рубашку ему и миткаль съ кускомъ мыла» [6, рукопись № 26].

Особые ритуальные действия показывали, что кума с кумом породнились: «…послѣ сего кума кладетъ на тарелку платокъ и, наливъ рюмку водки, подноситъ куму, онъ, выпивъ ее, наливаетъ рюмку для кумы, и она выпиваетъ. Кумъ беретъ платокъ, утриается имъ самъ, утираетъ и куму, потомуъ цѣлуются до 3хъ раз и относятъ родильницѣ на тарелкѣ или на блюдѣ жертвованное новорожденному съ налитою рюмкою ей водки» [6, рукопись № 26].

В отдельных семьях гостей на праздничный обед было принято приглашать только по истечении 40 дней, когда роженица получит от священника очистительную молитву: «Въ сіе время воспріемникамъ особеннаго угощенія не дѣлается: но, у однихъ послѣ, какъ родильницѣ минуетъ сорокъ дней и она возметъ себѣ отъ священника очистительную молитву, приглашаются оныя воспріемники, которые приносятъ тогда для своего крестника или крестницы – кумъ крестикъ на лентѣ или на шнуркѣ, а кума – рубашку, и тутъ угощаются» » [6, рукопись № 26].

В других семьях сама мать с младенцем на руках приглашала на последних днях Масленицы гостей на обед: «… у другихъ, сама мать на послѣдних дняхъ сырнай недѣли, взявъ своего новорожденнаго младенца отправляется съ нимъ по общему обычаю прощаться съ Кумомъ и Кумою, и приглашаетъ оныхъ къ себъ на блины, и въ это время ихъ угощаетъ, чѣмъ только въ состояніи» [6, рукопись № 26].

К концу обеда по традиции повивальная бабка подавала заранее приготовленную кашу, которую она намеренно пересаливала, показав, каковы были страдания роженицы: «… въ концѣ обѣда – когда подаютъ кашу, повивальная бабка, наложив шапку соли и закрывъ её сверху кашей, подноситъ къ отцу новорожденнаго и заставляет его съѣсть всё находящееся въ шапкѣ, давая тѣм ему почувствовать, как велики должны быть страдания жены его при рожденіи дитяти» [6, рукопись № 21].

Прощаясь с хозяевами, гости желали здоровья ребенку и давали обещание не забывать крестника: «…после обѣда поблагодаривъ хозяина за хлеб – за соль и пожелавъ долголетія новорождённаму, кума полотенцемъ, вышитімъ бумагою и получивъ отъ него или нѣсколько мѣдныхъ денегъ, или обѣщаніе обувать её цѣлый годъ – лаптями, тутъ же они оба даютъ обѣщание не забывать своего крестьника» [6, рукопись № 21]. Теперь они считались близкими родственниками друг другу, хозяевам и их ребенку: «Воспріемники эти почитаются навсегда близкими родными, а дѣти, даже по возрастѣ своемъ, почитаютъ ихъ на ровнѣ съ плотскими своими родителями, и дорожатъ ихъ благословеніемъ, которое получаютъ при бракосочетаніи и другихъ важныхъ случаяхъ своей жизни» [6, рукопись № 27].

Итак, некоторые элементы родильно-крестильного комплекса, находящиеся в рукописях Русского географического общества, представлены в рудиментарном состоянии, как, например, родильный обряд, регулирование детородности, охрана плода в чреве матери. Лучше всего в материалах зафиксирован крестильный обряд и его составляющие: крещение, «обмывание копытцев», застолье, одаривание младенца («младенцу на зубок») и его матери, обряд кумовства. В таком виде он сохранился и до сегодняшних дней.

Литература

1. Добровольская В.Е. Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиций 1994-1997 гг. в Судогодский район Владимирской области / В.Е. Добровольская // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. – М., 2001.
2. Лазутин С.Г., Кравцов Н.И. Русское устное народное творчество / С.Г. Лазутин. – М., 1977.
3. Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) / Т.А. Листова // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
4. Майков Л.Н. Великорусские заклинания / Л.Н. Майков. – Спб., 1869.
5. Материалы Архива лаборатории народной культуры и этнографии ВГУ, записанные в с.Першино Нижнедевицкого р-на Воронежской обл. в 2006 г. (АЛНК)
6. Материалы архива Русского географического общества – рукописи Р.9: № 16 Харкиевич А. Этнографическия сведения о жителях селъ: Солдатского, Шатиловки и др. Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии; № 21 Иоанн Панов. Особенности общественного быта поселян Задонского уезда; № 24. Кашинъ В. Свадебные обряды г. Павловска Ворон.губ.; № 25 Матвѣевъ А. Этнографическія свѣдѣнія о жителяхъ села Верхній Мамонъ, Павловск. у. Ворон. губ.; № 33. Николай Патрицкий. Домашний быт жителей села Архангельского, Голышовки тож, Коротоякского уезда; № 41. Священник Николай Филевский. Собрание сведений статистических, географических и этнографических о слободе Никитовке с ее окрестностями Валуйского уезда.
7. Науменко Г.М. Этнография детства. Сборник фольклорных и этнографических материалов / Г.М. Науменко. – М., 1998.
8. Разумова И.А. Баня в народных верованиях и сказках // Обряды и верования народов Карелии. – Петрозаводск, 1992. – 85-108.
9. Седакова И.А. "Жилец" – "нежилец": магия и мифология родин / И.А. Седакова // Живая старина. № 2. 1997.
10. Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. / П.В. Шейн. – Спб., 1900, т.1, вып. 2.
11. Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. – М., 1987.

Грибоедова Е.А. (Воронеж)

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТОПОНИМИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Топонимические предания составляют значительную часть народной исторической прозы. В настоящее время растет интерес к этому жанру фольклора, о чем свидетельствуют вышедшие в свет сборники текстов преданий различных регионов [1; 2; 3], статьи, посвященные изучению их специфики (например, статьи Е.Л. Тихоновой, Е.Л. Березович и др.). Следует отметить, что топонимические предания являются предметом исследования не только фольклористов, но и лингвистов. В работах этих специалистов сопоставляются топонимные ареалы с ареалами, выявляемыми по материалам языкознания, этнографии и археологии, проводится анализ топонимных моделей, характерных для определенного этноязыкового коллектива и определенного времени, а также отмечаются составляющие культурного пространства. [4, с. 21].

Наиболее интересными исследованиями топонимических преданий как фольклорного жанра можно считать исследования Н.А. Криничной [5; 6], в которых представлен подробный указатель типов, мотивов и основных элементов преданий, который дает возможность классифицировать предания других регионов. Следует выделить исследования топонимических преданий русского населения в иноязычном окружении, где наиболее ярко проявляются особенности мышления русского народа [7; 8]. Также в печати появляются исследования регионального материала [9, 10 и др.].

О малоизученности жанровой специфики топонимических преданий говорит тот факт, что в специальной литературе понятия «топонимические предания», «топонимические легенды», «топонимические мифы», «топонимические рассказы» используются как синонимичные. Как считает И.С. Карабулатова, «анализ литературы показывает, что на сегодняшний день существует настоятельная необходимость в разграничении понятий топонимическая легенда, топонимическое предание, топонимический миф» [11]. Г.И. Канакина предлагает различать их «по степени достоверности, характеру отношения к действительности, т. е. удельному весу в них истинного, реального и вымышленного, фантастического» [7, с. 270].

В настоящее время активно печатаются тексты преданий, в основном, в составе сборников текстов, представляющих локальные традиции данного региона: например, издания Государственного республиканского центра русского фольклора «Фольклор Судогодского края» [3], «Традиционная культура Гороховецкого края» [1] и «Традиционная культура Муромского края» [2]. Таким образом, пополняется фонд изданных топо-

нимических преданий, что делает материал доступным широкому кругу исследователей.

Предания Воронежского края насчитывают в настоящее время около 300 текстов. Наибольшую часть составляют предания о природных условиях местности (74 текста), о первопоселенцах (94 текста), обживающих пустые земли, и о помещиках (46 текстов). Также многочисленны группы преданий, рассказывающих об исторических событиях и исторических деятелях, например, предания о татаро-монгольском иге (18 преданий), о деяниях Петра I (21 предание), о строительстве церквей (11 преданий). Таким образом, содержание преданий отражает сравнительно недавнюю историю заселения и освоения Воронежского края. Несмотря на это, мы можем отметить некоторые мифологические мотивы, свойственные текстам о начале времен. С.Ю. Неклюдов отмечает, что мифологические мотивы в фольклорных текстах «в большинстве случаев не возводятся к мифам именно той традиции, к которой эти тексты относятся» Он полагает, что «их появление представляет собой результат некоего спонтанного процесса, более сложного, чем прямая редупликация, непосредственная опора на предшествующие текстуализованные формы» [12]. Таким образом, «подобные мифологические модели могут быть представлены как относительно простые структурные схемы – например, на основе аннотаций традиционных мотивов, из которых составлены практически все фольклористические сюжетно-мотивные указатели» [12].

С.А. Неклюдов выделяет следующие признаки времени первотворения в предании: родник, от которого происходит много рек, незаселенный мир с чертами золотого века, впоследствии оскудевающего; начало человеческому роду дает инцестуальный брак братьев и сестер; выход людей, уцелевших после природной / социальной катастрофы, из замкнутых / потаенных мест первоначального обитания; опустевший ~ необжитый мир. В исследовании приводится в качестве примера предание, в котором присутствует набор обозначенных мотивов, тогда как в воронежских текстах мы выявляем единичный мотив, который является основой текста.

В воронежских преданиях мы обнаруживаем следующие мифологические мотивы, соответствия которым мы также находим в каталоге Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина («Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам») [13]:

Мотив многоводия, большой реки, множества родников (B7-B16) [13]. В преданиях часто указывается, что первые люди селятся около воды, около родников: «Рядом протекала широкая, полноводная речка, в которой водилось много самой разнообразной рыбы», «а река наша Савала зовётся. Название ей дали татары, потому что она была чистая и очень

глыбокая» (с. Троицкое Новохопёрского р-на), «здесь было семьдесят родников» (с. Семидесятное Хохольского р-на).

Нередко противопоставляется количество воды в давние времена и в настоящее время: «Река, которая сейчас обмелела настолько, что превратилась почти в ручеёк, раньше была полноводнее, быстрее, глубже, называлась она Серёда, а в настоящее время – Осередь. Воды в этой местности вообще было больше, опять же по преданию, окрестные холмы как бы возвышались среди воды, то есть река огибала их вокруг» (с. Пузево, Клеповка, Гвазда Бутурлиновского р-на, р. Осередь). В предании о селе Латном рассказывается о временах потопа: «после Великого потопа, когда вода стала немного отступать, образовалось много морей, рек и озёр. На том месте, где сейчас находится село, много лет тому назад простиралось бескрайнее озеро».

В воронежских преданиях мы встречаем **мотив выпитой воды** (В 10. Выпитая вода [13]). Этот мотив встречается в преданиях о фантастических животных, где чудовище решило выпить всю воду. Как и в других текстах с подобным сюжетом (Персонаж выпивает озеро или всю воду на свете, либо единственная вода находится у него в животе. Ему протыкают живот или вынимают затычку, заставляют отрыгнуть воду – вода выливается), вода выливается обратно: «Индер должен был перейти на другой, противоположный берег Дона, но так как за чудовищем шли его дети, и он боялся, что при переходе через реку они могут потонуть, то он вздумал перепить Дон. И, действительно, он начал пить, река стала уменьшаться и наконец, сделалась не больше Чекалина ручья. Тогда зверь подумал, что пора переходить, и, чтобы дать знать об этом детям и заставить их идти, он оглянулся назад, но в это время от натуги лопнул, так что кости его разлетелись на большое расстояние» (с. Костёнки Хохольского р-на). Другой вариант этого предания рассказывает, что чудище лопнуло от злости.

Среди мифологических мотивов исследователи выделяют **мотив появления рек** (В11 Появление рек [13]. В воронежских преданиях такого мотива мы не встречаем, однако существует несколько преданий об осушении реки людьми: «После его [помещика] отъезда крестьяне, испугавшись крепостного кабальства (закабаления – от ред.), решили Донец иссушить. Для этого собрали они со всей округи овечью шерсть и забили родник, давший начало Донцу» (с. Сухой Донец Богучарского р-на).

В фольклорных текстах нередко выявляется **мотив пустого, незаселенного мира с чертами «золотого века»**. В воронежских преданиях этот мотив используется преимущественно в преданиях о первопоселенцах. Исполнители, повествуя о появлении родного села, подчеркивают какую-то исключительную черту, привлекшую внимание первопоселенца: поле, поросшее маками, высокий холм, гора, красота места: «Прежде бы-

ло пустое поле, поросшее маками. **<…>** Люди, поселившиеся здесь, уничтожили маки и обнаружили плодородную землю и чистые родники» **(**с. Краснополье Воробьёвского р-на). Информаторы стараются подчеркнуть исключительность выбранного места для поселения, какую-то его характерную особенность: «очень высокий холм» (с. Абросимово Богучарского р-на), «сказочная красота здешней природы» (с. Коршево Бобровского р-на), «заехав на гору, он [богатый человек] остановился и посмотрел вниз: его поразила красота незнакомого места» (с. Русаново Терновского р-на).

Также в воронежских преданиях часто указывается на пустынность местности: «Воров, грабителей и убийц из разных городов сослали в ссылку на пустынное место, где они выстроили себе по дому» (с. Семидесятное Хохольского р-на); «у нас тута не было населения <…> надо было расселять людей, земли-то везде пустыя» (с. Коломенское Каширского р-на).

Некоторые предания рассказывают **о непроходимых лесах**, которые были на месте будущего поселения. В таких лесах жили только звери, что также указывало на пустынность местности: «в том месте, где сейчас стоит восьмилетняя школа, было большое болото, окружённое густыми лесами. Оно было недоступно для человека» (с. Коршево Бобровского р-на); «ручей же получил своё имя Медвежий колодезь гораздо раньше, когда в глухих, незаселённых лесах Придонья в то время водились медведи» (с.Медвежье Семилукского р-на); «давным-давно приехали девять драгунов. Они поселились в непроходимых лесах» **(**с. Яблочное Хохольского р-на).

Особенностью освоения «пустых» места Воронежского края является «выселение». На пустое место выселяли разбойников, помещиков, крестьян, кулаков и других героев преданий: «сюда выселяли людей и здесь они поселялись и тут жили» (с. Краснополье Воробьёвского р-на); «ещё прадеды выселялись сюда из села Клёповка» (с. Солонцы Воробьевского р-на); «сюда было сослано из центральной России (или из соседнего села Яблочное) семьдесят семейств, которые и основали село» (с. Семидесятное Хохольского р-на).

Таким образом, в воронежских топонимических преданиях обнаруживается ряд архаичных мотивов, связанных как с историческим прошлым Воронежского края, так и с мифологическим временем. Таковыми являются мотив воды (многоводия, безводия, выпитой воды) и мотив пустых земель с признаками «золотого века». Использование архаичных мотивов в топонимических преданиях связано с поэтическим осмыслением исторической действительности. Все указанные мотивы приспособлены к истории Воронежского края и получают новое звучание в тексте топонимического предания.

Литература

1. Традиционная культура Гороховецкого края: В 2-х т. – М., ГРЦРФ, 2004.

2. Традиционная культура Муромского края. – М.: ГРЦРФ, 2010.

3. Фольклор Судогодского края. – М.: ГРЦРФ, 1999. – 336 с.

4. Добровольская В.Е. Топонимы и топонимические предания: современное состояние фольклорной традиции центральной России. // В.Е. Добровольская / Славянские чтения IX. – Даугавпилс, 2013. – с. 21-31.

5. Криничная Н.А. Предания русского Севера: [исслед. и тексты] / Н.А. Криничная – СПб. : Наука, С.-Петерб. отд-ние, 1991 . – 357 с.

6. Северные предания: Беломорско-Обонежский регион / Издание подготовила Н. А. Криничная; Отв. ред. С. Н. Азбелев; Карельский филиал Института языка, литературы и истории АН СССР. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1978. – 256 с.

7. Канакина Г.И. Топонимический текст как жанр устного народного творчества, репрезентующий фрагменты провинциальной культуры // Г.И. Канакина – Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. 2012. № 27. С. 270-274.

8. Тихонова Е.Л. «Коммуникативное и культурное воскрешение прошлого» как основная функция исторических преданий [Текст] / Е.Л. Тихонова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – Вып. 10: Филология. – С. 184-188.

9. Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая система, этнопоэтика. / Н.В. Дранникова – Архангельск: Поморский университет, 2004.

10. Васильев В.Л. Архаическая топонимия Новгородской земли (Древнеславянские деантропонимные образования / В.Л. Васильев – Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2005. – С. 468. – (Монографии; Вып. 4)

11. Карабулатова И. С. Трансформации имени собственного в новых условиях постсоветского пространства и проблемы толерантного коммуникативного поведения [Электронный ресурс] Режим доступа: http:tverligua.ru/archive/006section_3_6/3_1_6.htm.

12. Неклюдов С.Ю. Мифологическая традиция и мифологические модели // С.Ю. Неклюдов/ Вестник РГГУ. Научный журнал. Сер. Филологические науки. Литературоведение и фольклористика. – М.: РГГУ, 2011, № 9 (71) / 11, с. 11–33 [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov66.htm.

13. Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. – [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm

ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА

Белякова С.М. (Тюмень)

ДИАЛЕКТОЛОГИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К СКАЗКАМ А. Н. КОРОЛЬКОВОЙ

В результате анализа текстов 70 сказок А.Н. Корольковой из них было извлечено значительное количество диалектных слов, которые и включены в приведенный ниже словарь. Словарь включает 326 единиц, из них 42, имеющие пояснения в текстах сказок, обозначены знаком *. В скобках указаны номера сказок, в которых зафиксировано данное слово (сочетание). Кроме этого, пояснения в тексте имеют еще 6 слов – как показала проверка, не являющихся диалектными. Значения слов определялись, главным образом, исходя из контекста. В ряде случаев для уточнения семантики приходилось обращаться к имеющимся словарям русских народных говоров и литературного языка. Лексемы, значение которых определить не удалось, сопровождаются знаком (?).

В соответствии с принятой традицией в словарь включались в основном лексические диалектизмы (собственно лексические, этнографические, семантические, словообразовательные, лексикализованные). В состав словаря вошли также некоторые слова с морфологическими различиями: отнесенностью к другому грамматическому роду, поскольку здесь многое зависит от судьбы конкретного слова. Такие лексемы характеризуются пограничным статусом (между лексическими и грамматическими различиями).

Словарь

Абы – лишь бы, только бы. (42)

Ай – или. (53) (59)

Аль – или, разве. (56) (66)

Ананеты* – сорт яблок. (05)

Бабочка – (?) (09)

Бабочка – баба, женщина. (58)

Бабушка – знахарка. (36)

Баз – двор. (24) (39)

Баниться – мыться в бане. (08)

Без ряды – без договора, не торгуясь. (14) (57)

Белояровый / белоярый (о пшенице) (01) (05)

Белужина – белуга. (14)

Бельмотать* – блеять. (40)

Бельщик* - от «белоторговый», т.е. торговец красным товаром. Ср. также: *Бельщик* – сборщик дани (беличьими мехами)

[http://loopy.ru/?word=%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D1%89%D0%B8%D0%BA]. (39)

Блюдице – блюдо. (69)

Боле – больше. (12)

Бородышка – бородушка. (46)

Босячка – нищая, бедная женщина. (17)

Брудастый (гусак) – (?) Ср. «**Бруд'астый** 1. С толстой красной отвислой складкой кожи под клювом (о курах)» Слов. Акад.1895, Дубен. **Тул**. [СРНГ 23:200] (43).

Буклешка – голова. Экспр. (13)

Буробить – буровить, говорить ерунду. (40)

Бывалоче – бывало. (02)

Вальш* – вальдшнеп. (23)

Ведрушка – ведёрко. (19) (30)

Веретье – грубая ткань, употребляемая на подстилки, мешки. (24) (62)

Веслушка – весёлка. (17)

Взъеловиться – всполошиться (?) (48)

Вогнать – угнать. (30)

Военная припасность – вооружение. (18)

Возлётывать – взлетать. (03)

Волчушка – волк, волчок. (63) (66)

Ворожей – тот, кто гадает, ворожит. (10) (43) (44)

Ворочаться – возвращаться. (32)

Вплынь – вплавь. (06)

Впролом – напролом. (14)

Встревать / устревать – встречать. (14) (15) (35)

Всхож – похож. (06)

Выглядушки выглядывать – подсматривать. (22)

Вызнать – вызвать (?) (40)

Выказать – рассказать. (40)

Вытрескать глаза* – вытаращить (глаза). (64)

Выхаркнуть – выплюнуть. (19)

ВыходЕц – выходец. (51)

Выходка – походка. (14) Выщербить – выкрошить. (11)

Гарбуз – тыква. (22)

Гвоздочек – гвоздик. (35)

Глупяк – глупец, дурак. (11)

Глухая исповедь – исповедь, при которой больной, лишенный языка, словами отвечать не может. (54)

Горенка – горница, небольшая жилая комната. (21)

Горилка / горелка – водка. (30) (34)

Гориться – печалиться. (05) (10) (12) (21) (33) (43) (46) (64) (68)
Гостиница – комната для гостей в барском доме. (55)
Гривица – грива. (11)
Грубка – часть русской печи. (17)
Гусли-самоигры (02) (13)
Давече – недавно. (40)
Дай-кось – дай-ка. (62)
Дальномерный – длинный. (03) (05)
Двоечь – о двойне. (33)
Дежа – квашня. (42)
Детеныш* – чурка, которая держит сруб. (33)
Дивоваться* – удивляться. (06) (11) (43)
Долгомерный – длинный. (02) (03) (05) (07) (10)
Дочерь – дочь. (45)
Дружечка – дружок. (41)
Дубина / дубинушка сорочинская – (?) (02) (03)
Дух дать* – протухнуть. (24)
Дымка* – фата. (40)
Дюже – очень. (06) (09) (15) (21) (25) (29) (33) (37) (43) (46) (51) (52) (54) (55) (57) (60) (63) (66)
Ество – яство, кушанье. (03)
Жалковать – жалеть. (32)
Жестиночка – веточка, прутик. (37)
Журавец – журавль (на колодце). (33)
Забеднять* – обеднеть. (35)
Забережье – всё пространство берега, от высшей до низшей воды; низменный омываемый берег, под кручей (Даль). (29)
Заветный (заветное перо) завещанный, свято хранимый (Даль). (15)
Завещательное письмо – завещание (?) (09)
Загориться – начать горевать, закручиниться. (22) (50)
Зажарки – (?) Ср. «**Заж'арка** Поджаренные на каком-либо жире овощи для заправки первого блюда» [Авдеева 2008-1:132] (42)
Зайти – начаться. (07)
Замгнуть* – задремать. (36)
Заплошать – стать старой, немощной. (46)
Застрамотить* – застыдить. (36)
Зашуметь – закричать. (13) (29) (33) (56) (58)
Защалычить – защекотать. (14)
Зверина – зверь, зверюшка. (65)
Зверинка – зверь, зверюшка. (64)
Зверица (всем-зверям-зверица) – зверь. (13)

Знаемый – знакомый, известный. (22)

Зрение* – глаза. (05)

Изба-восьмерик – (?) Ср. **1. Восьмерик** «Восьмиаршинный сруб. Покр. Влад., 1910. <…> Бревно длиной в восемь аршин. Мещов. Калуж., 1910». [СРНГ 5:154] (Аршин – старинная русская мера длины, равная 0,711 м. Возможная интерпретация: 'Изба размером 5,7 х 5,7 м'. «Средние размеры избы были от 4 х 4 метра до 5,5 х 6,5 метров». [http://rodnaya-tropinka.ru/russkaya-izba/#ixzz4NtxkHhd9] (29)

Изжить – извести. (06)

Иструб* – сруб. (33) (43)

Кадила – кадило. Ж.р. (58)

Казан – большой котел для приготовления пищи. (60)

Казать – говорить. (05) (26)

Калган* – горшок. (36)

Канудный (канудная рубаха) – (?) (30)

Катать – бить. Экспр. (27)

Катушек – капля, шарик. (32)

К завтрему – к завтрашнему дню. (14)

Клюха* – *закут (обл.)*; хлев для скота. (40)

Кобел* – кочка, пенёк. (33)

Козелок / козелик – козлик. (16)

Колдунячий – принадлежащий колдуну. (32)

Колодезник – копатель колодцев. (33)

Коник* – лавка, ларец. (36) (54) МАС: лавка, скамья в крестьянской избе в виде длинного ящика с крышкой (обл.).

Коптушка – коптилка. (36) (43) (51)

Королевишна – королевна. (03)

Коротай* – короткая верхняя одежда. (27) (54)

Косятчатый (войлок) – сделанный из лоскутов. (02) (05)

Кот-баюн – (?) (12)

Котушок* – хлев для мелкой скотины. (64)

Кочет – петух. (43) (65) (66) (70)

Кошель – сума, ёмкость для переноски чего-л. (29)

Крептук* – полотно для переноски корма. (33)

Круговина – круг, окружность. (33)

Крутобережье – крутой берег. (29)

Куды – куда. (11) (12)

Кукующие слёзы – (?) (12)

Курень – жилой дом. (17)

Курка – курочка (курка-чеботурка). (68)

Лантрыга – бездельник. (61)

Лыка – лыко. (61)
Малянаточка – малыш (козляточки-малянаточки). (64)
Масляна – масленица. (62) 127
Матерь – мать. (46)
Мизинный палец / перст – мизинец. (04) (14)
Милостина (01) (05)
Мудровать – издеваться; помыкать кем-либо. (45)
Мужиковина – мужик. (01)
Мужловина – мужик. Экспр. (61)
Мутно – грустно, скучно. (07)
Мыш – мышь. М.р. (14) (61)
Мякушек – мякиш. (56)
Наглазно – на глазах, на виду. (56)
На дыбки – на дыбы. (14)
Наедки – кушанья. (12) (18)
Нажиток – нажитое имущество. (26)
На зады – на задний двор. (12)
Налыгач* – веревка, с помощью которой быков привязывают за рога, налыгивают. (33)
Напасть – порча. (24)
Напасть – выпасть (о снеге). (44)
Напивки – напитки. (18)
На разгуле – на гулянье. (15)
Настановить – наставить. (13)
Нашвырять галадриков* – побить. (58)
Недопустя – не прошло (трое суток). (33)
Неизменный – верный, не изменяющий супругу. (14)
Неописанный – неописуемый. (14) (25)
Непитая (вода) – нетронутая. (43)
Неудалой – неумелый. (60)
Нехай – пусть. (27) (30) (38)
Новобранный – новобранец. (35)
Нонче – нынче. (07) (55)
Ночевание – ночлег. (03)
Нулишь – неужели. (41)
Нюхаться – обнюхивать друг друга. (20)
Обжорка – харчевня. (14)
Оброточка – недоуздок. (13)
Объяснить – сказать. (47)
Овсень – первый день весны. (67)
Оживеть – ожить. (05) (10) (20) (58)

Озаботиться – стать озабоченным. (21)
Опоросить – родить поросят. (45)
Оснабдить – снабдить. (14)
Осыпной – обильный (о ягодах). (29)
Отругаться – поругаться. (36)
Очунеться – прийти в себя. (14)
Падина – основанье стога, подстилка под стог. (52)
Палатный брус – (?) (02)
Пеганька – пегая кобыла. (61)
Пегашка – пегая кобыла. (61)
Пелемя – племя. (03)
Перво – сначала. (11)
Первоучёна нитка* – нитка, которой шила, когда начинала учиться рукодельничать. (12)
Перестрелить – попасть дальше цели. (03)
Песчинная (лошадь, кобыла) – (?) (61)
Письме́нный – грамотный. (32) (46)
Плакун (вода) – (?) (33)
Платать (заплаты) – ставить. (15)
Повесть* – оповещение. (10)
Повильнуть – пойти кривой дорогой. (51)
Повить – свить. (02)
Повстретиться – повстречаться. (18)
Погориться – погоревать. (15)
Подкидух* – подкидыш. (33)
Подлещаться – подольщаться, стараться подольститься к кому-л., подлизываться. (14)
Поднимать войной (05)
По домашности – по хозяйству. (12) (15) (62)
Подседлать – оседлать. (11)
Подумакивать – подумывать. (47)
Подцукнуть* – подсказать. (38)
Подчернь – чернь, художественная обработка металла. (04)
Подшалок – платок. (15)
Поженатый – женатый. (03)
Пожиток – имущество. (09) (27) (46) (58)
Пожог – место, где обжигают уголь. (?) (18)
Покунать – (?) (14)
Полдевятка – (?) (46)
Полова – мякина. (61)
По миру собирать – побираться. (47)

Помогнуть – помочь. (08)
Понужать – понукать. (41)
Пообмыть – обмыть. (27)
Поотдохнуть – отдохнуть. (04) (09) (24) (36)
Поотмыться – отмыться. (27)
Попасть (об очереди) – прийти. (38)
Поперхать – выплёвывать. (15)
Поразгуляться – разгуляться. (06)
Посадная скатерть – (?) (09)
Послухать – послушать. (49)
Постановить – поставить. (01) (10) (55) (68)
Постановный – статный. (03) (06)
Потеле / потель – только. (11) (15) (45)
Потрохе – понемногу. (36)
Похилиться – накрениться, покоситься. (32)
Пошенцо – пшенцо. (24)
Предложный вечер (02)
Прибрать – взять. (52)
Придача – прибавка, доплата. (57)
При живе – при жизни. (56)
Прижокнуться* – прижаться. (64)
Примыть – вымыть. (32)
Принять венцы – обвенчаться. (32)
Припасить – припасти. (64)
Прирубить – зарубить. (35)
Приспешница – помощница. (32)
Присудить – рассудить. (38)
Притравить – потравить (собаками). (50)
Провещать – ? (08)
Прожиться – пропитаться, заработать на жизнь. (39)
Пуза – пузо. Ж.р. (33)
Пупышек – прыщик. (32)
Пустой конь* – без седока. (05)
Пухнуть (огнём) – пыхнуть. (20)
Пыхнуть* – фыркнуть. (36) (45)
Пятина* – дубина. (30)
Разбредаться – расходиться, начать бродить. (23)
Разгориться – опечалиться, загоревать. (43)
Разобраться – раздеться. (36) (55)
Разъезжий – (?) (33)
Ракитов (куст) – ракитовый. (13) (15)

Раскласть – разложить. (02)
Распорушить – разрушить. (05) (14)
Рассвирепиться – рассвирепеть. (25)
Ратиться – сражаться. (02)
Родимец – бранное слово. (36)
Руга* – ругань. (36)
Рукомесленный – умелый, мастер на все руки. (07)
Рыга – рига. (61)
Рядно – (53)
Ряк – звукоподражание (?) (36)
Свашка – сваха. (02)
Связь – несколько строений, сведенных под одну крышу. (46)
Сделаться* – разделаться. (35)
Семигодовалый – семилетний. (12)
Семиделка – рукодельница, трудолюбивая женщина. (32)
Сердечничек* – стальной шпиль оглобли. (53)
Сколбаситься – (?). (11)
Слухать – слушать. (15) (60)
Сменяться – менять одежду, бельё. (07)
Смета* – счет. (33)
Смутить – (?) (52)
Смысл (потерять) – ум, разум. (69)
С мякушкой – с придурью. (40)
Сомкнуться (о ночи) – начаться. (22)
Сорочинская шапка – (?) (05)
Спородить – родить. (02)
С сердцов – в сердцах. (03)
Становитый – стройный, статный. (05)
Стежка – тропинка. (48)
Столбочек – столбик. (33)
Строгач* – двухлетний жеребёнок. (01)
Струб – сруб. (33)
Стулице – стул. (69)
Ступинский* – самоделишный табак, в ступе толкли, так прозвали. (Прим. в сказке) (54)
Судница – посудная лавка. (32)
Сустретиться – встретиться. (14)
Сынишко – сынишка. (46)
Сыпуха* – сажа. (43)
Сюды – сюда. (21)
Тароватый – 1) щедрый, 2) расторопный, бойкий. (01) (12)

Татаровище – татарин. (03)
Теженька – подзывное слово для гуся. (43)
Телешом - нагишом. (38)
Телятня – телятник. (19)
Теплушка – тёплая избушка. (37)
Тетерь (золотой) – монета. (50)
Ток-ток – тук-тук. (58)
Троечь – о тройне. (33)
Туды – туда. (11) (12) (16) (33)
Тырло* - место водопоя и отдыха скота. (43)
Тютель – только. (62)
Тятька – отец, папа. (27)
Убираться – собираться. (07) (11) (36) (49) (52)
Упасть – пасть, умереть. (47)
Урода – калека, женщина с физическим недостатком. (07)
Утя – утка, уточка. (68)
Учесть – понять. (19)
Хам – ам. Звукоподр. (63) (64)
Черновское седло – (?) (45)
Числинка – число. (21) (22)
Чужедальний – дальний, приехавший издалека. (16) МАС: народно-поэт.
Чухало* – колода. (43)
Шар и палки / шары-палки / шары, палки – игра. (50) (61)
Швыдко* – быстро. (63)
Ширинка – полотенце. (12)
Шуметь – кричать. (13) (18) (24) (31) (32) (33) (39) (42) (56) (60) (66)
Шумнуть – крикнуть. (11) (61)
Щёточки / щоточки* – волосы под копытами у лошади. (02) (03) (05)
Юнош – юноша. (02)
Юрок* – лопатка с двумя дырочками для снования. (32)
Явства – яства. (03)

Кроме лексических, в тексте сказок имеются различия фонетические и морфологические, а также особенности лексической сочетаемости.

К фонетическим различиям относятся:

- замена начального У > В: *вдарит;*
- В протетический: *вострый*;
- замена начального В > У: *унучек, улез*;
- замена Г (вероятно, фрикативного) > И: *иде*;
- переход Г (фрикативного) > Х в слабой позиции: *запрёх*;
- В эпентетический: *явства*;
- диэреза: *ставай, спортил*;

- протеза + эпентеза: *сруб* > *иструб*;
- утрата сонорного Л в позиции конца слова: *рубль* > *рупь;*
- чоканье: *чирямония;*
- яканье: *чирямония*;
- переход А > Е под ударением между мягкими согласными: *запречь.*

Отмечена также фонетическая запись слова *идти: итти, притти* (повсеместно), что соответствует орфографической норме, отражённой в «Толковом слове русского языка» под ред. Д.Ушакова.

К морфологическим различиям относятся:

среди форм имен существительных:
- формы мн. числа с суффиксом –j-: *волосья*, *боровья;*
- формы мн. числа с суффиком –ов(е): *татарове;*
- форма мн. числа существительного *ухо – ухи* (без чередования);
- архаическая форма род. падежа мн. числа существительного *день*: *дён*;
- форма род. падежа мн. числа с окончанием –ей: *зорей;*
- форма род. падежа мн. числа существительного жен. и ср. рода с окончанием –ов: *ягодов, делов;*
- другая форма грамматического рода (без изменения формы существительного): *чудовище выпил* (муж. род);

среди форм глаголов:
- возвратный постфикс в форме –СЯ (диалектно-просторечное явление): *случилося*, *раскатилися*, *повалилися*, *разливалися;*
- формы глаголов 3 лица наст. времени без –т: *буде*, *умое, причеше, любя* (любит)*, лупя* (лупит), в последних примерах отражено также яканье*;*
- употребление глаголов многократного действия: *кушивали, попадывали;*
- формы деепричастий (причастий) с суффиксами –учи / -ючи: Видели Еруслана Лазаревича *сидючи,* да не видели *едучы;*
- формы деепричастий с суффиксом –*миши*: *выпимши, разумши;*
- страдательные причастия с суффиксом –т: *порвато, нарвато, отдатые, убрата;*
- специфическая повелительная форма глаголов: *бояться – боись; поехать – поехай;*
- удвоенный суффикс инфинитива: *найтить, придтить;*
- форма инфинитива без конечного –и: *принесть, поднесть, плесть;*
- мена корневого А на О в формах глаголов сов. вида: *запрёх*;
- сохранение суффикса инфинитива –ва в формах настоящего времени: *отдавать – отдавает, оставаться – оставается;*
- образование форм наст. и буд. времени глаголов без Л эпентетического (выравнивание основ): *насыпать – насыпем, защипать - защипают; трепать – трепют;*

- выравнивание основ у глаголов с чередованиями Т/Ч: *хочут,* К/Ч: *засекёт,* Х/Ш: *пахают;*

местоимения:

- форма притяжательного местоимения 3 лица с суффиксом -н(ий): *ихний*;
- Н эпентетическое в указательном местоимении: *энтот;*
- особая форма неопределенного местоимения: *ктой-то;*

прилагательные:

- краткие формы прилагательных жен. рода в определительной функции, характерные для фольклора: *родна матушка, в храбру Литву, золоты венцы;*
- форма сравнительной степени с суффиксом *-ее*: *богатее, побогатее;*
- употребление притяжательных прилагательных: *на братниных лошадях; колдунячья голова*.

Особенности лексической сочетаемости:

- начал *поднимать войной* на белого царя…
- *предположение на него нашло…*
- Да ему-то не *прекрасно* так-то *ходить* с гадюкой.
- *в заблуждение зашла…*
- *сдать свое колдовство…*
- *краски навел на лицо…*
- *собралась с родами…*
- *попала очередь…*
- *слухом он пользовался…*
- *остановится на степи.*

К особенностям, характеризующим язык сказок, следует отнести также некоторые факты, создающие особый фольклорный колорит (вне зависимости от их диалектной или общерусской принадлежности). Среди них обилие суффиксов субъективной оценки, составные номинации, полипрефиксальные глаголы. Приведем соответствующие примеры.

Имена существительные с суффиксами субъективной оценки: *мужиковина, мужловина, седелышко, седелечко, гуслицы, свашка, татаровище, темячко, пепелок, гривица, козелик, козелок, пшенцо, пошенцо, пригоршенка*, *солюшка, ведрушка, волосинушка, гвоздочек, беднячок, жестиночка, сыромятинка, дружечка, теженька, бородышка, холсточек, быченка, пеганька, пегашка, небушко, волчушка, малянаточка, копыточки, козушка, стулица, блюдице.*

Составные наименования (номинации): *сиднем сидел, туды-суды, гусли-самоигры, хрусталь-хрусталем, мечи-кладенцы, плакала-плакала*, *ни слуху ни духу, бедного-разбедного, кувыр-кувыр, дивовались-дивовались, свинка-золотая щетинка, кобылица-золотая гривица*, *коза-золотые рога,*

кот-баюн, всем-зверям-зверица, обувка-одежка, погорилась-погорилась, курень не курень, *изба не изба, наедки-напивки, наедки-напитки, рыба-кит, мед-пиво, Иван-купецкий сын, Иван-кухаркин сын*, *шел-шел, шесть молодцов – волос в волос, голос в голос, спит не спит*, *выглядушки выглядывает, век вековать, крупные-прекрупные, такая-сякая, изба-восьмерик, бабка-повитуха, большая-пребольшая, сидит-глядит, Гвоздь-Гвоздель, шары-палки, дай да нету, старая-старая, честь-по-честь, ссорились-ссорились, ток-ток, думали-гадали, пахали-пахали, ехал-ехал, трух-трух, стук-стук, трюх-трюх, тук-тук, ехал-ехал; козляточки, малянаточки; коза ли ты моя козушка, кочет-кочеток, котик-братик, цап-царап; лисанька-лиса*, *ласкова душа*; *сорока-дуда, курка-чеботурка, тур-туру-туру-турушок, динь-бом, динь-динь-динь, бом-бом-бом, бай-бай-бай.*

Полипрефиксальные глаголы: *спородила, распорушил, поразгуляюсь, пораздумалась, поотмылись, пообмыл.*

Таким образом, анализ текстов сказок А.Н. Корольковой позволяет сделать вывод о значительном диалектном компоненте, присутствующем в их языке. Он проявляется на всех уровнях: от фонетики до лексики и фразеологии. Многие особенности указывают на его южнорусский характер, а некоторые из них могут быть соотнесены с воронежскими говорами. Кроме того, при помощи различных средств, в том числе словообразовательных, создается общий народный колорит текста.

Литература

1. Авдеева М.Т. Словарь украинских говоров Воронежской области: в 2 т. / М.Т.Авдеева; Воронежский государственный книверситет. – Издательско-полиграфический центр Воронежского государственного университета, 2008. – Т. 1: А – М. – 2008. – 228 с.
2. Белякова С.М. Русская диалектология (Лексика): Учебное пособие. Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2011.
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1994.
4. Кретов А.А. Составные номинации в русских народных сказках // // Народная культура и проблемы её изучения: сборник статей. Материалы научной региональной конференции 2014 г. / Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2015, С. 171-264.
5. Русская грамматика. М.: Наука, 1982. Т.1.
6. Русская диалектология: Учебник для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений / С.В. Бромлей, Л.Н. Булатова, О.Г. Гецова и др.; Под ред. Л.Л. Касаткина. М.: Издательский центр «Академия», 2005.
7. Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. М.; Л., 1965–2010. Вып. 1–43.
8. Словарь русского языка. Т.1-4 / Под ред. А.П. Евгеньевой. М.: Русский язык, 1985-1987.

Кретов А.А. (Воронеж)

КОНКОРДАНС СКАЗОК А. Н. КОРОЛЬКОВОЙ

По данным «Большой советской энциклопедии», сказочный репертуар А.Н. Корольковой составлял около 100 сюжетов [БСЭ 1973 (т. 13)]. По данным из менее авторитетного источника, «Анна Николаевна помнила наизусть 132 сказки, не считая сказов и преданий» [https://www.okrae.odbvrn.ru/korolkova; Дата обращения – 16.05.2016].

В качестве источника конкорданса избрано самое авторитетное научное издание сказок из репертуара А.Н. Корольковой, выполненное Э.В. Померанцевой [РНС 1969], содержащее 70 текстов, что в любом случае составляет более половины репертуара сказочницы. (Список исследованных текстов см. в Приложении 1). При этом Э.В. Померанцева приводит список из 32 текстов, записанных от А.Н. Корольковой в 1955-1957 гг., но не вошедших в это издание, из которых 14 составляют сказки. Тем самым оценка, представленная в БСЭ, может считаться документально подтверждённой.

Язык сказок – ценный источник информации о лексике русского языка в её древнейшем из дошедших до нас в устном предании состоянии. Сказки, относясь к архаичным текстам, сохраняют лексику и фразеологию, давно вышедшие из повседневного обихода. Язык сказок А.Н. Корольковой в этом отношении весьма интересен.

Наиболее полным и информативным способом представления лексики сказок (и текстов вообще) является *конкорданс* – «алфавитный перечень всех слов какого-л. текста с указанием контекстов их употребления; тип словаря, представленный в таком виде» [Большой толковый словарь русского языка © С.А. Кузнецов, 2010].

По указанным 70 текстам, представленным в [РНС 1969], и составлен «Конкорданс сказок А.Н. Корольковой» (КСАНК), существующий в виде файла электронных таблиц «Эксель» офиса «Микрософт», что удобно во многих отношениях.

Размер обработанных текстов – 59.576 словоупотреблений. За контекст принято предложение. Количество предложений в исследованных сказочных текстах – 8024. Каждое предложение повторяется в конкордансе столько раз, сколько в нём словоформ:

Предл.	Лемма	Ч-лемм	Словоформа	Ч-словоформ	С/контекст	С/контекст
Я нагая	**Я**	1150	Я	683	**V**	**нагая.**
Я нагая	**НАГОЙ**	3	НАГАЯ	2	**Я**	**V.**

(Символ **V** обозначает позицию словоформы в предложении).

Общее количество лемм (словарных форм), равное количеству разных слов и словарных статей, составляет 5772.

Лексика сказок А.Н.Корольковой подразделяется на онимы и апеллятивы.

К *онимам* относятся: *антропонимы* (имена, отчества, фамилии), *этнонимы*, *гидронимы*, *топонимы* и проч.

Соотношение классов онимов представлено на Рис.1.

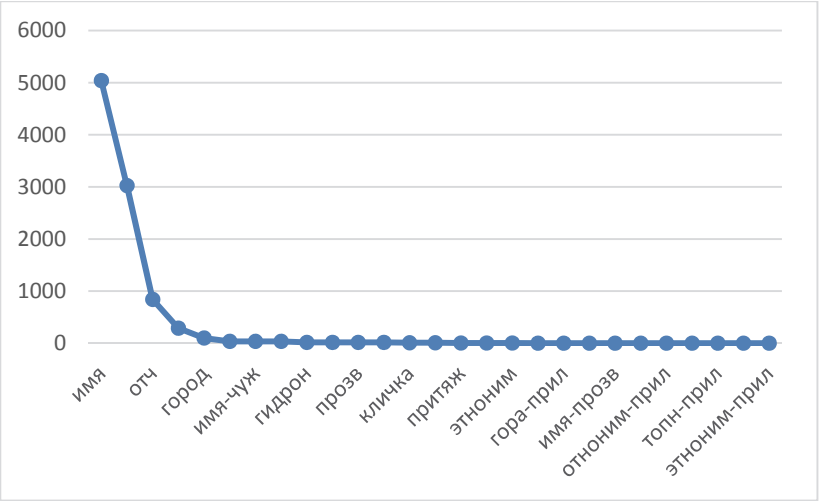


Рис. 1. Соотношение классов онимов по употребительности в «Сказках» А.Н.Корольковой.

Как видим, на первом месте – антропонимы: имена (полные, краткие, диминутивные) отчества, фамилии.

Приведём список *имён личных*: *Абрам, Авдотья, Аверина, Аграфена, Аксинья, Акулина, Александр, Ананий, Анастасия, Андрей, Анна, Апраксинья, Апраксия, Арина, Афанасий, Борис, Василий, Василиса, Вахрамей, Владимир, Гавриил, Гаврила, Григорий, Дмитрий, Дунай, Евдокия, Евпраксинья, Егор, Егорий-Победоносец, Екатерина, Ерофей, Еруслан, Ерусланов, Ефим, Ефросинья, Иван, Иван-Купецкий, Иван-Кухаркин, Илья, Иона, Катерина, Лазарь, Максим, Марко-Богатый, Марфа, Марья, Матрена, Митрий, Митрофан, Михаил, Мосей, Назар, Настасья, Наум, Никандр, Никита, Николай, Пелагея, Петр, Петр-Батюшка, Роман, Семен, Соломон, Татьяна, Тит, Устинья, Федор, Фенист, Феона, Фетис.*

К именам личным примыкают их сокращённые и уменьшительные формы: *Акулька, Аленушка, Алеша, Алешенька, Андрейка, Антошка, Анютка, Апраксеюшка, Валька, Ванька, Ванюшка, Ваня, Варварушка,*

Варварушка-Сударушка, Варька, Васенька, Васька, Васютка, Вася, Гришка, Груня, Дунаюшка, Дуняша, Егорка, Егорушка, Иванушка, Иванушка-Младший, Иванушка-Стрелец, Ивашка, Ильюшенька, Катюша, Лебедь-Марьюшка, Максимушка, Мартынка, Мартынушка, Марьюшка, Марьюшка-Лебедь, Матрюшка, Маша, Машенька, Михейка, Миша, Мишка, Настасьюшка, Настька, Наташа, Никонец, Парашка, Петрушка, Петя, Титушка, Фенистушка, Фетиска.

Следует отметить, что в исследуемом источнике диминутивы имён употребляются почти так же часто, как полные имена. Это одна из характерных особенностей сказочных текстов.

Интересны «чужие» имена: *Алим, Алим-Разбойник, Алтрапка, Ананет, Арша-Вещий, Франциль.*

Следующую по употребительности группу составляют отчества (мужские и женские): *Александрович, Алексеевич, Андреевич, Андреевна, Васильевич, Вахрамеевна, Змей-Горыныч, Григорьевич, Дементьевич, Ефимовна, Ефимыч, Иванович, Игнатьевна, Калинович, Кирилловна, Клеманыч, Лаврентьевич, Лазаревич, Макарыч, Махарыч(?), Микитишна, Моревна, Никитич, Никитична, Николаевич, Николаевна, Павлович, Петрович, Романыч, Савельевна, Семеновна, Степаныч, Титовна, Устиныч, Федоровна, Ферапонтыч.*

Особо хотелось бы обратить внимание на отчество *Горыныч* от прозвища *Горыня*. Ср. у В.И. Даля: «**Горыня** м. сказочный богатырь и великанища, который горами качает. **Горынич** м. сказочное **отчество,** придаваемое богатырям, иногда змею, или жителям гор, вертепов, пещер» [Даль 1998]. Иными словами, *Горыня* вызывает землетрясения, и *Змей* – сын его.

Корпус *фамилий* в сказках А.Н. Корольковой представлен следующим рядом: *Барятин, Бердоносов, Бычков, Доронькин, Дунаев, Карасев, Кессарийский, Кошкин, Кулюбякин, Микуленков, Муромец, Орлов, Петров, Ревенков, Саввин, Свирин, Спинин, Пузин, Красиков, Линников, Стариков.*

К именам и фамилиям примыкают *прозвища*, выполняющие функцию имени и дающие словообразовательную базу для фамилий: *Быченок, Добрыня, Кожемяка, Незнайка, Незнатька, Незнаюшка, Ципа.*

За антропонимами следует группа *топонимов* в составе следующих подгрупп.

Ойконимы (названия населённых пунктов): *Бобров, Воронеж, Ерусалим, Иерусалим, Карачарово, Лопатинск, Манчестер, Москва, Муром, Петербург, Псков, Стольнокиевский, Ступинский, Чернигов.*

Менее многочисленны названия материков и стран: *Африка, Индия, Литва, Россия, Франция.*

Ещё реже встречаются *гидронимы*: *Волга, Днепр, Дунай-Река, Приток-Река.*

И совсем уже редки *оронимы*: *Арарат, араратский.*

Замыкают группу онимов *этнонимы* – прилагательные и существительные: *литовский, персидский, турецкий, французский, черкасский, русский, сорочинский, татарский, шведский; венециан, грек, немец, татарин, цыган, шведы.*

Перейдём к анализу апеллятивной лексики. Она подразделяется на две неравные части: *немаркированную* – обычную лексику общенародного русского языка, представленную и в его литературном варианте и *маркированную* – необычную в том или ином отношении.

Последнюю с известной долей условности можно подразделить на следующие классы.

Класс	Сокращение
1. диминутивы	дим
2. редкие слова	редк
3. диалектизмы*	диал
4. сложения	слож
5. аугменты	аугм
6. сказочная лексика	сказ
7. глаголы многократные	мн-кр
8. глаголы мгновенные	мгнов
9. просторечная лексика	прост
10. инфантные формы	инфант
11. устаревшая лексика	уст
12. социальная роль	соцР
13. сингулятив	синг
14. уничижительная форма	унич

(*Полный список диалектизмов, представленных в сказках А.Н. Корольковой, и их подробную характеристику см. в статье С.М. Беляковой «Диалектологический комментарий к сказкам А.Н. Корольковой»).

Предложенная классификация не претендует на строгую логичность и единство основания. Её назначение – чисто практическое: показать наиболее интересные особенности сказочной лексики исследуемого источника.

Распределение апеллятивной лексики по выделенным классами представлено на Рис.2.

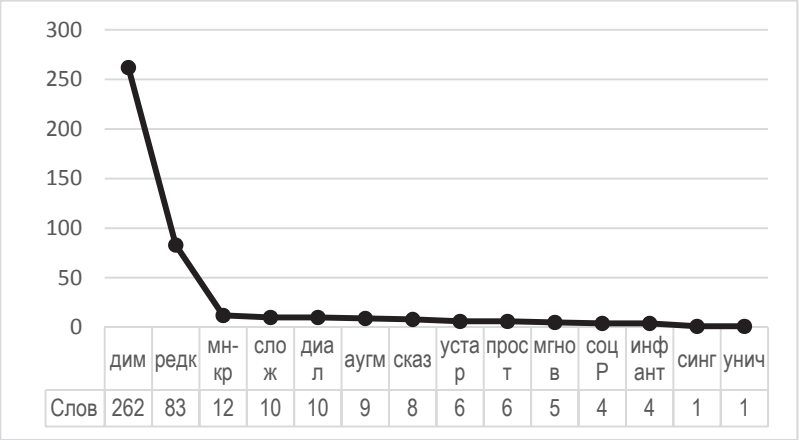


Рис. 2. Распределение маркированной апеллятивной лексики по классам.

Самой представительной является группа диминутивных форм, что связано с отмеченной выше особенностью сказочной лексики и – в значительной степени – народного языка, в котором номинация, как правило сопровождается материально выраженным отношением говорящего к предмету речи. Диминутивы могут быть выражением как положительного отношения («малому свойственно быть милым» – К.С.Аксаков), так и отрицательного – пренебрежительного (малое как незначительное, незаметное, неважное, несущественное – в отличие от большого): *бабка, бабочка, бабушка; барашек; батька, батюшка, батя; беднячок, беленький, блинок, блюдечко, блюдице, бородушка, ботиночек; бочка, бочонок; братец, брошка; букашечка, букашка; булка, булочка; бумажка; бутылка, бутылочка; ведёрочко, ведрушка; веслушка, весточка, ветерок, внучек; водица, водичка; водка, водочка; водянка, войлочек; волосинка, волосинушка; волчушка; гвоздик, гвоздочек; глазок, гнездышко; головка, головочка, головушка; горелочка, горлышко, городок; горошек, горошечек; грамотка, гребешок, гривица; девица, девка, девочка, девушка; дедушка, деньжонки; детинушка, детки; дороженька, дорожка; доченька, дочка; дровца, дружок; дубинка, дубинушка; дыбки, дяденька, женушка, жеребеночек, жестиночка; заинька, зайка; затылочек; зверинка, зверушка; зернышко; зятек, зятюшка; избенка, избушка; каблучок, камешек, камышинка, капелька, каурка, клочок; клубок, клубочек; кобылка, коврижка, ковшик; козелик, козленочек, козляточки, козушка; колечко, кольцо; конёк, коптушка; копыточко, копытце; корзиночка; коробка, коробочка: коровка, коровочка; косица, косточка, котушок, крыльцо, кубышечка, култышка, куманек, курочка; кусок, кусочек; лапочка, лебедушка, легашка, ле-*

гонько, лисанька; локоток, локоточек; лошаденка, лошадка; маленький, маленько, мальчик, мальчишка, малюсенький, малянаточки; мама, мамка, мамушка, матушка; милочек; младенец, младенчик; молокососка, молоточек; мужик, мужичок; муравушка, мучица, мушка, мышка, мышонок, мясцо, намыска; напиток, напиточек; небушко, неделька, немножко; нитка, ниточка; новенький, ноготок, ножик, ножка, норочка, носок; нянюшка, няня; обжорка, оброточка, обувка, овсинка, огонек, одежка; оконце, окошечко; окошко; опарка; палка, палочка; пеганька, пепелок, пирожок; плетка, плеточка; поединочек, полюшко, полянка, порожек; прядка, прядочка; птичка; разик, разок; ребеночек; рожок, рожочек; рыбка, сапожки, свечка, свинка; седелечко, седелышко; семиделка, сердечничек, синичка, сиротка, сковородка; сметанка, сметаночка; собачка, соседушка, сотенка, сошка, стаканчик, старичок; сумка, сумочка; сундучок; сынишка, сынок, сыночек; сыромятинка, творожок, теженька, теленочек, темненький, темячко, теплушка; тетенька, тетка, тётя; тоненький, тонюсенький; травка, травушка; тросточка, тряпица, тятька, утирка; утка, уточка; ухватка, хаврошка; хлебец, хлебушек; холстинка, холсточек; хорошенький, чарочка, чашка, черевички, чернявенький, черточка, чумка, шарик, шкалик, юрок, яблочко, ящичек.

Вторым по размеру и частотности классом слова является то, что мы назвали «редкими» словами.

Эта группа неоднородна по составу: она содержит и редкие формы (*ество*, *богатей, богатее, колдунячий, круговина, падина, двочь, троечь*) и слова, вышедшие из употребления вместе с их денотатами (*налыгач*, *тырло*) и т.д.: *калган, налыгач, толкач, ество, лантрыга, побогатее, богатей, плевел, журавец, орлец, колдунячий, колодезник, бельщик, выглядушки, потеле, кобло, тырло, пелемя, первоучена, круговина, падина, наглазно, овсень, подчернь, вплынь, утреня, нетаковой, осыпной, непитой, козелок, впролом, чеботарь, взъеловиться, ворочаться, допытаться, забояться, кляться, отопереться, подлещаться, прижокнуться, разженриться, сколбаситься, сустретиться, опоросята, однаудто, кушивать, сказывать, устревать, мудровать, крестьянствовать, повивать, едать, казать, обсказать, защалыкать, прорыкать, опеленать, платать, заплошать, оживеть, улезть, становить, примить, сронить, бельмочить, замгнуть, повильнуть, подцукнуть, хляснуть, примыть, подкидух, сыпуха, клюха, судница, супружница, двоечь, троечь, выпимши, нулишь, кряковый, канудный, водопойный, холстинный, песчинный, самоделишный, завещательный, пожeнатый, брудастый, забережье, веретье, вальш.*

Особо хотелось бы отметить слово ***пелемя***: *«Побил* [Дунай Иванович] *татар до единого, на* ***пелемя*** *не оставил».* Форма ***пелемя*** в значении ‘племя’ нигде более не засвидетельствована. Отсутствует она даже в

СРНГ (вып.25(1990):326). Есть лишь *пелемянница* ‘племянница’ и *пелемянный* ‘племенной’: «*Пелемянная корова даёт много молока»* оба слова записаны в Сигнахе (Грузия) в 1977 (по-видимому, у русских молокан).

Не менее интересно и слово ***'уже***: «*На третий раз выходит владычица на берег, а там конь стоит вороной, как лютый зверь:* ***ужами*** *водит, храпит, копытами землю бьет, камушки за две версты выкидывает, ест жар, а поперхает золотом и серебром*» («Фенист-Ясный-Сокол»). По контексту ‘***ужи*** – это *поводья*, часть узды или *гужи* – часть хомута. Слово ‘***ужи*** родственно слову ***узы*** ‘цепи, оковы, путы’, глаголу ***вязать*** и существительному ***гуж*** ‘кожаная или верёвочная петля у хомута’ [ЭССЯ 7:93-94].

Слово *(в)'уже* засвидетельствовано (в значении ‘веревка, канат’) только в словаре древнерусского языка И.И. Срезневского [Срезневский III:1163-1164]. Особенно показателен контекст варианта этого слова с протетическим *В-*: «*Вьставиша 'и на сани и емше за* ***вужа*** *везоша 'и*. Пов. Вр. Л. (по Ип. Сп.) 6581 г.» [Срезневский (1958) I:322].

Таким образом, мнение об А.Н. Королькой нашей землячки – скульптора Антонины Толмачевой: «*В ее чудном говоре слышалась сама Древняя Русь*!» [Черных 2012] получает прямое лингвистическое подтверждение.

(Состав прочих групп маркированной апеллятивной лексики представлен в Приложении 2).

Литература

1. Большая советская энциклопедия. Гл. ред. А.М. Прохоров, 3-е изд. Т. 1-30. М., «Сов. энциклопедия», 1969-78. Т. 13. Конда - Кун. 1973. 608 стр., илл.; 25 л. илл. и карт. 629000 экз.
2. Русские народные сказки. Рассказаны А. Н. Корольковой / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Записи Э. В. Померанцевой [и др.]; Отв. ред. Э. В. Померанцева. – М.: Наука, 1969. – 406 с.
3. Черных, Елена. Были и сказки Анны Корольковой. К 120-летнему юбилею знаменитой сказительницы – 2012, http://voronej.bezformata.ru/listnews/skazki-anni-korolkovoj-k-120/3026124/.

Приложение 1. **Содержание сборника сказок А.Н. Корольковой под ред. Э.В. Померанцевой**

1.Илья Муромец	25- 32
2.Добрыня Никитич	33-37
3.Дунай Иванович	38-43
4.Золотой сундучок	44-47
5.Еруслан Лазаревич	48-63
6.Как львица воспитала царское дитя	64-70
7.Как брат сестре руки отрубил	70-77
8.Иван-царевич	78-86
9.Ковер-самолет	86-97
10.Незнайка	98-107
11.Сивка-Бурка	108-116

12.Птица-орлица 117-129
13.Хрустальное озеро 130-140
14.Мартынка 141-152
15.Фенист-Ясный Сокол 152-166
16.Сестрица Аленушка 166-171
17.Мачеха 171-174
18.Угольщик 175-180
19.Марко-богатый 180-188
20.Две рыбы 189-192
21.Волшебник 193-199
22.Свечка 199-207
23.Муж и жена 208-210
24.Мальчик-с-пальчик 210-215
25.Судьба 215-218
26.Солдат на бирже 218-222
27.Сума дай ума 222-230
28.Царь Соломон 230-232
29. Злая жена 232-236
30.Два брата – Нужда да Доля 326-240
31.Горошина 240-243
32.Верная жена князя Петра 243-253
33.Алим-разбойник 253-269
34.Петр Первый на прогулке 269-272
35.Петр Первый на охоте 272-279
36.Солдат в походе 279-284
37.Два соседа 285-287
38.Золотой кувшин 288-290
39.Русские лукошки 290-294
40.Бубличная туча 295-298
41.Ленивая жена 298-300
42.Дежа 301-302
43.Ворожей 303-309
44.Бык деньги съел 310-311
45.Охотник 311-312
46.Не все поделили 313-317
47.Быченка 318-320
48. Шарик 320-322
49.Бабья болтовня 322-325
50.Кисель 326-334
51.Никонец, с того света выходец 334-343
52.Смутьянка 343-346
53.Титушка 346-349
54. Горшок 349-351
55.Про барина 351-355
56.Алтрапка 355-359
57.Поп и работник 359-364

58.Про попов 365-371
59.Про попа 371-372
60.Как поп дармовым хлебом кормился 372-374
61.Небылица 374-377
62.Про лису 378-380
63.Колобок 380-381
64.Коза и четверо козлят 382-384
65.Коза-стрекоза 384-389
66.Кочет, кот и лиса 389-392
67.Овсень да Сорока-дуда 392-393
68.Курка-чеботурка 393-395
69.Жил-был мужичок 396-397
70.Егоровы дети 397-398

Приложение 2. Лексический состав классов маркированной апеллятивной лексики сказок А. Н. Корольковой

Глагольная лексика со значением многократности (12 слов)

Едать, казать, кушивать, мудровать, платать, сказывать, видывать, возлетывать, подумакивать, полеживать, постаивать, прибаюкивать.

Диалектная лексика (10 слов)

Буробить, давече, дюже, нехай, нонче, покласть, чухать, швыдко, шлях, шумнуть.

Сложные слова (10 слов)

Белокаменный, белояровый, дальномерный, двенадцатиглавый, двухголовый, крутобережье, новобранный, рукомесленный, самоцветный, чужестранный.

Аугментная (увеличительная) лексика (9 слов)

Балсина, белужина, детина, дружище, зверина, кнутище, татарище, татаровище, холстина.

Специфичная сказочная лексика (7 слов)

Белоярый, горазд, долгомерный, золоторогий, каленый, косятчатый, мыкать.

Устаревшая лексика (6 слов)

Уже, ежели, земский, кудель, подседлать, подшалок.

Глагольная лексика со значением мгновенности (5 слов)

Брык, бряк, глядь, скок, шасть.

Просторечная лексика (6 слов)

Вскорости, вытрескать, застрамотить, кажись, наперекосяк, слухать.

Лексика со значением социальной роли (4 слова)

Бельщик, колодезник, корабельщик, лотошник.

Инфантная лексика (3 слова)

Жеребенок, козленок, ребенок.

Одночленные классы (3 слова)

Народно-поэтическое: *заповедный,* ***сингулятив:*** *горошина,* ***уничижительное:*** *мужиковина.*

Костина А.А. (Воронеж)

НЕСТАНДАРТНАЯ ЛЕКСИКА «СКАЗОК РУССКОГО НАРОДА» А. Н. АФАНАСЬЕВА

Объектом исследования является конкорданс русских народных сказок А. Н. Афанасьева, объемом 393584 словоупотребления. В общей сложности проанализировано 14915 лемм, составляющих 36961 словоформу.

Предмет исследования – леммы, отсутствующие в стандартном словаре текстового редактора Microsoft Office Word. Общее число лемм составило 1145.

Актуальность работы обусловлена следующими моментами: 1) леммы, отсутствующие в словаре, недостаточно изучены; 2) в текстах сказок такие слова выполняют особую роль и еще не были предметом изучения.

Цель работы – выявить нестандартную лексику «Сказок русского народа» А. Н. Афанасьева.

Достижения поставленной цели предполагает решение следующих **задач**:

1) выделить леммы, не входящие в словарь Microsoft Office Word;

2) классифицировать полученные леммы с последующей их интерпретацией;

3) выявить причины невхождения этих лемм в стандартный словарь текстового редактора Microsoft Office Word.

В работе использовались следующие **методы** исследования: понятийный анализ, количественный анализ. При выявлении значений словоформ применялся метод контекстуального и компонентного анализа.

Научная новизна работы заключается в определении нестандартной лексики в сборнике русских народных сказок А. Н. Афанасьева, выявлении и описании ее значимости в произведениях, а также рассмотрения отдельных групп лемм, не подходящих под литературную норму русского языка.

Теоретическая значимость исследования состоит в том, что данная работа вносит вклад в развитие лингвистики и изучения фольклора, уточняя функциональную природу рассматриваемых лемм, характеризуя и толкуя их.

Практическая ценность работы заключается в том, что ее результаты могут найти применение в лингвокультурологии, интерпретации текстов как целого компонента, представляющего научную значимость для лингвистики и фольклора [Артеменко, 2006].

Методологическую базу исследования составили научные концепции, разработанные в рамках таких направлений, как изучение русских народных сказок (А. А. Кретов, М. Кхербиш).

Методика исследования заключалась в выявлении лемм, которые не входят в словарь текстового редактора MS Word, обозначаются соответствующими пометами, а также – в их распределении на группы и описании этих групп.

Источником материала послужил электронный вариант сборника русских народных сказок А. Н. Афанасьева [Кретов, 1977] в текстовом формате.

С помощью набора компьютерных программ был составлен конкорданс сказок А. Н. Афанасьева и получен полный список словоформ, которые затем были лемматизированны и представлены в виде таблицы Microsoft Exel [Кретов, 2013]. На этом этапе мы получили список всех словоформ с соответствующими им леммами.

Для получения дифференциального списка мы отобрали леммы таким образом, чтобы они не повторялись, и поместили в редактор Word. При помощи функции «Правописание», которое проверяет документ на наличие орфографических и грамматических ошибок, получили слова, удовлетворяющие нашему запросу.

Следующий этап состоял в толковании каждой словоформы с указанием источника [Большая советская энциклопедия, 2008; Ринекер, Майер, 1994; Кузнецов, 1998; Ганич, 1988; Даль, 1863-1866; Даль, 1989; Елистратов, 1994; Ефремова, 2000; МАС, 1957-1984; Ожегов, 1973; Олейникова, 2005; Сомов, 2009; Тришин, 2010; Ушаков, 1935-1941; Фасмер, 1964-1973]. Это помогло осуществить более качественную классификацию групп.

Здесь сортировались слова по их происхождению и функционированию в современном русском языке.

В результате получены следующие группы: устаревшие, просторечия, заимствованные, диалектные, разговорные, народно-поэтические, уменьшительно-ласкательные, общеупотребительные, специальные, группы имен собственных, включая географические названия, слова, связанные со сказочными событиями, а так же группа словоформ с особенностями произношения [Кхербиш, 2007].

Затем была вычислена доля каждой группы относительно других групп, вместе взятых, и общего числа словоформ.

Рассмотрим причины, по которым то или иное слово или группа слов не вошли в стандартный словарь Word.

Обсуждение результатов

Среди отобранных слов, основную массу составляют устаревшие слова (362), диалектные (68), сказочные (56), разговорные (50). Меньшие группы образуют просторечия (33), имена персонажей (30), географических названий (15), заимствования (19), народно-поэтические (15), уменьшительно-ласкательные (15), общеупотребительные (14) и специальные слова (6). Укажем наиболее частотные словоформы каждой группы.

Среди устаревших выделяются – ***Ротиться*** (456раз), ***Скочит ь***(336), ***Ество*** (270), ***Слых*** (270), ***Имать*** (203), ***Здумать***(183), ***Еси***(174), ***Учать*** (140), ***Зга*** (97), ***Злато*** (92), ***Инный*** (83);

просторечия – ***Середний*** (59), ***Накласть*** (30), ***Ажно*** (22), ***Ихний*** (19), ***Заместо*** (17), ***Надоть*** (16), ***Скласть*** (15), ***Покласть*** (10), ***Отсюдова*** (9); заимствованные – ***Хол*** (114), ***Човник*** (30), ***Бурминистр*** (12), ***Чумичка*** (9), ***Серденька*** (5), ***Вкрай*** (5), ***Урожанец*** (4), ***Часточка*** (4), ***Хусточка*** (3);

диалектные – ***Ронить*** (131), ***Дежа*** (39), ***Робить*** (26), ***Лягуша*** (23), ***Лытать*** (18), ***Нонче*** (13), ***Попрядух*** (13), ***Жихарько*** (11), ***Помах*** (9);

географические названия – ***Кирбит*** (13), ***Шексна*** (9), ***Балагта*** (6), ***Воеводиха*** (6), ***Себежский*** (6), ***Лычаны*** (4), ***Бобинка*** (2), ***Ерахта*** (2), ***Конома*** (2), ***Сизма*** (2);

сказочные – ***Бова*** (174), ***Семион*** (68), ***Финист*** (57), ***Незнайко*** (44), ***Жихарь*** (41), ***Моревна*** (30), ***Полкан*** (28), ***Верлиока*** (27), ***Шабарша*** (26), ***Бабушка-Задворенка*** (24);

разговорные – ***Урка*** (119), ***Здохнуть*** (27), ***Просып*** (24), ***Распроститься*** (17), ***Вечорка*** (10), ***Туды*** (8), ***Шельма*** (5), ***Напросто*** (4), ***Нахаркать*** (4), ***Побрехивать*** (4);

народно-поэтические – ***Ранехонько*** (10), ***Белоярый*** (9), ***Энтот*** (6), ***Осержаться*** (5), ***Молодильный*** (4), ***Медведющка*** (3), ***Скорешенько*** (3), ***Заюшко*** (3), ***Гусельцы-Барановы*** (3);

уменьшительно-ласкательные – ***Заморышек*** (19), ***Дальшенько*** (13), ***Сестричушка*** (3), ***Толоконце*** (3), ***Снеточек*** (2), ***Щучонок*** (2), ***Голичок*** (2), ***Пазушка*** (2); специальные – ***Недоузок*** (6), ***Каныга*** (3), ***Токовище*** (3), ***Итого*** (2), ***Засаженье*** (1), ***Самопал*** (1);

общеупотребительные – ***Сенный*** (10), ***Менька*** (6), ***Окотиться*** (4), ***Лодуга*** (4), ***Терновник*** (4), ***Рассолить*** (3), ***Корбозерский*** (2), ***Пузырница*** (2);

имена собственные – ***Климка*** (53), ***Макарка*** (36), ***Мимеон*** (36), ***Тютрин*** (25), ***Воронович*** (19), ***Лутоня*** (19), ***Фетинья*** (17), ***Амбросим*** (15), ***Ефимьян*** (12), ***Андронович*** (11).

Не удивительно, что отобранные группы составляют лишь малую часть от общего числа лемм. В большей степени это слова знакомые для людей, независимо от социальной и территориальной дифференциации, и присутствующие в стандартном словаре Microsoft Office Word.

Рассматриваемые группы слов – за пределами литературной нормы.

Обратимся к наиболее явным и представительным группам слов.

Отдельную группу составляют просторечия. Данное явление представляет собой обиходно-сниженную, непринужденную речь. К *просторечиям* относятся слова, выражения, формы словообразования и словоизменения, черты произношения, не входящие в норму литературной речи и характеризующиеся оттенком сниженности, грубоватости. Просторечия

используются в литературных произведениях и разговорной речи как экспрессивные элементы.

Как отмечалось раньше, значительную группу составили **архаизмы**. *Архаизм* – это лексема или грамматическая форма, которые в процессе развития языка заменились другими, но продолжают использоваться как стилистически маркированные, например, в поэтической речи для создания высокого стиля. Следует отличать от историзмов – слов, полностью вышедших из употребления.

Интерес представляют также и **диалектизмы**. Это слова, которые активно употребляются жителями определенной местности и не входят ни в одну из лексических групп литературного языка. Использование подобной лексики в сказках вполне объяснимо. Ведь они собирались в разных уголках русской земли (Архангельская, Тамбовская, Нижегородская, Саратовская, Тверская и другие губернии).

Становится ясно почему **имена собственные**, разного рода *географические названия, заимствования* и *народно-поэтические слова* не подчиняются установившейся литературной норме. Дело в том, что они имеют дело с различными историческими вехами, разной территориальной принадлежностью и народным составом. Заметим, что литературная норма находится в постоянном колебании: одни слова активно входят в нее, другие выходят. На этот процесс оказывают существенное влияние технический прогресс, социальные изменения, возникновение новых способов общения и все это, как следствие, влияет, в частности, на лексикографию и образовательный процесс.

Заключение

В лингвистике последнее время считается актуальным исследовать текст с использованием компьютерных технологий и математических расчетов. Основываясь на полученных результатах, подвергшихся статистической обработке, лингвисты не только выводят обработанные результаты, но и объясняют причины того или иного явления, а иногда – прогнозируют дальнейшие стадии развития языка.

В ходе исследования были раскрыты случаи употребления лемм, представляющих собой диалектную лексику, не входящую в состав стандартного словаря Microsoft Office Word. Именно она остается за пределами литературной нормы. Эта лексика представлена просторечием, архаизмами, диалектизмами, разговорными, народно-поэтическими, специальными и другими словами.

Следует отметить, что в словарь Microsoft Office Word включены общеупотребительные слова, доступные для понимания рядовому пользователю компьютера.

Замечено, что исследуемые группы составляют лишь малую часть, а именно 0,2, от общего числа лемм, входящих в тексты сказок. Основную массу образуют леммы, входящие в состав современного литературного языка.

Однако главной задачей на данный момент является создание благоприятных условий для полного и детального анализа языка русских народных сказок, углубленного изучения его лексики. Описанные леммы из «Сказок русского народа» А. Н. Афанасьева раскрывает широкие перспективы в развитии и реализации этого проекта.

Литература

1. Артеменко Е. Б. Концептосфера и язык фольклора: характер и формы взаимодействия // Народная культура сегодня и проблемы ее изучения: Сб. статей: Материалы науч. регион, конф. 2004 г. Воронеж: ВГУ, 2006. С. 138-150
2. Большая советская энциклопедия. – 3-е изд., передаб. – М.: Советская энциклопедия 2008. – 672с.
3. Ганич Д. И., Русско-украинский, украинско-русский словарь. – М.: А. С. К, 1998 . – 562 с.
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка, тт. 1 – 4. – М., 1978. – 750 с.
5. Даль В. И. Пословицы русского народа. – М.: Художественная литература, 1989. – 431с.
6. Елистратов В. С. Арго и культура // Словарь московского арго. – М.: Русские словари, 1994. – 574 с.
7. Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. – М.: Русский язык, 2000. – 1223 с.
8. Кретов А. А., Сизоненко Е. И. Мир поэзии А. Т. Твардовского в зеркале словаря / А. А. Кретов, Е. И. Сизоненко // Авторская лексикография и история слов: К 50-летию выхода в свет «Словаря языка Пушкина» / Отв. ред. Л. Л. Шестакова. – М.: Издательский центр «Азбуковник», 2013, С. 348-362.
9. Кхерибиш, М. Лексикографическое описание русских народных сказок в учебных целях: Дис. канд. филол. наук. – М., 2007. – 203 с.
10. Кузнецов С. А., Большой толковый словарь русского языка. – 1-е изд., СПб.: Норинт, 1998. – 1536 с.
11. МАС – Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. 2 – е изд., испр. и доп. М.: Рус. яз., 1981–1984. Т. 1–4.
12. Народные сказки Воронежской области. Современные записи. Воронеж: под ред. А. И. Кретова, 1977. – 155 с.
13. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Словарь русского языка – 10-е изд., М.: 1973. – 848 с.
14. Олейникова Т. С. Краткий словарь малопонятных слов и выражений церковнославянского языка. – СПб.: Нева, 2005. – 8 с.
15. Ринекер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза / Ф. Ринекер, Г. Майер. – М.: Российское Библейское Общество, 1999. – 1120 с.

16. Сомов П. В. Словарь редких и забытых слов. – М.: Владос, Астрель, АСТ, 1996, 2009. – 344 с.
17. Тришин В. Н. "Электронный словарь-справочник синонимов русского языка системы ASIS", Academia, 2010
18. Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка: В 4 т. – М., 1935-1941.
19. Фасмер М. Р. Этимологический словарь русского языка. – М.: Прогресс, 1964–1973. – 292 с.

Доброва С.И. (Воронеж)

НАЦИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА ПАРАЛЛЕЛИЗМА ЛОКУСОВ В ФОРМУЛЕ ОТСЫЛКИ БОЛЕЗНИ (на материале русских и болгарских заговоров)

Формула отсылки/отгона/ссылания болезни представляет собой древний индоевропейский образец **ритуально-поэтической формулы** [Топоров 1969: 23-24]. Неизменный научный интерес к ее исследованию обоснован тем фактом, что она играет основополагающую роль в реализации целей и задач лечебного заговора [Познанский 1917; Олупе 1993; Свешникова 1993; Вельмезова 1999; 2000; Агапкина 2002; 2005; 2010; Амроян 2004; 2005; Небжеговская-Бартминская 2005; Квилинкова 2010; Панина 2012 и др.]. Мнение И.Ф. Амроян о том, что формула изгнания болезни особенно характерна для русских и болгарских заговоров [Амроян 2005: 117] мотивирует обращение к двум славянским традициям. При этом в фокус исследовательского внимания до сих пор не был включен вопрос о роли параллелизма макро- и микрокосма в формировании и организации исследуемой формулы в его кросскультурной проекции на две славянские традиции – русскую и болгарскую, что и обусловливает *актуальность* настоящей работы. Между тем исследование под указанным углом зрения значимых культурных смыслов, аккумулированных в формуле отсылки болезни, способствует разработке морфологии параллелизма, в значительной степени расширяет представления об организации и функционировании формулы, выявляет общее и специфичное в фольклорно-языковой картине мира двух этносов.

Материалом исследования послужили авторитетные в научном отношении собрания русских и болгарских заговоров одного хронологического периода в записях середины XIX-XX веков. Всего анализу подверглось более 5,5 тысяч заговоров.

Корпус исследованных текстов показал, что в обеих традициях инвариантная модель формулы отсылки болезни включает в себя пять компонентов: *субъект, функция, объект, локус и его характеристика.*

Положение Т.А. Агапкиной о том, что стратегия изгнания или устранения недуга реализуется с помощью обращения к болезни с призывом удалиться прочь или обращения к посреднику с просьбой избавить человека или животное от недуга [Агапкина 2010: 91], находит свое подтверждение и развитие в настоящем исследовании. Инвариантная модель формулы отсылки болезни реализуется в двух основных сценариях, наличие которых позволяет выделить в ней константные и переменные компоненты. Сценарии различаются компонентным составом исследуемой формулы. Константными (тождественными в обоих сценариях) являются функциональный компонент, локус и характеристика локуса. Перемен-

ными (различающими два сценария) являются субъект и объект.

В первом сценарии стратегия изгнания или устранения недуга реализуется с помощью обращения к болезни с призывом удалиться прочь: в качестве субъекта представлена болезнь, объектом воздействия становится человек, реже – животное, из которых изгоняется болезнь.

Идите вы, болезни, в темные леса, глубокие болота, где солнце не всходит, где человек не проходит (Аникин, № 2259). Урукити, бурукити, да идити ф пусту гори, дету фтичка ни пеі, дето чувек не оди. [Уроки, буроки, уходите в пустой лес, где птички не поют, где человек не ходит.] (Амроян, № 14).

Во втором сценарии стратегия изгнания или устранения недуга реализуется с помощью обращения к посреднику с просьбой избавить человека или животное от недуга: субъектом является чудесный помощник-целитель (природный или православный персонаж), заклинатель, а в качестве объекта воздействия выступает болезнь.

… топи, Господи, все болезни в болоте, где птицы не летают, где скот не ходит (Проценко, № 83). ...да іе (болеста — С.Д.) разнесат во гори зелени, пусти пустелии, каі што чоек непоідуат, каі што секира несечит, каі што овца неблеит, каі што петел нереит, каі што куче нелаит. [...пусть унесут ее (болезнь — С.Д.) в леса зеленые, пустыри пустынные, где человек не ходит, где топор не рубит, где овца не блеет, где петух не поет, где собака не лает.] (Амроян, № 273).

В обеих традициях каждый из пяти компонентов инвариантной модели (субъект, функция, объект, локус и его характеристика) может быть организован на основе параллелизма, то есть репрезентирован в заговорной формуле отсылки болезни в его единовременном многовариантном воплощении в образах различных миров макро- и микрокосма. Параллелизм реализует принцип отождествления реалий, представленных компонентами фольклорной формулы, которые объединены параллельной синтаксической связью и отражают совокупность равновеликих, функционально взаимонезависимых, не обладающих естественной смежностью и репрезентирующих различные миры макро- и микрокосма денотатов, на уровне культурного смысла представляющих одно понятие высшего порядка.

Отличие русской и болгарской заговорных традиций ссылания болезни проявляется в частотности параллельно организованных константных и переменных компонентов исследуемой формулы, в особенностях их репрезентации, функционирования и синтагматики. Показательным для определения кросскультурной специфики является сопоставление двух славянских традиций на уровне параллельной организации константных и переменных компонентов формулы. В настоящей статье исследуется параллелизм локусов отсылки болезни в русской и болгарской заговорных

традициях. Параллелизм локусов представляет собой единовременную отсылку недуга на объекты различных миров макро- и микрокосма: мира природы, мира человека, мира мертвых и перевернутого мира.

Макрокосм – это проявление параллелизма в его ментальной философской, универсальной презентации в области природы, а микрокосм – это реализация параллелизма в мире человека. Параллелизм макрокосма и микрокосма – это соотношение принципа универсального устройства мира и различных проявлений этого устройства в мире человека [Доброва 2015: 307-311; 2004]. Частный случай этого универсального соотношения – это параллелизм мира природы и мира человека в аспекте их локальных характеристик.

Анализ параллельной организации локальных компонентов в исследуемой формуле целесообразно предварить определением основных положений, объясняющих концептуальную специфику ввода локальных компонентов в формулу отсылки болезни.

Человек не знает, где живет и откуда пришла болезнь. При этом она представляется порождением параллельного, сосуществующего с человеком, но при этом чуждого и непонятного ему мира. Неизведанность, денотативная неопределенность локализации болезни иконически представлена в структуре параллелизма особыми знаками: география мест отсылки разнообразна и фактически охватывает вертикаль и горизонталь мира, непосредственный маршрут движения не представляется очевидным и обозначен в максимально условном и обобщенном виде: по горизонтали – в самое отдаленное место, по вертикали – вглубь или ввысь, локальные компоненты потенциально неоднословны, воплощены в многокомпонентных перечнях с указанием вариативного спектра мест, в которые ссылается недуг, что создает концептуальную и структурную основу для их параллельной организации.

Концепт места отсылки в обеих славянских традициях – *особое место, имеющее особое предназначение*.

Родовое обозначение в русских заговорах – *пустое место, темное место* – фиксирует отсутствие жизни и света: ...и пойди, грыжа, *на пустое место, въ темное место*, где солнце не огреваетъ, где люди не ходятъ (Майков, № 128), в болгарской традиции – *пустое, пустынное место*, для которого характерно отсутствие жизни: ...да идезлото тамо, дето петли непеіат, дето кучета нелаіат, дето птлета неведѫт, дето дѫревета не никнат, дето вода нетече, тамо, дето слѫнце и месечина негреіат, в пусти гори, *в пусти места и пусти* каменаци. [...пусть идет зло туда, где петухи не поют, где собаки не лают, где кур не разводят, где деревья не растут, где вода не течет, туда, где солнце и месяц не греют, в пустые леса, *в пустые места, в пустые* каменистые *места*.] (Амроян, № 1).

Видовые обозначения в обеих традициях находят свое воплощение в образах параллельных миров: в русских заговорах – мира природы, мира человека, мира мертвых и перевернутого мира, в болгарских –мира природы, мира человека и перевернутого мира.

В русских заговорах в качестве мест отсылки болезни доминируют природные объекты (более тридцати репрезентантов): наиболее частотными являются фитонимические образы, а также водные и земные локусы. В единичных примерах отмечены образы воздушных объектов и животного мира. Локальные компоненты, представляющие «перевернутый мир» как недоступное человеку пространство, вводятся в заговорный текст с помощью особых знаков: мир преисподней находится *за (под) объектом мира природы* (з*а тёмные леса*). Мир человека в качестве места отсылки болезни используется в единичных примерах: *на злого супостата, к старому хозяину в пяту*; *артефакты (баня, труба)*. Отсылка болезни к миру мертвых не является отличительной чертой русских заговоров и встречается крайне редко: *кладбище (могилки)*.

Для болгарской традиции характерно иное моделирование пространства, в которое ссылается болезнь. В исследуемом корпусе текстов обнаружено меньшее количество миров и их репрезентантов, нежели в русских заговорах. В болгарских заговорах в качестве мест отсылки болезни также доминируют природные объекты, но они не отличаются многообразием, столь характерным для русской традиции: ...та ни идеш *в пусти горы*, дека пиле не пее, дека куче ни лае, дека човек ни оди. [...иди-ка ты *в пустой лес*, где птичка не поет, где собака не лает, где человек не ходит.] (Амроян, № 206). Доминантными являются фитонимические образы, но представлены они одним репрезентантом (*лес*), который отличается максимальной частотностью в заговорной традиции (и только в одном примере упоминаются – *ветви, побеги*), земные локусы представлены несколькими репрезентантами (*горы, земля, поле, камни*), но они отмечены в единичных примерах, водные локусы, в отличие от русской традиции, не выявлены. Болезнь в единичном примере отсылается на представителей животного мира (*звери*) и на небесный объект (*звезды*). Мир человека в качестве локуса отгона также используется в единичных примерах: *царская дочь*, артефакт *труба.* Существенно отличается болгарская традиция в представлении мира преисподней без использования в качестве пространственных координат природных образов, болезнь ссылается на непосредственных представителей этого мира — на *дьяволов.* Отсылка болезни к миру мертвых на уровне конкретных локальных указателей в болгарских заговорах отсутствует.

В русских заговорах преобладают многокомпонентные перечни вариативных мест ссылания болезни, что позволяет максимально детализиро-

вать маршрут изгнания болезни: ...поди *в темные леса, в зыбучие болота*, где люди не заходят, там петух не поет, седь на скрыпучее дерево... (Мансикка, 129, № 27); Крик, крик, *поди на Окиян - море. На море на Окияне, на острове на Буяне*, там люди не ходят, птицы не летают (Савушкина, № 34); И подите *под пень, под колоду, ...в болота седучи, в болота зыбучи,* где на конях не ездят, пешеходы не ходят, *за ручьи, за реки быстры, за темные леса* (Пинежье, № 132). В одном перечне могут сочетаться родовые и видовые репрезентанты локусов отгона: ...пойди грыжа съ дресвяна камени *на пустое место, въ темное место,* где солнце не огреваетъ, где люди не ходятъ, и пойди грыжа *за быстрыя реки* и пойди грыжа *за гремучие ручьи...* (Ефименко: 201, № 19).

В болгарских заговорах, напротив, доминируют формулы, в которых место отсылки обозначается одним локальным компонентом в сочетании с эпитетом *пусто*й (*пустой лес*), что в целом максимально редуцирует маршрут изгнания болезни: Иди *ф пусту гори,* дету слѫнци ни изгрьава, дету гадини ни одьат. [Идите *в пустой лес,* где солнце не греет, где живые существа не ходят.] (Амроян, № 13); ...итиде *у пуста гора*, дека секира не сече, декапетел не пьеіе и лека пиле не лети, дека колач не меса, дека турта не меса, декана црѫква не ида. [..идет *в пустой лес*, где топор не рубит, где петух не поет и где цыпленок не летает, где хлеб не месят и где пресную лепешку не месят, где в церковь не ходят.] (Амроян, № 10).

Столь распространенным в русской традиции разнообразным перечням мест отсылки в болгарской традиции противостоят многочисленные повторы эпитета *пустой* в обозначении локуса отгона: … *у пуста гора* у пустелиіа, дека петел не пое, дека кокошка не кѫца, дека кон не оди, дека магаре не гази, дека куче не лае. *У пуста гора у пустелиіа.* [*...в пустой лес пустынный*, где петух не поет, где курица не клюет, где конь не ходит, где осел не топчется, где собака не лает. *В пустой лес пустынный*] (Амроян, № 24, см. выше № 1). Повтор создает фасцинирующий эффект, вызываемый специально организованным вербальным воздействием, которое предназначено для уменьшения потерь семантически значимой информации при восприятии сообщения реципиентами, за счет чего повышается возможность ее воздействия на их поведение, в данном случае укрепляется вера в невозможность возвращения болезни.

Смысловая доминанта локального компонента в обеих традициях – переходность, медиальность, пограничность. Параллелистическая основа формулы выявляет *принципиальный отказ от конкретизации локуса отсылки болезни.* В связи с этим в русской традиции «ясно вырисовывается *параллелизм ...противоположных пар с признаком движения – антидвижения*» [Олупе 1993: 130] (*ручей, быстрая вода – болото, стоячая вода*), при котором первая часть параллелизма, воплощающая движение, ответ-

ственна за репрезентацию процесса изгнания, а вторая часть, связанная с антидвижением, подготавливает и предопределяет результат этого процесса – уничтожение болезни (см. выше Пинежье, № 132). В болгарской отсутствует указанный параллелизм, доминирует антидвижение (см. выше Амроян, № 13). Кроме того, в обеих традициях присутствуют объекты, являющиеся маркерами пограничного пространства (*камень, остров, гора*).

Многомерность организации заговорного пространства иконически проявляется в организации пути, по которому болезнь отсылается в иной мир. Потенциальная неоднословность и разнообразие локальных компонентов с точки зрения репрезентируемых ими миров демонстрируют в формуле отсылки болезни построение маршрута, по которому осуществляется изгнание болезни, с привлечением в качестве пространственных указателей (пунктов движения) объектов различных миров.

Отмечены горизонтальные и вертикальные (нисходящие и восходящие) перечни мест отсылки болезни, которые в большей мере свойственны русским заговорам. Реализация маршрута отсылки болезни по горизонтали и вертикали дифференцируется соотношением миров макро- и микрокосма. В русских и болгарских заговорах мир природы реализует движение по горизонтали в отдаленное место. Движение по вертикали имеет национальную специфику. В русских заговорах мир природы реализует движение по вертикали вниз и соотносится с миром преисподней (*за//под объектом природы*), а мир человека отражает движение по вертикали вверх (*в теплой бане, над белым паром)* и соотносится с миром православным. В болгарской традиции движение по вертикали вниз реализуется непосредственно с помощью образов мира преисподней (*дьяволы*), а мир мир природы (*звезды, горы*) и мир человека (*труба*) реализуют движение по вертикали вверх и соотносятся с миром православным.

Ввод локальных компонентов с указанием многокомпонентных перечней вариативных мест ссылания болезни является необходимым структурным основанием для формирования параллелизма локусов.

В исследуемом корпусе текстов двух славянских традиций отмечены *две разновидности параллелизма локальных компонентов формулы отсылки болезни*: эксплицитный и имплицитный параллелизм.

В формуле отсылки болезни в обеих славянских традициях выявлены *три структурные разновидности эксплицитного параллелизма локусов*: параллелизм предикативных конструкций, параллелизм локальных компонентов двух различных предикативных конструкций, параллелизм частей одной предикативной конструкции.

Параллелизм предикативных конструкций широко распространен в русских и болгарских заговорах. Неизведанность природы и неопределенность локализации болезни предопределяют направление и параллелизм

природных и человеческих сценариев ее отсылки. В обеих традициях болезнь отправляется туда, откуда она пришла, в мир ее обитания, что и составляет основной принцип противодействия болезни [Панина 2012: 16]: *С леса пришло – на лес пойди. ...С людей пришло – на людей пойди* (Вятский фольклор, № 504; Ефименко: 216, № 88); ...ако бѫде от мѫш, по него идете, ако бѫде жена, по неіа идете, ако б от мома, по неіа идете, ако бѫдете самодивски, по ни идете, ако бѫдете водни, по ни идете, ако бѫдете от ветѫр, по него идете... [*Если уроки пришли от мужика, пусть к нему и вернутся, если от бабы, пусть к ней и вернутся, если от девки, пусть к ней и вернутся, если от самодив, пусть к ним и вернутся, если от воды, пусть в нее и вернутся, если от ветра, пусть к нему вернутся...*] (Амроян, № 41).

Параллельная организация локальных компонентов в нескольких предикативных конструкциях в обеих традициях формирует вариант рассредоточенного параллелизма: Хмель и вино выходи *на быструю воду*, на которой воды люди не ездятъ; отъ раба б. N. хмель и вино поди *на буйные ветры*, которой ветеръ по дальности ходитъ. …зайди это вино *за холмы горы.* ...привяжись *къ лихому человеку*, который на N. лихо думаетъ, къ тому привяжись, которой добра не сделаетъ, отъ меня во веки отвяжись... (Ефименко: 215, № 82); Оттам го поведох, та го заведох *В турска земьа...*/ Оттам го поведох, та го заведох... *при царската дѫштерьа...*/ Оттам го поведох, да го заведох *в гѫсти гори тилилеіски...*/ Оттам го поведох, та го сведох *из равно поле широко...* [Оттуда ее повела и завела *в турецкую землю...*/ Оттуда повела ее да завела *...к царской дочери...*/ Оттуда ее повела да завела *в густые леса тилилейские...*/ Оттуда повела ее и завела *на ровное поле широкое...*] (Амроян, № 174); ...да се стопаа уроци, ...да излете *из тоа кумин*, да ида *в честа гора*, де пиле не пее и слънце не грее! [...пусть растают уроки, ...пусть вылетят *в эту трубу*, пусть уйдут *в густой лес*, где птица не поет и где солнце не светит!] (Амроян, № 85).

Параллелизм частей одной предикативной конструкции представлен в обеих традициях: *В теплой бане, над белым паром, в темном лесе, в синем море, над сырым камнем* тут тебе (болезнь) и спокой, где собаки не лают, петухи не певают... (Вятский фольклор, № 393); ...да го изрине Божа маіка, да го фѫрли *по дьаволи, по камене, по звездите*, дето не може човьак да иде, пиле да кацне и дивьач да живее. [Матерь Божья его вынет, разбросает *по дьяволам, по камням, по звездам*, где человек не ходит, птица не сидит и дикие звери не живут.] (Амроян, № 184).

В семантической сфере локальных компонентов также формируется особый *имплицитный параллелизм*: «*параллелизм внутри слова*» [Хроленко 2010: 48], «*янусов параллелизм*» [Десницкий 2007: 15]. Имплицитный параллелизм в обеих традициях наблюдается как на уровне родового обо-

значения места отсылки болезни, так и в его видовых воплощениях.

Родовое обозначение места отсылки болезни *пустое, пустынное место* понимается информатором не только как пустырь, заброшенное место, но и как *проклятие*, т. е. *проклятое место* [Квилинкова 2010: 203]. Подтверждение находим в русском заговоре: ...идите вы, исполоха-уполоха, ...в чистое поле, за синее море, где пешком не ходят, на конях не ездят, в темный лес, под синий мох, под гнилую колоду. Там вам, *проклятым, место* (Пинежье, № 128).

Видовое воплощение места отсылки болезни *трясина* в русских заговорах обозначает не только зыбкое, болотистое место, поросшее ярко-зеленой травой и мхом, но и в переносном значении, которое также актуализируется на уровне ассоциаций, – обстановку, среду, отличающуюся *отсутствием живой деятельности* [Ефремова 2000], что дополнительно актуализируется на уровне последующей развернутой характеристики локуса отгона как места, в котором ничего не происходит.

Частотное в болгарских заговорах видовое воплощение места отсылки болезни – *лес Галилеи (галилейский, телелейский, тилилейский)* – обозначено именем собственным, восходящим к библейским традициям [Амроян 2005: 13]. В заговорах речь идет не о географической Галилее, а о евангельской Галилее. Тем не менее исследуемый локальный компонент связан с исторической областью на севере современного Израиля, граничащей с Ливаном, и в актуализируемом на уровне ассоциаций переносном значении репрезентирует свойства пустынности, удаленности и непроходимости особого локуса. Горный район Верхней Галилеи труднодоступен и поэтому служит укрытием для преследуемых, кроме того, по одной из версий, само название происходит от слова *голá – удаление, рассеяние*, так как там были рассеяны многие народы. В Ветхом завете этот район упоминается как земля, где живет много разных народов.

В русских заговорах имплицитный параллелизм отмечен также в представлении локусов иной функциональной направленности – охраняемого локуса и орудия его защиты: *каменный, замкнутый, огораживающий от воров тын.* В контексте параллельно сосуществуют и актуализируются два значения номинации *тын*: русский *тын* – забор; алтайский *тын* – дух, душа В результате орудие защиты (*тын, забор*) на уровне глубинных смыслов ассоциируется и с объектом защиты с помощью этого орудия (*дух, душа*): *Кладу поклажу, каменнымъ* ***тыномъ*** *огораживаю, черезъ этоть* ***тынъ****, никому не хаживать, никакой птице не летывать* (Майков, № 262).

Универсальный характер параллелизма локусов в его имплицитном воплощении выявляется при сопоставлении различных текстов. Эта особенность отличает русские заговоры и несвойственна болгарским: Все

порчи, уроки, все вислокосы, пойдите *к старому хозяину в пяту* (Пинежье, № 149); Подите вы, уроки, призоры, *старому одору (одор – то, что содрано с чего-то) на пяту*... (Пинежье, № 140); Роки, прикосы, щипота, ломота, скорбь и болезнь, ...подите с раба божия (имя рек) *к птице синице на пяту* (Ефименко: 218, № 95).

Инвариантная модель формулы отсылки болезни наглядно демонстрирует тот факт, что «пространство, приписываемое болезни, не только локализуется, но и имеет свои характеристики» [Небжеговская-Бартминская 2005: 321], которые наделяются существенной смысловой нагрузкой. При этом сложная геометрия мироустройства, в том числе получившая свое воплощение в параллелизме локусов, создает основу для последующих размышлений над вопросами, по какой причине мир отсылки болезни целенаправленно определяется в образах различных миров и почему столь различные локусы получают однотипную характеристику: в этих местах нет жизни ни для объектов природы, ни для человека.

Национальная специфика параллелизмов локусов в формуле отсылки болезни связана с тем, что в русских заговорах локусы репрезентированы в своем максимально множественном, перерастающем в перечни воплощении. В болгарской традиции локальные компоненты имеют более конкретное, регламентированное воплощение преимущественно без использования перечней. Тем не менее в обеих традициях наличие в формуле многокомпонентных перечней вариативных мест ссылания болезни является необходимым структурным основанием для формирования параллелизма локусов. В русской заговорной традиции, в отличие от болгарской, локальные параметры указывают на параллелизм динамики и антидинамики, пограничный статус процесса отгона. В болгарской традиции процесс отгона и уничтожения на уровне локальных компонентов непосредственно фиксирует антидинамику как воплощение результата уничтожения болезни. Развернутые многокомпонентные перечни вариативных мест ссылания болезни с привлечением образов различных миров, являющиеся необходимой структурной основой параллелизма локусов, позволяют максимально детализировать маршрут изгнания болезни, но не проясняют его, поэтому параллелизм локусов в формуле отсылки болезни иконически репрезентирует денотативную неопределенности локализации недуга и неизведанность его природы.

Источники

Амроян И.Ф. Сборник болгарских народных заговоров / Сост., пред. и комм. И.Ф. Амроян. Тольятти: ТГУ, 2005а. 138 с. (Амроян, № текста)

Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953 – 1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М.: Изд-во МГУ, 1998. 480 с. (Аникин, № текста)

Вятский фольклор. Заговорное искусство / Сост. А.А. Иванова. Котельнич:

Котельничская тип., 1994. 112 с. (Вятский фольклор, № текста)

Заклинания, наговоры, обереги // Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии / Собр. П. С. Ефименком. М.: Типо-лит. С. П. Архипова и К°, 1878. Ч. 2. Народная словесность. С. 139-222. (Изв. Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии; Т. XXX, вып. 2: Тр. Этногр. отд. Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те / Под ред. Н. А. Попова. Кн. V). (Ефименко: страница, № текста)

Майков Л. Н. Великорусские заклинания. СПб.: Типография Л. Майкова, 1869. 164 с. (Майков, № текста)

Мансикка В. Н. Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина. 1912. XXI. Вып. 1. С. 125-136. (Мансикка: страница, № текста)

Заговоры и заклинания Пинежья / Вступ. ст., подг. текстов, комм. А. А. Ивановой. Карпогоры: Пинежская тип., 1994. 59 с. (Пинежье, № текста)

Проценко Б.Н. Заговоры, обереги, поверья, приметы: духовная культура донских казаков. Ростов н/Д: Феникс, 2010. 283 с. (Проценко, № текста)

Русские заговоры / Сост. предисл. и примеч. Н.И. Савушкина. М.: Пресса, 1993. 368 с. (Савушкина, № текста)

Библиография

Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. – 824 с.

Агапкина Т.А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) // Заговорный текст. Генезис и структура. М., Индрик, 2005. С. 247-291.

Агапкина Т.А. Эпитеты в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика // Признаковое пространство культуры / Отв. Ред. С.М. Толстая. М.: «Индрик», 2002. С. 301-337.

Амроян И.Ф. Абстрактные модели связной речи как структурообразующие модели заговорного текста // Вестник Оренбургского государственного университета. 2004. № 11. С. 113-117.

Амроян И.Ф. Повтор в структуре фольклорного текста (на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных текстов). М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. 296 с.

Вельмезова Е.В. Семантика пространства лечебного заговора: к типологии формул отсылки болезни (на примере восточнославянских, чешских и французских текстов) // Вестник МГУ. Серия 9. Филология. 1999. № 4. С. 50-60.

Вельмезова Е.В. Семантика пространства чешского лечебного заговора: формулы отсылки болезни // Живая старина. 2000. №1. С. 35-36.

Десницкий А.С. Поэтика библейского параллелизма. Монография. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 554 с.

Доброва С.И. Параллелизм мира природы и мира человека в свете философской теории познания // Актуальные направления научных исследований: от теории к практике: мат-лы V Междунар. научно-практ. конф. (Чебоксары, 26 июня 2015 г.) / редкол.: О.Н. Широков [и др.]. – Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2015. – № 3 (5). – С. 307-311.

Доброва С.И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики

народного мировосприятия. Монография. Воронеж: ВГПУ, 2004. 175 с.

Ефремова Т.Ф. Новый толково-словообразовательный словарь русского языка. М.: Дрофа, Русский язык, 2000. 1233 с.

Квилинкова Е.Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Ch.: «Elan INC» SRL, 2010. (Tipogr.«Elan Poligraf» SRL). 390 p.

Небжеговская-Бартминская С. Шла болячка с болентина… Концептуализация болезни в польском языке и в польских народных заговорах // Заговорный текст. Генезис и структура. М.: Индрик, 2005. С. 309-325.

Олупе Э. Формула уничтожения в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.: Наука, 1993. С. 128-139.

Панина Т.И. Магия слова в народной медицине удмуртов: автореф. дис. ...канд. филол. наук: 10.01.09 / Татьяна Игоревна Панина; Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук. Ульяновск, 2012. 27 с.

Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Репринт. М., 1995. Познанскій Н. Заговоры Опытъ изслѣдованія происхожденя и развитія заговорныхъ формулъ. – Петроградъ: Типографія Д. В. Орлова, Вас. Остр., Средній пр., д. 6., 1917. – 352 с.

Свешникова Т.Н. Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формула отсылки болезни) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.: Наука, 1993. С. 139-149.

Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1969. Вып. 236. С. 9-43.

Хроленко А.Т. Введение в лингвофольклористику. М.: Флинта, 2010. 152 с.

Черванева В.А. (Воронеж)

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ФУНКЦИЙ РАССКАЗЧИКОВ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ

Субъектная организация текстов народной мифологической прозы пока не осознавалась в фольклористике как теоретическая проблема – специальных работ, посвященных этой тематике, насколько нам известно, не существует. Тем не менее этот вопрос имеет большие исследовательские перспективы.

На материале художественной литературы проблема имеет давнюю традицию разработки (см. теории субъекта повествования – рассказчика, повествователя, «образа автора», «точки зрения» и т. д. в трудах В.В. Виноградова [1971], Б.А. Успенского [1970], Е.В. Падучевой [1996] и др.). Что же касается фольклора, то намечены только подступы к проблеме на материале традиционных, «классических» жанров русского фольклора [Артеменко 1994; 1998]. Мифологические рассказы, представляющие собой принципиально иной тип народной словесности – интегрированный в диалог, в непосредственную устную коммуникацию, в этом отношении совершенно не изучены.

Некоторые методологические установки нарратологии, разработанные на материале художественного текста, в отдельных аспектах могут быть приложимы и к тексту фольклорному – например, анализ субъектной организации нарратива через наблюдение над вербальными маркерами присутствия говорящего в тексте. Исследование в указанном отношении материалов записей мифологических рассказов показал, что типология нарраторов в мифологическом тексте строится на основе следующих параметров [Основной эмпирической базой исследования является архив Лаборатории фольклористики РГГУ (АЛФ РГГУ).]:

– характер включенности рассказчика в текст – и как персонажа (на уровне сюжета) и как нарратора (на уровне факта повествования);
– количество рассказчиков в тексте;
– степень персонифицированности рассказчика;
– функции нарратора в тексте.

По характеру включенности в текст можно выделить такие типы повествователя, как экзегетический и диегетический [Падучева 1996: 203]. Экзегетический нарратор – повествователь, находящийся вне текста и не имеющий в нем пространственно-временной позиции. Он не является участником описываемых событий и не сообщает об источнике информации – в текстах с таким типом повествователя информация излагается объективированно, события освещаются с внешних позиций. Диегетиче-

ский нарратор включен в текст – обязательно на уровне факта сообщения и факультативно (хотя довольно часто) на уровне сюжета.

С точки зрения количества повествователей в тексте бывают нарративы с одним первичным рассказчиком, с двумя – первичным и вторичным, с тремя – первичным, вторичным и третичным; и т. д. В данном случае используется терминология В. Шмида [2003: 45], которую он применяет для наименования различных типов нарраторов в художественном тексте (ср.: первичный нарратор – это повествователь обрамляющей истории, вторичный нарратор – повествователь вставной истории и т. д.). В устном мифологическом рассказе эти понятия также могут быть использованы в типологии диегетических повествователей: первичный нарратор – повествователь, рассказывающий о событии, основываясь на собственных наблюдениях или на сообщении других лиц (это тот, от чьего лица ведется рассказ). Вторичный нарратор – повествователь, чей рассказ о событии передается первичным нарратором, и т. д.

По параметру персонификации типологию нарраторов составляют конкретный персонифицированный рассказчик (он является при этом действующим лицом текста) и обобщеннный неперсонифицированный субъект повествования (социум, деревенское сообщество, часто репрезентируемое бессубъектными конструкциями с глаголами речи в роли предикатов – *говорили, говорят, рассказывали* и т. п.).

Функции рассказчика в мифологическом нарративе можно обобщенно представить, опираясь на предложенную Е. В. Падучевой [2011] классификацию семантических ролей говорящего (субъект восприятия, сознания, речи, дейксиса), добавив еще один (первый) пункт:

1) субъект действия (является действующим лицом описываемого события);
2) субъект восприятия (является реципиентом мифологического явления);
3) субъект речи (рассказывает о событии);
4) субъект сознания (интерпретирует происходящее);
5) субъект дейксиса (осуществляет референцию и пространственно-временную локализацию объектов относительно себя самого).

Это полная парадигма функций, которая реализуется в конкретных примерах не всегда в полном объеме.

В задачи настоящей статьи входит рассмотрение функции рассказчика как субъекта сознания в мифологическом тексте, т. е. нас интересуют примеры, в которых рассказчик интерпретирует происходящее, дает оценку событий в мифологическом ключе.

Материал позволяет выявить несколько типов субъектов сознания, соотносимых с типами субъектной организации мифологического текста,

причем наблюдается отчетливая дифференциация функций первичного и вторичного нарраторов.

Функции первичного нарратора:

1) свидетель события (в мемоpатах) и интерпретатор:

Приснился [покойный муж]. Я сплю, а он от стенки ко мне вот так придвигается. Иногда кошка, а тут чувствую, што человек. Придвигается, придвигается, а я ничё не испугалась, не вскочила, а он руку накинул. Я-то за руку-то ево схватила: «А тебе цчёво, – говорю, – надо?» – а чуствую, што муж мой. А он говорит: «Чё, не знаш, чёво надо?» *За мной, верно, приходил.* (АЛФ РГГУ, инф. ТПВ, Калитинка, 1993);

2) свидетель события и пересказчик интерпретации (функция интерпретации делегирована представителям социального окружения рассказчика):

[Соседка первый раз выпустила телку], ну, и она не пришла. Ну и вот, люди ходят там, говорят: «Видели, видели». И пошли мы все. Собрались, наверно, человек двацать. Берёзки набрали, говорят: «Всё одно, куда-нибуть [выйдет] не даём мы ей. [уйти]». А она только как увидела человека – всё, и ты больше ево и не увидиш. Стреканёт. [убегала от людей] *Вот мужики и говорят: «Это ей сделано*» (АЛФ РГГУ, инф. ЗИК, Нокола-Меньшаковская, 1997);

3) пересказчик свидетельства о событии (делегирует функцию источника вторичному нарратору в фабулатах) и интерпретатор:

А водяные бывают, русалки, водяные, да я ни разу не видала. Но у моей вот у мамы у подруги было вот такое, вот они раз нам рассказывали – поехали на реку в церковь. в Тихманьге-то. С этой стороны на ту: церковь-то на этой стороне. Поехали вот, нарядилися, такие сарафаны красивые с подругой. «Доехали, – говорит, – до середины, до острова. Лодка-то колебалась – заколебалась, подругу как вот не бывало. И туда, раз, утащил, и всё. И туда такое глубокое-то-глубокое. Искали-искали мужики, – говорит, – да шест не хватаэт». Чево-то она дома, чево-то сделала, с кем-то поругалась или што ли и пошла, и поехала в церковь. И даже не выплыла. *Если не полюбит дак. Чево-то сказала, чево-то неладное, вот ей туда утащил, и всё* (АЛФ РГГУ, инф. КАП, Ухта, 1996);

4) пересказчик свидетельства о событии и пересказчик интерпретации:

[Про снежного человека не рассказывал никто?] *А вот говорят, кто его первый увидит, тот долго не проживёт. Это так говорят.* У нас у учителя правда померла жена, но у ней был рак печени. Он такой здоровый мужчина, никогда не болел, ничего, вот говорят, что он видел этого снежного человека, и он через некоторое время умер (АЛФ РГГУ, инф. ЗТИ, Ухта, 1996).

Функции же вторичного нарратора ограничиваются лишь свидетельством о событии и пересказе свидетельства о событии – персонифицированный вторичный нарратор не проявляет себя в мифологическом тексте как субъект интерпретаций. Исключение наблюдается, если вторичный рассказчик, являясь реципиентом и действующим лицом текста, эксплицирует интерпретацию в форме прямой речи:

У нас тут на ферме, мы работали, женщина была, дак она фсё, мать ей присница, раскажит вот и: «*мама присница, дак вот мне фсё вот што-то како-то вот нищастье после этово вот*. Маюсь как буто я». <…> «*Как только мама приснилась, так фсё, фот уже и жду, што што-то должно случица так, какая неприятность*». И у ниё вот фсё время так вот збывалось. <…> Говорит, как *она как придупреждает миня* (АЛФ РГГУ, инф. МЛИ, Лепша – Ступино, 2007).

Таким образом, вторичный нарратор выступает прежде всего как источник сведений о событии, он «несет ответственность» за фактологическую основу текста, позиционируемого как достоверного. Источник достоверных сведений и в то же время интерпретатор происходящего – первичный нарратор, который является говорящим в канонической речевой ситуации экспликации мифологического рассказа, с чем, очевидно, и связана рассмотренная дифференциация функций рассказчиков в мифологическом нарративе.

Литература

Артеменко Е. Б. К проблеме повествователя и его языковой репрезентации в фольклоре. На материале былинного эпоса // Филологические записки: Вестник литературоведения и языкознания: Вып. 11. Воронеж, 1998. С. 186 – 195.

Артеменко Е. Б. «Образ автора» как структурообразующий фактор фольклорного текста // Исследования по лингвофольклористике. Вып. 3. Курск, 1994. С. 3 – 5.

Виноградов В. В. О теории художественной речи. М., 1971.

Падучева Е. В. Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М., 1996.

Падучева Е. В. Эгоцентрические валентности и деконструкция говорящего // Вопросы языкознания. 2011. №3. С. 3–18.

Успенский Б. А. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М., 1970.

Шмид В. Нарратология. М., 2003.

Горбушина Е.Д. (Воронеж)

ЛЕКСИКА С СЕМИОТИЧЕСКИМ ЗНАЧЕНИЕМ ГРАНИЦЫ В БЫЛИЧКАХ

Помимо осмысления пространства в философии, интерес к этой категории проявляют такие науки, как лингвокультурология, когнитивная лингвистика, лингвофольклористика, при этом они вносят свои специфические характеристики в понимание пространства.

В текстах, репрезентирующих «наивную» картину мира, пространственный код имеет первостепенное значение и непосредственно связан с реализацией бинарных оппозиций *свой – чужой, верх – низ, чистый – нечистый, левое – правое* и др. Вся мифологическая пространственная модель антропоцентрична.

Объектом нашего исследования стали 425 текстов из авторитетного сборника О.А. Черепановой «Мифологические рассказы и легенды Русского Севера» [Черепанова, 1996]. Эмпирическую базу исследования составили 1407 вербальных единиц с пространственной семантикой.

Следуя логике мифологического восприятия окружающего мира, в анализируемых текстах быличек все пространство выстроено в рамках оппозиции «*свой – чужой».*

В качестве критерия отнесения элементов пространства, представленного в текстах, к тому или иному полюсу бинома «свой / чужой» мы избрали характер отношения локуса к человеку. Так, *«свое»* – это окультуренное пространство, место проживания человека, его постоянного пребывания. В границах *своего* пространства выделяется *собственное* и *общественное* пространство. Собственное пространство, в свою очередь, подразделяется на *пространство жилища* и *пространство за пределами дома*. Пространство, очерченное границами жилища, – самое близкое к человеку, поскольку дом является центром освоения пространства и воспринимается в мифологическом сознании не только как построенное человеком жилище, но и как семья, род, очаг и тому подобное. Дом как средоточие основных жизненных ценностей противопоставляется окружающему миру как пространство закрытое – открытому, внутреннее – внешнему, организованное – неорганизованному. Неотъемлемыми атрибутами своего собственного пространства являются и объекты, находящиеся за пределами дома, созданные человеком и культурно значимые для него.

Общественное пространство представляет собой населенный пункт и социально значимые объекты.

Граница (рубеж) – самый напряженный, конфликтный участок символического пространства, где человека часто подстерегают повороты судьбы. Важно отметить, что значение границы есть потенциально практически у всех исследуемых локусов, которое проявляется в контексте были-

чек в определенной описываемой ситуации. Практически любой локус может стать местом встречи человека с мифологическим персонажем или явлением.

За пределами «своего» пространства находится фрагмент внешнего мира, который символически соотносится с опасным, неизвестным, а следовательно, «чужим» пространством. «Свое» пространство очерчено границами, которые воспринимаются как личная «промежуточная» зона взаимодействия «Я» с внешним миром. Пограничные локусы, будучи средством перехода из ограниченного, замкнутого, защищенного, своего пространства в чужое, являются и источником опасности, ведь через них нечистая сила может проникнуть в свой мир и причинить человеку вред. Таким образом, все, что находится за пределами Я-физического, видится и как свое, и как чужое. Эта особенность отражает онтологическую бинарность мироустройства.

Проникновение потусторонних сил в дом происходит через *пограничные зоны*, которые в анализируемых текстах представлены следующими вариантами: *окна (33), двери (56), порог (10), веранда (2), крыльцо (3), сени (2), чердак/поветь/посом (12), матица/охлупень/потолочина (5), подполье/подпол (9), труба (12).*

Как отмечает Т. В. Цивьян, основная пружина «сюжета дома» в фольклорных текстах – движение, т. е. вход/выход. Задача хозяина – контролировать отверстия. Именно отверстия становятся основным «семантическим» стержнем дома и двигателем сюжета [Цивьян, 2000: 3].

Главными пограничными локусами являются отверстия *дверей* и *окон*, что увеличивает их функциональную и семиотическую нагрузку.

В. Д. Лелеко прослеживает историю становления культурной семантики *двери* и *окна*, следуя за реальной историей создания этих границ, которая сводится к тому, что окно появилось позже, чем дверь, функцию окна (проем для проникновения света, для осматривания внешнего пространства, для проветривания) выполняла дверь, предназначением которой было не только разъединение, но и соединение пространств. Дифференцируя свои функции в процессе утилитарного использования, в дальнейшем окно и дверь противопоставляются друг другу по признаку «санкционированности» проникновения в помещение [Лелеко, 2002: 191].

Духи умерших, как правило, проникают через *окно:*

№ 30. «Говорили, что вот родился у женщины сын и было ему три месяца. Вот ночью уже, она спит, и вдруг кто-то в *окно* ей: тук-тук. Ну, она встала, открыла *окошко* и вдруг видит, что женщина така в белом платье и платке и просит, дай мне, мол, водицы. Ну, дала она ей напиться, ну и говорит ей покойница-то: «Отдай мне твово сына». А эта-то, мать-то, говорит: «Нет, не отдам». Ну, покойница-то ей и скажи, что через восемна-

дцать лет он сам к нам придет. И точно, вот ему восемнадцать лет исполнилось, ну, он и умер (Новг., Старорус., Виджа, 1990)».

Также через *окно* могли проникать злые духи и другие потусторонние сущности:

№ 224. «Полудницы раньше были, *окна* потому закрывали в самую жаркую пору. А то полудница поймает человека, до смерти защекотит (Арх., Пин., Немнюга, 1984)».

Дверь – важнейшая составляющая в модели дома, это средство связи с миром. Это главная защита от вторжения на *свою* территорию:

№ 380. «На Иван-день ходили искать цветок-невидимку. В двенадцать часов ходят. Один мужчина на репище сорвал, да никак ему домой не добраться было, то на лес, то на реку ему указывало. Это его бес гнал. А как пришел домой, ему чуркой в стену стукнуло. В дверях от чурки след остался».

Двери и *окна*, укрепленные оберегами, «зааминенные», как правило, является непреодолимым препятствием для нечистой силы:

«Вот гроза-то была, так это Илья-Пророк сердится на черта, он в его-то молнию и пускает, чтоб черта найти. Нельзя на улице быть, черт может войти, а Илья-Пророк молнией его и убьет. В дерево, в дом может прятаться. *Вот двери и окна в доме надо зааминить, чтобы черт не вошел. И зеркало завесить надо, а то черт в нем объявится*».

Дверь неразрывно связана с *порогом*. Локус *порог* выявлен нами в 10 случаях, в рамках контекста лексема *порог* содержит семы *предел, разъединение. Порог* представлен как непроходимое препятствие для нечистой силы. В представлениях русских, порог – граница жилища, «одомашненная» часть пространства, защита для человека. Уход человека за порог дома в фольклорных текстах означает начало приключений.

Так, например, в одной из быличек бесы не могут войти в дом, и женщина отдает им ребенка через *порог:* «…До перёд Спасителя рожденья это было. Сама [одна женщина] родила ребенка и сказала мужу: «Вот ребенок-то мой, сама буду мыть его, а ты приди возьми». Ну, мужик-то пришел. Вымытый-то ребенок, справленый, готов. Она дала *через порог* ребенка мужу. А через малое время приходит муж: «Ну, где вымытый ребенок?» – «А я тебе уж отдала ребенка». – «Я и не был еще за ребенком». И бесам и отдала ребенка. (Эстония, Пылев, Любница, 1977)».

В редких случаях пограничное пространство представлено локусами *веранда (2)* с семантикой *предел, разъединение*, а также *сени (2)*, *крыльцо (3)* с семантикой *граница – переход между своим и чужим мирами*. Итак, модель пространства в быличках организуется пространственной оппозицией «свой – чужой». При этом важно отметить, что границы между членами этого бинома условны и проницаемы – «свое» (освоенное, безопас-

ное) пространство может переходить в «чужое» (неосвоенное, опасное), «чужое» может получать статус пограничного в зависимости от описываемой ситуации. Рубежная линия имеет амбивалентную природу. С одной стороны, пространство каждого текста является ограниченным, замкнутым, четко локализованным, с другой стороны, в быличках воссоздается бесконечный континуум мозаичного мира, где непрерывно осуществляется действие демонических сил [Голованов, 2009: 141].

Литература

1. Голованов И. А. Специфика пространственной организации жанра былички // И. А. Голованов. – Вестник Челябинского гос. пед. ун-та. 2009. – № 8. – С. 139–146.
2. Лелеко В. Д. Пространство повседневности в европейской культуре / В. Д. Лелеко. – СПб.: СПбГУКИ, 2002. – 320 с.
3. Цивьян Т. В. Архетипический образ дома в народном сознании / Т. В. Цивьян // Живая старина. – 2000. – № 2 (26). – С. 2–4.
4. Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / О. А. Черепанова. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 212 с.

Васильева Н.В. (Воронеж)

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ИСТОЧНИКИ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА (на материале современных записей духовных стихов)

Материалом исследования в нашей работе послужила фольклорная запись одного духовного стиха, сделанная студентами ВГПУ в Воронежской области, в селе Гончаровка Подгоренского района, – «Господи, помилуй, Господи, прости». Предмет исследования – структурные и семантические изменения, произошедшие в тексте с его попаданием в устную среду бытования. Попытаемся на основе фольклорных материалов проследить, как видоизменился оригинальный авторский текст, и отметить этапы его превращения в достояние народной лирики.

Текст имеет широкое употребление в народной среде: его вариант включен в сборник духовных стихов, изданный в ВГУ в 2011 году [Духовные стихи… 2011], однако по происхождению это литературный текст.

Автором изначального варианта текста является православный старец протоиерей Николай Гурьянов, один из наиболее почитаемых старцев Русской Православной Церкви конца XX – начала XXI вв. (при анализе будем использовать текст с сайта [Протоиерей Николай Гурьянов]).

Данное стихотворение по тематике можно отнести к покаянной лирике. С приходом в устную среду бытования текст видоизменялся, в итоге было записано несколько различных его вариантов. Рассмотрим текст, записанный со слов Остроушко Марьи Ивановны, и его отличия от оригинала.

В изначальном варианте стихотворения нет рефрена. В варианте, записанном от М. И. Остроушко, которая определила жанр данной песни как «отпевальная» (то есть похоронно-поминальная), появляется припев – им становится первое четверостишие авторского варианта стихотворения. Само появление припева является характерным признаком народной песни. Также, поскольку важной формообразующей и содержательной особенностью похоронно-поминальных духовных стихов является наличие постоянных рефренов (таких, к примеру, как «Трисвятое» или «Аллилуйя») [Юровская 2014], можно предположить, что припев в данном тексте возник по аналогии с припевами в подобных похоронно-поминальных духовных стихах.

Далее, в варианте, записанном от М. И. Остроушко, наблюдается увеличение количества куплетов: в исходном варианте их восемь, в конечном, не считая рефрена, девять. Композиционная последовательность четверостиший изменена. Первому четверостишию, как было сказано выше, соответствует припев. Второму и третьему четверостишиям соответствуют третий и четвёртый куплеты песни. Рассмотрим различия между этими

фрагментами. По отношению к оригиналу форма изложения в данных песенных куплетах изменена, лирический герой говорит в них о себе:

Я прошел с любовью сей тернистый путь,
Нес же крест, безвинно надрывая грудь.
Я за вас распялся, много претерпел,
За врагов молился, за врагов скорбел.

В оригинале же лирический герой обращается к Иисусу Христу:

Ты прошел с любовью свой тернистый путь,
Ты нес Крест безмолвно, надрывая грудь.
И за нас распятый много Ты терпел,
За врагов молился, за врагов скорбел.

Автор в данных четверостишиях обращается к Иисусу Христу, исполнитель же соответствующих куплетов песни сам начинает говорить от Его, Иисуса Христа, лица. Таким образом, вследствие чередования форм изложения от 3-его и от 1-го лица повествование принимает форму диалога.

Эту особенность как характерную черту народной лирики отмечает Е. Б. Артеменко в работе «Диалектика форм изложения от 1-го и 3-го лица в русской народной лирической песне»: «…взаимодействие и взаимопроникновение форм изложения от 1-го и от 3-го лица <…> представляют собой в народной лирике явление художественной нормы, обусловленное её жанровым своеобразием» [Артеменко 1988: 138].

Четвертому четверостишию (*Я же слаб душою, телом также слаб,/ И страстей греховных я преступный раб)* соответствует седьмой куплет песни:

Слаб же я душою, также телом слаб,
И греховыми страстями я преступный раб.

Здесь существенных смысловых различий не обнаружено. Зато есть изменения в области синтаксиса – отступление от нормативного субстантивного управления: *раб страстей – раб страстями*.

Также наблюдается изменение в составе слова: «греховыми» вместо «греховными». Фонетические изменения присутствуют и в припеве. Подобные явления, находящиеся за пределами литературной нормы, связаны с влиянием просторечия.

Первые два куплета песни в авторском оригинале отсутствуют. Они добавлены позже, поэтому было интересно выяснить их происхождение. Оказалось, что оба куплета (так же, как и восьмой куплет, отсутствующий в оригинале) – это несколько измененные фрагменты поэмы «Крестная песнь», написанной о. Хрисанфом Саковичем, одним из белорусских православных писателей XIX в. Как указывают Ю. А. Лабынцев и Л. Л. Щавинская, «стихи о. Хрисанфа, распространяемые по сей день преимущественно в рукописях, давно стали частью анонимной народной литературы»

[Лабынцев, Щавинская 2009: 122]. В поэме «Крестная песнь» отражены события евангельского сюжета, а именно – Страсти Христовы, состоит она из 25 частей. Первым двум куплетам песни соответствуют два первых четверостишия первой части поэмы под названием «В пятницу – молчание». В оригинале они выглядят так:

В Пятницу Страстную,
Все должны молчать,
О Христовых муках,
Крестных размышлять.
Вспомним день Великий,
Как Христос за нас,
Пострадал и умер,
В страшный крестный час.

В варианте М. И. Остроушко:

Пятныцу святую надо почитать,
О Христовых муках кресных размышлять.
Пятныца святая, как Христос за нас
Претерпел и умер в этот скорбный час.

Примечательно, что появилась лексическая анафора. Фонетические варианты «пятныця», «пятныцу», «грешнык», «поможи» отражают влияние украинской речи.

Восьмому куплету песни соответствует третье четверостишие семнадцатой части поэмы (в разных источниках эта часть названа по-разному – «Господь Иисус Христос под ношей» или «Господь Иисус Христос упал под крестом»). В оригинале читаем:

Небо ужаснулось,
Видя, что Творец,
Под Крестом все силы
Истощил вконец.

В варианте, записанном от Остроушко М. И.:

Небо ужаснулось, видя, что Творец
Под крестом тяжелым истощал вконец.

В книжном варианте Творец «истощил силы», во втором – Сам «истощал», т. е. наблюдается сдвиг значения.

Таким образом, можно проследить, как авторский текст видоизменился, попав в устную среду бытования, а именно: приобрел черты, свойственные народной лирике, пополнился просторечиями и диалектизмами, объединился с фрагментами текста другого автора. Очевидно, контаминация стихов произошла в данном случае из-за содержательного сходства текстов, относящихся к одной тематической сфере.

Литература

Артеменко Е. Б. Диалектика форм изложения от 1-го и 3-го лица в русской народной лирической песне // Структура и семантика текста. – Воронеж: ВГУ, 1988. – С. 130 – 138.

Духовные стихи Воронежского края / Подготовка текстов и составление Т. Ф. Пуховой, Т. В. Мануковской, А. А. Чернобаевой. (Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Вып. X). – Воронеж: ВГУ, 2011. – 284 с.

Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Народная литература белорусско-русско-украинского пограничья. – М.: Институт славяноведения РАН, 2009. – 320 с.

Протоиерей Николай Гурьянов. URL: http://www. elisarovo. ru/ru/lm/1igumenya/mental-teachers/gurjanov (дата обращения: 22.05.2016)

Юровская О. Л. Поэтика похоронно-поминальных духовных стихов Горнозаводских районов Челябинской области // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2014. – №6. – С. 287.

Картавцев В.Н. (Воронеж)

АНГЛИЙСКИЕ СКАЗКИ В СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ, ЛИНГВОКУЛЬТУРНОМ И ЛИНГВИСТИЧЕСКОМ АСПЕКТАХ

Жанр сказки открывает широкие возможности для сопоставительных исследований в силу того, что однотипные герои, мотивы, сюжеты встречаются у разных народов. Особенно плодотворным представляется нам интегральный подход к анализу сказок, суть которого показана в таблице:

Таблица 1. Модель интегрального сопоставления сказок

Интегральное сопоставление	Действие: сюжет, мотивы, функции действующих лиц (термин В. Я Проппа)
	Отраженные в тексте реалии
	Языковое воплощение (и стиль)

Мы рассматриваем явление в типологическом аспекте, обращая внимание на то, в чем своеобразие у каждого народа выражения «международного» мотива. Варьироваться может само сюжетное действие, наполнение инвариантной рамки мотива реалиями, языковое воплощение

Яркий пример варьирования на всех уровнях в рамке международного мотива – тестовое изделие, убегающее из дома. Здесь национальное наполнение дает нам представление о кухне народа, населяющих его страну животных и даже занятиях населения.

В центре английской сказки – Джонни-пончик. В этой сказке его приготовление не выделяется как сколько-нибудь значимый сюжетный компонент. Старуха лишь замешивает тесто. В русской сказке Колобок – результат трудных изысканий, старухе приходится скрести по сусекам и мести по амбарам в надежде добыть хоть горсть муки. Колобок – последняя возможность поесть, говорит о нищенском положении русского крестьянина-раба. Узбекский аналог – лепешка. Здесь также делается акцент на бедность тех, кто ее печет. Все имущество их составляют пестрая корова и пестрый мешок с мукой. Лепешка выкладывается на дистархан (скатерть или стол для еды), но при попытке ее разломить (в разговоре старик и старуха обращаются друг к другу на «вы») ускользает (Английские сказки 1991; Афанасьев 1984; Караван чудес 1981).

Теперь обратимся к тем, кого эти тестовые изделия встречают. Если в русской сказке это только лесные звери средней полосы России, то в английской, кроме зверей, это представители рабочего класса: рабочие и землекопы. Этот факт может служить свидетельством того, что в сказках отражены социальные процессы: в Англии рано распалось патриархальное крестьянство, произошел промышленный переворот и в экономику пришел капиталистический уклад. В отличие от капиталистической Англии узбекская лепешка катится по отсталой аграрной стране с традиционной

экономической системой, ее табунщиками и дехканами (дайханами – среднеазиатскими крестьянами). Так в культуре отражается общественный строй страны, выбираются наиболее актуальные и частотные роды занятий. Одно остается инвариантным – героя съедает лиса, остающаяся во всех вышеупомянутых сказках воплощением хитрости и коварства.

Типология мальчиков с пальчик также представляет исследовательский интерес. Английский представитель этого сказочного типа – Том. Он большой проказник, залезает к ребятам в сумки, попадает в пудинг, оказывается во рту у коровы собственных родителей, а потом – в желудке у рыбы. Эта сказка связана с циклом легенд о короле Артуре: своим рождением Том обязан волшебнику Мерлину, он веселит рыцарей Круглого Стола и даже попадает к королю Артуру в немилость. Сказка заканчивается трагически: Тома убивает паук. Виктор Важдаев так пишет об особенностях английского мальчика с пальчик: «Мы бы сказали, что английский мальчик с пальчик… характер созерцательный, пассивный. Сам он ничего не затевает, но, когда волею судеб попадает в какие-нибудь передряги, то спасается благодаря своему маленькому росту ...Английская сказка говорит: вот из каких положений можно выйти, если ты маленького роста» (Важдаев 1991).

Одного из французских аналогов Тома зовут Сапожок (по росту). От старушки, которой он помог, сапожок получает дудочку, заставляющую всех его врагов пускаться в пляс. В этой сказке отчетливо звучит социальная тема: Сапожок борется с угнетателями простого народа. В этой сказке есть и виселица, и судья, и палач. Однако они бессильны против волшебной дудочки. А Сапожок, наказав кровопийц и поработителей, возвращается с большими деньгами к родителям (Французские сказки 1988).

Узбекский малютка, Нохотбай, мальчик с горошинку, тоже стремится помогать бедным родителям-издольщикам, отдававшим три четверти урожая баю. Как и его французский собрат, он вступает в борьбу с баем, пытающемся его погубить, Нохотбай поднимает обездоленных батраков на восстание. Бая убивают, и семья Нохотбая начинает жить счастливой жизнью – воплощение многовековой мечты народа о счастье и свободе (Караван чудес 1981).

Грузинского мальчика с пальчик зовут Церодена (ростом с палец – груз.). Он не хочет быть обузой для своих родителей: пытается нести отцу в поле хурджини с кукурузной лепешкой и молоком, пахать на быке. Попав в пасть к волку, Церодэна не теряется и, ковыряя в зубе хищника палочкой, заставляет того отдать ему овечку с золотым руном. Церодэна пригоняет овечку домой и становится полноправным членом семьи. Таким образом, Церодэна – трудолюбивый, решительный, находчивый (Грузинские народные сказки 1970) .

Существует и японский мальчик с пальчик. Его имя – Исумбоси. Он – путешественник, преодолевает большие водные пространства на блюдечке. Он бесстрашно сражается не только с насекомыми, но и со страшными цветными великанами. Это образ воина, победителя (Иссумбоси 1982).

Остановимся подробнее на английской сказке и рассмотрим, прежде всего, кто и когда зафиксировал ее. Английские сказки в по возможности максимально полном объеме были собраны и прокомментированы Джозефом Джекобсом (1854 – 1916). Сборник «Английские волшебные сказки» с комментариями Джекобса вышел в 1890 году (Jacobs 1890), т. е. позднее, чем аналогичная работа была проделана в России Александром Николаевичем Афанасьевым (середина XIX века).

Сказку о мальчике с пальчик Джекобс снабдил следующим ценным комментарием (Jacobs 1890):

1) в источнике, в котором сказка была зафиксирована до Джекобса, имелась ее полная поэтическая версия;

2) аналогичные сказки есть у многих других народов;

3) во рту у коровы побывали только французский и немецкий аналоги английского Тома, причем Джекобс называет таких аналогов «кузенами» (cousins).

Интересна английская сказка и с точки зрения функциональных элементов сюжета, в которые разворачивается реализуемый мотив. Здесь в синтагматической цепочке присутствуют такой наблюдаемый в аналогичных сказках других народов функциональный элемент, как появление на свет. Описание связанных с этим событий дается детально, что характерно для русской, французской и японской сказок. Однако это не является универсальным: появление Нохотбая описано без подробностей, а Церодэна предстает перед нами «в готовом виде».

Английский мальчик с пальчик проходит этап, имеющий место и в аналогичных сказках других народов, но не универсальный: он помогает родителям в работе, не пашет, как, например, его грузинский собрат Церодэна, но пасет скотину, подобно французскому Сапожку. Иссумбоси, напротив, горюет, что не может помогать родителям.

В английской сказке присутствует и элемент, венчающий также похождения японского Иссумбоси – попадание в высшие социальные круги. Однако, в отличие от всех своих собратьев, английский мальчик с пальчик в конце погибает.

В тексте английской сказки отражено несколько культурологических пластов:

1) Волшебное начало: Мерлин, феи;

2) Социальная тематика. Для сказок о мальчиках с пальчик социальное звучание характерно в принципе, хотя бы в силу того, что герой вы-

зволяет из нужды родителей-бедняков. Противопоставление «социальный верх, знать, богатство – социальный низ, бедность» представлено в английской сказке. Однако родители Тома не находятся на самой низкой ступени социально-экономического состояния. Мерлин видит в их жилище знаки материального благополучия, выброшенный матерью Тома пудинг подбирает человек беднее их – бедный лудильщик. Однако Том в беседе с королем Артуром говорит, что его родители живут в гораздо более бедных условиях, чем протекает жизнь при дворе, пользуясь разрешением короля, тащит домой трехпенсовую монету из сокровищницы. В то же самое время исторически достоверно показана жизнь двора английского короля (королевская охота, карлики при дворе английских королей, одним из которых по сюжету и стал Том, карета как атрибут придворного).

3) Бытовой пласт – в сказке упоминаются еда, развлечения, одежда и суеверия простого народа. Так, упоминается пудинг из кляра, упрощенный вариант йоркширского пудинга. Мальчишки играют в вишневые косточки – в Англии существовала традиция гадать на косточках, оставшихся после еды, как на ромашковых лепестках. В стихотворной форме дважды перечисляются предметы гардероба Тома - крестьянского и придворного. Мать Тома, суеверно подумав, что волнение в готовящемся пудинге вызвано проклятием, выбрасывает его, вместе с залезшим туда сыном на улицу.

4) Более общие элементы картины мира народа. Так как Англия – островная страна, в жизни народа которой море всегда играло значительную роль и всегда находилось не очень далеко от дома, то в сказке это тоже нашло своеобразное отражение: похитивший Тома ворон роняет его в море.

Интересно взаимодействие разных жанров в данной сказке, где в архетипический сказочный сюжет вплетается легенда (большая степень историчности) о короле Артуре: в сказке присутствуют король Артур и рыцари Круглого Стола, причем король является активным действующим лицом. В связи с этим, даже языковое воплощение сказки, как будет показано ниже, приобрело нетипичный для сказки элемент. Важно отметить, что в английской сказке в принципе есть тенденция к сближению с жанром баллады, для которого характерен больший историзм (Важдаев 1991). Встречается историческое наполнение и в других английских сказках (например, в сказках о короле Джоне и кентерберийском аббате, о волшебном роге (Английские сказки 1991).

На последнюю особенность можно посмотреть и под другим углом: образ короля Артура настолько популярен, что находит воплощение в различных жанрах. Так, существует английская детская песенка «Королевский пирог», посвященная королю Артуру и его щедрости («When

Good King Arthur Ruled his Land…»; Маршак 1991). Кстати, в форму данной сказки вплетены стихотворные отрывки, однако данное явление характерно для английских сказок.

Последнее, на чем следует остановиться, это языковое воплощение. Для данной сказки также характерна приближающая вообще английскую сказку по форме к рассказу вариативность лексических единиц. Так, вместо тенденции к постоянным эпитетам и номинациям, имеющей место в русских сказках, здесь наблюдается вариативность обозначений мальчика с пальчик: Tom, Tommy, our little hero (наш маленький герой). Наблюдается также весьма интересный синонимический ряд из трех членов для обозначения горестного состояния будущих родителей Тома, у которых не было детей: unhappy, melancholy, miserable – несчастные, унылые, жалкие.

С точки зрения особенностей грамматического оформления, важно отметить наличие в тексте герундиальных конструкций. Здесь мы видим выражение couldn`t help noticing вместо noticed – т. е. «не мог не заметить» вместо «заметил». Отметим также предложные конструкции (предлог + существительное/герундий): prevented him from crying (не давало ему закричать), without his mother noticing (не замеченный матерью).

С точки зрения особенностей текстообразования, отметим, что здесь употреблен нетипичный для сказки маркер it is said that (говорят, что) - причем употреблен не в концовке, где его можно было бы ожидать. Данный маркер ассоциируется с более историчным повествованием, чем сказка, например, преданием. Сама сказка имеет нетипичное для сказок, в том числе и английских, более подходящее легенде или преданию название «История Тома с пальчик».

В языке сказки присутствует также реликтовая (сохранившаяся в выражении go a-hunting (ехать на охоту), но ушедшая из системы языка) староанглийская форма «формант a + причастие» – a-hunting в составе выражения to ride out a-hunting (ехать на охоту).

Таким образом, английская сказка о мальчике с пальчик несет на себе большую печать историзма, чем ее аналоги во всем мире. Однако такие черты, как сближение с историческими жанрами, вариативность лексики и стихотворные вкрапления органично вписывают ее в мир английской сказки.

Литература

1. Английские сказки. – М.: МАЛМ, 1991. – 207 с.
2. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки А. Н. Афанасьев: В 3 т. – Лит. памятники. – М.: Наука, 1984–1985
3. Важдаев В. В. Сказки английского народа / В. В. Важдаев // Английские сказки. – М.: МАЛМ, 1991. – 207 с.
4. Грузинские народные сказки. – М.: Детская литература, 1970. – 191 с.

5. Иссумбоси. Японская сказка / пересказ Н. Лагутиной. – М.: Детская литература, 1982. – 16 с.
6. Караван чудес: узбекские народные сказки – Т.: Изд. лит. и искусства, 1981. – 256 с.
7. Маршак С. Я. Плывет, плывет кораблик: Английские детские песенки / С. Я. Маршак. – Л.: Художник РСФСР, 1991. – 52 с.
8. Французские сказки – М.: Правда, 1988. – 480 с.
9. Jacobs J. English Fairy Tales / J. Jacobs. – London: David Nutt, 1890.
10. “When Good King Arthur Ruled his Land…” – (http://www.rhymes.org.uk/a109-when-good-king-arthur.htm)

ДИАЛЕКТОЛОГИЯ

Шадрина Т. С. (Орёл)

СИМВОЛИКА ДЕВИЧЬИХ ВОЛОС В РУССКИХ И ЛИТОВСКИХ ЗАГАДКАХ (В КОНТЕКСТЕ БАЛТО-СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ)

Своеобразным хранилищем сведений о народной жизни являются загадки. Они отражают не только быт, но и историю, верования, обычаи, обряды русского народа, его мировосприятие.

Чтобы понять текст любой загадки, необходимо от его непосредственного прочтения перейти в «мир смыслов, который предполагает знание фольклорной картины мира, его законов и существенных свойств его семантической структуры» [12, с. 66].

Для понимания информации, зашифрованной в вопросной части загадок, весьма существенно упоминание о волосах. Это обусловлено тем, что волосы в народных представлениях являются средоточием жизненной силы человека. Они символизируют множество, богатство, изобилие и счастье. Учитывая многогранность проблемы, в данной статье ограничимся рассмотрением символической роли девичьих волос, отражённой в русских и литовских загадках. Для уяснения универсальности или специфичности символики будем анализировать эти тексты в контексте балто-славянской традиции. (Перевод литовских, латышских и польских загадок выполнен автором статьи.)

1. Покрытые/непокрытые волосы. Символика головного убора. В течение длительного периода у славян и балтов складывался целый комплекс представлений, связанных с волосами. Считалось, что распущенные девичьи косы способны приворожить будущего мужа, тогда как женщина с непокрытой головой может навести беду, порчу на людей, скот, урожай.

И у русских, и у литовцев девичий костюм отличался от женского головным убором. В основе девичьего головного убора лежал принцип венка или обруча, охватывающего голову, но оставляющего открытыми макушку и косу/косы или распущенные волосы, если того требовала обрядовая ситуация. Девичьи волосы воспринимались крестьянами как символ красоты, невинности, брачных возможностей. Замужние женщины носили различного рода головные уборы, полностью закрывавшие волосы. Загадка о пне в зимнем лесу, покрытом шапкой снега, сопоставляет его сначала с девушкой, затем – с молодкой, т. е. замужней молодой женщиной, волосы которой сразу после венчания закрывали плотно прилегающим чепцом – повойником, поверх которого надевали платок – убрус: «Летом – девушка, / Зимой – молодушка» [7, № 1886]. (См. также загадку о подойнике, который обвёртывался, накрывался чистой белой тканью: «Молодочка,

– оберчена головочка» [7, № 3779].) Литовцам также известны подобные тексты: «Marti šių metų – / Šimtas nuometų» («Невестка в это время – / Сто намиток. – *Капуста*») [25, № 5746]. (Намитка – старинный традиционный головной убор замужних женщин в Литве, Белоруссии, южных областях России, на Украине.) Предстоящее замужество девушкам могла предвещать находка женского головного убора: «Семи девки шли, семи красны шли, волосник нашли, семишёлком шит, всему городу узор. – *Улей, соты, пчёлы*» [7, № 655]. (Волосник – ‘старинный женский головной убор’ [16, вып. 5, с. 61].)

Основное отличие девичьих головных уборов от женских точно и лаконично характеризует латышская загадка о девичьем венке: «Kepure bez dibena» («Шапка без дна») [11, № 1384].

На этом фоне выделяется образность литовских загадок о землянике и о свече: «Sėdi panelė ant kalnelio su raudona kepurėle. Kas tik eina, tas prieš ją lenkiasi» («Сидит девица на горушке в красной шапочке. Кто идёт, тот перед ней склоняется»); «Balta panaitė, / Raudona kepuraitė» («Белая девица, / Красная шапочка»); «Balta panelė su pakuliniu pilvu, aukso kepuraite» («Белая девица с животом из пакли, в золотой шапочке») [25, №№ 5830, 6973, 6974]. (Ср. с загадками о росе, в которых шапочку носят замужние женщины: «Maža moteriškėlė su aukso kepurėle» («Маленькая женщина в золотой шапочке»); «Šio ryto martaitė – / Aksomo kepuraitė» («Этим утром сноха – / Бархатная шапочка») [25, №№ 5896, 5504].) Необычная образность этих загадок, вероятнее всего, имеет позднее происхождение и обусловлена особенностями девичьего костюма в западнолитовских землях: девушки носили там нарядные круглые шапочки, богато украшенные бронзовыми спиральками и подвесками [15].

В русских загадках упоминаний о девичьих венках по каким-то причинам нет. Литовская же загадка подчёркивает, что красивую девушку невозможно представить без венка точно так же, как пиво – без пены, а хлеб – без корки: «Alus be putos, / Duona be plutos, / Graži panelė be vainiko» («Пиво без пены, / Хлеб без корки, / Красивая девица без венка. – *Море, земля, солнце*») [25, № 5496]. (Ср. с латышской: «Balta balta jumprava, sarkans vaiņags galva» («Бела, бела барышня, красен венок на голове. – *Свеча*») [11, № 1269].) В русских загадках упоминается только лента. Примечательно, что если девочки затягивали косу сплетённым шнурком или просто тряпичным лоскутком, то право на ношение в косе яркой широкой ленты получали девушки. Лента могла быть любого цвета, но в народных представлениях символом созревшей девушки была алая лента: «…Алой лентой облупилося, красным девкам полюбилося. – *Мак*» [7, № 2558].

2. Длина волос. В традиционной культуре всех балто-славянских народов длинная коса символизирует зрелость девушки и её готовность к замужеству. Литовская загадка о колодезном журавле рисует идеальный образ девушки на выданье: «Aukšta panelė – / Ilga kaselė…» («Высокая барышня – / длинная косонька…») [25, № 6749]. Русские загадки, в отличие от пословиц, не отразили данный аспект в своей вопросной части, однако известна двусмысленная загадка с отгадкой «девичья коса», в которой прямо называются желательные качества косы: «Чем потолще и длинней, / Тем для девушек милей» [13, с. 384].

3. Цвет волос. В эстетических представлениях народа *прекрасное* означает «соответствующее норме, идеалу». В текстах, содержащих указание на цвет волос, речь идёт не о цвете как таковом, а о его соответствии этническому стереотипу. В русских загадках, конечно, говорится о русоволосых красавицах (см.: «Руса, боса, из земли не кажет носа. – *Репа*» [20, № 4239], в литовских – о белокурых: «Šviesi panelė visą svietą rėdo» («Светлая девушка весь свет одевает. – *Иголка*») [25, № 7123].

Люди, не соответствовавшие распространённому в данном народе антропологическому типу, подозревались в потенциальной возможности нанести вред окружающим. К примеру, в Литве черноволосые, в отличие от черноглазых, не считались плохими людьми, однако в социальном плане чёрные волосы маркировали чужеземцев, не принадлежащих ни этносу, ни деревенской общине. Поведение таких людей представлялось странным, а иногда и недопустимым. (См. загадку о блохе: «Juoda panytė aukštai kazoką šokinėja» («Чёрная девица прыгает выше, чем казак») [25, № 6277].) С этими людьми старались меньше общаться, избегали вступать с ними в брак. (См. загадку о дверных косяках: «Stovi dvi panos, / Galvos juodos, nigdi neišteka» («Стоят две барышни, / Головы чёрные, никогда замуж не выходят») [25, № 6614].) Отношение же к рыжеволосым в литовской традиции было крайне неблагосклонным. Считалось, что рыжий цвет волос – визуальное предупреждение о том, что их обладатель является плохим человеком. Рыжеволосые девушки воспринимались как коварные, злые, грубые [29]. (См. загадку о луке: «Ruda panelė visą svietą rėkdo» («Рыжая девица доводит до слёз весь свет») [25, № 5744].)

4. Прямые/кудрявые волосы. Кудри входят в народное представление русских о мужской красоте. (См. загадки об огне, а также об орешнике: «Девка красивая, барин кучерявый»; «В лесу на поляне / Стоит кудрявый Ваня в зелёном кафтане. / Богач не велик, а орешками наделит» [7, №№ 3238, 1797].) Мужские кудрявые волосы ассоциируются «не только с внешней привлекательностью, но и с молодецкой удалью, свободой, бесшабашностью и как бы символизируют эти качества» [3, с. 116].

Девичий же идеал красоты требовал прямых волос, вследствие чего русские девушки в случае необходимости различными способами пытались распрямить их. В некоторых сёлах Русского Севера кудрявые волосы считались свидетельством безнравственности девушки [21]. Это обусловлено, очевидно, тем, что в традиционной культуре существует устойчивая аналогия между «верхом» и «низом» человеческого тела, поэтому кудрявые волосы на голове связывались с волосами на гениталиях. Многие двусмысленные загадки построены на этой аналогии. (См. загадку о глазе: «Волос на волос, / Тело на тело – / Начинается ночное дело» [13, с. 377].) В балто-славянской традиции популярны загадки о венке – символе девичьей невинности, в которых образ изготавливающей его девушки соседствует с двусмысленным упоминанием о волосах. (См. польский и литовский тексты: «Panieńskie rzemiosło / dokoła obrosło, / we środku dziureczka, / maleńka szpareczka» («Девичье ремесло / кругом обросло, / посередине дырочка, / маленькая щёлочка») [27, № 539]; «Mergos varstokas visas barzdotas, vyduri skylytė» («Девичье ремесло кругом обросло (*буквально*: всё бородатое – Т. Ш.), посередине дырочка») [23, № 289]. В подобных русских загадках используется образ бабы – замужней женщины: «Бабье ремесло…» [13, с. 429].

В русской традиции не зафиксированы загадки о кудрявых девичьих волосах, в литовской и в белорусской они отмечены: «Mergelė miegti klėtelėj, lauke kyšo garbanų kuokštelė» («Девушка спит в клети, на улицу высунула пучок кудрей. – *Морковь*») [26, с. 84]; «Панна у коморы, / А кудры на дворы. – *Морковь*» [10, с. 494]. В подобных текстах образ кудрей связан с брачно-эротической функцией. Особенно ярко это проявляется в белорусской загадке «Сядзиць панна на подмурку, выставивши мохнатую курку (курочку), а хлопцы-вырвасы (сорванцы) цягнуць курку за волосы» [14, № 110]. И. И. Носович так прокомментировал её: «Панна – морковь, подмурок – (каменный фундамент) – гряда, курка – кудрявый морковник, хлопцы-вырвасы – дети шалуны, вытаскивающие морковь» [там же]. Как известно, в символизации гениталий птичий код представлен прежде всего курицей. В народной, диалектной речи и до сегодняшнего дня встречаются выражения типа «надзень спадніцу трошкі даўжэйшу, а то *курка відаць*» [4, с. 44]. Для обозначения Vagina используется, в частности, не только метафора *курица* (в том числе и *кучеравая курка*), но и лексика, характеризующая волосы человеческого «низа»: *кудрявая*, *кучерявочка.* (См. белорусскую и русскую частушки: «Ой, мілка мая, / Закінь ножку на меня. / Закінь ножку правую, / пакажы кудравую» [2, с. 272]; «Гоп-цоп, три косички, / просил зайчик у лисички. / А лисичка говорит: / – Кучерявочка болит» [13, с. 486].)

Таким образом, в отношении девушки кудрявые волосы символизировали её «природное» состояние, а прямые – откорректированное культурными механизмами. Весьма показательна в этом плане литовская загадка о руте: «Maža mergelė, / Kasos garbiniuotos» («Маленькая девушка / Косы кудрявые») [25, № 5897]. Рута, из которой литовские девушки плели венки, является символом девичества. Пышные веточки этого растения с изрезанными мелкими листьями ассоциативно связываются с волосами, но природная «стихийность» волос подверглась здесь воздействию культурных факторов, упорядочена, взята ими под «контроль»: кудрявые волосы заплетены в косы.

Заметим, что литовцы считали, что если девушка распустит волосы, то выпустит на волю чёрта, и тогда начнутся соблазны и искушения, а если заплетёт косу, то как бы сплетёт свою жизнь, перестанет метаться. (См. паремии: «Ji tol gera, kol merga, kol velnias kasose supintas» («Она до тех пор хорошая, пока девка, пока чёрт в косы заплетён») [25, № 1246]; «Kaip apsivesi, paleis velnią iš kasų» («Когда женишься, тогда (жена – Т. Ш.) выпустит чёрта из кос») [25, № 1247].)

5. Заплетённые/распущенные волосы. Древнейшей формой девичьей причёски у славян и балтов являлись распущенные по плечам и гладко расчёсанные волосы. С течением времени девушки стали заплетать волосы в одну или две косы.

Русские девушки носили волосы распущенными лишь в особых случаях. Во-первых, это могло быть связано с определёнными обрядами: в частности, «девица распускает волосы во время свадьбы, причащения, в случае траура, с распущенными волосами её хоронят» [19, с. 168]. В загадке «Скрипит скрипица, / Везёт девицу, спустя косицы <…>. – *Возят снопы к овину*» [7, № 2280] существительное *косицы*, стоящее в форме множественного числа, относится к девушке, поэтому обозначает не ‘косы’, а ‘волосы’ [16, вып. 15, с. 52]. *Спустить* в говорах – ‘распустить’ [16, вып. 40, с. 285]. Распущенные волосы в данном контексте символизируют смерть сжатых колосьев. (Ср. с образностью загадки, имеющей аналогичную разгадку: «У Тита на болоте все люди приколоты, брюха распороты» [7, № 2286].)

Во-вторых, косу распускали перед гаданием, во время ряженья, что символизировало приближение к природному состоянию. Считалось, что распущенные и непокрытые волосы являются характерным признаком женских персонажей нечистой силы.

6. Количество кос. Русские девушки почти повсеместно заплетали только одну косу, в отличие от замужних женщин, которые плели две косы. (См.: «Выходила красная девица, / Русая косица…» [8, № 1561].) В западной Украине девичья причёска с одной косой не встречалась, там

девушки носили две, четыре и более кос. Белорусские девушки обычно заплетали две косы. Литовские женщины ещё в начале XIX в. волосы подстригали или обвёртывали жгутом вокруг головы и лишь к концу XIX в. стали заплетать косы; девушки же заплетали две косы, которые могли спадать на спину, но чаще всего их поднимали и укладывали вокруг головы [9].

Таким образом, количество кос, маркирующее либо девушку, либо замужнюю женщину, характерно лишь для русской традиции. (Ср. русские, белорусские, украинские и литовские загадки о моркови: «Сидит девица в темнице, коса на улице»[7, № 2563]; «Сядзіць панна ў каморы, а яе косы на дворы» [22, № 743]; «Дівка в комори, коси надвори» [28, с. 296]; «Pana dvare, / Jos kasos ore» («Девушка в имении, / Её косы снаружи») [25, № 5714].)

В довольно большой группе загадок о разных предметах изображается девушка, которая находится в одном локусе, а её коса/косы – в другом. (См.: «Стоит девица в избе, а коса — на дворе. – *Печь и труба*» [7, № 3384].) Это показатель временности пребывания девушки в своём статусе. В ряде текстов место нахождения девушки непосредственно связано с брачной тематикой. Например, в загадке «Сидит девка в клети, коса на повети. – *Редька*» [7, № 2584] *клеть* – это не только ‘изба, жилой деревянный дом’, ‘задняя летняя изба, пристроенная к зимней, с общими сенями и двором’, но и ‘особое помещение для молодожёнов, служащее им спальней, а также и кладовой’ [16, вып. 13, с. 287–288]. *Коробейка* из загадки «Девушка в коробеечке, а коса на коробеечке. – *Репа*» [7, № 2632] – это не только ‘короб, корзина’, но и ‘приданое; вышитые изделия, обычно входящие в приданое’ [16, вып. 14, с. 344]. (Ср. также польскую: «Stoi we dworze, / a jei warkocz w komorze. – *Солнце*» («Стоит в усадьбе, а её коса в кладовой») [27, № 516].)

В литовских загадках подобного типа наиболее частотным мотивом является баня: «Pana pirty, / Kasos lauke» («Барышня в бане, / Косы на улице. – *Морковь*») [25, № 5711]; «Merga pirty, o jos bizos lauke. – *Балка*» («Девка в бане, а её косы на улице. – *Морковь*») [25, № 6586]. Отдельные версии подчёркнуто эротичны: «Pana pirty nuoga vanojas, lauke jos kasos karoja. – *Морковь*» («Барышня в бане голая парится, её косы свисают на улицу. – *Морковь*») [26, с. 84].

7. Причёсанные/растрёпанные волосы. Растрёпанные волосы традиционно считались признаком нечистой силы. В русских загадках про помело «Вышла девица под одной фатицей, / Волосы растрепала и всё золото похватала» [7, № 3449] и «Кривой конь лезет в огонь, / За ним Федосья – растрёпаны волосья» [7, № 3451] девушка с растрёпанными волосами контактирует с золотом, которое в символическом языке народной куль-

туры принадлежит к сфере хтонического, «тому свету» и потусторонним силам, поэтому является признаком и атрибутом нечистой силы [1, с. 354–355)], и с конём, кривизна которого – тоже знак причастности к миру нечистой силы [17, с. 674]. Естественно, что подобные девушки резко осуждались обществом. (См.: «Сидит Федосья – растрёпаны волосья, / Кто мимо её идёт, тот её дерганёт. – *Горох*» [7, № 2448].) Аналогичные загадки распространены и в белорусской традиции: «Сидить Ходосься / Растряпавши волосья, / Хто идзе, / Той скубе. – *Лук*» [10, с. 494].

Гладко причёсанные волосы служили знаком принадлежности индивидуума к социуму, к культуре. Литовские загадки о пчёлах и о ласточке содержат одинаковые образы: «Gražios panytės, / Sušukuotos galvytės…» («Красивые барышни, причёсанные головки…») [25, № 6224]; «Graži mergelė, / Sušukuota galvėlė…» («Красивая девица, / Причёсанная головушка…») [24, № 254] Это обусловлено тем, что загадываемое в них связано с Богом, с оппозицией нечистой силе: пчелу воспринимали как чистую, божью тварь, называли божьей угодницей, наделяли её святостью, символически соотносили с образом Богородицы [6, с. 366–367)]; ласточку считают святой, божьей, любимой Богом птицей [5, с. 85].

Как видим, русские загадки разрабатывают символику растрёпанных волос, литовские – гладко причёсанных.

8. Отрезание волос. В загадке про лук «Красная девица росла в темнице, / Люди в руки брали, косы срывали» [7, № 2567], возможно, нашёл отражение обряд насильственного обрезания косы – «знак бесчестия и поругания»: девушке отрезали косу в наказание за утрату невинности [18, с. 618].

Итак, символика девичьих волос помогает декодировать информацию, содержащуюся в большой группе русских и литовских загадок. Загадки обоих народов характеризуют не только длину и цвет волос, но и следующие существенные признаки волос: покрытые/непокрытые, прямые/кудрявые, причёсанные/растрёпанные, заплетённые/распущенные. Указанные признаки выступают как оппозиция окультуренного (упорядоченного) и природного (стихийного). Признавая несомненную близость символики девичьих волос в русских и литовских загадках, нельзя не отметить её национальную специфику и неравномерность в отражении каждого из рассмотренных признаков.

Литература

1. Агапкина Т. А. Золото / Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова // Славянские древности: этнолингвистический словарь в пяти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М., 1995. – С. 352–355.

2. Белорусский эротический фольклор / изд. подг. Т. В. Володина, А. С. Федосик. – М., 2006. – 381 с.

3. Богусловский В. М. Человек в зеркале русской культуры, литературы и языка / В. М. Богусловский. – М., 1994. – 237 с.

4. Володина Т. В. Телесный низ в традиционных представлениях белорусов / Т. В. Володина // Белорусский эротический фольклор / изд. подг. Т. В. Володина, А С. Федосик. – М., 2006. – С. 8–52.

5. Гура А. В. Ласточка / А. В. Гура // Славянские древности: этнолингвистический словарь в пяти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – М., 2004. – С. 85 – 88.

6. Гура А. В. Пчела / А. В. Гура // Славянские древности: этнолингвистический словарь в пяти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 4. – М., 2009. – С. 366–369.

7. Загадки / изд. подготовила В. В. Митрофанова. – Л., 1968. – 255 с.

8. Загадки русского народа: сборник загадок, вопросов, притч и задач / сост. Д. Садовников. – СПб., 1876. – 332 с.

9. Мастоните М. Литовский национальный костюм [Электронный режим] / М. Мастоните. – Режим доступа: http://costumer. narod. ru/text/europa/lithuanian. htm.

10. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведённые в порядок П. В. Шейном. – СПб., 1902. – 715 с.

11. Материалы по этнографии латышского края / под ред. Ф. Я. Трейланда // Труды этнографического отдела. Кн. VI. – СПб., 1881. – 224 с.

12. Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание / С. Е. Никитина. – М., 1993. – 189 с.

13. Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / сост. А. Л. Топорков. – М., 1995. – 640 с.

14. Сборник белорусских пословиц, составленный И. И. Носовичем. – СПб., 1874. – 232 с.

15. Славяне и скандинавы [Электронный ресурс] / под ред. Е. А. Мельниковой. – Москва, 1986. – 416 с. – Режим доступа: http://historylib. org/historybooks/Pod-redaktsiey-E-A--Melnikovoy_Slavyane-i-skandinavy/37.

16. Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина и Ф. П. Сороколетова. – Вып. 1 – 43. – М. -Л; Л. ; СПб., 1965 – 2010.

17. Толстая С. М. Кривой / С. М. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь в пяти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М.,1995. – С. 674–675.

18. Усачёва В. В. Коса (волосы) / В. В. Усачёва // Славянские древности: этнолингвистический словарь в пяти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2. – М., 1995. – С. 615–618.

19. Успенский Б. А. Разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского) / Б. А. Успенский. – М., 1982. – 248 с.

20. Фольклор старообрядцев Литвы: Тексты и исследование. Т. I. Сказки. Пословицы. Загадки / сост. Ю. Новиков. – Вильнюс, 2007. – 570 с.

21. Шангина И. И. Русские девушки [Электронный ресурс] / И. И. Шангина. – СПб., 2007. – 352 с. – Режим доступа:
http://www. booksite. ru/fulltext/girls/rus/san/index. htm.

22. Загадкі / склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі; рэд. А. С. Фядосік. – Мінск, 1972. – 448 с.
23. Ivairi tautosaka iš rinkinių / surinko Jonas Basanavičius. – Vilnius, 2002. – 543 c.
24. Lietuvių mįslės / par. V. Baltušytė. – Vilnius, 2007. – 91 p.
25. Lietuvių tautosaka. Penktas tomas. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. – Vilnius, 1968. – 1180 p.
26. Mįslių skrynelė: 3000 lietuvių mįslių ir minklių / sudarytojas S. Lipskis. – Vilnius, 2007. – 310 p.
27. Polskie zagadki ludowe / wybrał i apracował Sławomir Folfasiński. – Warszawa, 1975. – 453 c.
28. Українські приказки, прислівья и т. і.: збірники О. В. Марковича и др. / спорудив М. Номис. – СПб., 1864. – 364 с.
29. Venskienė A. Fizinis grožis ir jo ženkliškumas XIX a. pabaigos – XX a. pirmosios pusės lietuvių kaimiškoje kultūroje / A. Venskienė // Laikraštis «Etnopasaulis», 2011. 12. 15.

Боровая Е.И. (Орел)

ЛЕКСИКА ВЫШИВАНИЯ В ОРЛОВСКИХ ГОВОРАХ: НАИМЕНОВАНИЯ БРАНОК

Язык как сложная и постоянно развивающаяся система всегда привлекал внимание ученых. Последние десятилетия активно иследуется не только вся лексика народных говоров, но и лексика говоров отдельных регионов, в том числе и орловских. В своих исследованиях лингвисты часто переходят от территориального рассмотрения говоров к более детальному изучению их лексической системы. На сегодняшний день проведены исследования по рассмотрению агентивной, метеорологической лексики, лексики свадебного обряда, коноплеводства, кухонной утвари и посуды, лексику кожевников, рыбаков и др. Но ещё нет научных трудов, посвященных изучению лексики вышивания в орловских говорах.

Лексика вышивания достаточно широко представлена в народных говорах. Её относятся к профессионально-ремесленной лексике русского языка. *Отличительной чертой профессионально-ремесленной лексики является наличие тематических групп.* В своей работе «О лексико-семантических группах слов» Ф.П. Филин дает определение: «Объединения слов, основывающиеся не на лексико-семантических связях, а на классификации самих предметов и явлений можно назвать тематической словарной группой» [Филин, с. 231].

Лексический состав любого говора представляет систему, состоящую из групп, каждая из которых имеет определенную организацию. Ф.П. Филин также указывает, что «классифицировать лексику по тематическим группам можно с самыми различными целями, и в каждом таком случае состав групп будет изменяться почти независимо от лексико-семантических связей слов» [Филин, с. 231], поэтому в большой тематической группе может быть наличие подгрупп.

В структуре тематической группы, связанной с ремеслом вышивания, выделяются лексико-семантические подгруппы, каждая из которых состоит из слов, объединенных по определенному признаку номинируемых предметов:

- названия нитей, используемых при вышивании;
- названия ткани для вышивания;
- названия инструментов для вышивания;
- названия видов швов;
- названия узоров вышивки и др.

Самой многочисленной из выделенных подгрупп является подгруппа «названия узоров вышивки». Практически все узоры, изображаемые орловскими мастерицами, в своей совокупности представляют технику, получившую название *орловский спис*. Этот вид вышивки был известен мас-

терицам многих регионов, но чаще всего встречался в Орловской губернии.

Словосочетание *орловский спис* строится по модели согласования прилагательного с существительным. Главное слово *спис* может употребляться также самостоятельно: «*для списа характерно…*», «*в списе встречаются…*» (МИ). Существительное *спис* образовалось от глагола *писáть* (*спúсывать*) «создавать произведение живописи, рисовать красками» (БАС: 9: 1230). Гринкова Н.П. отмечает, что «для древнерусского языка нечуждо употребление слов «писать», «письмя» в значении «украшение», «изображение». <…> для бывшей Вологодской губернии название вышивок – «вышивка по письму», где эта связь термина «письмо» с вышиванием, то есть нанесением узора, рисунка на ткань, выражена весьма четко» [Гринкова, с. 175 – 176].

Основой техники орловский спис являются бранки, которые заполняют собой все списовые узоры. В составе лексико-семантической группы «названия узоров» можно выделить отдельную подгруппу – названия брáнок.

Существительное *брáнка* входит в состав двух подгрупп: названия видов швов и названия узоров орловской вышивки. *Брáнка* «способ вышивания, выполняемый движением иглы по всему рабочему полю то слева направо, то справа налево». – *А как спис, то всё бранками ръшшывали.* Орл. (МИ), а также *брáнка* «композиционно законченный элемент узора в технике орловский спис» – *Бранки разныи: шашка с дрóбнушкъй, къщирга и другии.* Орл. (МИ).

В «Словаре русских народных говоров» зафиксировано употребление существительного *браньё* «способ тканья, которым получают бранную, узорчатую ткань» Ряз., Курск., Тамб., Волог. и др. (СРНГ: 3: 151). В орловских говорах употребляется прилагательное *брáнный* «узорчатый (о ткани)» – *Шёлк-тъ бранный, красивый.* Мцен. (КСОГ). О существовании бранного шитья как в южных, так и северных районах говорят в своих работах Ворончихина О.Б. и Работнова И.П. При этом в их трудах также сообщается о том, что в вышивку бранные узоры пришли из ткацкого ремесла [Ворончихина, с. 74-76; Работнова, с. 23]. Следовательно, можно предположить, что слово *брáнка* в значении «композиционно законченный элемент узора в технике орловский спис» вошло в лексику вышивальщиц из лексики ткачества.

Бранка как элемент узора в вышивке выполнялась швом набор (*набóр* «вид шва при вышивании, выполняющийся в соответствии с узором по счету нитей ткани» – *А панёвы частъ наборъм ръшшывали.* Орл. (МИ)) и, как правило, имела геометризованную форму. Ерёменко Т. в работе «Орловский спис» так описывает технику выполнения бранок и набора: «На-

бор и бранки выполняются движением иглы с рабочей ниткой по всему узору слева направо, то справа налево. В соответствие с узором в направлении слева направо делают стежок, затем пропуск, снова стежок и так далее. Так набирают нитки до конца узора по принципу шва вперед иголку» [Ерёменко, с. 61-63].

Встречаются следующие названия бранок: *ша́шка с дро́бнушкой, белоко́с (соба́чьи рёбра), волна́, сосна́, кочерга́, ве́дьма, ве́дьма в су́мке, ве́дьма с дро́бнушкой, гуси́ная ла́пка, решётка с дро́бнушкой, стожки́, воро́ний глазо́к* и другие.

Среди перечисленных наименований имеются устойчивые составные единицы, повторяющимся элементом в которых является лексема *дро́бнушка*: *дро́бнушка* «маленький стежок в две нитки, часть бранки» – *Дробнушкъ визде есть, ана дополнялъ. Этъ стижок у две нитки.* Орл. (МИ). Этот стежок позволял разнообразить рисунок и сделать узор более замысловатым. В «Словаре русских народных говоров» с пометой орловское дается слово *дро́бный* «маленький, мелкий (о предмете)» Курск., Орл., Тул., Калуж. (СРНГ: 8: 188). Можно предположить, что существительное *дро́бнушка* образовалось морфологическим суффиксальным способом от прилагательного *дро́бный*: *дро́бн-ый → дро́бн-ушк-а*.

Лексическая единица *волна́* служит для «наименования одной из бранок, по форме напоминающей вышитые горизонтальные волнообразные линии» – *А здесь все волны, вот и часть древа получается.* Орл. (МИ) (рис. 1). С таким значением слово *волна́* не зафиксировано диалектными словарями, что может свидетельствовать о преимущественно орловском его употреблении. Очевидна номинация через метафорический перенос по форме: сходство с волновым движением воды.

Среди названий бранок используется также существительное *сосна́*: *сосна́* «название одной из бранок в технике орловский спис» – *Сосна волна то исть.* Орл. (МИ). Бранка сосна представляет собой сочетание вертикальных волнообразных вышитых линий (рис. 2). В «Словаре русских народных говоров» зафиксировано употребление существительного *сосо́нкой ткать* «ткать в четыре нитки так, что узор принимает вид елочки» Новг. (СРНГ: 40: 56). Возможно, в технику орловский спис этот термин попал из ткацкого ремесла по аналогии с изображаемым рисунком.

Одной из самых распространенных бранок является *кочерга́* – *Бранки разныя, здесь къщирга, например.* Орл. (МИ). Эта бранка представляет собой изображение изогнутой влево линии, что очень похоже на кочергу для печи (рис. 3). В «Словаре современного русского литературного языка» слово *кочерга́* имеет следующее значение: *кочерга́* «железный прут, согнутый на конце, для перемешивания топлива в печи» (БАС: 5: 1552).

Из сравнения семантики слов видно, что свое название бранка получила за внешнее сходство с печной кочергой.

Лексема *стожки́* используется в речи вышивальщиц Орловской области для наименования одной из бранок, представляющей по форме сочетание вышитых треугольников, в совокупности напоминающих стога на поле – *Стожки – этъ бранка, как в поле стога, так и на рушнике.* Орл. (МИ) (рис. 4). Примечательно, что слово *стожки́* употребляется в Орловской области только во множественном числе. Само существительное *стог* обозначает «кучу плотно уложенного сена, соломы (реже снопов хлебных злаков) округлой или четырехугольной формы с закругленной вершиной» (БАС: 14: 901). Очевидно, что в основе образования лексической единицы *стожки́* лежит метафорический перенос по форме.

Интересным представляется бранка, название которой *белоко́с – Собащии рёбра – этъ билакос, ну, щередуюца широкие линии в одну сторану, узкие в другую.* Орл. *Есть здесь билакос, а есть и билакос с кучергой.* Орл. (МИ). По структуре эта бранка выглядит следующим образом: чередование узких диагональных линий с широкими. Часто такие линии выполнялись разными цветами (рис. 5). Вполне возможно, что существительное *белоко́с* образовано от прилагательных *белый* «имеющий цвет снега, молока, мела» (БАС: 1: 378) и *косой* «расположенный или идущий наклонно, под углом к горизонту; не отвесный. О направлении или положении чего-либо» (БАС: 5: 1510-1511), так как внешне узор бранки напоминает чередование вышитых косых линий с белыми промежуточными полосами. В орловских говорах употребляется также лексическая единица *белоко́с с кочерго́й – Есть здесь билакос, а есть и билакос с кучергой.* Орл. (МИ). Такая бранка объединяет в себе два узора: чередующиеся диагональные и изогнутые в форме кочерги линии (рис. 6).

Следует отметить, что в орловских говорах есть синоним-дублет лексемы *белоко́с – соба́чьи рёбра* «название одной из бранок в технике орловский спис; белокос» – *Собащии рёбра – этъ билакос, ну, щередуюца широкие линии в одну сторану, узкие в другую.* Орл. (МИ). Сами вышивальщицы объясняют такое название следующим образом: «*Събащьи рёбратъ пъщему? Так ведь у събаки рёбра кривыя, в разныи сторъны, вот и как здесь на рушнику вышытъ*» Орл. (МИ).

Словосочетание *гуси́ная ла́пка* встречается в речи мастериц Орловщины для обозначения в вышивке геометризованного изображения следа от гусиных лап – *Тветы гусиной лапкой вышыты.* Орл. (МИ) (рис. 7). «Словарем русских народных говоров» зафиксировано употребление словосочетания *гуси́ные ла́почки* «вид узора на домотканой ткани» в брянских говорах, являющихся соседними с орловскими (СРНГ: 7: 244). Очевидно,

что в основе номинации этой лексемы лежит метафорический перенос по форме лапы гуся.

Устойчивое словосочетание *ша́шка с дро́бнушкой* служит для наименования бранки, которая внешне похожа на чередование вышитых квадратов и двух горизонтальных коротких стежков, дро́бнушек – *Шашка с дробнушкъй – этъ бранка такая, бранок в списе многъ, некътърые и ни упомниш.* Орл. (МИ) (рис. 8). Среди названий геометризованных узоров в лексике вышивания орловских говоров встречается схожая лексема *ша́шечка* «узор в вышивании, который представляет собой вышитые в шахматном порядке квадраты» – *Шашещка здесь ровнъя пълущилъсь.* Хот. *Шашещки и шахматки этъ одинакъва, хто как зъветь.* Орл. (МИ). Для этого узора было характерно превалирование ярко-розового цвета с зеленым и желтым. Появление на Орловщине такого узора, а вместе с ним и его наименования, характерно для конца XX века. Фасмер М. указывает, что существительное *ша́шка* обозначает «шашечную фигуру», первоначально «шахматную фигуру, королеву…». Само это слово является производным от древнерусского существительного *шахы*, мн. «шахматы» (ЭСРЯФ: 4: 416).

В орловских говорах для наименования «узора в вышивании, который представляет собой вышитые в шахматном порядке квадраты» употребляется также существительное pluralia tantum *ша́хматки* – *Шашещка и шахматки этъ одинакъва, хто как зъвёть.* Орл. (МИ). В отличие от слова *ша́хматки*, существительное *ша́шка* (*ша́шечка*) может употребляться как во множественном, так и в единственном числе. Как видим, в основе номинации лексических единиц *ша́шечка*, *ша́шка с дро́бнушкой* и *ша́хматки* лежит метафорический перенос по форме с шахматной доской.

Среди названий бранок встречается словосочетание *решётка с дро́бнушкой* «название одной из бранок в технике орловский спис» – *Спис-тъ што ни знаю, а на маем рушнике есть и ришоткъ с дробнушкъй.* Орл. (МИ). Данный элемент узора в технике орловский спис представляет собой изображение решётки с двумя маленькими стежками в центре каждого квадрата решётки (рис. 9). «Словарем русских народных говоров» в калужских говорах, являющихся соседними с орловскими, зафиксировано существительное *решётка* «кружево» Калуж. (СРНГ: 35: 88). В основе номинации устойчивого словосочетания лежит метафорический перенос по форме: сходство с решёткой.

Совершенно не ясно происхождение термина *ве́дьма* и образуемых им словосочетаний *ве́дьма с дро́бнушкой*, *ве́дьма в су́мке*, которые используются при назывании некоторых бранок – *Есть ведьма, ведьма с дро́бнушкъй и ведьма в сумке* Орл. (МИ) (рис. 10). При этом изображение бранки ведьма в сумке является пока для нас неизвестным. Лексическая

единица *ве́дьма* служит для обозначения элемента узора в технике орловский спис и представляет рисунок, который напоминает по своей форме пчелиные соты. В отличие от рисунка ведьма, ведьма с дро́бнушкой дополняется мелкими вкраплениями из стежков – *Ведьма с дро́бнушкъй, хоть и сложнъя, но красивъя бранка.* Орл. (МИ). К сожалению, в современных диалектных словарях отсутствуют какие-либо сведения о перечисленных лексических единицах. Данный факт может свидетельствовать о преимущественно орловском происхождении этих терминов.

Среди названий бранок встречается словосочетание *воро́ний глазо́к*, используемое для называния элемента узора в технике орловский спис, представляет собой рисунок, который состоит из вышитого ромба с другим ромбом внутри – *Вароний глазок-тъ? Этъ бранка в списе.* Орл. (МИ) (рис. 11). Это устойчивое сочетание построено по синтаксической модели согласования прилагательного с существительным. В «Словаре говоров русского Севера» словосочетание *воро́ний глазо́к* определяется как «вид кружева» – *Такой оплётик, расплётные дужечки, а в середине как глазок вороний* (СГРС: 2: 193). В смоленских говорах выражение *воро́ньи глазки* употребляется для обозначения «узора на холсте в виде кружочков, вышитых красными бумажными нитками. «Кружочки очень маленькие в середине пустые, только края обводятся красною нитью» Смол. (СРНГ: 5: 115). Видно, что словосочетание *воро́ний глазо́к* встречается как в южном, так и в северном наречии. В основе образования этой лексемы лежит метафорический перенос по форме глаза, который в вышивке принимает геометризованный вид: внутри одного ромба вышивается другой, заполненный полностью стежками. Дело в том, что в орловской вышивке природные круглые очертания заменяются квадратными или ромбическими, что упрощает процесс их выполнения.

В калужских вышивках, как и в орловских, по словам Шереметевой М.Е., «геометрические мотивы являются дополнительными. В них преобладают ромбы, которые в вышивках называются «кругами»: вышитые по холсту круги приобретают угловатую форму ромба, квадрата; ромбы, соединенные на угол – так называемые «безотрывные», ромбы с пальцами – отходящими в стороны крюками; розетки, треугольники, зубцы» [Шереметева, с. 138].

В технике орловский спис одна из бранок носит название *отрывны́е круги́ – Атрывные круги здесь вышыты. Этъ тожъ бранка.* Орл. (МИ). Этот узор состоит из небольших ромбов, которые расположены друг от друга на небольшом расстоянии и заполняют таким образом все поле орнамента. Это сочетание слов строится по типу согласования прилагательного с существительным и имеет узкий ареал. В «Словаре русских народных говоров» в районах по берегам реки Оки (в том числе и Орловской

области) зафиксировано существительное *круг*, которое обозначает «фигуру ромба в кружевах и вышивках» Десна, Ока (СРНГ: 15: 293). Следовательно, в основе номинации словосочетания *отрывны́е круги́* лежит метафорический перенос по расположению частей узора, то есть ромбы расположены на расстоянии друг от друга.

Таким образом, можно отметить, что названия бранок включают в себя как лексические единицы (*дробну́шка, сосна́, волна́ и др.*), так и составные устойчивые словосочетания (*воро́ний глазо́к, решётка с дро́бнушкой и др.*). При этом выделяются модели:

- компоненты словосочетания связаны по типу согласования:
  - прил. (ед.ч.) + сущ. (ед.ч.) (*вороний глазо́к*, *гуси́ная ла́пка*);
  - прил. (мн.ч.) + сущ. (мн.ч.) (*отрывны́е круги́*, *соба́чьи рёбра*);
- компоненты словосочетания связаны по типу управления:
  - сущ. (Им.п., ед.ч.) + предлог *с* + сущ. (Т.п., ед.ч.) (*ша́шка с дро́бнушкой, белоко́с с кочерго́й, ве́дьма с дро́бнушкой, решётка с дро́бнушкой и др.*);
  - сущ. (Им.п., ед.ч.) + предлог *в* + сущ. (П.п., ед.ч.) (*ве́дьма в су́мке*).

Следует также сказать, что в основе номинации многих лексических единиц лежит метафорический перенос по сходству с предметами быта (*кочерга́, стожки́ и др.*), с частями тела животного (*соба́чьи рёбра*), с геометрическими фигурами (*ша́шка, ша́шечка, решётка и др.*). Явление метафоризации еще раз доказывает, что каждое слово в лексико-семантической подгруппе «названия бранок» является «отражением определенного сегмента окружающей действительности» [Бахвалова, с. 3].

Литература

1. Бахвалова, Т. В. Характеристика интеллектуальных способностей человека лексическими и фразеологическими средствами языка: учеб. пособие / Т.В. Бахвалова. – Орел, ОГПИ, 1993. – Бахвалова.

2. Ворончихина, О.Б., Пестереб, Е.В. Народное искусство Урала. Традиционный орнамент. Текстиль / О.Б. Ворончихина, Е.В. Пестереб. – Вып. 1. – Екатеринбург: Уральское литературное агентство, 1998. – Ворончихина.

3. Гринкова, Н. П. Термины вышивания в русских диалектах / Н.П. Гринкова // Уч. зап. ЛГПИ им. А.И. Герцена. – 1939. – Т. 20. – С. 173 –191. – Гринкова.

4. Ерёменко, Т. Орловский спис / Т. Ерёменко // Мир женщины. – 1994. – №5. – С. 61–63. – Ерёменко.

5. Картотека словаря орловских говоров. Материалы хранятся на кафедре русского языка Орловского государственного университета. – КСОГ.

6. Материалы, полученные от информантов: М. П. Игнатовой (Мцен. р-н), М. Д. Матенковой (Хот. р-н), В. И. Мироновой и В. И. Ревтовой (Орл. р-н). – МИ.

7. Работнова, И. П. Финно-угорские элементы в орнаменте северорусских вышивки и тканья // Богуславская И.Я. Русское народное искусство Севера. Сб. статей. – Л.: Советский художник, 1968 – С. 84–89. – Работнова.

8. Словарь говоров Русского Севера / Под ред. Матвеева А. К. – Т. 1–5. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001–2011. – СГРС.

9. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов. – Вып. 1-43.– М.: Л.; Спб.: Наука, 1965–2010. – СРНГ.

10. Словарь современного русского литературного языка. – Т. 1–17. – М., Л.: Наука, 1950–1965. – БАС.

11. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – Т. 1–4. – М.: Прогресс, 1987. – Фасмер.

12. Филин, Ф.П. Очерки по теории языкознания / Ф.П. Филин. – М.: Наука, 1982. – Филин.

Ковалев Г.Ф. (Воронеж)

МИКРОТОПОНИМ *ПЛАНТ* КАК ПОКАЗАТЕЛЬ БЫЛОГО ПРИСУТСТВИЯ ПОЛЯКОВ НА ВОРОНЕЖСКОЙ ЗЕМЛЕ

Многие апеллятивы, означающие географическую номенклатуру, зачастую онимизируются (или сами, или в составе ономастических композитов). Таковы слова, обозначающие номенклатуру микротопонимии в Воронежской области: *улица*, *ряд*, *порядок*, *конец, сотня* и др. Например, в с. Лосево Павловского р-на была улица, которая называлась *Шлях* – то есть просто ‘дорога’, правда сейчас это уже ни много ни мало как *проспект Революции*.

В микротопонимии Воронежской области встречается термин, как будто необычный для русского селянина, – *плант*. Это слово может означать часть села (*Плант* – окраина, часть села Дерезовка Верхнемамонского р-на). Гораздо чаще этот термин встречается для обозначения улицы: «*Коси´новка – дли´нный* ***плант***» – говорят в с. Нижнее Турово Нижнедевицкого р-на. А в с. Новая Ольшанка того же района: «*Пра´зник гадаво´й патхо´дя – фсем* ***пла´нтъм*** *сабира´лись*» (запись 1969 г.). «*Па* ***пла´нту*** *бягу´ и хвалю´ся*», в с. Братки Терновского р-на. Есть там и именные планты: *Алдо´шин плант* (от имени *Евдоким* – по-народному *Алдоха*), *Зеле´нин плант* (по фамилии), *Мала´нин плант* (по уличной фамилии от женского имени *Маланья*) и даже *Собачий плант* (оттого, что люди там *собачились*). «*Ста´рыйи лю´ди гъвари´ли* ***плант****, а ни-у´лица, ды вон на-э´нтъм* ***планту´*** *жывёть*» (с. Русаново Терновского р-на, записано В.Ф. Филатовой в 2003 г. от Насоновой Марии Николаевны, 1940 г. р.). Правда, объяснить, почему *улица* называется *плантом,* уже никто не может.

А в селе Платава Репьевского р-на вообще почти все улицы называются *плантами*: *Облива´новка, Митрофа´новка, Байкал, Безво'дная* и даже такие номинанты, как *Дубово´й Ху´тор, Рома´нов Ху´тор, Соба´чий Ху´тор, Сре´дний Ху´тор*, тоже могут назвать просто *плантом*.

Слово *плант* может входить в состав онима-композита: *Ве´рхний Плант* – неофициальное название части улицы Советской в том же селе Платава. Есть этот термин и в микротопонимии Борисоглебского р-на Воронежской обл. *Плантя'нский Яр* – овраг в с.Дерезовка Верхне-Мамонского р-на. Назван по части села, в которой были посадки (по-местному – *плант*).

Только по данным картотеки лаборатории региональной лингвистики Борисоглебского филиала ВГУ номенклатурный термин *плант* активен в целом ряде населенных пунктов этого района, например, в селах Горелка, Танцыреи и Махровка. Гораздо больше названий *плант* в громадной Картотеке Словаря воронежских говоров, которая находится на кафедре славянской филологии ВГУ.Очень часто плантом называют не просто улицу,

а главную улицу, как в селах Н. Ольшанка Нижнедевицкого р-на, Третьяки Борисоглебского р-на.

В топографической лексике Тамбовской области, смежной с Липецкой и Воронежской областями, также имеется этот термин: «*Дык етъ на да'льних* ***плантах***». В с. Городище Старооскольского р-на Белгородской обл. некоторые «планты» уже сменились «улицами»: «***Плант****, ну то у нас вот то у´лиса называ´ца щас, а тада´ –* ***плант****...*».

Словарь русских народных говоров (вып. 27, с. 82) дает те же значения для термина *плант*, что и были указаны выше, причем локализует его в Тамбовской, Белгородской, Воронежской и Курской областях.

В курских говорах, по данным Картотеки Словаря курских говоров, существует несколько иных значений слова *плант*. Оно может значить, кроме ‘улица’ («*Пашли´ в магази´н по* ***пла´нту***» с. Жерновка Курского р-на), еще и: ‘одна из сторон улицы’ («*По э´нтому* ***пла´нту*** *ба´ба Га´ня живе´ть*» – с. Васильевка Касторенского р-на), ‘несколько дворов’ («*Прайде´те* ***плант*** *и там о´кола магази´нчика, найде´те ее*» – с. Колодное Курского р-на). Есть и интересные образования от этого слова: *планка* – ‘дорога между полям’ («*Сор вы´няси на* ***пла´нку***» – с. Дьяконово Октябрьского р-на) и *плантовать* – объяснять («*Он и стал* ***плънтава´ть***» – с. 2-я Воробьевка Золотухинского р-на).

Интересным продолжением этой же парадигмы является орловское слово *лант*: «Участок поля площадью в три гектара. *А ба´бы-тъ на* ***ла´нте*** *стая´ть по 7-8 чилавек*» [Словарь орловских говоров, 1994, с.17].

В селах Первомайского района Тамбовской области (например, с. Старосеславино) и сегодня употребляется лексема *плант/планты* в значении ‘улица’ или ‘часть улицы’. Ср.: «*На том* ***пла´нти*** *живе´т*» (= на той улице) «*Я абашо´л фсе* ***планты´*** *и никаво´ ни нашо´л*» (запись 2003 г.).

Можно подумать, что слово *плант* пришло в русскую деревню через посредство слова *план* (чертеж, проект и т.д.), заимствованного из западноевропейских языков (она приводит примеры из английского, французского и немецкого языков). Есть это слово и у В.И. Даля, он определяет слово *план* прежде всего как ‘плоскость; плоский чертеж, изображенье предмета на плоскости без перспективы, по прямому масштабу’ [Даль, 1955, с. 120].

М. Фасмер также полагал, что слово *план* (народное *плант*), возможно, заимствовано через польское *plan* или немецкое *Plan* из французского *plan* от латинского *planta*, то есть ‘подошва, очертание’ [Фасмер, 1971, с. 273].

Однако термин *плант* не удалось найти ни в одном из словарей номенклатурно-географической лексики России.

Обследованный материал центра и севера России позволяет предполагать, что вряд ли употребление слова *плант* в качестве термина, обозначающего улицу или часть села, связано с тем, что расположение улиц и частей села представляют собой некий ‘план’, ‘чертеж’, ‘изображение на плоскости’. Дело в том, что хотя каким-либо «планом» русские крестьяне пользовались при строительстве дома, но при планировке улицы – никогда. Ибо она, как правило, улица создавалась естественно: или за счет выстроенных в ряд (порядок) домов, или повторяя контуры оврага или берега реки, если дома строят на берегу. Более того, иную систему застройки (по ниточке, по плану) рассматривали как чужую. Вот пример: улица Колхозная в селе Верхняя Плавица Верхнехавского р-на. На этом месте впервые ***по плану*** стали строить городские дома: *Там нача́ли четырёхкварти'рные дама' стро'ить, када калхозы были, – ну, и как* ***военный городок***. Поэтому местные жители улицу называют *Военный городок.*

О зависимости застройки улиц от *характера ландшафта*, а не от *плана*, говорит и название множества улиц и переулков в Воронежской области с названиями, отражающими неровность ландшафта:

Вьюно'вка – в хуторе Новозадонский Лискинского р-на;

Змеёвка – в селе Верхняя Тишанка Таловского р-на. Название указывает на особенность формы – улица извилистая, чем напоминает *змею*;

Кольцева'я – единственная улица в пос. Богдань Новохоперского р-на. Названа так потому, что весь поселок располагается кольцом вокруг болота, посреди которого лежит озеро *Чистое*;

Кольцева'я – в селе Грушовое Бобровского р-на;

Косо'й – переулок в селе Чигорак Борисоглебского р-на;

Криво'й – переулок в городе Борисоглебске;

Кочерга' – улица и часть села Абрамовка Таловского р-на. Названы так по изгибу реки Елань, вдоль которой они располагались;

Кочерёжка – часть села Абрамовка Таловского р-на. Здесь улицы расположены буквой «Г», то есть похожи на *кочергу*;

Крива'я – улица в селе Лосево Павловского р-на;

Кру'глая – улица в селе Ермоловка Лискинского р-на. Названа так за изогнутую (закругленную) форму;

Крю'ковка – часть села, а затем улица в селе Пады Панинского р-на. Названа так потому, что улица делает «крюк», идёт «крюком», но не по горизонтали, а по вертикали, поскольку улица сначала спускается от церкви, а потом идет на подъём;

Крю'ковка – часть села Русская Тростянка Острогожского р-на. Названа так за изогнутость: «*Крю'къфка – изгиба'ицца ана', как крюк»*;

Лу'чка – улица в селе Васильевка Грибановского р-на. Вероятно, название связано со словом *лука*, то есть ‘изгиб, погиб, кривизна, излучина...’ [Даль-2, 1971, с.272], и указывает на особенность формы объекта – улица искривленная, не прямая;

Подко'ва – улица в селе Новая Калитва Россошанского р-на;

Пузы'рь – улица в селе Третьяки Борисоглебского р-на, имеет форму пузыря: стороны улицы идут параллельно, затем расширяются, как пузырь или бутылка [Ковалев, 2016].

Поэтому, скорее всего, этот термин пришел на земли Центрального Черноземья через посредство других факторов.

Самые известные и знаменитые *планты* находятся в старинном польском городе Кракове (*Planty*). Сейчас это бульварное кольцо – Planty. Оно было образовано на месте устаревших и потому снесенных стен крепости, от которых в наше время сохранились лишь оборонительная башня Барбакан да Флорианская башня. Аналогичные *планты* существуют в украинских городах Замостье и Ивано-Франковске, хотя в словарях украинского языка этого слова просто нет. В современном польском языке мы имеем следующие значения слова *plant*: ‘железнодорожное полотно, бульвар’ [Большой польско-русский словарь, 1980, с. 46]. Сам термин *planty* в польском обозначал именно ‘улицу с деревьями, бульвар’. Поэтому данное слово нужно производить не от европейских слов, дающих нам plan, а от латинского planta – ‘саженец, рассада, взрослое растение’, отсюда наш *подорожник* соответствует латинскому plantago. Отсюда и слова *плантация*, *плантатор*. Скорее всего, именно отсюда и происходят корни черноземных *плантов*, которые ничего общего с *планами* не имеют. Сравните также название известной фармацевтической фирмы «Terra-Plant», изготавливающей фитопрепараты из лекарственных трав. Кстати, отсюда и становится понятным происхождение жаргонного словечка *план*, означающего ‘травка’ (наркотик). Так, в Словаре тюремно-лагерного жаргона [Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона…, 1992, с. 176] дается такая статья: **план**, **планчик**, **плантчик** – гашиш; наркотики.

Для уточнения значения термина *плант* в структуре воронежской микротопонимии пришлось проводить целое расследование. Было известно, что часть улицы в с. Липовка Бобровского р-на носит название Плант, но почему... Этого никто не знал. Анализ показал, что название Плант относится к отрезку улицы Колхозной, на котором есть поворот или искривление, а дальше идет та же улица. Искривление улицы произошло на том месте, где когда-то кончалась и эта улица, и село. Сейчас на этом месте... растут *деревья*, заботливо посаженнные в то далекое время. Аналогичен пример в с. Горелка Борисоглебского р-на. Информант Т.А. Сивкова (студентка Борисоглебского пед. ин-та) рассказала, как заселялось ее село:

«Поселялись на вновь создаваемых порядках (улицах). Заселили тогда два планта». А на вопрос, что же заселяли, если плант – это не улица, и не порядок? – информант ответила: «А там раньше были сады». Да и в селе Третьяки того же района, по сведениям В.Ф. Филатовой, «на месте третьяковского Планта были кусты, деревья, болото. Более того, здесь бытовало слово *пландовать* – ‘наслаждаться жизнью, жить как в райском саду’».

В с.Лесное Уколово Острогожского р-на употребляют уже не форму *плант*, а *лан* (с выпадением взрывных). Характерно, что значит это слово – ‘дорога в поле’: «*Па* ***ла'ну*** *ехать кароче*». Практически почти то же значение имеет и само слово *плант* в с.Хреновое Бобровского р-на (‘дорога с поля до населенного пункта по кварталам’): «*На нашым квартали был* ***плант*** *и щас астался*». Последние два примера взяты из весьма авторитетной работы – кандидатской диссертации В.И. Дьяковой «Географическая терминология Воронежской области» [Дьякова, 1973, с.102, 145]).

Возможно, что поляки занесли название *плант* на Украину (ср. в Замостье и Ивано-Франковске), а украинские переселенцы закрепили этот термин в Черноземье? Но в украинских словарях этот термин не обнаружен (см.: [Гринченко, 1907-1909]). С большим трудом отыскиваются примеры использования слова *плант* в украиноязычной среде, да и то на русской территории. Вот редкий пример по Курской области: «*Сходы' на сусе'дний* ***плант***» (с.Теткино Глушковского р-на).

Поэтому необходимо предположить, что этот термин могли принести сами поляки, которых уже в первой половине XIX в. на территории Воронежской губернии и в Черноземье было довольно много. К 90-м годам XIX в. в Воронежской губернии насчитывались уже более 4000 поляков, в основном военных и ссыльных. В самом же Воронеже поляков было более 1000 человек и они являлись вторыми по численности населения города после русских [Канищев 2010, с.29]. О качественном характере польской диаспоры в Воронеже говорят следующие факты. В разное время в Воронеже губернатором был Георгий Владиславович *Петкевич*, Председателем Воронежского окружного суда – Станислав Антонович *Быстржинский*, в польской школе преподавал Ян Парандовский, в кадетском корпусе были и преподаватели-поляки, и кадеты – дети шляхетных фамилий, причем число последних зачастую превышало два десятка.

Воронежцы по праву гордятся такими известными польскими семьями, как *Домбровские*, *Лащевские*, *Ростроповичи*, *Рогинские* и др.

Среди ссыльных из Царства Польского и Литвы, были и чиновники-поляки. Они часто становились управляющими в помещичьих усадьбах. Об этом красноречиво свидетельствуют опубликованные письма польского ссыльного Михала Ромера: «Пан Малишевский выезжает завтра в Слободскую Украину (украиноязычная часть Воронежской губернии. – К.Г.),

где получил у помещика место управляющего имением» [Из дневников Михала Ромера 2002, с.252]. Да и снимать в деревне дачи полякам не возбранялось. Тот же Михал Ромер сообщает жене о поездке в деревню Гвоздевку: «Моя субботняя поездка имела целью осмотреть дом в деревне, куда мы, с разрешения начальства, имеем намерение переехать на лето» [Из дневников Михала Ромера 2010, с.291].

В с.Вязноватовка Нижнедевицкого р-на есть *Пинёжный* лог. Местные жители трактуют это название так: "В логу Пенёжном, по поверью, в поместье с небольшим прудом, колодцем, долгое время жил одинокий, замкнутый человек. Звали его *Пеньком*" [Шкарупина 2016, с.5]. Здесь налицо народная этимология. Скорее всего, здесь жил поляк-управляющий с чисто польской фамилией – Pieniężny (Денежный).

Интересно и название *Харкие'вка* – часть с.Скупая Потудань Нижнедевицкого р-на. Слово явно не русское и не украинское (иначе было бы *Ха'рьковка*). Мягкого *р* нет в польском и белорусском. Эта часть села названа по фамилии помещиков *Харкиевичей*, видимо, поляков, поселивших здесь своих крепостных крестьян.

Следы слова *плант* обнаруживаются только в местах поселения ссыльных поляков от Курска до Якутии, ср., например, данные СРНГ-27 (с. 82): Белгород, Воронеж, Тамбов, Пенза, Самара, Томск. Но наибольшее число примеров падает на Воронежскую землю.

Есть и поселок в Аннинском р-не с названием явно польского происхождения – *Тржесковка* (в воронежских официальных документах обычно подается неправильное название – *Трежесковка*), в народе его русифицировали – *Трясковка*. По этому же названию именован и ручей Трясковка (по шуму/треску). Польское название происходит от фамилии помещика – Trzaskowski от trzask/trzesk (тряск/треск). Помещиков Тржасковских в с.Рамонье была целая семья, причем Владимир Адамович Тржасковский в нач. XX в. был избран предводителем Новохопёрского дворянства [Анна: за веком – век. Воронеж, 1998 с. 417].

А село Новый Курлак и вообще заселялось польскими крестьянами-повстанцами, особенно после усмирения восстания в Польше войсками А.В.Суворова. Краевед М.М.Микляева пишет: «Особо активных участников подобных выступлений Екатерина Вторая группами расселила по отдельным местам России. Над ними был установлен строгий контроль. Они не имели права переезда и выезда. Так попали в наши края поляки с фамилиями на «ий». От них и пошли курлакцы с такими фамилиями» [Микляева 2013, с.9]. Исследователь приводит такие «польские» фамилии, правда уже довольно русифицированные: *Бассардинский, Вощинский, Долниковский, Барковский, Пилявинский, Желнинский, Зименский, Таковицкий, Шивинский* и др. (Там же).

О селе Третьяки Борисоглебского р-на, где официально улица называется *Свободы*, а по-народному *Плант,* Н. Третьяков писал, что среди русского населения села Третьяки ещё в XVIII веке проживали поляки: «у мелкопоместного дворянина Зота Антоновича Бунина среди дворовых крестьян были «Поляки, воспринявшие веру греческого исповедания…» [Третьяков 2004: 60].

В селе Абрамовка Таловского р-на есть родник с чистой питьевой водой – *Хролов родник.* Местные жители рассказали, что *Хроловы* (Фроловы) жили рядом с родником, поэтому он так и назван. Но эта фамилия – прозвищная, уличная. А настоящая их фамилия – *Сапегины*. Очевидно, что это была известная польская фамилия Sapiega.

А в пос.Кантемировка часть его названа Казими'ровкой, возможно, по имени первопоселенца *Казимир* из польск. Kazimerz.

Да и в диалектнпой лексике нет-нет, да и находятся польские следы. Например, совершенно далекое от русского языка слово *рандата* (рындата′) – сбор молодёжи для игр, отдыха: *Мъладёш събира´лъсь, пе´сни пе´ла, плиса´ла – йетъ нъзыва´ли* ***рындата′*** (1961 г. с.Пчелиновка Бобровского р-на). И откуда же эта *рандата* взялася? Конечно же, из польского randka – свидание, встреча, которое происходит из французского rendez-vous. Слова этого (*рандата*) нет в СРНГ, нет его и в украинских словарях (напр. Гринченко). Какой-то след обнаруживается в словаре львовского жаргона: *рандка*, *рантка*, *рандивоя* [Лексикон львівський 2009, с.486-487].

Или очень распространенный еще до революции у воронежских крестьянок вид одежды: теплая кофта или жакет, даже полупальто, который и называется как-то странно: *марине´тка* [СРНГ-17, с.373]. И, скорее всего, это слово образовано не от имени знаменитой польки *Марины* Мнишек, а от польского слова, тоже этимологически связанного с *морем*: *marynarka* – куртка, штормовка, правда, часть мужского костюма когда-то моряка (marynarz). Слово *маринетка* встречается еще только в Сибири, куда были сосланы поляки. И опять же его след в польской форме (*марынарка, марынюрка*) встречаем в том же словаре львовского жаргона [Лексикон львівський 2009, с.350].

Не зря, видимо, в Воронеже 1 августа 1893 г. на улице Кольцовской был освящен великолепный готический костёл (архитектор – местный поляк Станислав *Мысловский*). Костёл прекрасно сохранился даже после Великой Отечественной Войны (город был разрушен на 90%!), После войны власти передали его в пользование протестантам – воронежским евангельским христианам-баптистам. Однако уже в 1962 г. по решению партийных властей здание костела снесли.

Так что, скорее всего, *планты* Центрального Черноземья – это заимствованное еще в XIX в. у польской диаспоры слово planty, означавшее ‘улица, бульвар’, и перенесенное из города в деревню. Для сравнения: сербскому городу Нови Сад, который сейчас является административным центром Воеводины, имя дала императрица Австро-Венгрии Мария Терезия. Она назвала его *Neoplanta – Новый Сад.*

Причем, если исходное слово plant имело доминантное значение ‘*растение*’, то укоренившееся на Черноземье слово впоследствии приобрело доминантное значение ‘*зем*ля’.

Поэтому термин *плант* можно и необходимо рассматривать в микротопонимии Центрального Черноземья России как характерный указатель былого присутствия поляков.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Большой польско-русский словарь. – М.-Варшава, 1980. – Т. 2.

Гринченко Б.Д. Словарь украинского языка. – Киев, 1907-1909. – Т. 1-4.

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусскаго языка. – М., 1955. – Т. 3.

Дьякова В.И. Географическая терминология Воронежской области. Дисс. канд. филол. наук. – Воронеж, 1973.

Из дневников Михала Ромера // Из истории Воронежского края. – Воронеж, 2002, – вып.10; – 2010, вып.17;

Канищев В.В. Поляки в составе населения городов Центрально-Черноземного региона во второй половине XIX – начале XX в. // Поляки в истории российской провинции XIX - XX вв. Диалог цивилизаций. –Тамбов, 2010.

Ковалев Г.Ф. Словарь микротопонимов Воронежской области. В 2-х т. – Воронеж, 2016.

Лексикон львівський – Хобзей Н., Сімович К., Ястремська Т., Дидик-Меуш Г. Лексикон львівський: поважно І на жарт. – Львів, 2009.

Микляева М.М. История сёл Новокурлакской волости. – Воронеж, 2013.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. – Л., 1970.

Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона (речевой и графический портрет советской тюрьмы) / Авторы-составители Д.С. Балдаев, В.К. Белко, И.М. Исупов. – М., 1992.

Третьяков Н. Далёкое // Третьяков Н., Ефремов Э. Село Третьяки. – Воронеж, 2004.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1971. Т. 3.

Шкарупина Ю. Вязноватовская Грань // Ленинский Завет. – Нижнедевицк, 2016, – №92.

Польский костел. Располагался в г.Воронеже на углу улиц Кольцовской и Комиссаржевской. В годы войны практически не пострадал. Однако в 1962 г. был уничтожен (взорван). На его месте построен жилой дом казарменного типа.

Панова М.В., Концова Е.В. (Воронеж)

ДИАЛЕКТНЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЧИ А.Н. КОРОЛЬКОВОЙ (по материалам беседы со студентами-филологами в 1960 г.)

Аудиозапись встречи А.Н. Корольковой со студентами-филологами представляет ценные сведения, позволяющие охарактеризовать особенности речи известной сказительницы. Проанализированы дошедшие до нас материалы 1960 года. Эти материалы объемны (более 50 минут звучащих текстов) и имеют достаточно обширное, тематически разнообразное содержание. Они включают следующие разделы: автобиографию, «Сказ о женщинах», «Сказ о мужике-крестьянине», «Сказ о советских крестьянах-тружениках и их празднике урожая», «Сказ о Ленине», старые песни ((1) о плотничках, о строительстве Москвы: «Да уж когда это была да поле бранная / Пролягла оттуда путь-дороженькя дальняя»; 2) «Черно море без разливу»; 3) песня-баллада о солдатской вдове и возвращении со службы мужа и сына: «Закаталося красное солнышко, что за темные ляса...», 4) хороводная песня: «Да что же ет за звон в нашей кылакольне?», 5) любовная песня «Пойду, выйду на крылечкя, разгуляюсь на часок», 6) величальная «По за дворью, по за улицаю»), 8 частушек (любовные, солдатские), 5 страданий, рассказ о войне, об организации и выступлениях хора, сказки («Ленивые старик и старуха», «Горошина», «Сума, дай ума», «Ворожей», «Верная жена князя Петра»), стихотворение «В лесу ёлочку срубили», загадки, беседу о сказках, о Степане Ивановиче Расстрыгине, рассказ о Кудеяре, беседу о современной сказительнице жизни.

Наблюдения показывают, что речь А.Н.Корольковой в своей основе сохраняет диалектный характер, и в наибольшей степени это проявляется в сказках, старых песнях и в непосредственной беседе, в меньшей – в сказах и стихотворениях, сочиненных самой сказительницей.

Фонетические особенности

В системе ударного вокализма говора представлено 5 гласных фонем. Закрытые фонемы отсутствуют как системное явление, однако последовательно произносится [и] на месте [е] в слове *йис’т’* (*Б’еднас’т’ ни пит’ ни йис’т’* (СДУ), *Пойд’емт’ь, я кашы малошнай прин’асла, йис’т’* (ЛСС)), т.е. явление носит лексикализованный характер.

Лексикализованным является и переход [а] в [е] в позиции между мягкими согласными в словах *постуче'лись, стуч’е´л’и* и *пл’ем’е´нн’ик*: *И вот ани ноч’йу пъстуче'лис’, м’ин’е дома н’е была, а ана испужалас’* (ОК); *Пр’ил’атали два γ’аройа и стуч’ели пъд акном* («Закаталося красное солнышко, что за темные ляса…»); *А пл’ем’е́нн’ик и гъвар’ит’: «Кто ч’аво б’ир’е?»* (ЛСС).

Отсутствует переход [е] в [’о] в корневых морфемах (*в’е´дры),* в окончаниях местоимений (*йийе´*) и глаголов (*пад’е´мт’и здаро´въ жыв’е´т’и, б’ир’е´, пад’е´м паи´шышым, склад’ем*, *събир’ем, жн’еш*), но: *т’ил’о´нка*, *в’ис’о´лая*. В то же время в ряде случаев наблюдается отступление от этой закономерности: *жыв’от’* («Пойду, выйду на крылечкя…», В), *н’и дай’от* («Чёрно море без разливу»), *пай ’ом, за й’ий’о* (Сказ о СК), *зб’ир’ом*, *уб’ир’ом*, *пъзайм’ом* («Сказ о Ж»). Видимо, появление такого произношения следует связывать с влиянием литературного языка, особенно в тех случаях, когда речь идёт о собственном творчестве А.Н. Корольковой.

С другой стороны, наблюдается переход [е] в [’о] по аналогии в том случае, где он отсутствует в литературном языке *в май’о´й*: *Вот в майо´й л’исной карз’ин’и й’ес’ т’итрад’и, кърандашы* («В бору ёлочкю срубили…»)

Характерной воронежской особенностью речи сказительницы является замена ударного [а] на [о] в некоторых корнях: *патко´т’ица* (подко´тится) – *Скора ос’ин’ патко́т’ица* (частушка); *пасто´в’им – Ды н’и ад’ин мы пастовим кр’ест, хр’ест с’ир’ебр’иный* («Ды уж когдай-то была ды поле бранная…»).

Отмечен единичный случай замены ударного [и] на [е]: *Этъ да с’е´х пор иγра´ли вот в н’ада´внийь вр’им’ана´* (ОИНП).

Отметим отдельные акцентологические особенности: *и´збу; бат’у и маму какийи-тъ мужык’и зас’е´кл’и*; *в’е´рн’имси*, *вазл’е´ дома*, *н’и было´*, *пе´шкъм, пом’е´рл’и, пр’ед’а´, в ворота´х, с’е´м’йу*, *стакано´м*.

В системе безударного вокализма представлено недиссимилятивное аканье, т.е. качество гласного первого предударного слога не зависит от ударного гласного:

а) перед ударным [а]: *раска´зывал, ана´, са γнал´, баγа´тай, тада´ сама´*;

б) перед ударными [и], [ы], [у]: *стару´ха, Кал’и´ныч, памру´т’, баю´с’*.

Отмечены случаи заударного аканья: *пол был р’е´ткай; и´збу но´ваю з’д’е´лал’и*, *л’уб’е´знайу, д’ьр’ив’е´нскай, в’е´рнайу* и др.

Система безударного вокализма после мягких согласных характеризуется наличием ассимилятивно-диссимилятивного яканья новосёлковского подтипа:

Гласн. под удар.	А	И, Ы, У	Е закр.	О закр.	О откр	Е откр.
Гласн. 1-го пред. слога	**А** *вр’им’ана´* *зъцв’ала´* *цв’ата´м’и* *п’ир’аста´ла* *съзр’ава´т’* *н’ал’з’а´* *л’ажа´*	**А** *γлад’и´т’* *ч’аты´р’и* *л’ан’и´вы* *н’а мы´л’и* *л’аγл’и´* *пъч’аму´* *пор’ашы´л’и*	**А** *пъ н’ад’е´л’и* *ф с’ал’е´* *вапч’е´* *на в’ерт’ан’е´*	**А** *йаво´ ч’аво´* *Й’аγо´рий* *γ’аро´й* *н’ав’ес’т’и* *с’ало´* *н’а γо´р’а* *кл’ано´вайа*	**А** *з’арно´м* *цапо´м* *в’ич’арко´м*	**И** *д’ит’е´й* *т’ип’е´р’* *йийе´* *б’ир’е´* *в’ис’о´лая* *т’ип’е´р’* *м’ин’е´*

	жана´ пр'ин'асла´ уч'ит'ал'а´м'и къл'анда´р' уб'агу´т' п'ач'а´тат' в шв'а´й'ах д'ир'ав'а´ннъй нач'ала´с' гор'ава´л'и хл'аба´	*й'аму´ п'ир'айду´ ч'асту´шк'и в'ал'и´ б'азу´м'ьц в л'асу´*		*з'арно´ жано´й с'ад'мо´й пъйаздо´ф н'ич'аво´*		*дьр'ив'е´нск ай ч'иж'о´лайь п'ит'о´рки с'ирд'е´ч'к'а*

В то же время фиксируются и отступления от названной системы яканья. Некоторые из них можно объяснить тенденцией к сильному яканью (*с'ам'йой*, *т'ал'о´нка*), в других случаях очевидно влияние литературного языка (*в'ил'и´к'ийь*), особенно в новой лексике (*эл'ива´тор*). Несмотря на приведенные примеры, можно говорить об устойчивости яканья в речи А.Н. Корольковой. Об этом же, на наш взгляд, свидетельствуют и и примеры заударного яканья в формах глаголов без конечного [т'] (*вал'а´йа*, *сажа´йа*, *ба´ит'а*) и в формах прилагательных (*уо´р'кийа*).

Характеризуя систему согласных звуков, необходимо отметить наличие [γ] фрикативного (*γаро´х*, *γалубы´ми*, *γлад'и´т'* и др.), на месте которого в слабой позиции произносится [х]: *А кауда´ ... тут врах стал пр'ибл'ижа´цъ, нъч'ала´с' вайна´* (АБ); *Вдрух йавл'у´с йа вазл'е´ до´ма, уд'е мой м'и´л'ин'к'ий жыв'о´т'* («Пойду, выйду на крылечкя…»); *Д'е´н'их-тъ со´рак цалко´вых* (В); *Вакру´х йо´лк'и д'итвара´* («В бору ёлочкю срубили…»); *йа на б'е´р'их пъсп'аша´л* («Черно море без разливу…»).

Следствием произношения γ является замена [γ] на [*и*] в слове *γде*, которое встречается на протяжении всех записей: *Ид'е´ удушы´цца иска´т' пашо´л* (СДУ)*; Куз'ма´, Куз'ма´, γл'ан', брат твой каку´йу-тъ ч'ашку ид'е´й-тъ вз'ал ды фс'ех ко´рм'ит'*? (СДУ); *Каку´йу-тъ ч'а´шку ид'е´й-тъ вз'ала´*(СДУ)*; Пр'ишо´л, а стар'и´к на´п'ирвъ γл'ад'и´т', ид'е´ св'е´жыйа з'амл'а´-тъ* (В); *Пр'ийажжа´йут' в Йирусал'и´м, этъ вот ф Ту´рции ид'е´й-тъ* (ВЖКП); *Он вот, път Т'иша´нкъй ч'асо´в'инка-тъ ид'е´, зна´йиш?* (ОК); *Ид'е´ э´тъ слы´шнъ-в'и´данъ мужы´к бы γаршк'и´ мыл*? (ЛСС).

В отдельных случаях происходит полная утрата [*γ*] – *тады´* (тогда): *Ана´ тады´ им атв'е´т'ила* (ОСВ); *П'е´с'н'и тад были фс'е пъ раз'д'е´лам* (ОИНП); *Тады´ мущи´ны бы´л'и бол'шы´шшыи* (Об исполнении частушек); *Э, да тады´ хто жыф бу´д'а да з'имы´?* (Г); *Ана´ бро´с'ила д'ир'ав'а´ннайу ч'а´шку, ан'и´ тады´ бы´л'и* (СДУ); *Тады´ в'ит' с'е´кл'и* (В).

Прослеживается последовательное отвердение долгого мягкого шипящего [*щ*]: *шше´пач'к'им'и, зъ св'ишше´нникам, апш´ествиннай, вы´нул'и*

кнут'и´шша с γъл'ан'и´шша, паи´шшым, ка´м'иншык'и, же´ншыны, ишшо´, шшалч'о´к и др.

Отмечается [*в*] губно-зубной, в слабой позиции оглушающийся в [ф]: *м'ашко´ф, д'е´фка, фс'о рас'т'е´, ф с'ал'е´, д'ало´ф.* На месте [ф] в сильной позиции произносится сочетание [*хв*]: *И вот в Л'и´п'ицк'и йих сын, Митрахва´н Ива´ныч, он там д'ир'е´ктаръм* (Г); «*На э´та д'е´лъ на´дъ, – γъвар'и´т', – су´тк'и, штоф во´тк'и, да хвунт с'ил'о´тк'и, да хвунт икры´, да бу´лки три…*» (В). Встречается также случай лексикализации [w] губно-губного в слове *уну´ч'к'а*: *γл'ат', вот уну´ч'к'а* (ЛСС); *А вот у м'ин'а´ уну´ч'к'а* (БСЖ). Видимо, остаточным явлением, свидетельствующим о наличии [w] губно-губного ранее, можно считать удвоение предлога – ***у ва*** *фс'е´х*: *Дава´йт'а ру´ки, γл'ад'и´т'и, у ва фс'е´х γр'а´зныи, а у стару´х'и ч'и´стыи* (В).

В речи А.Н.Корольковой системно фиксируется прогрессивная ассимиляция заднеязычных согласных после мягких [ч'], [л'], [н'], [й']: *пра´ч'к'а, то´л'к'а, ско´л'к'и м'ашко´ф, насто´л'к'а, слав'е´ч'к'а, уну´ч'к'а, Ду´н'к'у прасва´тал'и, тро´йк'у, кн'и´жыч'к'а, пут'-даро´жын'к'а, кал'е´ч'к'а, саба´ч'к'а, жуч'к'о´м, малч'к'о´м, р'е´ч'к'у, иγо´лач'к'у. А он н'ибал'шо´й был ч'илав'е´к и куч'ар'ав'ин'кий, жуч'к'о´м дражн'и´л'и* (В); *И кас'и´ла то´л'к'и ав'о´с, ро´ш ч'ижало´* (БСЖ); *Прăл'а γла´ туды пут'-даро´жын'к'а да´л'н'ийа* («Ды уж когдай-то была ды поле бранная…») и др.

Отметим случаи позиционных изменений гласных и согласных звуков.

1. Стяжение гласных звуков на стыке приставки и корня: Она *пыска´ла-пыска´ла* (поискала) – нет, ну наварила, гороха поели (Г); *Н'аха´й д'е´т'и вы´йдут' пыγра´йут'* (СДУ); *А т'ип'е´р'а ныйбаро´т* (наоборот) (Частушка).

Может происходить также стяжение с утратой интервокального [j] в формах притяжательных местоимений: *к маму´ стар'ику´ П'атру´ Андр'е´ич'у* (В); *Маво´ д'е´тку ра´н'ил'и* (Частушка); *Разл'уб'е´знайа на´ша хаз'а´йушка, нам н'и на´да тваво´ н'ич'аво´* («Закаталося красное солнышко…»).

2. Утрата начального [о] и [и] – *с-пат по´ла, с γаро´да, л'имп'иа´ду* (олимпиаду)*: Ч'е´р'ис ч'аты´р'и дн'а γл'ад'и´т' – γаро´шына с-пат по´ла взашла´* (Г). Отмечен случай утраты начального [э] в заимствованном слове *вакуи´равалас'*: *Вакуи´равалас' йа в А´нну* (АБ).

3. Полная редукция гласного в заударной позиции: *Пайе´л'и ка´шы и пама´лквайут'* (ЛСС); *Так уж зна´ли, каку´йу н'ав'е´с'т'и и жын'иху´, ма´тр'и кр'о´снай* (ОИНП).

4. Ассимиляция по способу образования: *А как жы ты л'ата´иш ка мн'е´, н'и баи´с'с'и?* (ВЖКП); *Да лу´ч'ч'и вас* (СДУ).

5. Диссимиляции по способу образования: *Хто д’е´н’γ’и вз’ал – ко´ч’ит тр’и ра´за кр’и´кн’а* (В); *Ноч’ т’о´мнайа, н’ихто´ н’и ув’и´д’а* (В); *Ды н’и ад’и´н мы пасто´в’им кр’ест, хр’ест с’ир’е´бр’иный* («Ды уж когдай-то была ды поле бранная…»); *Пайд’е´мт’и, йа ка´шы мало´шнай пр’ин’асла´, йис’т’* (ЛСС), а также по месту образования: *Там н’и было´ н’и транва´йьф, н’и пойаздо´ф, нич’аво´* (ОИНП); *Пъзасы´п’им фс’е ан-ба´ры* (Сказ о Ж).

6. Метатеза: *хърашы´ я´балк’и* (яблоки) (ЛСС); *а пато´м аγарн’изава´ла хор из дъмахаз’а´ик* (АБ).

7. Наличие протетического [j]: *Мн’е за йе´та избу´* (СДУ); *А ва йе´тай и ва х’ижынк’ь там и вдо´вушка жыв’е´т’* («Закаталося красное солнышко…»); *И па йе´таму кал’е´ч’к’у назва´л в’е´рнайу жано´й* («Черно море без разливу…»).

8. Утрата одного или нескольких слогов в потоке речи (аллегрово явление): *Как таб’е´ хо´цца э´тк’и р’еч’и γувар’ит’* (ЛСС*); А снаха´ γр’ит’*… (говорит) (СДУ); *Да, – γр’ит’, – э´та йа вы´л’ич’у* (ВЖКП); *В ка´жнай шко´л’и пъснав’и´л’и* (поставили) («В бору ёлочкю срубили…»).

9. Употребление русского по происхождению [ч] в соответствии со старославянским [щ]: *γлуху´йу и´спав’ит’ дал*, *приапч’и´л’и*, *фс’о* (ЛСС); *А тут ан’и´ саапч’и´л’и* (АБ).

10. Отвердение некоторых согласных: *Вот расска´зывал йийо´ э´тат са´мый Ст’апа´н Ива´ныч Растры´γ’ин*; *А со´шку-тъ отр’о´хавал* (Сказ о МК). *Йа вам сы^{э}ча´с раскажу´* (АБ).

Морфологические особенности

Среди особенностей **имен существительных** зафиксированы следующие.

1. Существительные среднего рода имеют признаки существительных женского рода: *Как со´лнушка γл’а´нула на γаро´шыну* (Г)*; Хърашы´ я´балк’и, щас бы упа´ла ды в рот папа´ла* (ЛСС); *Кака´йа у ва´с абръзава´нийа*? (АБ); *Э´та б’изабра´з’ийа, страм, стыт, пазо´р, пазо´р, д’е´вушк’и*! (БСЖ); *Ды уж када´й-тъ была´ ды по´л’е бра´ннайа* (Песня); *Атн’ас’и´т’ь, заро´йт’ь, ид’е´ мълада´йа ста´да к л’е´су пр’ихо´д’а, пат ч’у´хам* (В).

2. Новообразование *матирю*: *Йа ма´т’ир’у пъхъран’и´л* (СДУ); *Ну ма´т’ир’у пазва´л’и* (БСЖ).

3. Влияние мягкого варианта склонения на твёрдый – *во время свадьби*: *А ва вр’е´м’а сва´д’б’и – в’ил’ич’а´л’ныи, э´тъ абы´γрывал’и* (ОИНП).

4. Старая форма Предл. п. ед. ч. сущ. с основой на *ŏ – *в лесе*: *То´л’к’а в л’е´с’е, в л’е´с’е пъд в’атл’и´нкайу, там и х’и´жынка стаи´т’* («Закаталося красное солнышко…»).

5.Окончание -*ы* у сущ ср.р. в Им.п. мн.ч.: *Карамыслы ф тр'ох м'аст'ах св'а´заныи* (СДУ)*; В'едры н'е´ на шшо куп'ит'* (СДУ).

6. Окончание -*а* у сущ. ж.р. в Им.п. мн.ч.: *скатертя´*: *и пр'ас'т', и ткат', и вышыва´т', и скат'ирт'а´ заб'ира´т'* (БСЖ).

7. Новообразование с [j] в основе мн.ч. – к *лекарьям*: *Хад'и´л'и ан'и´ и к въражыйа´м, и к л'ака´ркам, и к л'икар'йа´м* (ВЖКП).

8. Окончание -*ов(-ев)* в нетипичных для литературной системы случаях:

– у сущ. м.р.– *дялов, у суседив*: *О-о, да кубы´т' у м'ин'а´ д'ало´ф до´ма н'е´ту!* (ЛСС); *у сус'е´д'иф бра´л'и* (СДУ);

– у сущ. Pl.t. – *каникулов*: *Вот ва вр'е´м'а кан'и´кулаф на´дъ их пръвад'и´т' н'и аддыха´т', а рабо´тат' ф калхо´з'и* (БСЖ);

– у сущ. ж.р. – *поговорков*, *загадков*: *Я мно´га зна´йу ска´зак, п'е´с'ин, пасло´в'иц, пъгаво´ркаф, загa´ткаф*! (АБ).

9. Старая форма Род. п. мн. ч. существительного *день* по образцу склонения на *ĩ – *три дни*: *Я бы ра´да вас фпуст'и´ла, тр'и дн'и ха´ту н'и тап'и´ла* («Закаталося красное солнышко…»). Тот факт, что форма встретилась лишь один раз в старой песне, говорит, видимо, не о живом функционировании явления, а о застывшей форме, отражённой в фольклоре.

10. Архаичная форма Тв.п. мн. ч. существительных с основой на *ŏ – *с топорнички*: *А шли´-тъ па не´й пло´тн'ич'к'и ды с тапо´рн'ич'к'и* («Ды уж когдай-то была ды поле бранная…»). Единичная фиксация этой формы в старой песне также свидетельствует о следовании фольклорной традиции, а не о её бытовании в системе говора.

11. Окончание –*ими* в Тв.пад. мн. *ч.: палочкими, щепочкими, лапочками*: *Щас аблажы´ла йийе´ па´лач'к'ими, набрала´ шшэ´пач'к'и* (Г); *А йа д'е´да слы´шала, каγда´ йа вот жыла´ ма´л'ин'к'ийа, б'е´л'ин'к'ийа, ла´пач'к'им'и* (нрзб.) (АБ).

В системе личных и возвратного **местоимений** фиксируется южнорусский тип склонения, для которого характерно окончание -*е* в род., дат., вин. и предл. падежах при различении основ:

Р.п. *Н'аха´й ана´ у т'иб'е´* (СДУ); *У м'ин'е´ с'ем' сыно´ф жана´тыи, ба´бы* (В); *Ну ч'о у м'ин'е´ там – дв'е ав'е´ч'к'и ды там п'ато´к кур, изба´* (СДУ). *Лу´ч'ч'и т'иб'е´ аб'е'дала* (СДУ). *Пътаму´ што рад'и´т'ил'и с с'иб'е´ вро´д'и хаму´т збро´с'ил'и* (БСЖ); *Ну и д'у´жъ къзыр'и´ца γра´матным, высако´ с'иб'е´ н'ас'т'и´ н'ал'з'а´* (БСЖ).

Д.п. *Таб'е вит' γаршок мыт'* (ЛСС); *Ан'и´ саб'е´ и´збу но´вуйу зə'е´лал'и и каро´фку куп'и´л'и, абу´фку, ад'о´жу* (Г); *Ты жъ саб'е´ кусо´к хл'е´ба так зъраба´тывайьш* (БСЖ).

В.п. *М'ин'е´ пр'ам Да´р'йа зъсм'айа´ла* (СДУ); *Ды абману´л м'ин'е´ брат, вот так-с'ак* (СДУ). *Но в'ит' мо´γут' т'иб'е´ заγуб'и´т'* (ВЖКП).

Формы предложного падежа совпадают с формами литературного языка.

Представлено указательное местоимение *энтот*: *Э´нтат пр'ишо´л* (СДУ). *Э´нта пр'ам бро´с'ила в'е´дры* (СДУ).

Местоимение *что* произносится как *чаво* в форме Им. и Род. п.: *Скар'е´й ты, ды ч'аво´ там и´с'т'иннъ въраже´й* (В); *Ат ч'аво´ он мо´жа ум'ир'е´т', хто йаво´ пъб'ад'и´т'*? (ВЖКП); *Ч'аво´й-тъ ишшо' пъдн'ала´, н'изам'е´тнъ насы´пала* (нрзб) *сафс'е´м кро'шыч'к'у* (ВЖКП); *Ан'и´ ум'е´рл'и, т'ип'е´р' ч'аво´ хош д'е´лай* (ВЖКП).

В традиционных фольклорных текстах А.Н. Королькова употребляет краткие или стяженные формы **прилагательных**: *кам'анну´ Маскву´* («Ды уж когдай-то была ды поле бранная…»); *Ч'о´рна мо´р'е б'из разл'и´ву…*; *Ан'и´ ф ч'о´рну ха´ту въбрал'и´с'* (ОСВ).

Среди диалектных **глагольных** форм отметим наличие инфинитива *идтить* с удвоенным суффиксом: *Ит'т'и´т' за´муж* (Частушка).

Яркой особенностью глагольной системы является наличие [т'] в окончаниях глаголов 3 л. наст. и буд. вр.: *бу´дут', нап'и´шут', пайду´т', л'ат'а´т', св'иркан'о´т', пъв'аду´т', пайу´т', з'ава´йут', сп'ат', хо´ч'ут', кл'у´йут', йад'а´т', уъвар'и´т', ул'ад'и´т', л'ажы´т', прихо´д'ит', жыву´т'* и др.: *Дъмал'и´л'ис' дъ дв'ана´цат'и ч'асо´ф, малч'к'о´м з'ава´йут', спат' хо´ч'ут'* (В); *Йе´сл'и ла´пти, а в лапт'а´х скъбл'ан'о´с'с'и – аш ауо´н' св'иркан'о´т'* (Сказ о МК); *Пт'ицы н'а кл'у´йут', и з'в'ер'и н'и йад'а´т'* (Загадка).

В некоторых случаях отмечены формы с твёрдым [т], например в «Сказе о женщинах» и в «Сказе о советских крестьянах-тружениках» (вероятно, тематика произведения определяет и влияние литературного языка): *Йе´сл'и с'ад'ит ф съмал'о´т, куда´ хо´ч'иш пъв'ид'от*; *Пус'т' расту´т хл'аба´ высо´к'ийи*.

Во многих случаях конечный [т'] отсутствует у глаголов как I, так и II спряжения не только в единственном, но и во множественном числе.

I спр.: <u>ед.ч.</u> *пълива´йа, по´л'а, фс'о рас'т'е´, зан'има´йа, управл'а´йа, пав'е´шайа, разб'ира´йа, вал'а´йа, сажа´йа, пр'иуава´р'ивъйа, пама´жа, расска´жа, вы´йд'а, рабо´тайа, прайд'о´, ла´йа, ум'е´йа, кр'и´кн'а, ска´жа*: *Тады´ д'у´жъ науа´ми н'ихърашо´, э´тъ рука´ми, и пр'иуава´р'ивайа* (Об исполнении частушек); *Как адной* (нрзб) *пражы´т', фс'а мо´ладъс'т' прайд'о´* (ОСВ). *Он то хл'е´бушык пама´жа м'атко´м, то ска´ски раска´жа* (О С.И.Расстрыгине).

<u>Мн.ч.:</u> *шум'а´, жужжа´*: *Вакру´х йо´лк'и д'итвара´, в'ис'ил'а ´цъ и шум'а´, бу´ттъ пч'о´лач'к'и жужжа´* («В бору ёлочкю срубили…»)

II спр.: <u>ед.ч.</u> *прихо´д'а, хва´т'а, н'а ко´рм'а, зато´п'а*: *Сума´, хва´т'а ума´* (СДУ); *Пр'ихо´д'а в'е´ч'ир'ьм* (В).

Мн.ч. *л'ажа´, гъвара, биспакойа*: *Л'аγл'и´ ф хъладо´к пад я´блан'у и л'ажа´* (ЛСС); *Пъв'азл'и´ дары´ йей. Пр'иво´з'ут' и гъвар'а´...* (ВЖКП); *С'и´лы йавл'а´йутцъ ка мн'е´ ф спа´л'н'у но´ч'йу и б'испако´йа* (ВЖКП).

Встречаются случаи унификации форм глаголов I и II в 3-м л. мн.ч. спр. (т.н. «общее спряжение») – *у´ч'ут', л'е´ч'ут', расхо´д'утца, про´с'ут', пр'ихо´д'ут'*: *Так жъ н'ихърашо´, рас л'у´д'и про´с'ут'* (ВЖКП); *Л'у´д'и в'ит' адн'и´ п'и´шут', ч'ит´айут' у´ч'ут', л'е´ч'ут'...* (БСЖ); *Пр'ихо´д'ут'. С'е´л'и, йе´л'и-йе´л'и, а стару'ха гъвар'и´т'...* (ЛСС)

Весьма типичен для южнорусских говоров возвратный суффикс *–си*, восходящий к древнерусской энклитической форме дательного падежа – *абрат'и´лс'и, хвал'и´лс'и, скъбл'ан'о´с'с'и, спус'т'и´лс'и, уч'и´лс'и, аказа´лс'и, по´л'завълс'и, изв'ин'и´лс'и, пъклан'и´лс'и, мо´л'имс'и, уд'ив'и´лс'и, нърад'и´лс'и, аста´лс'и: Кънстант'и´н Ира´кыв'ич' Мъссал'и´т'ин пр'ийе´хал, абрат'и´лс'и* (АБ); *А б'азу´м'иц хвал'и´лс'и мъладо´й жано´й* (Сказ о МК) *Пр'ийажжа´йа, изв'ин'и´лс'и, пъклан'и´лс'и, стал на адно´ кал'е´нъ* (ВЖКП).

Среди возвратных форм отметим также глаголы с безударным суффиксом *–ся* в 1-м л. ед.ч. наст. вр. (*мал'у´с'а*), в ср.р. прош. вр. (*заката´лас'а*) и в повелительном наклонении (*прасн'и´с'а*): *Нет, γр'ит', мал'у´с'а* (В); *Закатa´лас'а кра´снъйе со´лнышкъ…*; *Ты прасн'и´с'а хот' на ч'ас* (Сказ о Л).

Зафиксировал глагол многократного действия *плятал*: *Сам с'ава´лк'и пл'ата´л* (Сказ о МК).

Встретилась нехарактерная для литературного языка форма сравнительной степени наречия: *А жана´ ишшо´ д'уже´й руγа´цца* (СДУ).

Лексические особенности

Речь А.Н. Корольковой богата и с лексической точки зрения. Среди диалектизмов отметим следующие.

1. Собственно лексические диалектизмы: *белокрупитчатый, бесчёстно, взвоеваться, гаркнуть, дюже, дюжий, кабыть (кубыть)*, *капот, кателка, козыриться, коник, коптушка, кочет, кринка, круть, ледащий, нехай, оборка, понёва, пятёрошник, приступочек, робить, рогач, севалка, скобленуться, сыпуха, телешом*, *тюлёкать, чух, чухало, чухать.*

Белокрупитчатый: *Бу´д'им п'еч' п'ираγ'и´ б'елкруп'и´ч'атыйе* (Сказ о Ж). СРНГ лексему не фиксирует. Судя по контексту, речь идёт о пирогах из муки высокого качества.

Бесчёстно: *Б'есч'о´сна нам вам-тъ кла´н'ацца* (ВЖКП). СРНГ отмечает слово бесчестно в значении 'не соответствует положению, состоянию кого-либо; унизительно' с пометами Яросл., Волог., Вят., Влад., Костром., Калуж., Перм. [СРНГ, 2, 283].

Взвоеваться: *Фс'е в'ал'мо´жы там и м'ин'и´стры, как'и´и бы´л'и, взвъйава´л'ис'а* (ВЖКП). Со значением 'сопротивляться, возмущаться' СРНГ слово не отмечает.

Гаркнуть: *Как он γа´ркнул: «Поч'аму´ н'а мо´л'ишс'а, хто д'е´н'γ'и-тъ вз'ал?»* (В). Значение 'звать, призывать, обычно громко крича' имеет общерусский ареал распространения [СРНГ, 6, 140].

Гутарить: *В'ит' н'и пра на´с йидр'о´ш Ван'у´ш фс'о бал'и´т' γута´р'ит'* («Да что же ет за звон в нашей кылакольне?»). По данным СРНГ, лексема со значением 'дружески беседовать, разговаривать между собой; говорить, рассказывать что-нибудь' фиксируется на общерусской территории [СРНГ, 7, 250].

Дюже: *П'е´с'н'и бы´л'и д'у´жа т'ижо´лыйе* (ОИНП); *Што´й-тъ ты, ку´мушка, д'у´жа в'ис'ала´?* (СДУ); *Ды н'е´штъ д'у´жа ста´райа, што´ л'и?* (БСЖ). СРНГ отмечает лексему с семантикой 'очень, сильно, весьма' с широким ареалом распространения [СРНГ, 8, 301-302].

Дюжий: *А п'е´с'инн'ицъй йа была´ д'у´жъй* (АБ). В СРНГ значение 'умелый, искусный, ловкий' отмечается в новгородских говорах [СРНГ, 8, 302].

Кабыть и ***кубыть***: *Кабы´т' ана жо´ванайа* (о яблоке); *Кубы´т' у м'ин'е´ дало´ф до´ма н'е´ту* (ЛСС). Слово *кубыть* СРНГ определяет как сравнительно-предположительную частицу преимущественно с южнорусским ареалом распространения [СРНГ, 15, 327], а *кабыть* – как сравнительный союз, использующийся для выражения условно-предположительного сравнения (Арх., Влад., Тамб., Ворон.) [СРНГ12, 288].

Капот: *А он вз'ал яво´ капо´т ды за карма´н* (ЛСС). Очевидно, что в данном случае речь идет о разновидности верхней мужской одежды. СРНГ также фиксирует это слово с семантикой 'мужская верхняя одежда типа зипуна или кафтана' в архангельских, нижегеродских говорах и на территории позднего заселения [СРНГ-13, 56].

Кателка: *Йа сам кат'е´лк'и ката´л* (Сказ о МК). По данным СРНГ, в значении 'баранка' слово бытует в курск., ворон., калуж., орл., ряз., моск., тул. говорах [СРНГ, 13, 126].

Козыриться: *Ну и д'у´жъ къзыр'и´ца γра´матным, высако´ с'иб'е´ н'ас'т'и´ н'ал'з'а´* (БСЖ). По данным СРНГ, это слово многозначное, одно из его значений 'важничать, гордиться, чваниться' (Курск., Твер., Тул., Пек., Олон., Арх.) [СРНГ, 14, 77].

Коник: *С'ел стар'и´к с'ид'и´т' на к´он'ик'и* (В). По данным СРНГ, слово в разных значениях фиксируется на общерусской территории, а с семантикой 'скамья в избе' имеет пометы Калуж., Ряз., Ворон., Новг., Свердл., Новосиб. [СРНГ, 14, 235].

Коптушка: *Тушы´т'и капту´шку* (В). СРНГ фиксирует слово лишь в новосибирских говорах со значением 'маленькая керосиновая лампочка без стекла, коптилка'. [СРНГ, 14, 297]

Кочет: *Ко´ч'ьт фс'о н'и кр'ич'и´т'* (В). С этим же значением – 'петух' – слово имеет общерусское распространение [СРНГ, 15, 128].

Кринка: *А у т'иб'е´ ис ч'аво´ же ру´ки-ты? Ай кр'и´нк'и?* (БСЖ). СРНГ фиксирует слово на общерусской территории с семантикой 'глиняная, стеклянная или деревянная посудина для хранения молока' [СРНГ, 15, 258].

Круть: *Пайду´ утапл'у´с' в Анто´шк'ину крут'. И´д'а к э´тай кру´т'и, уш туды´ ныр'н'е´ш* (СДУ). Согласно СРНГ, лексема отмечается с семантикой 'крутизна, круча'. Арх., Пенз.; 'крутой, обрывистый берег'. Ср. Урал, – Доп. В названиях местностей: Молчанова круть, Зубарева круть. Пенз. [СРНГ15, 333].

Ледащий: *Ды вон пашо´л бы у сус'е´да на двар'е´ лъшад'о´нка л'ада´шшайа* (нрзб) (В). СРНГ отмечает у слова значение 'сухощавый, худой, поджарый' в московских говорах [СРНГ, 16, 318].

Нехай: *Н'ахай д'ет'и пыγрайут'* (ЛСС). Частица *нехай* бытует в воронежских говорах со значением 'пусть'. По данным СРНГ, слово характерно преимущественно для южнорусского наречия [СРНГ 21, 201].

Оборка: *Вз'ал або´рку и пашо´л, ид'е´ удушы´цца иска´т'* (СДУ). Слово *оборка* употребляется в воронежских говорах с семантикой 'верёвка'. По данным СРНГ, с этой семантикой лексема фиксируется преимущественно в южнорусских говорах, а также в костромских и московских [СРНГ-22, 175].

Обыгрывать: *А ва вр'е´м'а сва´д'б'и – в'ил'ич'а´л'ныйе, э´тъ обы´γрывал'и* (Об исполнении народных песен). В СРНГ находим: 'петь величальные песни в честь гостей на свадьбе, собирая за это деньги' преимущественно с южнорусским ареалом распространения (Курск., Ворон., Орл., Дон., Ряз., Калуж., Тамб., Смол., Пск. [СРНГ, 22, 283].

Понёва 'традиционная клетчатая шерстяная юбка замужних женщин': *Мо´жыт', вы ска´жыт'ь н'е´скал'к'и слоф, а мы уш э´тъ тут фс'е расп'ава´л'ис', с пан'о´вай* (АБ). СРНГ данное значение не фиксирует, видимо, потому, что оно вошло в литературный язык [СРНГ, 29, 254]. Полагаем, однако, что слово следует включить в работу, т.к. оно свидетельствует о важном этнографическом признаке южнорусской территории.

Приступочек: *Вот йа по´мн'у, йа стайа´ла, была´ ч'е´р'из два двара´ сва´д'ба, йа стайа´ла на пр'исту´пач'к'ь, ско´л'ко лет мн´е, н'а зна´йу* (Об исполнении частушек). СРНГ фиксирует слово *приступок* в значении 'порог' (Костром., Орл., Курск., Моск., Ряз) [СРНГ, 31, 426].

Пупушек: *А ад'и´н пу´пушык, γд'е хат'и´т'ь, аста´ф'т'и на рук'е´* (ВЖКП). По данным СРНГ, слово в значении 'прыщик, пупырышек на

теле’ бытует у казаков-некрасовцев, а также в тульских и донских говорах [СРНГ, 33, 132].

Пятёрошник ’отличник’: *Ну вот падым’и´ти ру´ку, кто п’ат’о´рашн’ик*? (БСЖ). В СРНГ слово не отмечено.

Распрокатистый ’широкий, раздольный’: *Шырака´ ана´, тарна´ и ръспрака´т’иста* («Ды уж когдай-то была ды поле бранная…»). Лексема в СРНГ не отмечена.

Робить: *Тр’и´ццат’ тр’и γо´да он жыл на Б’ит’уγ’е´, а ро´б’ил – лав’и´л ры´бу* (О С.И.Растрыгине). В СРНГ слово отмечено на общерусском ареале в значении ’работать, трудиться; выполнять тяжелую физическую работу (обычно о крестьянской работе)’ [СРНГ, 35, 108].

Рогач: *Там два γаршка´ ды ръγач’и´* (ЛСС). *Рогачом* в воронежских говорах называли ухват, которым доставали горшки из печи. В этом же значении слово отмечено в СРНГ с общерусским ареалом распространения [СРНГ-35, 122-123].

Севалка: Сам с’ава´лк’и пл’ата´л (Сказ о МК). СРНГ отмечает значение ’лукошко, корзина, короб из бересты, корней, соломы и т.д. с зерном для ручного сева’ с пометами, свидетельствующими об общерусском ареале распространения: Смол., Твер., Тамб., Пенз., Ворон., Курск., Орл., Тул., Брян., Калуж., Ряз., Моск., Калин., Пск., Новг., Яросл. и др. [СРНГ, 37, 99].

Скобленуться ’удариться, совершив сильное трение; оцарапаться’: *Йе´сл’и ла´пт’и, а в лапт’а´х скъбл’ан’о´с’с’и – аш аγо´н’ св’иркан’о´т’* (Сказ о МК). В СРНГ слово не отмечено.

Сыпуха: *Па-ва´шыму са´жа, па-на´шыму сыпуха´* (В). Значение ’сажа’, помимо воронежских, фиксируется СРНГ рязанских, орловских, тульских, калужских, московских говорах [СРНГ, 43, 144].

Телешом: *Кроф’ руч’йо´м, а ан’и´ фс’е т’ил’ашо´м* (СДУ). С семантикой ’в голом виде, без одежды; нагишом’ лексема фиксируется СРНГ в южнорусских говорах [СРНГ 44, 9].

Тюлёкать: *Кто т’ул’о´кал, кто руγа´лс’и, и Бох нъказа´л* (АБ). В СРНГ лексема зафиксирована как узколокальная с семантикой ’кричать в насмешку кому-л. «тюлё, тюлё»’ (Липец. Ворон.) [СРНГ, 46, 21].

Чух, чухало: *Пат ч’ухам мълада´йа ста´да хад’и´ла, ч’у´хала* (В). По-видимому, слово имеет значение ’суковатый столб для чесания животными спины’; А ну-ка вырыва´йт’и ч’у´хала (В). В.И.Даль это значение не фиксирует.

***Чухать*:** *Пат ч’ухам мълада´йа ста´да хад’и´ла, ч’у´хала* (В). В.И.Даль отмечает значение ’чесать, скрести ногтями’ с пометами *юж. зап*. [Даль 4].

2. Лексико-словообразовательные диалектизмы: *бессчастный, винокурный, вобраться, ворочиваться, выраживаться, досыти, кашина, пер-*

ва, посновить, поштарский, словечишко, соловьюшка, стручья, суды, сусед, топорничек, туды, цельный.

Бессчастный ’несчастный’: *Уш така´йа* (нрзб) *б’исча´снайа, што салда´цкайа жана´* (ОСВ). В СРНГ слово не зафиксировано.

Ветлинка ’ветла; ветка’: *То´л’к’а в л’е´с’е, в л’е´с’е пъд в’атл’и´нкайу, там и х’и´жынка стаи´т’* («Закаталося красное солнышко…»). СРНГ лексему не фиксирует.

Винокурный ’винокуренный’: *Ну вот там йес’т’ в’инаку´рный заво´т в л’асу´* (АБ). СРНГ лексему не фиксирует.

Вобраться ’забраться, зайти’: *Ан’и´ ф ч’о´рну ха´ту въбрал’и´с’, пач’о´рнаму тап’и´л’и* (ОСВ). В СРНГ слово отмечено с близким значением ’залезть во что-либо’ Нижегор. [СРНГ, 4, 327].

Ворочиваться ’возвращаться’: *А он н’и варо´ч’иваицца* (ВЖКП). СРНГ слово не отмечает.

Выраживаться ’рождается’: *И ис ста´ ч’илав’е´к выра´жываицца у´мнайа же´ншына* (БСЖ). С этим значением в СРНГ лексема не зафиксирована.

Допьяну ’допьяна’: *Фс’ех дап’йа´ну напаи´л* (Сказ о МК). СРНГ слово не отмечает.

Досыти ’досыта’*: Ай до´сыт’и хл’е´ба пайе´ла*? По данным СРНГ, помимо воронежских, слово бытует в ленинг., калин., влад., твер. говорах [СРНГ 8, 152].

Кашина ’каша’: *Ска´ч’а* (нрзб) *а тут кашы´ну с хл’е´бам* (ОК). В СРНГ лексема не отмечена.

Колодезь ’колодец’: *Д’е´душка, ко´л’и ты въраже´й, ууада´й, што ф кало´д’из’и* (В). В этом значении СРНГ фиксирует слово как южнорусское с пометами Смол., Ряз. Тамб., Курск. [СРНГ, 14, 155].

Перва ’сперва, сначала; раньше, прежде’: *Ска´ск’и бо´л’шы п’е´рва раска´зывала д’е´цк’ии* (АБ). С этим же значением СРНГ отмечает слово с пометами, свидетельствующими о его общерусском распространении [СРНГ, 25, 350].

Понаплакать ’поплакать столько, что опухнут глаза’: *улаза´ пънапла´кала там* (БСЖ). С этим же значением СРНГ отмечает слово в тверских говорах [СРНГ, 29, 245].

Посновить ’поставить’: *Ид’и´ дамо´й, пъснав’и´ на стол.* С этим же значением слово известно в ряз., куйбыш., урал. говорах [СРНГ 30, 189].

Поштарский ’почтовый’: *На расп’и´сных сан’а´х, на пашта´рских лъшад’а´х* («По-за дворью…»). В СРНГ слово не отмечено.

Словечишко ’слово, словечко’: *Йа прамо´лвил йей слав’е´чкъ, слав’е´ч’ишкъ пътайно´йь* («Чёрно море без разливу…»). СРНГ фиксиру-

ет вариант *словечушко* с широким ареалом распространения, *словечишко* не отмечено [СРНГ, 38, 292].

Смокнуть ’взмокнуть’: *Он в’ес’ смок, в’ес’ стал сы´п’йу* (ВЖКП). В СРНГ лексема не зафиксирована.

Соловьюшка ’соловей, соловушка’: *Ф по´л’и пта´шки пр’иумо´лкл’и, сало´в’йушк’и н’и пайу´т’* («Закаталося красное солнышко…»). По данным СРНГ, слово бытует в смоленских, псковских, орловских, костромских говорах [СРНГ, 39, 279].

Стручья*: Стру´ч’йа зъв’аза´л’ис’*. По свидетельству СРНГ, слово *струч* ’стручок’ известно в куйбыш., ставроп., ворон. и брян. говорах [СРНГ 42, 51].

Суды ’сюда, в это место, в эту сторону: *мы пр’ийе´хал’и вро´д’и ад уо´лада суды´ в Варо´н’иш* (АБ). По данным СРНГ, слово является общерусским [СРНГ, 42].

Сусед ’сосед’: *Б’ажа´т’ на´да, сказа´т’ сус’е´д’ам за св’ишше´нн’икъм* (ЛСС). По свидетельству СРНГ, слово, сохраняющее древнюю приставку *–су*, является общерусским [СРНГ, 42, 294].

Топорничек: *Ушл’и´ пло´тн’ич’к’и да и с тапо´рн’ич’к’и* («Ды уж когдай-то была ды поле бранная…»). СРНГ фиксирует слово *топорник* со значением ’тяжелый, с тупым клинообразным лезвием топор для колки дров; колун’ в московских говорах [СРНГ, 44, 254].

Туды ’туда, в ту сторону’: *Туды´ фс’е хад’и´л’и зъ вадо´й*. СРНГ отмечает у этого слова общерусский ареал распространения [СРНГ 45, 213].

Цельный ’целый, весь’: *На це´л’найу книуу* (АБ). В.И.Даль отмечает слово в тамбовских говорах [Даль 4].

3. Лексико-фонетические: *високий, курагод, страм*.

Високий ’высокий’: *Стайа´ла каланч’а´ в’исо´кайа, там стаи´т’ ч’илав’е´к* (ОК). По данным СРНГ, слово функционирует в воронежских, курских и куйбышевских говорах [СРНГ, 4, 298].

Курагод ’хоровод’: *уъвар’а´т’, мн’е уот, а д’ит’е´й кураго´т* (Загадка). СРНГ фиксирует слово с пометами Ряз., Рост., Ворон., Сарат., Казакине-красовцы. Сарат. [СРНГ, 16, 109].

Страм ’стыд, позор, бесчестие, срам’: *Э´та б’изабра´з’ийа, страм, стыт, пазо´р, пазо´р, д’е´вушк’и!* (БСЖ). СРНГ отмечает слово как общерусское [СРНГ, 41, 279].

4. Лексико-семантический – ***воздух*** ’прозрачная ткань; тюль’: *Ана´ с’ид’е´ла, во´здух вышыва´ла, ана´ была´ рукад’е´л’н’ица* (ВЖКП). С этим значением СРНГ слово не отмечает.

5. Морфологический – ***метло*** ’метла’: *И на па´лк’и у н’аво´ м’атло´* (ОК). С этим же значением зафиксировано в СРНГ с пометами Дон., Ворон. Тул., Ряз., Таиб., Сарат., Чкал., Курган., Омск., Кемер. [СРНГ, 18, 140].

В речи А.Н.Корольковой бытуют и фразеологизмы: ***оказывать руку*** ’показывать, на что способен’ (*В’ит’ он то´л’к’а ру´ку н’и ака´зывайа* (В)); ***чёрная хата*** ’изба, топившаяся по-чёрному’ (*Ан’и´ ф ч’о´рну ха´ту въбрал’и´с’, па-ч’о´рнаму тап’и´л’и* (ОСВ)).

Анализ выразительной и образной речи А.Н. Корольковой позволяет проследить, как в языке одного диалектоносителя отразилась система целого говора, в данном случае – села Старая Тойда Аннинского района Воронежской области. Можно утверждать, что на уровне фонетики и морфологии представлены типичные особенности воронежских диалектов, распространенных по левобережью Дона и относящихся к восточной (рязанской) группе говоров южнорусского наречия. По классификации А.Д. Черенковой, это восточные талагайские говоры [Черенкова 2014, 152-153]. Среди лексических диалектизмов в основном представлены слова, известные или во всех русских говорах, или во многих южнорусских, хотя отмечаются и узколокальные лексемы (*воздух, кашина, допьяну, выраживаться, ворочиваться, винокурный, ветлинка, бессчастный, тюлёкать, скобленуться, распрокатистый, взвоеваться, белокрупитчатый*).

Полагаем, что данные проведенного исследования будут полезны как для изучения идиолекта А.Н. Корольковой, так и для анализа языка фольклора, особенно в плане сохранения в нём архаичных черт. Кроме того, изучение синхронного среза говора 1960 г. может дать сведения для диахронического исследования диалекта с.Старая Тойда.

Литература

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. / В.И. Даль. – М., 1998. – Даль.
2. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. – Вып.1-45-. – М.-Л., 1965-2013. – СРНГ.
3. Черенкова А.Д. Русская диалектология: лекции и практические занятия: уч. пособие / А.Д. Черенкова. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2014. – 267 с.

Список условных сокращений

АБ – Автобиография; БСЖ – Беседа о современной жизни; В – «Ворожей»; ВЖКП – «Верная жена князя Петра»; Г – «Горошина»; ЛСС – «Ленивые старик и старуха»; ОИНП – Об исполнении народных песен; ОИЧ – Об исполнении частушек; ОК – О Кудеяре; ОСВ – О солдатской вдове; СДУ – «Сума, дай ума»; Сказ о Ж – «Сказ о женщинах»; Сказ о Л – «Сказ о Ленине»; Сказ о МК – «Сказ о мужике-крестьянине»; Сказ о СК – «Сказ о советских крестьянах-тружениках и их празднике урожая».

Деревская Е.Ю. (Воронеж)

ОБРЯДОВАЯ ФРАЗЕОЛОГИЯ В ВОРОНЕЖСКИХ ГОВОРАХ (на материале свадебного обряда)

Обряд – это народная пьеса, полная тайного смысла,
исполненная великой силой, систематически повторяемая,
интересна вообще, так как лучше всего иллюстрирует содержание народного сознания. Здесь сливается старое с новым,
религиозное с народным, а печальное с веселым.
[Забылин, 1880, с. 532]

Обряд – традиционная, передающаяся из поколения в поколение, узаконенная обычаем совокупность условных, нередко символических действий. Обряды совершались в переломные, важные, ответственнык моменты жизни человека и общества.

Наряду с календарными обрядами, которые совершались всей общиной, в масштабах всего села, в крестьянской среде проводились также семейно-бытовые обряды, преимущественно связанные с жизнью отдельных семей. <…> Свадебный обряд – один из семейно-бытовых обрядов, самый значительный во всей народной обрядности и по разработанности, и по продолжительности. [Кравцов, Лазутин, 1977, с. 56].

На всех этапах свадебного обряда мы встречаем специфические обрядовые фразеологизмы. **Фразеологический оборот** – это воспроизводимая в готовом виде языковая единица, состоящая из двух и более ударных компонентов словного характера, фиксированная по своему значению, составу и структуре. Основным свойством фразеологизма, коренным образом отграничивающим его от свободного сочетания слов и в то же время сближающим его со словом, является **воспроизводимость** [Шанский, 1996, с. 22-23]. Свойством воспроизводимости объясняются все остальные признаки фразеологизмов: прежде всего устойчивость состава и структуры, целостность значения [Там же, с. 24].

Объектом исследования являются свадебные обрядовые фразеологизмы, зафиксированные в воронежских говорах. Вследствие важного места свадебного обряда в народной культуре они образуют значительную по объему тематическую группу в составе фразеологии воронежских говоров. К сожалению, в последние десятилетия XX века некоторые этапы свадебного обряда были утеряны, а некоторые претерпели трансформацию. В связи с уходом из жизни носителей традиции постепенно уходит и сам обряд. Обрядовые фразеологизмы, будучи устойчивыми выражениями, несут в себе существенную экстралингвистическую информацию о моментах свадебного обряда, уходящих в прошлое. Именно поэтому со-

бирание и изучение обрядовой фразеологии, характеризующей свадебный обряд и его части, представляется нам важным.

Источником материала послужили: Словарь воронежских говоров (Вып. 1-2), Картотека Словаря воронежских говоров (А-З), Словарь русских народных говоров под редакцией Ф.П. Филина и Ф.П. Сороколетова.

Известный нам в поздних фиксациях свадебный обряд можно рассматривать как продукт длительного исторического развития. Древние традиции его восходят к эпохе существования родового строя у славян, а новейшие осложнены влиянием близких нам эпох. <...> Отметим, что свадебный обряд в своей основе, вероятно, сложился к XIII–XIV вв [Аникин, 2004, с.167].

Общерусская свадьба <...> являет собой подлинную драму, в которой роль каждого участника до мельчайших деталей регламентирована исконными, веками установленными обычаями [Аникин, 2004, с.170]. В различных местностях России свадьба отличалась частными деталями, но в целом имела общий характер и неизменно включала в себя такие этапы, как сватовство, сговор, девичник, день свадьбы и послесвадебные обряды [Кравцов, Лазутин, 1977, с. 56].

Начальным этапом свадебного обряда в Воронежской области, как и на территории всей России, являлось *сватовство*.

Сваты должны были уметь вести разговор: сразу заговорить о свадьбе считалось неприличным. Ритуал сватовства требовал, чтобы сваха села на определенное место в избе (чтобы сватовство оказалось успешным, обычно под матицу – главную балку на потолке) и, начав разговоры о погоде, о работе, постепенно бы перешла к предложению отдать девушку замуж [Чичеров, 1959, с.383]. Фразеологизм, называющий такое обрядовое действие, зафиксирован в Боброве: **зайти за вторую матку**: «*Мине нада* ***зайти за фтарую матку***», – *гаварит сваха.* Иногда при сватовстве велись речи и о возможном приданом невесты, а родня жениха обещала уплатить родным невесты некую сумму денег, одарить невесту [Аникин, 2004, с. 173].

Нередко сам жених не присутствовал на сватовстве, что отмечено во фразеологизме **женить на шапке** – приносить на сватовство шапку вместо жениха: «*Мене вить* ***жанили на шапке****»* (село Пески Поворинского района).

Интересен также следующий обрядовый фразеологизм, зафиксированный в селе Верхняя Тойда Аннинского района: **завивать кудри** – испытывать терпение жениха, бросая в него разные предметы (делали подружки невесты во время её знакомства с женихом): «*Жыниха пасадят у пичи и скалкай шырають –* ***кудри завивають****».*

В селе Новая Чигла Таловского района зафиксирован обычай, называемый **заметать следы**: после сватовства, какой бы исход оно ни имело, девушка мела веником к дому, «заметала следы» сватавшегося жениха с целью привлечения других женихов: «*Нивеста* ***сляды*** *яво к дому* ***замятая*** *веникам и пригаварьвая: по тваму следу пайдут ка мне сто жинихоф»* [Филатова, 2010, с. 186].

Следующий этап свадебного обряда – последний, окончательный *сговор* о свадьбе между родителями жениха и невесты. В селах Воронежской области отмечены разные фразеологизмы, называющие эту часть свадебного обряда. В селе Бабяково Новоусманского района – **большие лады** («*Чириз няделю будуть* ***бальшые лады****»);* в селе Бродовое Аннинского района – **коренной запой** («***Запой каринной*** *зделають – тагда уш ни аткажытца»).*

Во время совершения предсвадебного сговора невеста причитала, пела так называемые **горюшные песни** [СРНГ, вып.7, с. 86]. Главный их мотив – выражение ее нежелания идти замуж. Самый приход сватов воспринимается как грозный удар. Невеста вопрошает у отца и матери, у родни, зачем ее отсылают из дому. Она делится печалью с подругами, скорбит о конце своей жизни в родительском доме [Аникин, 2004, с. 174]. В селе Старая Тойда Аннинского района зафиксировано другое название причитаний – **провывать зарю**: «*Утрам и вечирам павыйдуть, крушком станутъ и* ***зарю правывають*** *– песни играють».*

Причитания исполнялись на сговоре, на девичнике, при ритуальном посещении невестой бани, перед отъездом ее вместе с женихом к венцу. После венчания причитания не исполнялись [Кравцов, Лазутин, 1977, с. 57].

Промежуток времени от сговора до свадьбы был заполнен исполнением различных обрядовых действий. Одно из главных – подготовка подарков. Невеста и ее подруги **шили дары** – готовили свадебные подарки жениху и его родне. «***Дары шыли****. Набирають падрух, ани шьють, а ф субботу идуть к жаниху – ворат мерить»* (село Верхняя Тойда Аннинского района). В свадебной обрядности яркое отражение получили особенности крестьянского мировосприятия. Выбирая невесту, крестьянин руководствовался прежде всего тем, чтобы она была здоровой и умела хорошо работать. Наглядным доказательством умений невесты служили вещи собственного изготовления (полотенца, рубашки и т.д.), которыми она обязана была одаривать жениха и его родных [Кравцов, Лазутин, 1977, с. 56].

Особой обрядовой значимостью был наполнен *день накануне свадьбы*. В этот день в дом жениха подруги невесты со свахой отвозили подготовленный свадебный подарок и торговались о выкупе за него [Щетинина,

2008, с. 219]. В селе Верхняя Тойда Аннинского района зафиксирован фразеологизм, называющий этот обряд: **гусёк продавать** *(«Зашываюць жынихова в узил и идуть **гусёк прадавать**»).* **Гуськом** в воронежских говорах называется предсвадебный подарок невесты жениху: «*Нявеста жаниху далжна была **гусёк** – там фсё: и рубаха, и платок, и парчатки»* (село Старая Тойда Аннинского района) [СВГ-2, с. 140].

Иногда происходило и наоборот – жених **шёл за рубахой**, дарами, приготовленными для него невестой и ее подругами. Данный фразеологизм зафиксирован в селах Садовое и Старый Курлак Аннинского района.

Также накануне свадьбы **застилали постель**: «*Пастель стилила крёстная… брали святую вадичку, вот этай вадичкай апрыскивали фсю пастель, штоп жыли маладые щаслива»* (Новая Усмань).

Утро *первого дня свадьбы* в доме жениха начиналось с благословления его родителями и подготовки **свадебного поезда**. Здесь собирались поезжане – приглашенные участники свадебного обряда, которые на красочно убранных цветами и лентами подводах вместе с женихом, его родителями и дружкой отправлялись **выкупать невесту** [Брысина, 2003, с.95]. Передняя подвода свадебного поезда, на которой сидели жених и дружки (бояре) называлась **боярской (барской) подводой**: «*Пиредния **падвода барская** – баярин едить»* (село Новоживотинное Рамонского района).

В дом невесты, следуя обычаю, гостей сначала не пускали. Это отмечено во фразеологизме **бить шерсть**: «***Шерсть бьють** пирит гастями»* (село Новая Ольшанка Нижнедевицкого района).

Традиция **выкупать невесту** сохранилась и в современном свадебном обряде, в то время как в селах Пески Поворинского района и Белогорье Подгоренского района **выкупали постель**: «*Жаних прияжжая к нявести, и **выкупають пастель**».*

Перед отъездом к венцу родители благословляли жениха и невесту **благословенной иконой** [СРНГ, вып. 2, с. 308].

Невеста, у которой недавно умерла мать, надевала траурный пояс, называемый в селе Платава Репьевского района **подпояска горючая**: «*К вянцу у нас паложына **патпаяска гарючия**, если мать у ней умярла, вроди выходить – ни радуитца; ана бис празументаф, ни блястить».*

После венчания в церкви невеста меняла девичью прическу «на бабью» [Брысина, 2003, с.96] и надевала **золоты´й чепец** - головной убор в виде шапки (село Троицкое Острогожского района). Смена одежды и прически невесты символизировала смену статуса, переход девушки в разряд замужних женщин. По-другому смена статуса у девушки называлась **завязать голову**, в переносном значении – «выйти замуж» (село Россошь Репьевского района).

Свадебный пир в доме жениха после венчания назывался в воронежских говорах **горды´м** или **городовым обедом** [СРНГ, вып.7, с. 29, 60]. Невесте дарили подарки – **жертвовали подарочки**: «*Нявесту паднимають, **жертвують** ей **падарачки***» (село Ростоши Эртильского района). В течение всего первого дня свадьбы пелись **звягучие песни**: «*А ска´ча я **звягучих песин** знала!*» (село Усть-Муравлянка Репьевского района).

Утром *второго дня свадьбы*, после первой брачной ночи, родственники и друзья невесты шли в дом жениха будить молодых – **шли позывать**, чтобы продолжить свадебное веселье в доме невесты: «*Адин день у жениха празнавали, други´й – у нявесты, первый – у жаниха, а други´й – **пазывать шли**, навестина радня **шла** к жаниховай **пазывать** – к сабе звали на гулянку: наряжаные хадили, чёрти у чаго адивались, и шубы вывaрачивали, и с гармонями и са фсеми шли па фсей улице пяшком, а магли у том же дваре грать, де и первый день, даидять усё* (село Коротояк Острогожского района).

В качестве подарка на второй день свадьбы невесте приносили курицу, украшенную лентами – в селе Старая Тойда Аннинского района зафиксирован фразеологизм **идти с курочкой**: «*На фтарой день наряжають куру в ленты – **идуть с курачкай** к маладым».*

Второй день свадьбы связан также с семантикой смерти невесты и ее возрождения [Филатова, 2010, с. 192], отмеченной в обычае поиска невесты ее родными или гостями жениха. В селе Бродовое Аннинского района зафиксирован фразеологизм **идти с обыском**; в селе Верхняя Тойда Аннинского района – **искать гусыню**; в селе Козловка Терновского района – **искать ярку**; в селе Пески Поворинского района – **искать козу**. Очевидно, фразеологизмы, посвященные этому обычаю, отличаются высокой степенью вариативности.

Заканчивался второй день свадьбы обильным угощением в доме новобрачных – **жирным обедом** [СРНГ, вып.9, с. 183].

Празднование продолжалось и на *третий день* – в Боброве отмечен обычай гуляния родни жениха и невесты с продуктами и алкогольными напитками, называемый **идти с блинцами**: «*На третий день **иду´ть з блинцами** пахмелятца».* В селе Верхняя Тойда Аннинского района гости собирались в доме жениха на **дружков обед**: «*На третий день у жениха – **друшкоф абет»***.

Обряд завершения свадьбы назывался в воронежских говорах **заливать овин**. В словаре Даля **овин** – строение для сушки хлеба в снопах [Даль, ч.2, с. 1121].

«*Маладую привязуть, два-три дня адгуляють, заканщивають. Падажгуть авин и прядають щирис няво и крищать: пажар, пажар. А патом **заливають авин***».

Несмотря на то, что к самому факту бракосочетания в значительной степени подходили с практической стороны, думая прежде всего о том, чтобы в семью жениха вошла хорошая хозяйка, в целом свадьба воспринималась ... как большой и яркий праздник [Кравцов, Лазутин, 1977, с. 62].

Таким образом, выявленные нами в воронежских говорах обрядовые фразеологические обороты не только несут экстралингвистическую информацию о свадебном обряде и его этапах, но и обнаруживают важнейшие признаки диалектных фразеологизмов. Нельзя не отметить образность примеров: *женить на шапке*, *завивать кудри*, *звягучие песни* и др.; экспрессивность, свойственную всей диалектной фразеологии: *коренной запой*, *провывать зарю*. Важной особенностью представляется также способность обрядовых фразеологизмов варьироваться. Так, свадебный пир в доме жениха после венчания назывался *гордым* или *городовым обедом*; обряд поиска невесты на второй день свадьбы – *поисками гусыни*, *ярки*, *козы*, также отмечен фразеологизм *идти с обыском*.

Литература

1. Аникин В. П. Русское устное народное творчество: Учеб. для вузов / В. П. Аникин. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высш. шк., 2004. – 735 с.

2. Брысина Е.В. «У нас товар, у вас купец». Обрядовая фразеология донской казачьей свадьбы / Е.В. Брысина // Русская речь. – 2003. – №3. – С.91-98.

3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / В.И. Даль. Т.2. – М., 1865.

4. Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. – М., 1880. – URL: http://imwerden.de/pdf/zabylin_russky_narod_1880_text.pdf

5. Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Русское устное народное творчество: учебник для филол. фак. ун-тов / Н.И. Кравцов, С.Г. Лазутин. – М.: «Высш. школа», 1977. – 375 с.

6. Словарь воронежских говоров. – Вып. 1-3. – Воронеж, 2004-2014.

7. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. – Вып. 1-47. СПб., 1965–2014.

8. Филатова В.Ф. Магический дискурс: монография / В.Ф. Филатова: Борисоглебский государственный педагогический институт. – Воронеж, 2010. – 338 с.

9. Чичеров В.И. Русское народное творчество / В.И. Чичеров. – М.: Издательство Московского университета, 1959. – 519 с.

10. Шанский Н.М. Фразеология современного русского языка: Учеб. пособие для вузов по спец. «Русский язык и литература» / Н.М.Шанский. – 4-е изд., испр. и доп. – СПб.: Специальная Литература, 1996. – 192 с.

11. Щетинина А. Свадебный обряд села Секирино Скопинского района Рязанской области / А. Щетинина // Народная культура и проблемы ее изучения. Сборник статей / Материалы научной региональной конференции 2008 г. – Воронежский государственный университет, 2009 г. – 280 с.

Кирьякова А.А. (Воронеж)

ФОНЕТИЧЕСКИЕ И МОРФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ГОВОРА ХУТОРА ДИВНОГОРЬЕ ЛИСКИНСКОГО РАЙОНА ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Многим Дивногорье известно как музей-заповедник. Здесь находится Маяцкое городище (развалины крепости IX – X, защищавшей рубежи Хазарского каганата), меловые столбы – Большие и Малые Дивы, многочисленных пещеры, некоторые из которых, как считают, уходят до самого основания Дона.

Впервые Дивногорье упоминается в путевых заметках московского митрополита Пимена в конце XIV века. Согласно легенде первый монастырь появляется здесь в XII веке, его основоположниками стали греческие монахи Ксенофонт и Иоасаф. В XVII веке Дивногорский монастырь был вновь основан уже казаками, во главе с полковником Иваном Дзиньковским, была вырублена также первая пещерная церковь. [История, URL]

Хутор Дивногорье появился только через три века. Раньше на его месте были сады, которые принадлежали жителям села Селявное. После земельной реформы Столыпина 1906 года они стали переселяться на новые земли и образовали хутор. Первыми переселились три семьи: Семченко, Шинкарёвы и Поличные.

Жители Селявного являлись переселенцами с Украины – монастырскими крестьянами и служилыми людьми, говор их относится к слобожанскому говору юго-восточного наречия украинского языка. Несмотря на влияние русских говоров, он сохранил в себе многие фонетические и морфологические особенности.

Рассмотрим фонетические черты говора.

К фонетическим особенностям **в системе ударного вокализма** относятся:

Произношение [і] на месте этимологического ѣ в ударной и безударной позиции: *Ходи́ла но́ччю <u>ві́дьма</u> і коро́ву доі́ла; Як на бурякáх булú, дак всі <u>пісьні</u> пириспіва́ємо; Хло́пці і ми ж посіда́ли зімо́й, <u>зі́хали</u>, дак ха́ту і проби́ли. Він виска́кує, крічі́ть: “Караýл! Танк у ха́ту <u>ві́хав</u>!”. А ми врассипнý <u>розбі́глися</u>;*

Замена о на [і] в новых закрытых слогах также в ударной и безударной позиции: *Самого́н гна́ли з <u>бурякі́в</u>, а тоді́ уже <u>пішо́в</u> с са́харю; Пі́дем на <u>Дін</u>, льод пиве́, понабива́є к бе́ригу, дак стано́вимось нога́ми бо́сими, во́ду набира́єм на ляду́ прям.*

Характеризуя **систему безударного вокализма**, следует отметить, что в говоре хутора Дивногорья распространено оканье, при котором гласные неверхнего подъема [о] и [а] различаются в первом предударном слоге.

О: *колодізь, робота, холодне*

А: *гаданія, платок, хазяйка*

Во́вна була́, були́ ж у нас ове́чки, і коро́ва, і порося́та, і бжо́ли були́. Ну, одного́ мадя́ра здо́рого покуса́ли. Ім ме́ду схоті́лося, а ба́тько ни кача́в їще́, і вони́ на па́сіку, і рой ви́йшов, дак він як скоти́на ривів.

В говоре х. Дивногорье отмечается сохранение этимологического [а] после мягкого согласного в безударной позиции. На месте [е] в безударной позиции произносится [и]: *Одяга́лися тоді́ одно́ на двох; Натира́ли і залива́ли хрест і кругóм ходи́ли, святи́ли і Бо́гу моли́лися.*

На сва́йбу пирожки́ пикли́, колба́си начіня́ли, свине́й рі́зали; Ті́льки чі́риз пирі́зд пиришли́ на Пєсках, і три мадя́ра вихо́дять.

Характерной особенностью говора является переход [е] в [о] после шипящих в предударной и заударной позиции: *Писа́ть ні́ на чому було́, ни чорни́ла, ни ру́чки, ничо́го, ни кни́жок; На вичорни́цях шо, вишива́ли, кру́жеви в'яза́ли, носки́ в'яза́ли, ва́рги, хто шо.*

В **системе согласных звуков** отметим прежде всего произношение h фарингального. Фарингальным называют согласный звук, образующийся в результате сближения корня языка с задней стенкой зева: *Третього лишнього гуляли, у бочоночка гуляли, у тикалки гуляли. Все багато було. у тикалки кругальом сідаєм, і одно ходе, і у його може пуговка, може камінючка, каждому тикае. А потом їще ми іграли у глечічка.*

Так как фонема <ф> не была свойственна славянским языкам, являлась заимствованной, она заменялась на другие фонемы, в частности х, т, в, п. В украинском языке замена [ф] происходила на [хв] перед гласными и на [х] перед согласными [Глуховцева, 2001, с. 107]: *Хвартýка були́ з ле́нтами, ко́хти були́ такі́ стари́нні.*

Важной особенностью говора является сохранение второй палатализации, при которой происходит переход звуков заднеязычных (г, к, х) в свистящие (з, ц, с) под воздействием гласных переднего ряда (е, і, ь, ѣ) и j: *Лі́том пра́ник був, і на тій камену́ці полоска́їш; І вот як ми зайшли́ в эту поса́дку, так зби́ли сніг на се́бе, а як дошли́ до жіно́чій доро́зі сла́зить, а там барха́ни наду́ті нивозмо́жно.*

В говоре отмечается позиционное изменение [мн'] перед [а], вероятно, из [ę], который на письме обозначался буквой Ѧ (юс малый): *Гла́вно то, шо все своє було́. Мука́ своя́, са́ло своє́ і мня́со; Висна начінаїцця, сухо робицця, у мняча гуляли. Хлопці здорові і малі гуляли у мняча.*

Охарактеризуем основные морфологические особенности.

В говоре хут. Дивногорье существительные второго склонения в форме предложного падежа единственного числа, так же как существительные первого склонения в форме дательного и предложного падежей единственного числа, имеют окончание -і, образованное из древнерусского окончания ѣ: *Тоді́ собира́лися у клу́бі і співа́ли там, і я співа́ла у хо́рі; Тоді́ Будьо́новский райо́н був, туди́ вигоня́ли нас, там жили́ у сілі́.*

В форме родительного падежа множественного числа представлено унифицированное окончание -ів: *Ни було́ ж ничо́го. Из коса́тню ляпе́ників напиче́ ма́те; Ва́лянків було́ бага́то, поостава́лись такі́, шо з дірка́ми; А дід у ту войну́ служи́в у мадя́рів і знав їх язи́к.*

Для украинского литературного языка и говора хут. Дивногорье характерны стяженные формы прилагательных в форме именительного падежа женского, среднего родов, в форме винительного падежа женского рода и множественного числа [Брицин, 1978, с. 270]: *Тоді́ наряжа́лись у широ́кі юбки́ с пли́сом кру́глі у скла́ди; Спа́ли на соло́мі. Соло́ма жи́тна була́, хоро́ша, до́вга.*

В 3-ем лице единственного числа в украинском литературном языке в глаголах отсутствует конечный согласный. В говоре хут. Дивногорья эта особенность украинского языка полностью сохранена [Загнітко, 1996, с. 437]: *У кого́ блинці́ пичу́ть, іду́ть дівча́та, зага́дує, блине́ць дає́ хазя́йка чі кусо́к на го́лову під плато́к, зама́тує і іде́, і хто стрі́ниця; Ма́те нава́ре мамали́ги нам з муки́; Вода́ закипа́є, і ріде́нько закру́те ма́те, дак поналива́є нам у ми́сочки, а ми по́їмо да й обли́жимо.*

Глаголы единственного числа третьего могут употребляться также в стяженной форме: *Ма́те ка́же: "Тьо́тко, шо він ро́бе?". А вона́ ка́же: "Та сатана́ його́ зна"; Тоді́ пішко́м і ходи́ли старики́. Надіва́ на себе́ кото́мку, пидпирі́зуіцця, па́лочку бере́ і пішо́в.*

В 3-ем лице множественного числа глаголы имеют окончание -уть, -ють, -ать, -ять, соответствующие окончаниям глаголов в древнерусском языке: *Сва́йби здо́рово гуля́ли. Самого́н нагóнять і гуля́ють тоді́ всі; Зімо́ю вивóзять кори́то здоро́ве, налива́ють, ополо́нку ро́блять, ганя́ють скоти́ну по́ють на Дону́; Як Клича́ня суббо́та пидхо́де, всі прибира́юцця, поря́дки наво́дять й іду́ть у ліс, руба́ють кле́чіння.*

У глаголов с основой инфинитива на гласный в форме единственного числа мужского рода вместо -л появляется -в (фонетическое [ў]- неслоговой гласный): *Батько наш, ми пристає́м, а він був таки́й любопи́тний, і він люби́в роска́зувать. Він знав все. "Тат, ві́дьму ба́чали?". Ну, він ка́же: "Я ни ба́чів". А хто ж із старі́х ба́чали.*

В украинском литературном языке в инфинитиве чаще всего используются глагольные формы на -ти, что характерно и для древнерусского языка. В говоре хут. Дивногорья эта особенность практически полностью утратилась [Бевзенко, 1960, с. 416]: *А тоді́ уже́ лу́чче ста́ло жить. Начали́ дава́ть хлі́ба; І начали́ стриля́ть, а там ве́рба була́, ми з ді́дом під ве́рбу; Наряжа́лись, бі́гали по ху́тору, щидрова́ть ходи́ли.*

В 1-ом лице множественного числа глаголы имеют окончание -мо: *І от то ми тоді́ п'я́нствуємо, співа́ємо; Із бугра одна одну хватаємо і котимося скільки прийдицця.*

Мы отнесли говор хут. Дивногорья к слобожанским говорам юго-восточного наречия украинского языка. Это можно подтвердить, опираясь на работу К.Д. Глуховцевой, В.В. Лесновой и др. «Східнослобожанські українські говірки», где выделяются следующие фонетические и морфологические признаки слобожанских говоров, которые удалось обнаружить и в исследуемом нами говоре:

1) Смягчение согласных перед [і], независимо от их происхождения: *Колóдізя ни одногó ни булó*; *А він пішóв у хáту дід*.

2) Отсутсвие протетического звука [й], употребление протетических [г], [в] менее распространено, чем в литературном языке: *Захóдим, нам дають картóхи, хто хлíба одрíже*.

3) Тенденция к полному или частичному оглушению гласных из-за ассимилятивного влияния последующих глухих: *Тодí ж вінкú булú, отó ж ю́бка шірóка і корсéти, сорóчки росшúті булú. Це наявý булó, це ж мáте моя́ роскáзувала.*

4) Смягчение [р] на конце слова: *Самогóн гнáли з бурякíв, а тодí уже пішóв с сáхарю*.

5) Звук [ч] в слобожанских говорах имеет тенденцию к полумягкости, редко выступает как полностью мягкий звук: *День і ніч молотúли; Вонá ни чýє ничóго і ни бáче*.

6) Фарингальный [h]: *Мáте навáре мамалúhи нам з мукú; Навóз топтáли у hноїнках*. [К.Д. Глуховцева [и др.], 2001, с. 48-50]

П.Ю. Гриценко рассматривает несколько других фонетических и морфологических особенностей:

1) Ударный вокализм шестифонемный, вариативный (а, о, у, е, і, и).

2) Изредка в северных говорах слобожанского диалекта обозначается нейтрализация [а]: [о]: *Калдýн був, це мáте роскáзувала.*

3) Распространение на месте старой фонемы [м'] сочетания [мн'] перед [а] з [ę]: *Хлóпці здорóві і малí гуля́ли у мнячá; Мукá своя́, сáло своє́ і мня́со*.

4) В отдельных словах распространена замена [т'] на [к'], [д'] на [й]: *Свáйби здóрово гуля́ли.*

5) В северных говорах формой именительного падежа множественного числа прилагательных является краткая форма: *Родúтели старí стáли; Юбкú широ́кі, кóхти такí булú.*

6) В этих же говорах в косвенных падежах местоимений – формы без протетического [н]: *Снíга на їх нивозмóжно; Купúли йомý десь полдóма.*

7) Параллельные окончания в форме творительного падежа единственного числа существительных женского рода: *Зімóю вивóзять корúто здорóве; Хлóпці і ми ж посідáли зімóй, зїхали.* [Гриценко, 2000]

Рассмотрев некоторые особенности слобожанских говоров и сопоставив их с говором хут. Дивногорья, можно сделать вывод, что по фонетическим и морфологическим признакам он действительно относится к слобожанским говорам юго-восточного наречия украинского языка.

К сожалению, носителей говора хутора Дивногорья – как и других говоров по всей России – становится всё меньше, ведь в большей степени они ещё сохраняются в речи старшего поколения. Являясь украинскими, говоры подвергаются влиянию соседних русских говоров и русского литературного языка. Возможно, через несколько десятков лет люди забудут тот язык, на котором говорили их украинские предки. Поэтому перед нами стоит важная задача – сохранить то, что ещё можно сохранить, чтобы говор этот не исчез бесследно.

Литература

1. Авдеева М. Т. Об изменениях в чередовании этимологических о, е с і в украинских говорах на территории Воронежской области / М.Т. Авдеева // Материалы по русско-славянскому языкознанию. – Воронеж: изд-во Воронежского университета, 1981. – с. 3-6.
2. Авдеева М. Т. Материалы по русско-славянскому языкознанию. – Воронеж, 1984. – С. 3-7
3. Авдеева М. Т. Экспансия «аканья» и степень устойчивости «оканья» в украинских говорах Воронежской области / М.Т. Авдеева // 2001. – С. 135-141.
4. Басова Г. Д. и др. Сопоставительная грамматика русского и украинского языков. – К. , 2003. – 536 с.
5. Бевзенко В.П. Історична морфологія української мови: нариси із словозміни та словотвору / В. П. Бевзенко. – Ужгород, 1960. – 416 с.
6. Бевзенко С. П. Українська діалектология. Фонетика: учебное пособие / С.П. Бевзенко. – Одеса, 1974. – 50 с.
7. Брицин М. Я. Порівняльна граматика української і російської мов: посібник для студентів / М.Я. Брицин, М.А. Жовтобрюх, А.В. Майборода. – Київ: Вища школа, 1978. – 270 с.
8. Гриценко П. Ю. Слобожанський говір // Українська мова: Енциклопедія. – К.: Українська енциклопедія, 2000.
9. Дьякова В. И. Из истории изучения воронежских говоров / В.И. Дьякова // Воронежское лингвокраеведение: межвузовский сборник статей – Воронеж: ВГУ, 2005 – С. 24-30
10. Загнітко А.П. Теоретична грамматика української мови. Морфология: монография / А.П. Загнітко. – Донецьк: Дон ДУ, 1996. – 437 с.
11. История [Электронный ресурс]. – http://selyavinskoe.ru/information/istoriya.html
12. Східнослобожанські українські говірки: Науковонавчальний посібник / К.Д. Глуховцева [и др.]. – Луганськ, 2001. – 107 с.

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

Молчанова Н.А. (Воронеж)

КНИГА С. В. МАКСИМОВА «НЕЧИСТАЯ, НЕВЕДОМАЯ И КРЕСТНАЯ СИЛА» В ТВОРЧЕСКОМ ВОСПРИЯТИИ РУССКИХ ПОЭТОВ-СИМВОЛИСТОВ

С.А. Венгеров, обдумывая план третьего тома редактируемой им «Русской литературы XX века» [13], собирался включить в него главу «Художественный фольклоризм и близость к почве», в которой предполагалось рассмотреть творчество писателей-символистов и близких к ним авторов (А.М. Ремизова, Н. Клюева, С. Городецкого и др.). Эта глава осталась ненаписанной, но сам замысел представляется любопытным и важным. «Художественный фольклоризм» символистов – довольно сложное синтетическое культурное явление, вобравшее в себя элементы философского мифотворчества, неославянофильского осмысления русской идеи и эстетической ориентации на архаические формы фольклорного мышления. Специфической чертой этого фольклоризма являлась его филологически-исследовательская окраска. Неслучайно М.К. Азадовский отводил «заметное место» в академической науке о фольклоре «символистской фольклористике» [1, 253 – 323] (этот термин употреблялся в широком смысле: он включал в себя и теоретическую, и собственно фольклористическую деятельность символистов). Писатели-символисты приняли активное участие в подготовке коллективного труда «Народная словесность» (М., 1908). По просьбе редактора, Е.В. Аничкова, А. Блок в 1906 году пишет статью «Поэзия народных заговоров и заклинаний», а С. Городецкий – раздел «Сказочные чудовища». Привлечение Аничковым поэтов-символистов к такой работе не было случайностью или следствием дружеских контактов. Ученый, многосторонний по своим научным интересам, Е.В. Аничков стремился разобраться в сущности современных художественных исканий. В статье «Реализм и новые веяния» он непосредственно связывает символистские тенденции в литературе с сознательным обращением их носителей к первобытному искусству и фольклору. «Разработка низших искусств составляет самую основу новых веяний» [2, 15], – заключает он.

Вяч. Иванов во второй половине 1900-х годов провозгласил магистральное направление развития символизма «путем символа к мифу, к стихийному погружению в тайники народной души». Известно, какую роль занимало собирание и изучение фольклора в творчестве А.М. Добролюбова, Н. Клюева. Собрания фольклорных текстов становятся настольными книгами многих символистов. Нередко поэты-

символисты опирались не столько на «живой» фольклорный материал, сколько на труды ученых-этнографов и фольклористов. Особое место в их художественном сознании занимала книга А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». К.Д. Бальмонт, получив из Москвы в Бретань, где он жил в то время, этот труд Афанасьева, с благодарностью писал в письме к Татьяне Алексеевне Полиевктовой от 10 августа 1905 года: «Не пора ли возвращать Афанасьева или можно еще подержать? Эта книга дала мне за последний год столько светлых минут, что не знаю, как ее благословлять» [6]. «Поэтические воззрения славян на природу» своеобразно «аукнулись» в блоковских «Стихах о Прекрасной Даме», в лирике С. Городецкого и Аделаиды Герцык, а также в творчестве других авторов символистского направления.

Последняя книга писателя-этнографа Сергея Васильевича Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила», вышедшая в 1903 году (уже после смерти автора), была с интересом замечена сразу несколькими поэтами-символистами. Ее внимательно изучил А. Блок, работая над статьей «Поэзия заговоров и заклинаний» (1906). В частности, можно предположить, что одно из поверий о русалках, которое он приводит в своей статье, восходит к книге С. В. Максимова. Сравним:

У Блока: «Русалка, бросаясь на купающуюся девушку, спрашивает: “Полынь или петрушка?” Услыхав ответ: “Полынь!”, русалка убегает с криком: “Сама ты сгинь!” Но когда девушка ответит: “Петрушка”, русалка весело кричит: “Ах ты, моя душка!” – и шекочет девушку до смерти» [8, 37 – 38].

В книге С.В. Максимова читаем: «Русалка непременно подбежит и спросит:

– Что у тебя в руках: полынь или петрушка?

– Полынь.

– Прячься под тын, громко выкрикнет она и быстро пробежит мимо…. Если же сказать "петрушка", то русалка ответит:

– Ах ты моя душка, – и примется щекотать до тех пор, пока не пойдет у человека изо рта пена, и не повалится он, как мертвый, ничком» [13, 103].

Известные блоковские строки из стих. «Русь» «И ведьмы тешатся с чертями / В дорожных снеговых столбах» тоже, вероятно, восходят к книге С.В. Максимова. В статье «Поэзия заговоров и заклинаний поэт писал: «В вихревых столбах ведьмы и черти устраивают поганые пляски и свадьбы; их можно разогнать, если бросить нож в середину вихря: он втыкается в землю, – и поднявший увидит, что нож окровавлен» [8, 38]. С.В. Максимов отмечал: «На своих любимых местах (перекрестках и ростанях дорог) черти шумно справляют свадьбы (обыкновенно с ведьмами) и в пляске подымают пыль столбом, производя то, что мы называем вих-

рями. При этом люди, бросавшие в такие пыльные столбы ножи или топоры, удачно разгоняли свадьбу, потом на том месте находили всегда следы крови…» [13, 8].

Книга «Нечистая, неведомая и крестная сила», по-видимому, была учтена С. Городецким в статье «Сказочные чудовища» (1908). Эта же книга в 1906 – 1908 годах оставила ощутимый след в творчестве К. Д. Бальмонта. Во второй половине 1900-х годов он пишет рецензию на книгу С. И. Максимова, которую называет «Символизм народных поверий», этюд «Рубиновые крылья» и поэтический сборник «Жар-птица. Свирель славянина».

В статье «Символизм народных поверий» (1904) К.Д. Бальмонт противопоставляет «положительному разуму-рассудку так называемого образованного общества», производящему для «эфемерного бытия фальшиво-реальные ценности», «народный разум-воображение простолюдина, не порвавшего священных уз с землей» [4, 165]. Книга С.В. Максимова привлекла поэта именно «свежим дыханием богатой народной фантазии»; в народных поверьях об огневиках, водяных, леших он находит «поэзию мировых стихий» (Огня, Воды, Земли, Воздуха), столь созвучную его собственному творчеству. Каждая из стихий получила символическое осмысление в сборнике «Жар-птица» (1907), в котором Бальмонт пытался решить труднейшую задачу: «по неполным страницам» народных заговоров, былин, языческих мифов воссоздать «улетевшую Жар-Птицу» – мир психологических переживаний древнего славянина.

Стихотворения, воссоздающие в разделе «Тени богов светлоглазых» древнеславянский культ огня и солнца, писались поэтом главным образом под впечатлением вышеназванной любимой книги А.Н. Афанасьева. Под непосредственным влиянием отдельных глав «Нечистой, неведомой и крестной силы» создавались стихотворения, воспроизводящие поклонение славян остальным стихиям. «Многосложно и благоговейно отношение народа к другой мировой стихии, парной с Огнем, Воде» [4, 169], – писал Бальмонт в рецензии на книгу Максимова. Богатую пищу воображению поэта дает «поэтический образ фантастических жилищ надземных вод, вдохновлявший поэтов всех стран и соблазнявший художников всех родов изящных искусств» [13, 100]. «Странная и страстная» водная стихия представлена в «Жар-птице» образами «Марии Моревны», «берегини», «морской панны». Кроме того, здесь появляется «весь голый в тине, в шапке, свитой из стеблей» старик-водяной, «дух смешливый» болотнянник, что «как кочка предстает», коварное Морское Чудо, глядящее «несчетностью плящущих глаз». Текстологическое сопоставление показывает, что эти образы были частично заимствованы из книги «Нечистая, неведомая и крестная сила». Например, у С.В. Максимова о водяном гово-

рится так: «обмотается тиной (он всегда голый), подпояшется тиной же, наденет на вострую голову шапку из куги (есть такое безлистное болотное растение…), сядет на корягу и поплывет проказить» [13, 87]. Этнографическими разысканиями С.В. Максимова навеян также образ лесного духа – Лешего.

В книге «Нечистая, неведомая и крестная сила» читаем: «Леший отличается от прочих духов особыми свойствами, присущими ему одному: если он идет лесом, то ростом равняется с самыми высокими деревьями. Но в то же время он обладает способностью и умалиться. Так, выходя для прогулок, забав и шуток на лесные опушки, он ходит там… малой былинкой, ниже травы, свободно укрываясь под любым ягодным листочком… Самые обычные приемы проказ и шуток леших заключаются в том, что они обходят человека, т. е. всякого, углубившегося в чащу, с целью собирать грибы или ягоды, они либо "заведут" в такое место, из которого никак не выбраться, либо напустят в глаза такого тумана, что совсем собьют с толку, и заблудившийся человек долго будет кружить по лесу на одном и том же месте» [13, 70]. Вот как передает эти особенности лесного духа Бальмонт:

Кружит, манит, и заводит,
В разных обликах проходит,
С каждым разное всегда.
Малой травкой – на опушке,
В старом боре – до верхушки,
Вона, вон где борода…

Лишь спроси его дорогу,
Уж помолишься ты Богу,
Уж походишь по лесам.
Тот же путь сто раз измеришь,
Твердо в Лешего поверишь…[5, 210]

Отголоски максимовской книги можно обнаружить и в некоторых других разделах «Жар-птицы» («Живая вода», «Зыби глубинные»). Программное значение для творчества Бальмонта имела лекция-статья «Поэзия как волшебство» (1916), в которой он, перекликаясь с высказываниями других поэтов-символистов, утверждал, что магическая сущность поэзии «наиболее полно раскрывается в русских и малороссийских заговорах» [7, 19].

С. Городецкий, во второй половине 1900-х годов входивший в «ивановский» круг петербургских символистов, в написанной для «Народной словесности» статье «Сказочные чудовища» стремился как-то классифицировать образы сказочно-мифологических существ, созданные народной

фантазией. Возникновение части из них он вслед за А.Н. Веселовским объяснял тотемистическими представлениями древнего человека. Фантастические образы народной демонологии, в интерпретации С. Городецкого, «украшают жизнь человека, обращают её из обыденной, трудовой в небывалую и пышную» [9, 160]. Вместе с тем автор подчеркивал, что «в сказке отпечатлелся факт приручения животных и птиц и те экономические блага, которые он повел за собой» [9, 161].

С. Городецкий не снабжает свою статью библиографией научной литературы, как это сделал Блок. Очевидно, однако, что он был знаком с основными исследованиями по избранной теме. Так, оценивая зловещий образ Кощея бессмертного в сказках, поэт как бы мысленно перебирает все его возможные толкования, в свое время выдвигаемые представителями различных школ: «Не зима ли Кощей, держащая в плену весеннюю рождающую силу?... Или Кощей, как Змей-Тугарин – половцы, печенеги, татары, полонившие Русь?... Современный ученый будет доискиваться смысла в сказках о Кощее, сопоставляя их с Апулеевской сказкой об Амуре и Психее и сходными сюжетами» [9, 164], – замечает он. Сам С. Городецкий видит эстетическую ценность сказочных фантастических образов именно в их символической обобщенности, в том, что «народ влагает разный смысл в старую сказку…» [9, 164]. Фольклорные увлечения поэта явственно сказались в его первой поэтической книге «Ярь» (1906). Спустя много лет он писал: «Интерес к фольклору у Блока и у меня органический, не привнесенный, думаю, что с детства» [16, 181]. Однако во второй половине 1900-х годов С. Городецкий осознавал свои художественные искания в «Яри» как составную часть более общей тенденции художественного развития. «Если сопоставить мои осколки с творчеством Иванова и Ремизова, то станет ясным, что дело идет о групповом явлении» [10, 76], – замечал он в статье «Ближайшая задача русской литературы» (1909).

«Ярь» – книга очень неоднородная в жанрово-стилевом отношении. В нее вошли философские элегии и лирические миниатюры, эпические сказания и легенды, «девичьи песенки» и частушки, лиро-эпические стихи. По характерной авторской оценке, «Ярь» – «книжечка двойственная по содержанию» [11, 533], потому что в ней сосуществовали два разных мифологических плана. В словесно-образном плане С. Городецкий заметно тяготел к фольклорной стихии. «Корень яр совмещает в себе понятия: а) весеннего света и теплоты, и) юной, стремительной, до неистовства возбужденной силы, с) любовной страсти, похотливости и плодородия» [1, 439], – писал А.Н. Афанасьев в «Поэтических воззрениях славян на природу». Название книги Городецкого – удачный ёмкий неологизм, включающий все отмеченные Афанасьевым значения исходного славянского

корня. В четырех разделах книги молодого поэта («Зачало», «Ярь», «Темь» и «Исход») можно обнаружить сложное переплетение метафизических символистских идей и ориентации на конкретно-чувственное содержание фольклорно-мифологических образов. Главным источником для создания последних явилась книга А.Н. Афанасьева, впрочем, иногда эти образы, по меткому замечанию С. Соловьева, «вступают в сонм героев Калевалы» [15, 88].

Следует признать, что труд С.В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила» оказал незначительное влияние на фольклорный «пласт» первой книги С. Городецкого, однако «след» знакомства поэта с этой книгой все же можно отыскать. Неистощимую фантазию обнаружил Городецкий в создании образов низшей народной мифологии. Сестры-древеницы, обитающие в стволе берез, «голубые водяницы», таинственные огневики, старый филин-оборотень – все эти фантастические персонажи, поглощенные своими собственными делами и заботами, приобретают в «Яри» подчас юмористический, подчас вполне серьезный смысл. В книге С.В. Максимова вскользь упоминается «лешачиха» (жена лешего), у С. Городецкого она предстает в таком облике:

Скорчилась, вся искорявилась,
Клен лешачиха сосет;
Горечь понравилась,
Горькую пьет… [15, 53]

Пересказывая народные устные рассказы о колдунах, С.В. Максимов писал: «Колдуны, большею частью, – люди старые, с длинными седыми волосами и нечесаными бородами… В большинстве случаев, они люди безродные и всегда холостые, заручившиеся, однако, любовницами…» [13, 118]. К тому же Максимов отмечает, что в фольклорном мышлении они могут принимать разные облики. У С. Городецкого в стихотворении «Месяц» «молодуха», ставшая любовницей колдуна, так жалуется на свою судьбу:

Ах, старый, заклятый, колдун волосатый,
Чему ты смеялся, хихикал из хаты,
Зачем белый месяц с небес зазывал!
И как же забыла я воду-гадалку?
Как небо свалилось с землею вповалку?
Как месяц высокий меня целовал? [15, 65]

В разделе «Нечистой, неведомой и крестной силы», посвященном чертям, писатель-этнограф отмечал, что, несмотря на «злое» начало, заложенное в этих образах в народном сознании, они, как правило, не могут серьезно повредить людям смелым и смекалистым. С. Городецкий в статье «Сказочные чудовища» высказывает близкие мысли: «Образ черта и

беса, привнесенные на Русь извне, вместе с христианством, не нашли себе в психологии и историческом опыте народа собственного содержания; народ не всегда видит в них даже и представителей стихии зла. В сказках даже сатана становится мелким бесом, смешным чертенком» [9, 165]. В «Яри» есть небольшой цикл «Чертяка», где поэт создает свой образ носителя «нечистой силы», навеянный не столько фольклорной традицией, сколько сологубо-ремизовским творчеством. «Чертяка» Городецкого творит мелкие пакости в обычной мещанской среде, а иногда сам становится жертвой другой «нечистой силы»:

Был я маленьким чертякой,
Надо мной смеялся всякий,
Дергал хвост и ухо вил.
Огневик лизал уста мне,
Земляник душил на камне,
Водяник в реке топил… [15, 98]

Так же «приземленно» выглядят и другие собратья «чертяки»: «зеленый бес, уныл, соплив и стар», еле плетется пьяный из пивной (стих. «Из казенки»), молодой бес, обманутый мельником, воет, как собака, «в мокрой коряге у хаты проклятой» (стих. «Новолуние»).

Мифотворческое начало, отчетливо проявившееся в «Яри» и внушившее много надежд символистам ивановского круга, было неоднородным по своему качеству. Конкретно-чувственное содержание, которое несли в себе фольклорные образы Городецкого, интерес поэта к «вещному», осязаемому миру, обусловивший то, что его художественный образ, по оценке С. Соловьева, «возникает из запаха лесной травы, березовых листьев, коры древесной» [15, 88], в определенной степени подготавливал будущую деятельность С. Городецкого – акмеиста.

Таким образом, книга С. В. Максимова была по-разному воспринята и художественно «освоена» русскими поэтами-символистами во второй половине 1900-х годов.

Литература

1. Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т.2. – М., 1963.
2. Аничков Е. В. Реализм и новые веяния.– Пб., 1909.
3. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1, – М., 1865.
4.Бальмонт К. Д. Символизм народных поверий // К.Д. Бальмонт. Морское свечение.– СПб., 1908.
5. Бальмонт К. Д. Жар-птица. Свирель славянина. – М., 1907.
6. РГАЛИ, ф. 57, оп. 1, ед.хр. 95, л. 37.
7. Бальмонт К. Поэзия как волшебство. – М., 1916.
8. Блок Александр. Поэзия заговоров и заклинаний // Александр Блок. Собр. Соч. в восьми томах. Т.5. – М.;.Л 1962. .

9. Городецкий С. Сказочные чудовища // История русской литературы (под ред. прив.-доц. Е.В. Аничкова, проф. А.К. Бороздина и проф. А.Н. Овсянико-Куликовского. Т.1. Народная словесность. – М., 1908.
10. Городецкий С. Ближайшая задача русской литературы // Золотое руно. 1909. № 4.
11. Городецкий С. Письмо к А. Блоку от 19/XII 1906 года // А. Блок. Записные книжки. – М., 1965.
12. Городецкий С. Ярь. Стихотворения лирические и лиро-эпические. – СПб., 1907.
13. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
14. Русская литература XX века. Т 1 – 3. Под ред. С.А. Венгерова. – М., 1914 – 1918.
15. Соловьев С. Ярь. С. Городецкий // Золотое руно. 1907. № 2.
16. Цит. по: Молдаванский Дм. Из писем С. Городецкого // Нева. 1969. № 7.

Копылова Н.И. (Воронеж)

ФОЛЬКЛОРНО-ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ ЯЗЫКА РОМАНТИЧЕСКОЙ ПОЭМЫ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА[1]

Использование фольклорного языка в литературе, на первый взгляд, простой и понятный уровень ее фольклоризма, служащего созданию национального колорита произведений. На самом деле, кроме этой функции, фольклорный язык, давно не отождествляемый в лингвистике с народно-разговорным [1], рождает глубинные, сложные языковые процессы в стилистике некоторых стихотворных жанров романтической литературы, в частности поэмы. Историко-литературные изменения языка происходят не только в вершинных, классических произведениях, но и в массовой продукции этого жанра. Именно анализ тех и других (по типу методики В.М. Жирмунского) может выявить внутренние закономерности развития романтического стиля.

Предромантической и романтической поэме свойственна открытая (удачная или не очень) фольклоризация языка в связи со стремлением к национальному колориту (от «Ильи Муромца» (1795) Карамзина, «Василия Новгороского» (1820) Цертелева до «Братьев разбойников» (1821) Пушкина), что давно и убедительно показано А.Н. Соколовым [4].

Однако «новая поэма» (термин А.Н. Соколова), то есть открыто не ориентированная на национальный колорит, сохраняет, как показывает анализ, единичные фольклорные сочетания в произведениях как массовой продукции жанра, так и классических. К примеру, фольклорный «лес дремучий» встречаем в следующих текстах: Рылеев. Войнаровский; Ф. Глинка. Дева Карельских лесов; Радожицкий. Али-Кара-Мирза; П.С. Гирей; Костарев. Бренко и многих других. «Сырая земля»: Лермонтов. Измаил-Бей; Ободовский. Хиосский сирота; Шидловский. Гребенский казак; Соловьев. Могила и многих других. «Поле чистое»: Пушкин. Цыганы, Полтава; Алексеев. Чека; Бернет. Елена; Костарев. Бренко и многих других. «Горючая слеза»: Одоевский. Василько; Алексеев. Чека; Павлов. Иван да Марья и многих других. «Солнце красное»: Пушкин. Цыганы; Розен. Рождение Иоана Грозного и многих других. «Ветер буйный»: Машков. Разбойник; Барышов. Еврей. Круг подобных спорадических фольклорных включений значительно шире приведенных примеров. Это и «солнце красное», «сине море», «месяц ясный», «ключевая вода», «луга зеленые», «борзый конь», «месяц ясный», «туча черная» и многие другие общефольклорные эпитеты. Важно подчеркнуть, что в поэмах с открытой установкой на фольклорность (А.С. Пушкин. Братья-разбойники) круг этих эпитетов выражен гораздо явственнее. Но с исчезновением прямой ориентации на народную тематику фольклорные сочетания до конца не исчезают в поэмах.

Способы и формы этих спорадических фольклорных включений в язык романтических нестилизованных поэм различны. Кроме отмеченных фольклорно-тождественных, есть и иные. Фольклорное выражение дополняется сугубо книжным словом: «Море синее *стонало*» (Лермонтов. Корсар), «Слезы горючей *умиленье*» (Павлов. Иван да Марья), «грудь белая *благодатная*» (Шишков. Лонской), «в земле сырой, … *безмолвной*» (Алексеев. Чека) и т. д. При этом дополняющие книжные слова способствуют созданию интонационно единой фразы, что необходимо для стихотворной речи.

Фольклорное выражение может сочетаться со словами инонационального характера: «В чужих *аулах*, в чистом поле» (Алексеев. Чека); «Ах, *Мирза* уже не в силах от сырой земли восстать» (Радожицкий. Али-Кара-Мирза) и другие. Литературное слово может разъединять фольклорное определение и определяемое им слово: «Сырая *чуждая* земля» (Павлов. Иван да Марья), «молодцы и *могучие* и красные» (Кюхельбекер. Кудеяр), «в тесовые *теснился* ворота» (Одоевский. Василько) и т. д. и т. п. Необходимость отодвинуть фольклорное определение от определяемого слова иногда не считается с тождественным смыслом слова вставляемого: «брег *утесистый высокий*» (Павлов. Пустынник), «головушка *храбрая* и *буйная*» (Кюхельбекер. Кудеяр).

Подобные жанрово-языковые процессы одним неумением отдельных авторов использовать фольклор не объяснить. В языке идет легкое, но вполне авторски сознательное ослабление национального начала и одновременно впитывание эстетических возможностей фольклорных эпитетов. Это ослабление фольклорной скрепы двух слов ведет к большей свободе сочетаемости фольклорного эпитета с характеризуемыми им понятиями, становится возможной своеобразная перетасовка слов, составлявших в фольклоре жесткую связь. Вместо классически фольклорных «двор широкий», «солнце красное», «поле чистое», «ночь темная» имеем «красный двор» (А. Одоевский. Василько), «поле широкое» (Шидловский. Гребенской казак), «поле темное» (Алексеев. Чека). То есть при смене жанрового содержания поэмы (от сказочно-богатырского к новому) фольклорное выражение начинает выполнять не столько функции передачи национального колорита, сколько эстетические задачи и потребности романтического стиля. Последний впитывает такие качества фольклорных эпитетов, как четкость, определенность, контрастность тонов и красок. Внешняя связь с фольклором в фольклорно расшатанных за счет литературного контекста фразах менее заметна, что естественнее при новом, не сказочно-богатырском содержании. Предельно интенсивное литературно-романтическое слово не стремится, как и фольклорное, к конкретизации и индивидуализации. Исходно фольклорный, но оторвавшийся от фольк-

лорных корней эпитет может уже относиться к очень широкому кругу слов. Не только «*головушка* буйная» (Кюхельбекер. Кудеяр), но и «*татарин* буйный» (Пушкин. Цыганы), «буйные *беседы*» (Муравьёв. Киргизский пленник), «буйная *тоска*» (Алексеев. Чека), «*измена* буйная» (Марков. Мятежник) и многое другое. Подобному расширению сочетаемости подвергаются самые разные фольклорные эпитеты.

Известно, что языку романтизма свойственны свои литературные как бы постоянные эпитеты, типа: «*полночный* час», «битва *роковая*», «*гордый* взор» и т. д. Подобные литературные выражения названы Жирмунским «неподвижными, застывшими» и в этом качестве соотнесены ученым с постоянными эпитетами народной поэзии [2; 119]. Схож и сам принцип расширения их сочетаемости с определенными словами: «мрачный», «младенческий», «угрюмый», «страстный» и т. д. могут относиться к разным понятиям.

На наш взгляд, для формирования подобных литературных «постоянных» и полупостоянных (роковым может быть взор, час, битва и другое) эпитетов в поэме не прошла бесследно языковая фольклорно-генетическая память о языке сказочно-богатырской поэмы. Сходство художественных задач постоянных фольклорных и «постоянных» литературных эпитетов служило основой для их единого стилевого сплава. Те и другие служили передаче предельного драматизма ситуации, высокой (без полутонов и оттенков) экспрессивности чувств героев (тоски, одиночества, любви и т. д.) и резкой их смене. Яркие детали в портрете, изображение пейзажа в густых красках, контрасты разного рода также подвластны этим сочетаниям фольклорных и литературных «постоянных» слов.

Народно-разговорный (и просторечный) язык, проявивший себя в предыстории жанра поэмы (на ее ирои-комическом этапе с комическими и сатирическими функциями), вёл в поэзии к иной стилевой тенденции – стилевой реалистичности, был востребован иными жанрами, а в перспективе – иным (реалистическим) методом. Это языковая стихия, слегка коснувшаяся языка поэмы первой трети XIX века, не могла стать и не стала внутренне присущим качеством возвышенного романтического слова, так как художественный эффект её использования иной. В романтическом стиле он, естественно, не развил типологических языковых явлений.

В отдельных – поздних – сказочно-богатырских текстах народно-разговорная речь присутствует, но концентрируется в речи героев, хотя еще не индивидуализированной (Загорский. Илья Муромец; Алякринский. Рогнеда; Анонимный автор. Мечислан и Рослана). Этот языковой процесс продолжится в поэме новой, постоянно влияя на реалистичность стиля и изменение жанра в направлении стихотворной повести или поэмы реалистической (Никитин. Кулак). Некоторый несущественный опыт со-

прикосновения новой романтической поэмы с народно-разговорным языком оставил в ней свой след, пожалуй, в естественности интонаций. Развития же типологических лексических принципов народно-разговорная лексика дать не могла, так как не соответствовала эстетике романтизма. Фольклорный же эпитет ассимилировался в романтическом стиле именно в связи с взаимным сходством их эстетических потребностей.

Интересен вопрос о жанровости отмеченного языкового процесса. Нечто очень сходное в отношении типологического влияния фольклорного эпитета наблюдается в литературной балладе первой трети XIX века[1]. Это также объясняется тем, что в истоках литературной баллады наблюдается непременное влияние фольклорных элементов. Однако литературной лирике в истоках своих акцентуально не фольклорной, напротив, свойствен поиск не типового, а редкого, авторски неповторимого эпитета («розовое море», «рыжий парус» [3; 81]).

Конечно, не только фольклорные эпитеты влияли на языковые процессы в жанре романтической поэмы. Это и энклитические сочетания (ждёт-пождёт), рождающие сугубо литературные, но структурно фольклорно-подобные выражения (надежда-друг); фольклорные инверсии (лицо белое), влекущие за собой инверсии литературные (цепь редкая); фольклорно-деепричастное окончание синтаксических единиц. Однако их типологическое влияние на стихотворно-поэмный романтический язык не столь очевидно и находится за пределами этой статьи.

Примечания

1. Библиографический список проанализированных текстов (160 единиц) классической и «массовой» (В. Н. Жирмунский) поэмы (98-ми авторов) и баллады (65-ти авторов) приведён: Копылова Н. И. Фольклоризм поэтики баллады и поэмы русской романтической литературы первой трети XIX века. Дисс. На соискание учен. Степ. Канд. Филол. Наук. Воронеж, 1975. – С. 182-194.

Литература

1. Десницкая А. В. К вопросу о языке фольклора // А. В. Десницкая. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. Л., 1970.
2. Жирмунский В. Б. Байрон и Пушкин. Л., 1929.
3. Жирмунский В. Б. К вопросу об эпитетах // Памяти П. Н. Саккулина. Сб. ст. М., 1931.
4. Соколов А. Н. Очерки по истории Русской поэмы XVIII и первой половины XIX века. М., 1955.

Тимофеева В.Г. (Воронеж)

СКАЗКА В ТВОРЧЕСТВЕ М. УСПЕНСКОГО

Михаил Глебович Успенский (1950–2014), писатель-сатирик и фантаст, которого «братья Стругацкие и Василий Аксенов называли наследником, лучшим представителем своего поколения писателей» [1], опубликовавший двадцать романов и других произведений общим тиражом около 1 000 000 экземпляров, в период с 1995 по 1998 гг. выпустил в свет сказочную трилогию о приключениях молодого дружинника многоборского князя Жупела – богатыря Жихаря («Там, где нас нет», 1995; «Время Оно», 1997; «Кого за смертью посылать», 1998).

Своеобразие сказочного текста М. Успенского заключается в сочетании элементов классической волшебной и авантюрной сказки с мифологемами филологического, литературного и общекультурного порядка.

Три части повествования содержат рассказ о трех путешествиях героя, посылаемого на подвиги волшебником – неклюдом по имени Беломор (братом кудесника Черномора), коего «восточные люди почтительно величали … “Беломор-ханал”, что означало “простирающий свою силу от моря и до моря”» [2, 52-53]. Таким образом, уже в начале повествования писатель утверждает: 1) сказка содержит отсылки к литературным текстам и реалиям истории России XX века и 2) произведение это с социальным подтекстом. То, что сказка Успенского предназначена «для детей изрядного возраста», как сказки М.Е. Салтыкова-Щедрина, а также то, что действие ее происходит, как и действие «Истории одного города», в России, названной Многоборьем («от иных земель было оно отделено, как всякому понятно из названия, множеством непроходимых боров» [2, 8] и что является вся история в том числе и своеобразным подражанием социальной сатире великого классика, явствует хотя бы из перечисления племен, населяющих Ойкумену М. Успенского: там были и проворные стрекачи, и неутомимые толкачи, и сильно грамотные светочи, и пламенные кумачи, и гордые головане, и твердые чурбане, и расчетливые чистогане, и веселые бонвиване, и трудолюбивые котловане – и многие другие, спародированные на языковом уровне, но также и на литературном, т.к. в последнем из перечисленных нами на именований нетрудно узнать отсылку к «Котловану» А.П. Платонова. И князь Многоборья Жупел по-щедриновски возникает одновременно и чудесным образом, и как реализованная метафора: «…родился не от благородных пращуров, а вышел непосредственно из грязи. Дело было летом, как раз напротив постоялого двора старого Быни. Там посреди дороги вечно держалась лужа – ни у кого не доходили руки завалить ее песком и щебнем. И в некоторый день что-то в луже оживилось, забулькало, а потом начало и пошевеливаться» [2, 6] – так из миргородской лужи Н.В. Гоголя и грязи народной поговор-

ки вылезло «тело»: «Тело заскрипело зубами и погрозило всем пальцем… Распахнулся большущий рот, оттуда раздались ругательные слова, да такие грозные…» [2, 7] – что прямо напоминает «Разорю!» и «Не потерплю!» щедринского градоначальника Органчика.

Однако если сказки М.Е. Салтыкова-Щедрина вполне доступны (с историческим комментарием) даже детям среднего школьного возраста, ибо изучаются в 6 – 7 классах, а «История…» – в 10, то современная сказка Успенского рассчитана на иной круг читателей. Богатырь признается: «Да меня, отец, всего-то две вещи и удивляют на всем белом свете. – И показал два пальца, чтобы мудрец не сбился со счета. – Первое – это почему на небе горят частые звездочки. А второе – отчего я такой добрый и терпеливый при моей-то тяжелой жизни? Другой бы на моем месте давно всех убил, один остался...» – «Глумись, глумись над Категорическим Императивом, – сказал кудесник. – Доглумишься…» [2, 68-69]. В другом месте трилогии о Жихаре рассказывается, что по дорогам Многоборья время от времени попадаются кумиры древнему божеству по имени Пропп, коему следует обязательно жертвовать новеллу или устареллу: «Только смотри, – предупредил старец. – Пропп любит, чтобы все сказки были на один лад» [2, 74]. Жихарь, между прочим, попотчевал кумира «…предивной сказкой, перенятой у неведомых островных людей, что горазды в воинских искусствах и благородных понятиях. Сказка, конечно, странная и печальная…

Однажды перед наступлением нового года эры Дзисё четверо друзей собрались в бане-фуроси, чтобы снять усталость прошедшего дня и смыть грехи прошедшего года. Один из них, по имени Такамасу Хирамон, был составителем календарей и любил, как говорится, время от времени украсить свое кимоно гербами клана Фудзивара, то есть выпить. Другой служил церемониймейстером у князя Такэда и звался Оити Миноноскэ. Он тоже был мастер полюбоваться ранней весной, как пролетают белые журавли над проливом Саругасима, – то есть опять же выпить. Третий из приятелей был знаменитый борец-сумотори по имени Сумияма Синдзэн и, как все борцы, всегда находился в готовности омочить рукав, а то и оба первой росой с листьев пятисотлетней криптомерии – проще говоря, выпить как следует» – и так далее [3, 231-232]. Когда персонажи в бане напиваются и отправляют одного из друзей не в тот город, читатель догадывается, что перед ним не только остроумная пародия на японскую средневековую беллетристику, но и пересказ фильма «Ирония судьбы, или С легким паром!» в ориентальном варианте. Следует также привести пример из путешествия Жихаря по пустыне: он встречает голову из «Руслана и Людмилы», горящего жирафа, следом за которым «шел мужик, долговязый и с круглыми от удивления глазами. Усы у мужика загибались вверх

красивыми колечками…» [3, 270] – по портрету и жирафу узнаем Сальватора Дали; герой спотыкается о ящик, глухой, с редкими дырочками, в котором кто-то жалобно блеял, видимо, барашек – А. де Сент-Экзюпери тоже присутствует таким образом как знак бредовых видений жаждущего героя. Наткнувшись в путешествии на стан библейского Иакова (и выдержав ночную битву с ним), Жихарь получает в провожатые никому не нужного по причине многоглаголания пророка Возопиила, когда-то служившего в халдейском войске и теперь цитирующего попутчику его устав: « – …Статья десятая. Истинно говорю вам: ежели салага обманет дедушку, да снидет он в сортир зловонный с единою разве щеткой зубовной и там, во мраке и тьме кромешной, сугубо и трегубо оплачет юность свою окаянную!» (всего статей цитируется четыре, из них становится ясно, что во всех армиях порядки одинаковые) [3, 290-291].

Если же учесть, что Жихарь совершает три героических похода 1) на змея Уробороса за Полуденной Росой (туда – не знаю куда, принести то – не знаю что), 2) на Вавилон, чтобы остановить кощунственное строительство башни, 3) за смертью, чтобы вернуть ее в мир, загнивающий в дурной и бессмысленной бесконечности выморочной вечной жизни, т. е. застоя, а сопровождают его король Артур из Камелота, в Многоборье ставший Яр-Туром, и Бедный Монах Лю Седьмой – мудрец с дырявым зонтиком, а волшебные звери-помощники суть Индрик-мамонт и петух Будимир, он же чудесная птица Луаньняо, а волшебные предметы – наговоренный платок, вместивший озеро воды, ваджра и волшебный меч Симулякр – если учесть еще и все это, то образ читателя сказки М Успенского определяется так: взрослый человек средних лет, с высшим образованием, желательно гуманитарным, начитанный гораздо выше среднего уровня даже по советским меркам.

Зачем же М.Г. Успенскому понадобилась литературная игра для «знающих» в форме сказки, где постоянно «натыкаешься» на имена и знаки, символы мифов как классических, так и культурных, как обывательских, так и профессиональных? Видимо, не только для развлечения «детей изрядного возраста», но и для привлечения внимания к фольклорной формуле: «Сказка ложь, да в ней намек, добрым молодцам урок».

В сказочной трилогии М.Г. Успенского уроки даны именно взрослым: уроки ответственности, уроки умения отличать пену культуры от базовых ее пластов, уроки ценностной ориентации и многие другие. В дальнейшем своем творчестве Успенский переходит к прямой дидактике в дилогии для возрастной категории от 12 и старше: «Богатыристика Кости Жихарева» [4] и «Алхимистика Кости Жихарева» [5] – где, опираясь на материал и слово русских былин и европейской средневековой литературы и литературы эпохи Возрождения, создает увлекательный и специфический рас-

сказ о неписаных законах нравственной жизни в современности, одновременно посвящая читателей-подростков и в тонкости литературы, какую не преподают в школе. М.Г. Успенский выступает здесь как подлинный просветитель и Учитель с большой буквы.

Литература

1. Лазарчук А., Успенский М. Соль Саракша: роман / Андрей Лазарчук, Михаил Успенский. – Москва: Бестселлер, 2016. – 254 с.
2. Успенский М. Г. Там, где нас нет / Михаил Успенский. – М.: Эксмо, 2013. – 480 с.
3. Успенский М. Г. Время Оно / Михаил Успенский. – М.: Эксмо, 2013. – 352 с.
4. Успенский М. Г. Богатыристика Кости Жихарева / Михаил Успенский. – М.: Эксмо, 2013. – 384 с.
5. Успенский, Михаил Глебович. Алхимистика Кости Жихарева / Михаил Успенский. – Москва: Эксмо, 2014. – 384 с.

Грязнова А.Ю. (Воронеж)

ФОЛЬКЛОРИЗМ В РАННИХ РАССКАЗАХ АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА

Фольклоризм в творчестве А. Платонова – объект изучения, ставший традиционным. Устойчивый интерес к нему платоноведов обусловлен, прежде всего, тем, что творческое наследие писателя включает в себя литературные обработки русских и башкирских народных сказок. Как правило, именно они оказывались в центре внимания литературоведов и фольклористов, и потому тематика таких исследований долгое время была однородной: работы ученых были посвящены вопросам соотношения «своего» и «чужого» в платоновской сказке, а также аспектам адаптации мотивов и образов устного народного творчества в художественном мире писателя [1], [2], [3].

В 2000-х годах обозначился новый поворот в исследовании платоновского фольклоризма, отмеченный работами М. Михеева [4], В. Вьюгина [5], А. Кулагиной [6, 345 – 357] и связанный с изучением фольклорной поэтики и стилистики художественной прозы писателя. Материалом исследований этих лет становятся не только сказки, но и рассказы и повести.

Интерес А. Платонова к фольклору и в особенности к сказке заметен уже произведениях 1920-х годов. Однако вряд ли его можно объяснить общим для литературы того времени обращением к народному творчеству, которое было во многом инспирировано властью и преследовало прагматичные цели – помочь новому государству найти «общий язык» со своим народом. Прозе А. Платонова фольклоризм был присущ органично, представляя собой, по справедливому замечанию Т.А. Екимовой, не только «сознательное обращение писателя к фольклору и фольклорной эстетике», но и зафиксированное в самом языке народное мироощущение, «свободное, естественное, идущее из глубины души» [2, 82]. Ранняя проза дает представление об истоках неповторимой образности произведений писателя, его индивидуального стиля, во многом берущих начало в архаичных народных представлениях о мире.

В свое время В. Шенталинским [7] была найдена очень точная метафора динамики творческого процесса А. Платонова. Пытаясь проследить хронологию написания двух произведений писателя, имевших почти идентичные фрагменты текста, исследователь назвал рассказ «Родина электричества» *зерном*, из которого позже вырос «Технический роман». Несмотря на то, что последовательность написания этих текстов, как позже было убедительно обосновано в исследовании Н.В. Корниенко [6, 739–745], скорее всего, была прямо противоположной, метафора, на наш взгляд, удачна по двум причинам. Во-первых, потому что «прорастание» одного или нескольких произведений из другого, более раннего, очень характерно для А. Платонова, который любил варьировать однажды най-

денные сюжеты и образы. Во-вторых – потому что зерно – один из центральных образов-мифологем платоновского творчества, связанный с диалектикой смерти и жизни [6, 362 – 367]. Прорастание зерна реализуется как в мотивно-образном строе многих произведений А. Платонова («Цветок на земле», «Неизвестный цветок», «Котлован»), так и в самом характере работы писателя с устойчивым набором тем, образов и мотивов, обозначившихся еще в раннем творчестве и впоследствии развертывающихся в самостоятельные сюжеты точно так же, как из зерна вырастает дерево или цветок.

Как правило, эти темы, мотивы и образы у раннего А. Платонова внешне упрощены (такой же прямой, категоричный характер имеет и его публицистика, и первые стихотворения). Сложность их раскрывается только при взгляде на творчество писателя как на единое целое. В художественной прозе этого периода А. Платонов часто обращается к архаике, создавая небольшие по объему рассказы-сказки, которые отличаются предельной обобщенностью, метафоричностью, многосмысленностью и тесной связью с мифом и фольклорной традицией.

Это такие произведения 1918 – 1927 годов, как «Бучило», «Поп», «Ерик», «Тютень, Витютень и Протегален». Они близки к народной сказке прежде всего своей стилистикой и композицией: во многих из них присутствует типичный сказочный зачин («Жил некоим образом человек – Евдок...» [8, 17]; «Был поп, и были мужики» [8, 64]) и концовка («Одно дело кончилось, а другое началось»[8, 173]); наличествуют лексические и синтаксические повторы, присутствует ритмизация, характерная для языка сказки («Если сказать Тютню: посвисти, мол, в худую варежку чудок, – то он догонит и убьет, будь ты мал, будь ты стар. Убежишь – твое счастье»; «Идет, значит, Тютень, идет и посвистывает» [8, 218]).

Однако от привычных массовому читателю сказок эти произведения сильно отличаются. Их смысл неочевиден и не выводится из самого текста (чего нельзя сказать, например, о платоновских сказках-переложениях, легко подвергающихся имманентному прочтению и понятных и без привлечения контекста), в них отсутствует какой-либо морализаторская цель, а финал, как правило, эсхатологичен и контрастирует с частно-бытовым характером всей фабулы. Возможно, именно все это в совокупности привело в недоумение первого рецензента рассказа «Ерик» (издан в 1921 году в газете «Воронежская коммуна»), который следующим образом отозвался о нем: «Сказка написана живо. Язык и стиль хороши. Недостаточно ясно выражена основная мысль, и для широких масс поэтому малопонятна» [9, 444]. В ситуации 1920-х годов, когда литература сильно политизируется, «недостаточная ясность» выражения писателем мысли могла привести к опасным последствиям, если даже вокруг

такой безобидной детской сказки, как «Курочка Ряба» в 1921 между различными органами Наркомпроса разворачиваются баталии [115-116]. С «Ериком», однако, этого не произошло, рассказ был напечатан.

Позволим себе напомнить его содержание. В Ендовищах (реальное село в Семилукском районе Воронежской области) жил мужик по имени Ерик, который не верил ни в Бога, ни во врага. Однажды враг рода человеческого научил Ерика делать из глины людей. Ерик создает целый полк глиняных «гомункулов», распускает их по всей земле и задумывает новое дело: проломить небо и посмотреть, есть ли за ним Бог. В это время глиняные люди Ерика выворачивают землю наизнанку, показывая всю ее «пакость нутряную». На Егорьев день в небе появляется «прорубь», из которой высовывается чья-то «насмешливая голая голова», а еще через пять дней небо «обламывается», а земля выворачивается наизнанку. Наступает конец мира, понимаемый как переход его в новое состояние: «одно дело кончилось, а другое началось».

Причина «малопонятности» «Ерика» в том, что сквозь его «сказочное» стилистическое оформление отчетливо проступает миф, и от мифа короткий платоновский рассказ наследует в том числе и такое свойство, как внеморальность. «Ерик» породил у современников писателя сомнения, потому что его автор не преследовал утилитарной цели – художественно обосновать необходимость революционных преобразований и рождения «нового человека». Назначение рассказа близко к изначальной функции мифа – объяснить мир, а не дать ему какую-либо оценку. В фольклористике, начиная с трудов Ф.И. Буслаева и А.Н. Афанасьева принята точка зрения о том, что сказка – это профанированный миф, утративший, пользуясь терминологией Е.М. Мелетинского [11, 284–296], такие свои свойства, как достоверность (условность мифа не осознается, в отличие от условности сказки), этиологизм (миф объясняет происхождение какого-либо явления, сказка же служит для развлечения или нравоучения) и этнографическая конкретность (в мифе присутствуют приметы быта и культуры конкретного народа, в отличие от сказки, в которой действие разворачивается «в некотором царстве, в некотором государстве»). Таким образом, если как литературное произведение сказка самодостаточна, ее смысл прочитывается из самого ее текста, то для понимания ее мифологической основы необходим контекстный анализ.

Можно сказать, что на сегодняшний день в платоноведении сложилась традиция прочтения рассказа «Ерик», исходя из социально-политического контекста. Так, В. Вьюгин, указывая тем не менее на возможность множественной интерпретации «Ерика», пишет: «Полк чертей – большевики, революционеры. Ерик – “партийная” сила, которая обеспечила их появление на свет. Дальнейший сценарий известен: мир перевернулся, вместо

старых сил (бога и врага) явилась новая. Плохо это или хорошо, неизвестно» [5, 90]. Сходным образом объясняет рассказ и А. Семенова: «Думается, что небольшой платоновский рассказ 1921 года, выражает отношение автора к русской революции, которую он принимает с несомненным оптимизмом и масштабы которой в начале 1920-х гг. видятся ему вселенскими» [12, 221]. Восстановление мифологической основы рассказа, однако, существенно дополняет эту точку зрения.

Пространственная картина мира, созданная А. Платоновым полностью соответствует мифологическим представлениям древних славян, описанным в знаменитом труде А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»: «Небо, видимое очами смертного, представляется огромным блестящим куполом, обнимающим собою и воды и сушу, круглою прозрачною чашею, опрокинутою над землею» [13, 114]. «Округло-выпуклая форма небесного свода послужила основанием, опираясь на которое – доисторическая старина уподобила его с одной стороны черепу человеческой головы, а с другой – высокой блестящей горе» [13, 115] (вспомним «насмешливую голую голову», которая показывается из небесной «проруби» в «Ерике»).

Мотив залезания человека на небо, как на гору, «пробивания» неба головой типичен для русской народной сказки. В частности, он является сюжетообразующим для некоторых сказок, записанных А.Н. Афанасьевым, например, сказки № 19 «Старик лезет на небо» [14, 32], № 20 «Старик на небе» [14, 32-33] и № 21 «Лиса-плачея» [14, 33-34]. В сказках действуют два героя, старик и старуха, которые получают волшебный боб или волшебную горошину, из которой за ночь вырастает растение высотой до неба. По этому растению один из героев (старик) залезает на небо, где его ожидают сытная еда, красивый терем и другие блага, но попытки поделиться этими богатствами со старухой, оставшейся на земле, оканчиваются смертью последней.

Поскольку небо в большинстве мифологий связано с загробным миром, мотив залезания на небо живого человека может означать попытку прижизненного познания того, что происходит с человеком после смерти. Принципиальная невозможность принести в посюсторонний мир знание о мире потустороннем находит отражение в гибели одного из героев, с которым посетивший небо хочет поделиться добытым добром.

Сюжет, в котором герой, понимающий истину как нечто трансцендентное, пытается принести ее в мир для того, чтобы она служила людям во благо, часто встречается в произведениях А. Платонова 1920-х годов. Нагляднее всего он воплощен в рассказе «Лунная бомба» и повести «Эфирный тракт», герои которых, Крейцкопф и Матиссен, покоряют небесное пространство буквально – первый отправляется на Луну, второй

силой мысли управляет небесными светилами. Деятельность обоих продиктована стремлением помочь людям, но становится причиной гибели невинных жертв.

Если небо, согласно антропоморфическим представлениям древних славян, было связано с головой, то земля как плодородное начало связывалась с животом (Ериковы «дети» «выворачивают пузо земли наружу кишками и печенками» [8, 172]). Из земли Ерик и враг рода человеческого лепят людей – один из распространенных сюжетов во всей индоевропейской мифологии, где, кроме глиняного тела, человек получает душу, которую вдыхает в него бог. В платоновском рассказе этого не происходит, поскольку у Ерика, по словам односельчан, объясняющих его привычку часто чихать, «воздухи в душу не пролезают. Дух не по ем» [8, 172]. Глиняные «гомункулы» Ерика, люди «лишь наполовину», устраивают Конец Света: пузо земли, вывернутое наизнанку, превращается в яму, на дне которой остаются люди. Кара за самонадеянность человека, решившего переделать мир, – обреченность на вечное одиночество (люди остаются «навсегда одни»), покинутость высшими силами, в результате чего у него не остается иного источника помощи, кроме другого человека: скатившиеся с пуза земли на дно ямы люди неизбежно оказываются «близко друг к другу». Мотив человека, погруженного в землю, находящегося на дне ямы, всегда восходит у А. Платонова к архаичному мотиву посаженного зерна. Финал, таким образом, не воспринимается как необратимая катастрофа, о чем говорит также изменение, которое вносит А. Платонов в традиционную концовку русской сказки (в сказке: «У старика узел упал и старуху убил. Тем дело и кончилось» [14, 32]; у А. Платонова: «одно дело кончилось, а другое началось» [14, 172]).

Единение людей – необходимое условие выхода из ситуации конца времени – неотделимо от устранения раскола в самой сущности человека. Поэтому сюжетным продолжением «Ерика» можно считать рассказ «Тютень, Витютень и Протегален», в котором представлены три героя, каждый из которых воплощает определенный способ отношения к миру (внутренняя дисгармония человека часто явлена в произведениях А. Платонова через систему образов. Так, например, в повести «Хлеб и чтение» авторский голос разделен между тремя главными героями, каждый из которых является человеком «лишь наполовину», и лишь в совокупности они дают представление об образе «целого» человека). Тютень, считающий весь мир «подножием своим», а самого себя богом, воплощает собой сознание. Витютень, ищущий по всему миру самых «тихих и безгласных» созданий и радующийся им, – сердце. Протегален, который выбирает жизнь под землей в полусне и существование которого фактически неотличимо от существования растения, – инстинктивное, природное начало.

В финале рассказа все три героя, пережидая грозу, оказываются в овраге, который заливается водой, становясь похожим на материнскую утробу. Вновь, как и в «Ерике», актуализируется мифологема семени или зерна, роль которого на этот раз выполняет «слепленный» из трех сущностей первочеловек, из тела которого, согласно мифопоэтическим представлениям, рождается мир.

Оба рассказа А. Платонова могут быть прочитаны как единый текст. «Ерик» – о революционном преобразовании мира, оборачивающимся катастрофой из-за неготовности человека к этому преобразованию. «Тютень…» – рассказ, дающий формулу «нового» человека как существа, органично соединяющего в себе сознание, сердце и природное начало. Но если «Ерик» дает повод к интерпретации в социально-политическом ключе, то «Тютень…» ей уже поддается сложнее, возможно, потому что обращение к мифу в ранних произведениях не столько было продиктовано стремлением молодого А. Платонова дать новую мифологию читателю послереволюционного времени, обосновывающую необходимость революционных преобразований, сколько представляло собой личную попытку художественного осмысления мира. Ранние рассказы-сказки обозначают комплекс ключевых проблем платоновского творчества. В рассказах «Ерик», «Тютень, Витютень и Протегален» они пока еще сжаты в «зерно» архетипов, во второй половине 1920-х, а затем в 1930-х годах из этого «зерна» вырастет вся платоновская проза, в которой мифологизм уступит место сложному синтезу жизнеподобия и условности.

Литература

1. Кретов А.И. А. Платонов в работе над сборником сказок «Волшебное кольцо» // Творчество А. Платонова: Статьи и сообщения. – Воронеж, 1970.

2. Екимова Т.А. Фольклоризм А. Платонова и проблема обработки русских народных сказок // Вестник Челябинского ун-та. Сер. 2. Филология. – 1993.

3. Екимова Т.А. Башкирские сказки в обработке Андрея Платонова // Взаимоотношения народов Урала в изображении русских писателей: Межвузовский сборник научных трудов. Челябинск, 1992.

4. Михеев М. В мир Платонова через его язык: Предположения, факты, истолкования, догадки. – М., 2002.

5. Вьюгин В.Ю. Андрей Платонов: поэтика загадки (Очерк становления и эволюция стиля). – СПб., 2004.

6. «Страна философов» Андрея Платонова: Проблемы творчества. Выпуск 4. Юбилейный. – М., 2000.

7. Шенталинский В.А. Рабы свободы. В литературных архивах КГБ: Бабель, Булгаков, Флоренский, Пильняк, Мандельштам, Клюев, Платонов, Горький / В.А. Шенталинский. – М.: Парус, 1995.

8. Андрей Платонов Сочинения. Том первый 1918–1927. Кн. 1. Рассказы, стихотворения. – М.: ИМЛИ РАН, 2004.

9. «Страна философов» Андрея Платонова: Проблемы творчества. Вып.3. – М., 1999.
10. Цензура в Советском Союзе. 1917–1991. Документы. – М., 2004.
11. Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. – М., 1998.
12. Семенова А. Антропологический миф в сказках М. Горького и А. Платонова // Бренное и вечное: прошлое в настоящем и будущем философии и культуры. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 10-летию Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. 27-29 октября 2003г. – Великий Новгород, 2003. – с. 215 – 221.
13. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В трех томах. Том 1. – М., 1994.
14. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: в 3-х т. – Т. 1. – М., 1984.

ПРИЛОЖЕНИЕ

«Сказки об уже» из архива лаборатории народной культуры ВГУ

1. Муж-уж

Пошли девчата купаться. Белье поклали. Вылез из кустов уж и лег на одну рубашку. Покупались девчата вышли на берег. Все оделись, а одна не может. Говорит уж человеческим голосом: «Пойдешь за меня замуж».

Согласилась она. Живе с ним. Двое деток у них: мальчик и девочка.

Раз приезжают в гости к матери дочка с ребятами. А мать никак не хоче согласиться с тем, что муж у ее дочки уж. Вот она у дочки и спрашивае:

– А как же кличишь ты его из речки?

– А я скажу: «Муж-уж, выйди и возьми мене».

Лягла дочь, а мать взяла топор и пошла к реке. Стала и кричит: «Муж-уж, выйди, выйди, и возьми мене». Выполз уж, а она возьми, да и отруби голову. Взяла она его голову и бросила в реку.

Погостилася дочь да стала возвращаться. Подходе к реке, а в ней голова мужа плавае. Заплакала она и сказала: «Стань, дочка, горенкой, а ты, сын – соловеечком, а я буду горькой кукушечкой.»

И кто куда улетел.

Записано от Веры Ильинишны Сушковой 1907 г.р. (59 лет)
в с. Нижний Икорец Лискинского р-на Воронежской обл.
студ. В.Поповым и С.Цыплухиным в 1966 г.
(АЛНК, 1966, п.№ 2, с.30)

2. Зачем кукушка живет одна?

Собрались девушки и пошли на речку купаться. Приходят на речку, разбираются и кладут свое платьице и полезут в воду купаться. В этот момент ужак выйдет из воды и ложится на мое платье.

Когда выкупались, вышли убираться, а на мое платье лежит ужак и говорит мне: «Пойдешь замуж за меня, отдам платье тебе». Мне поневоле пришлось согласиться, идти замуж за него.

Прихожу домой, мамке расскажу все свое событие. Мать смеется как будто это неправда. Проходит несколько время, является этот ужак в мужеском положении, красивый, и говорит: «Ты пойдешь за меня замуж или нет, как обещала?» Поневоли мне пришлось сказать, что пойду.

И вот они приходят к воде. Ужак возмет её и пошли в воду. В воде жили 4 года, породили двух детей: сына и дочь.

Теперь ей хотелось пойдти проведать свою мать. Муж соглашается выводить её и пускает её идти к матери.

Приходит она и мать встречает ее с радостью. Начинает расспрашивать: «Как вы там живете?» Дочка все рассказывала, а потом мать спрашивает: «Как ты его вызываешь, когда придешь к воде?» Дочка отвечает: Когда я прихожу к воде и зову его: «Ужак, ужак, твоя Маруся пришла». Ужак выходит и берет меня»

Мать переслушала её, оставила дочку у себя ночевать, а сама задумала зарубить его. Приходит к воде, вызывает:

«Ужак, ужак, твоя Маруся пришла».

Ужак выходит, не обращая внимания, и мать зарубит его.

Возвращается домой мать, дома ничего не объясняется. Дочка утром встает и отправляется в свое место. Приходит к этому месту и зовет своего мужа ужака:

«Ужак, ужак, твоя Маруся пришла».

И несколько раз вызывала, а он не выходит, и она не обратила внимания, что вся вода кровью покрыта.

Когда шла по берегу, увидела голову его. Тогда она поняла, что мать зарубала ужака. Приходит к матери и ругает. Потом возвращается к своему месту пруда и вызывает своих детей. Дети выходят, а мать прискорбно им говорит:

«Детки, детки, мать моя сделала зло, зарубала отца. Осталися вы сироты, а я вдова. А теперь ты, дочка, станешь ласточка перелетная касаточка, а ты сынок, соловей, утром рано по садам будешь запевать, а я, бедная кукушечка, буду весь век одна куковать».

Записано от Федора Логиновича Семенова, 1883 г.р.
в с Нижний Икорец Лискинского р-на Воронежской обл. в 1966 г.
Записали студ. Мягкова, Матвеева
(АЛНК, 1966, п.№ 2, с.28)

3. А скажи мне, почему кукушка не имеет пары? Не знаешь? Ну, слушай.

Собрались однажды девушки и пошли купаться. На пруду разобрались и полезли в воду. Рубашки оставили на берегу. Ну, искупались, вылезают, а на одной рубашке лежит ужак.

Ужак, а разговаривает по-человечьи: «Пойдешь замуж за меня, отдам рубашку». Согласилась девушка, думала, шутит он.

Пришла домой, рассказала отцу, матери. И вот раз приходит ужак в образе парня и сватается. Смотрит девушка, красивый он, и согласилась.

Вечером пошли они до пруда. Пошли они в воду и остались в воде жить. Живут год, живут два, живут четыре, породили они двух детей.

Захотелось Марии Ивановне мать проведать. Отпустил её ужак. Приходит до матери. Мать обрадовалась, стала расспрашивать: «Как же ты будешь его звать, когда вернешься?» Она отвечает матери: «Ужак, ужак, Марья Ивановна пришла. Ужак, ужак, Марья Ивановна пришла. Ужак, ужак, Марья Ивановна пришла». Он выходит и берет меня».

Мать уложила её спать, а сама пошла с топором к пруду. Вызвала она ужака. Стал ужак выходить, а теща его топором по голове ударила и убила его.

Проснулась дочь и хочет идти к ужаку. Мать ей ничего не говорит. Она пришла к пруду и зовет ужака. А он не выходит. Глянула она – вода красная и голова лежит отрубленная, и догадалась она обо всем. Возвращается к матери: «Мама, что вы сделали!» Мато заплакала и говорит: «Не могла я вытерпеть, что ты живешь в воде». И заплакали оба.

Приходит Марья Ивановна к пруду и вызывает своих детей: «Детки, милые, голубятки, выйдите сюда». Три раза их так позвала. Вышли они, обнимает она их и горько плачет: «Ты, пташка-дочка, будешь перелетной ласточкой. Ты, сынок, будешь соловушкой. А я горькой кукушечкой буду свой век куковать».

Записано от Федора Логиновича Семенова, 1883 г.р.
в с Нижний Икорец Лискинского р-на Воронежской обл.
Записали студ. Пономарева Н., Мелехина В. в 1966 г.
(АЛНК, 1966, п.№ 2, с.29)

4. Водяной и дивчина

Жил царь и царица. Детей у них не было. Однажды царь поехал в командировку и захотел водички попить с колодца. Напился, хотел опять сесть на лошадь, глядь, а за бороду кто-то прицепился.

Вот и просит: «Отпустите меня. А черти водяные ему кажуть: «Что у вас народится, то не ваше, чужое». А тогда была жена его тяжелая. Приехал царь домой, никому не сказал, что слышал. Родилась у них дивчинка, а царь скоро умер.

Дивчина росла, а как стало двадцать лет ей, то и замуж пора. Вот слышит мать дивчинки в день свадьбы у ворот шум и грохот. А потом и говорят разные твари и черти водяные:

«Царевна-колоривна,
Мы с тобою воду брали,

Мы с тобою гостевали,
Отчиняй ворота».

Открыла и хату царица-мать. А они опять в уши жужжать.

«Царевна-колоривна,
Мы с тобою воду брали,
Мы с тобою гостевали,
Давай поленицу, садови нас за стол».

Посадила и за стол их. А им все мало. Вот они и говорят снова:

«Царевна-колоривна,
Мы с тобою воду брали,
Мы с тобою гостевали,
Давай рушники».

Она кумача набрала в лавке. Поперевязала всех кумачом. А они опять просят:

«Царевна-колоривна,
Мы с тобою воду брали,
Мы с тобою гостевали,
Давай нам платки».

Побигла, покупила платки, попривязывала всех платками. Сидят черти за столом. Пьють, жруть. Визг страшный раздается. Наелись, напились и говорят:

«Царевна-колоривна,
Мы с тобою воду брали,
Мы с тобою гостевали,
Давай нам дивку».

Выводят им дивку. А они опять говорят:

«Царевна-колоривна,
Мы с тобою воду брали,
Мы с тобою гостевали,
Запрягай лошадей».

Запрягли самых хороших коней, а черти опять не унимаются:

«Царевна-колоривна,
Мы с тобою воду брали,
Мы с тобою гостевали,
Сажай нас на віс».

Думать нечего. Посадила их на віс. А они уже покрикивают:

«Царевна-колоривна,
Мы с тобою воду брали,
Мы с тобою гостевали,
Выводи лошадей».

Выводят лошадей. Они опять спрашивают:

«Царевна-колоривна,
Мы с тобою воду брали,
Мы с тобою гостевали,
Ставь сундуки и кровать».

Отдала царица и это. Они поехали, а сами приговаривают: «До свидания, до свидания, до свидания!»

Вот живет дочка год, живет другой в чужой стороне. Скоро родился у нею мальчишечка Мишенька. А как годок ему стал, то решила мать сходить и посмотреть, как живет ее доченька. Пришла и видит, что хорошая жизнь у дочери. Всё есть: и домик из двух комнат, и садик, и коровка. Взяла мать зависть великая. Затаила она великий грех сотворить.

Поставила дочка самоварчик, убралась и пошла купить кренделей. А мать пошла в спаленку, да и зарубила ихнего батьку. Приходит дочка, а в комнате полно крови, муженёк мертвехонек лежит.

Всплеснула рученьками, горько заплакала и завопила: «На что ты разбила нашу долю мать». Еще бы прожить нам в кабале водяного. А потом зажили бы мы свободно. А теперь вэк мэнэ замуж не выходить, буду я кукушкою, а родненький сыночек – соловушкой. Будут минэ птицы век бить». Тут сей сказке конец.

Записано от Перепилицыной Натальи Петровны 1911 г.
в с. Александровка Павловского р-на Воронежской обл. в 1968 г.
Записали Орловцева Т., Белошапка С.
(АЛНК, 1968, п.№ 4, с.88-90)

5. Уж и Маша

Жили-были три подружки. И вот однажды они пошли на речку купаться. На берегу они разделись и свои платья оставили на траве. Девочки стали барахтаться в воде. Они брызгались, плавали, и им было очень весело.

В это время выполз Уж из воды и сел на одно платье. Когда девочки выскочили из воды и стали одеваться, то одна из них – Маша – стояла и не одевалась. Девочки спросили её, почему она не одевается, то она сказала, что на ее платье сидит уж и не отдает его.

«Выйдешь за меня замуж, – сказал Уж. – Тогда отдам». Маша стояла и слова не могла вымолвить. Потом она сказала Ужу, что спросит у своей мамы. Уж согласился и отдал ей платье.

Маша пришла домой и рассказала все своей матери о том, что Уж просит её стать его женой. Но мама стала отговаривать и сказала, чтобы она забыла его.

Прошло некоторое время, Маша стала забывать об Уже. И вот когда она снова пошла на речку, то её встретил тот же Уж. Он спросил её, разрешила ей мать или нет. Маша сказала Ужу, что мама ей не разрешает выходить замуж за него. Тогда Уж сильно рассердился и сказал Маше, что он придет и выкрадет её ночью.

Маша пришла домой и поведала матери о своей встрече с Ужом и о его угрозе утащить её ночью. Но ночь прошла спокойно. На утро Машина мама пошла доить корову, а Маша была на улице. И вдруг она увидела, что к ней ползут четыре ужа. Она побежала и сказала матери. Они очень испугались и стали метаться по двору, не зная, что делать. Потом мать говорит Маше: «Лезь в сундук и сиди там». Ужи приползли и спросили, где ее дочь. Но женщина ответила им, что у неё нет дочери. Они долго искали, но не могли найти. И вдруг что-то в сундуке зашуршало. Ужи услыхали, разбили сундук и забрали Машу.

Они сыграли свадьбу, и Маша стала жить с ужом в речке. Этот Уж был не простой. Это был заколдованный принц в виде Ужа. Они жили с Машей очень счастливо, и у них родились девочка и мальчик. Уж-принц очень любил Машу и детей. Все было очень хорошо.

Но вот однажды Маша сказала Ужу, что пойдет проведает свою мать. Когда она пришла в гости к матери, та стала её расспрашивать, как ей живется в Ужа. Маша хвалила Ужа и говорила, что она счастлива. Но мать не поверила. Потом она спросила Машу, как Уж встречает ее у реки. Маша рассказала. И когда Маша стала собираться домой, то мать сказала, чтобы она посидела в доме, а она пойдет, приготовит гостинец для внуков.

Маша осталась в доме, а её мать пошла к реке и позвала Ужа так, как звала его Маша. Когда Уж выполз из реки, она убила его, но Маше ничего не сказала.

Когда Маша пришла к реке и стала звать Ужа, то Уж не выполз как прежде. И тут только Маша заметила, что вода в реке вся красная от крови. Маша догадалась, что это мать убила её Ужа. Она горько заплакала и свалилась замертво с ног. Дочь Ужа и Маши превратилась в кукушку, а сын – в соловья.

Записано от Калининой Марии Тихоновны, 1898 г.р.
С. Стадница Семилукского р-на в 1970 г.
Записали Герасименко А., Карасельниковка В.
(АЛНК, 1970, п.№ 5, с.45-46)

6. Сказка про ужу

Три подружки купались на речках. «Двое вылезли, а третья купается. Они шумят ей: «Маша, у тебя на платье ужа». Она говорит: «Сгоните его». – «Его не сгонишь».

Когда она вылезла из речки, он говорит: «Пойдешь замуж – сползу, не пойдешь – не сползу». Ну, она стоит с подружками, советуется. Подружки говорят: «Да скажи «выйдешь», он же не человек, не возьмет».

Ну, и приходя она домой, мамке ничего не рассказала.

А мать вышла, ужаки по дороге ползут с колоколами. Мать и спрашивая: «Милая моя детки, далеко ползут ужаки». «Мам, это за мной». Всё рассказала, как было на речке.

Ну, приползают в дом, мать не отдает, а они забирают ее. И не было ее три года. После этого пришла она, а появились у неё сын и дочь.

Мать встретила, заплакала.

– Как живешь? Ведь он ужак, а ты человек.

– Да так, мам, я уже привыкла.

– Да как же он тебя забирает? – мать спрашивает.

– Я подойду к берегу, пошумлю: «Ужу, ужу», он приплывая, забирает нас, и мы уплывая.

Ну, она побыла немножко, да говорит: «Надо иттить». А мать: «Ох, моя милая детка, долго не была, останься хоть на ночку. Ночуй, а уторком встанешь, да падешь».

Она, мать, встала ночей, взяла топор, пошла к берегу. Подошла и стала кликать: «Ужу, ужу». Он приполз. Она ему и отрубила голову. Ну, и возвратилась домой.

Наутро встала дочь и говорит: «Ох, мама, у меня душа болит. Пойду я».

А мать: «Подожди, подожди». И осталась она до вечера.

Вечером подходит дочь к берегу, начала кликать: «Ужу, ужу», а его нет. Она взяла на ладонь воду, а вода красная, как кровь. И пошла по берегу, и нашла его голову, и говорит:

«Ну, милые мои детки, моя родимая матушка, а ваша родная бабушка зарубила вашего родного батюшку. Ты моя дочка будешь пташкой, а ты, сынок будешь соловейщик. А я буду кукушка, буду летать, кустики слезками обливать».

Записано от Возниной Александры Тимофеевны 1932 г.р.
в с. Старая Чигла Аннинского р-на Воронежской обл. в 1979 г.
Записали студ. 1 к. филфака ВГУ Е.Минакова и С.Зайцева.
(АЛНК, 1979, п.№ 4, с.48)

7. Сказка об ужаке Васе

Жил-был старик со старухой. У них была дочка. Ну, ходили они купались на речкю. Купаются. Ну, она когда вылезла, а на её белье ужака лежит. Она его начала стрехивать, а он не стрёхивается.

Ну, и она убежала домой. Прибегла, спряталась. Смотрит, они ползут дюжинами, много. Ну, и вползают, схватывают её, эту девчонку и тащют. И утянули. Утянул он ее до речки. А там у няво хороший дом. Ну, они стали жить, прожили много. Появились у них дети, родили себе девочку и мальчика. Ну, а потом она говорит: «Пойдем к отцу, матери. А то теперь отец с матерью беспокоются». Он ее на три дня пустил и одное проводил.

У них ещё было две сестры кромя. А эти сестры говорят: «Чё ты там с ужаком живешь?» И начали они придумывает думу. «Ведь он ужак, а почему же дети у няво». Она сказала, в какие часы он ей велел явиться, они взяли, часы отвели назад. Они взяли, часы отвели назад. Спрашивают у ей: «А как ты будешь его кликать?» Она отвечает: «Подойду к речке и скажу: «Вася, Вася, Вася, выйди сюда и возьми мене». Он выплывет оттуда и возьми мене.

Вот мать побёгла, пошла к речке и давай шуметь: «Вася, Вася, Вася, выйди сюда и возьми мене». А он выплыл оттеда, она топор взяла и перерубила его на три части, он и поплыл по воде-то. Ну вот, прибегла домой, а дочь говорит: «Ну, мам, я пойду». А мать: «Дочк, ещё погости». Сестры говорят, пусть пойдет. Они ее проводили.

Она подходит к речке и начала кричать: «Вася, Вася, Вася, выйди сюда и возьми мене». Глядь, плывет голова ево. Глядь, половина другая плывет и хвост ишо ево. Она заплакала, сразу поняла, зарубила мать.

Начала голосить жена-то, голося: «Милые мои дети, вот говорит, остались вы без отца, а я без мужа». Да все приговаривает: «Милая моя дочка, будь ты всю жизнь касаточкою, а ты мой милый сынок, будешь весь век соловьем. А я, – говорит, – буду горькою кукушечкою». И разлетелись на три сторонки.

Дочь касаточкой сделалась, летая, сын соловьем, а она горькою кукушечкой. Вот и щас она кукуя в лесе.

Записано от Фурсовой Марии Федоровны, 1911 г.р.
в с. Старая Чигла Аннинского р-на Воронежской обл. в 1979 г.
Записали студ. 1 к. филфака ВГУ Лепендина Т., Худякова Л.

Сведения об авторах

Сокращения:

ВГУ – Воронежский государственный университет
ВГПУ – Воронежский государственный педагогический университет
ВГИИ – Воронежский государственный институт искусств

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Добровольская Варвара Евгеньевна – кандидат филологических наук, заведующая отделом региональных научных программ, Государственный республиканский центр русского фольклора (г.Москва).

Акаткин Виктор Михайлович – доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы XX и XXI веков, теории литературы и фольклора, филологический факультет ВГУ.

Токмакова Ольга Сергеевна – доцент кафедры этномузыкалогии, музыкальный факультет ВГИИ.

Мамченкова Мария Вадимовна – выпускница кафедры этномузыкалогии, музыкальный факультет ВГИИ.

Мануковская Татьяна Васильевна – кандидат филологических наук, заведующая музеем народной культуры и этнографии ВГУ.

Олейников Михаил Николаевич – студент кафедры этномузыкологии, музыкальный факультет ВГИИ.

Величкина Ольга Владимировна – руководитель ансамбля «ЛАДО Русская полифония» (Париж, Франция).

Королева Ирина Валентиновна – мастер по народному костюму, ансамбль «ЛАДО Русская полифония» (Париж, Франция).

Баранова Любовь Николаевна – магистрант кафедры культурологии, факультет философии и психологии ВГУ.

Яблокова Надежда Владимировна – педагог дополнительного образования, руководитель детского образцового фольклорного коллектива «Пчёлка», МБОУ Платоновская СОШ (г. Рассказово, Тамбовская область).

Дробышевская Елена Сергеевна – преподаватель, Воронежский Губернский педагогический колледж.

ЭТНОГРАФИЯ

Цымбалистенко Наталия Васильевна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник ГКУ ЯНАО «Научный центр изучения Арктики» (г. Салехард).

Симонова Светлана Анатольевна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии, факультет философии и психологии ВГУ.

Саенко Марина Михайловна – аспирантка кафедры культурологии, факультет философии и психологии ВГУ.

Алиханова Вероника Ливановна – студентка 4 курса кафедры культурологии, факультет философии и психологии ВГУ.

Озерова Мария Александровна – библиотекарь, ВОУНБ им. И.С.Никитина.

Коровин Виктор Юрьевич – кандидат философских наук, преподаватель кафедры культурологии, факультет философии и психологии ВГУ.

Колпакова Алла Борисовна – выпускница филологического факультета ВГУ, преподаватель **(штат Чьяпас, Мексика).**

Агаркова Елена Николаевна – преподаватель фольклорного отделения ДШИ № 9 (г. Воронеж)

Матвеева Елена Геннадиевна – мастер-художник народного декоративно-прикладного искусства, народный мастер Воронежской области.

Христова Галина Павловна – доцент кафедры этномузыкологии, музыкальный факультет ВГИИ.

Реброва Юлия Владимировна – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ

Лихачева Инна Олеговна – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ

Четверикова Вера Владимировна – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ

Дмитриева Ирина Игоревна – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ

Неволина Дарья Алексеевна – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ

Колчев Виктор Юрьевич – преподаватель, Центр для детей и родителей «Рождество» (г. Москва)

ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Котельникова Наталия Евгеньевна – кандидат филологических наук, заместитель главного редактора научного альманаха «Традиционная культура», Государственный республиканский центр русского фольклора (г. Москва).

Ускова Татьяна Федоровна – преподаватель кафедры книжного дела, филологический факультет ВГУ.

Пухова Татьяна Федоровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы XX и XXI веков, теории литературы и

фольклора, заведующая лабораторией народной культуры и этнографии им. проф. С.Г. Лазутина, филологический факультет ВГУ.

Чернобаева Алла Александровна – инженер лаборатории народной культуры и этнографии им. проф. С.Г.Лазутина, филологический факультет ВГУ.

Грибоедова Елена Александровна – преподаватель кафедры русской литературы XX и XXI веков, теории литературы и фольклора, филологический факультет ВГУ.

ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА

Белякова Светлана Михайловна – доктор филологических наук, профессор кафедры общего языкознания, Институт филологии и журналистики Тюменского государственного университета.

Кретов Алексей Александрович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой теоретической и прикладной лингвистики, факультет романо-германской филологии ВГУ.

Костина Анастасия Александровна – студентка 4 курса отделения теоретической и прикладной лингвистики, факультет романо-германской филологии ВГУ. Научный руководитель – проф. А.А. Кретов.

Доброва Светлана Ивановна – кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы, гуманитарный факультет ВГПУ.

Черванева Виктория Алексеевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы, гуманитарный факультет ВГПУ.

Горбушина Екатерина Дмитриевна – магистрант кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы, гуманитарный факультет ВГПУ. Научный руководитель – доц. В.А. Черванева.

Васильева Наталья Владимировна – студентка кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы, гуманитарный факультет ВГПУ. Научный руководитель – доц. В.А. Черванева.

Картавцев Владимир Николаевич – магистрант факультета романо-германской филологии ВГУ.

ДИАЛЕКТОЛОГИЯ

Шадрина Татьяна Семеновна – кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой «Русский язык как иностранный», Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева.

Боровая Елена Игоревна – старший преподаватель кафедры «Русский язык как иностранный», Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева.

Ковалев Геннадий Филиппович – доктор филологических наук, профессор кафедры славянских языков, филологический факультет ВГУ.

Панова Марина Владимировна – кандидат филологических наук, доцент кафедры славянских языков, филологический факультет ВГУ.

Концова Елена Владимировна – кандидат филологических наук, доцент, Воронежский институт экономики и социального управления.

Деревская Евгения Юрьевна – студентка 4 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. М.В. Панова

Кирьякова Анастасия Алексеевна – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. М.В. Панова

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

Молчанова Наталья Александровна – доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы XX и XXI веков, теории литературы и фольклора, филологический факультет ВГУ.

Копылова Надежда Ильинична – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы XX и XXI веков, теории литературы и фольклора, филологический факультет ВГУ.

Тимофеева Вера Геннадиевна – кандидат филологических наук, преподаватель русского языка и литературы, Лицей № 8 (г. Воронеж), заслуженный учитель РФ.

Грязнова Анна Юрьевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы XX и XXI веков, теории литературы и фольклора, филологический факультет ВГУ.

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Добровольская В.Е. (Москва)
Воронежские варианты сказки «Жена ужа» (СУС 425 М) в контексте русской сказочной традиции 3
Акаткин В.М. (Воронеж)
Частушка – эпилог фольклора? 17
Токмакова О.С. (Воронеж)
Лирические песни села Готовье Красненского района Белгородской области 26
Мамченкова М.В. (Воронеж)
Песни поздневесеннего периода календаря в селах по реке Межа Жарковского района Тверской области 35
Мануковская Т.В., Олейников М.Н. (Воронеж)
Инструментальные наигрыши в с. Средний Карачан Грибановского района Воронежской области 41
Олейников М.Н. (Воронеж)
Тематическое своеобразие частушек поселка Калмычек Поворинского района Воронежской области 51
Величкина О.В, Королёва И.В. (Париж, Франция)
Сохранение традиций музыкального фольклора и народного костюма Воронежской и Курской губерний во Франции ансамблем «ЛАДО – Русская полифония» (LADO – POLYPHONIE RUSSE) 57
Баранова Л.А. (Воронеж)
Духовные стихи из села Алферовка Новохоперского района Воронежской области 67
Яблокова Н.В. (Рассказово, Тамбовская обл.)
Реализация этнопедагогических ресурсов в системе дополнительного музыкального образования 71
Дробышевская Е.С. (Воронеж)
Хранительница русского фольклора и традиций 77

ЭТНОГРАФИЯ

Цымбалистенко Н.В. (Салехард)
Таинственный народ сихиртя в мифологии ненцев 83
Симонова С.А., Саенко М.М. (Воронеж)
К вопросу о самобытности культуры народов о. Сахалин 87

Алиханова В.Л. (Воронеж)
Этническая идентичность как способ выживания в глобальном мире 94
Озерова М.А., Коровин В.Ю. (Воронеж)
Историко-статистическое описание деревень Каменки и Садовки Новохоперского уезда в XIX веке 97
Коровин В. Ю. (Воронеж)
«Волшебное» дело 1781 года в городе Землянске (материалы по истории колдовства в Воронежской губернии) 102
Колпакова А.Б. (Чьяпас, Мексика)
Рожаницы на традиционных женских рубахах майя 107
Агаркова Е.Н. (Воронеж)
Традиционная мужская и женская одежда села Коротояк Острогожского района Воронежской области 120
Матвеева Е.Г. (Воронеж)
Верхняя одежда жителей Воронежской губернии 128
Христова Г.П. (Воронеж)
Свадебный обряд украинских сел правобережья р. Дон Лискинского района Воронежской области 137
Реброва Ю.В., Лихачева И.О. (Воронеж)
Зимне-весенние календарные обряды и обрядовая поэзия села Колодежное Подгоренского района Воронежской области 152
Четверикова В.В. (Воронеж)
Свадебный обряд в селе Колодежном Подгоренского района Воронежской области 162
Дмитриева И.И. (Воронеж)
«Рассказ о себе», записанный от Е.Н. Макаренко (с.Колодежное Подгоренского района Воронежской области) . 167
Неволина Д.А. (Воронеж)
Никольский храм в рассказах местных жителей (по материалам экспедиции филфака ВГУ 2015 г. в с. Колодежное Подгоренского района Воронежской области) 174
Колчев В.Ю. (Москва)
Игра в «бабки» в Воронежском крае 178

ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Котельникова Н.Е. (Москва)
Образ Кудеяра в наследии П.И.Якушкина. 191
Ускова Т.Ф. (Воронеж)
Сказки и легенды о Беште в книге «Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе» . 200

Пухова Т.Ф. (Воронеж)
«Вот так я потом стала сказки рассказывать» (о встрече А.Н. Корольковой со студентами-филологами ВГУ в 1960 г.) . . . 206
Пухова Т.Ф.(Воронеж)
Земледельческие обряды и обрядовая поэзия сел Воронежской губернии (по материалам Архива Русского географического общества (г. Санкт-Петербург) и современным фольклорным записям) 218
Чернобаева А.А. (Воронеж)
Народные праздники в наследии А.Н.Афанасьева и записях воронежских краеведов-любителей XIX века 231
Мануковская Т.В. (Воронеж)
Родильно-крестильный обряд в рукописях Русского географического общества XIX в. по Воронежской губернии 240
Грибоедова Е.А. (Воронеж)
Мифологические мотивы в топонимических преданиях Воронежской области 248

ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА

Белякова С.М. (Тюмень)
Диалектологический комментарий к сказкам А.Н. Корольковой 253
Кретов А.А. (Воронеж)
Конкорданс сказок А.Н. Корольковой 265
Костина А.А. (Воронеж)
Нестандартная лексика «Сказок русского народа» 274
А. Н. Афанасьева .
Доброва С.И. (Воронеж)
Национальная специфика параллелизма локусов в формуле отсылки болезни (на материале русских и болгарских заговоров) . . 280
Черванева В.А. (Воронеж)
Дифференциация функций рассказчиков в мифологическом тексте 291
Горбушина Е.Д. (Воронеж)
Лексика с семиотическим значением границы в быличках 295
Васильева Н.В. (Воронеж)
Литературные источники фольклорного текста (на материале современных записей духовных стихов) 299
Картавцев В.Н. (Воронеж)
Английские сказки в сопоставительном, лингвокультурном и лингвистическом апспектах 303

ДИАЛЕКТОЛОГИЯ

Шадрина Т. С. (Орёл)
Символика девичьих волос в русских и литовских загадках (в контексте балто-славянской традиции) 309
Боровая Е.И. (Орел)
Лексика вышивания в орловских говорах: наименования бранок 318
Ковалев Г.Ф. (Воронеж)
Микротопоним *плант* как показатель былого присутствия поляков на Воронежской земле 326
Панова М.В., Концова Е.В. (Воронеж)
Диалектные особенности речи А.Н. Корольковой (по материалам беседы со студентами-филологами в 1960 г.) 335
Деревская Е.Ю. (Воронеж)
Обрядовая фразеология в воронежских говорах (на материале свадебного обряда) 349
Кирьякова А.А. (Воронеж)
Фонетические и морфологические особенности говора хутора Дивногорье Лискинского района Воронежской области 355

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

Молчанова Н.А. (Воронеж)
Книга С. В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила» в творческом восприятии русских поэтов-символистов 360
Копылова Н.И. (Воронеж)
Фольклорно-генетическая память языка романтической поэмы первой трети XIX века 368
Тимофеева В.Г. (Воронеж)
Сказка в творчестве М. Успенского 372
Грязнова А.Ю. (Воронеж)
Фольклоризм в ранних рассказах Андрея Платонова 376

ПРИЛОЖЕНИЕ

«Сказки об уже» из архива лаборатории народной культуры ВГУ 383

Сведения об авторах 391

Научное издание

АФАНАСЬЕВСКИЙ СБОРНИК
Материалы и исследования
Выпуск XIV

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ

Сборник статей
Материалы научной
региональной конференции
2016 г.

Подписано в печать 29.12.2016. Формат 60x84/16.
Усл. печ. л. 23,19. Тираж 120 экз. Заказ 318.

ООО Издательско-полиграфический центр
«Научная книга»
394030, г. Воронеж, ул. Среднемосковская, 32б, оф. 3
Тел. +7 (473) 200-81-02, 200-81-04
http://www.n-kniga.ru. E-mail: zakaz@n-kniga.ru

Отпечатано в типографии ООО ИПЦ «Научная книга».
394026, г. Воронеж, Московский пр-т, 11б
Тел. +7 (473) 220-57-15
http://www.n-kniga.ru. E-mail: typ@n-kniga.ru