АФАНАСЬЕВСКИЙ СБОРНИК

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ВЫПУСК 15

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 XV

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ

Сборник статей
Материалы X научной региональной конференции
21-22 мая 2018 г.

Воронеж
Издательско-полиграфический центр
«Научная книга»
2018

УДК 398(082)
ББК 832.3я4
Н30

Печатается по решению Ученого совета
филологического факультета ВГУ

Научный редактор – доц.Т.Ф. Пухова

Художники – Г.В. Марфин, О.В. Марфина

Редакционная коллегия:
проф. В.М. Акаткин, проф. Е.Б. Артеменко,
проф. Г.Ф. Ковалев, проф. Г.Я. Сысоева

Н30 Народная культура и проблемы ее изучения [Текст] : сборник статей. Материалы X научной региональной конференции / Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2018. – 349 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Вып. XV).

ISBN 978-5-4446-1262-0

Сборник издается по итогам работы 10-й научной региональной конференции «Народная культура и проблемы ее изучения». Конференция, посвященная 150-летию со дня рождения А. К. Барышниковой (Куприянихи) проходила в Воронежском государственном университете 21-22 мая 2018 г. В сборнике публикуются статьи по проблемам собирания и изучения фольклора, славянской мифологии, соотношения фольклора и литературы, а также по вопросам истории фольклористики, лингвофольклористики, диалектологии, этномузыкологии. В конференции принимали участие как отечественные ученые из Москвы, Воронежа, Ельца, так и зарубежные из Сухума, Донецка, Дубая.

Сборник предназначен для всех изучающих народную культуру – преподавателей, аспирантов, учителей и студентов.

УДК 398(082)
ББК 832.3я4

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

Сборник издан за счет средств Гранта РФФИ № 16-04-00488-ОГН

© Составление. Воронежский государственный университет, 2018
© Оформление. А.А. Чернобаева, Г.В. Марфин, О.В. Марфина, 2018
© Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2018

ISBN 978-5-4446-1262-0

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Джапуа З.Д. (Сухум, Республика Абхазия)

Вклад А. И. Алиевой в кавказское эпосоведение

Судьбу Аллы Ивановны Алиевой как будущего фольклориста-кавказоведа во многом определило то обстоятельство, что она в начале 60-х гг. прошлого столетия вступила в ряды исследователей полиэтнических эпических традиций в Институте мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР. В это время в советской многонациональной фольклористике одним из главных направлений стало крупномасштабное и координированное изучение эпического наследия народов СССР, а руководство этой работой было возложено на Институт мировой литературы (Чичеров 1955).

В те годы в данном Институте формировалась программа будущей двуязычной академической серии «Эпос народов СССР», в которой планировалось представить эпические произведения разных народов во всем их богатстве и разнообразии. Поскольку программа серии включала издание всех основных версий нартского эпоса – замечательного общего творения целого ряда народов Кавказа – абхазов, абазин, адыгских народов, балкарцев и карачаевцев, осетин, чеченцев и ингушей, А.И. Алиева, поступившая одновременно и в «безотрывную» (от основной работы) аспирантуру Института, выбрала предметом своего диссертационного исследования цикл сказаний о центральном герое адыгского эпоса – Нарте Сосруко.

К такому выбору молодого исследователя побудила не только «эпическая» атмосфера в Институте мировой литературы, но прежде всего тот факт, что вся северокавказская эпическая традиция, за исключением осетинской, глубоко исследованной В.Ф. Миллером и его последователями – Ж. Дюмезилем, В.И. Абаевым и целым рядом осетинских фольклористов, в ту пору была мало изучена и представляла собой неиссякаемый источник для исследований. Впрочем, к началу 1970-х гг. не был монографически исследован ни один жанр фольклора адыгских народов, не было и даже самой общей характеристики всей совокупности его жанров.

А.И. Алиева проходила в Институте – при щедрой поддержке исследователей эпоса разных народов СССР А.А. Петросян, М.И. Богдановой, У.Б. Далгат, Б.А. Каррыева, Б. П. Кирдана, Х.Г. Кор-оглы, Е.М. Мелетинского (он был руководителем ее кандидатской диссертации), И.В. Пухова – хорошую школу «молодого фольклориста», как многие именитые сегодня исследователи нартского эпоса и других жанров фольклора разных народов Кавказа: абхазского (А.А. Аншба), адыгского (А.М. Гутов, З.Ж.

Кудаева), осетинского (З.В. Абаева, Н.К. Мамиева, З.Б. Цаллагова, Н.К. Джанаева), карачаево-балкарского (Т.М. Хаджиева, Х. Малкондуев). Прошел эту школу и автор данной статьи.

После успешной защиты в 1964 г. кандидатской диссертации, посвященной, как было сказано выше, центральному герою адыгского нартского эпоса – Сосруко (Алиева 1964а), А.И. Алиева продолжила исследование других циклов адыгского нартского эпоса и его поэтики.

В 1969 г. была опубликована ее книга «Адыгский нартский эпос» (Алиева 1969а) – первое монографическое исследование всей совокупности адыгских нартских сказаний. В ней – тоже впервые – с исчерпывающей полнотой воссоздана история записи, публикации и изучения адыгского нартского эпоса, изложены результаты проведенного текстологического анализа всех изданий адыгских нартских сказаний, охарактеризовано историческое содержание циклов сказаний об основных героях эпоса и их поэтика. В этой работе ярко проявилась глубина исследовательского дарования молодого ученого, ее стремление к совершенству.

Еще одно важное достоинство монографии – последовательный сравнительно-исторический подход к эпосу. За время работы над диссертацией, далее – над книгой – исследовательница досконально изучила источниковедческую базу «Нартиады» – все (или почти все) материалы и исследования, посвященные нартскому эпосу не только адыгов, но и всех других народов Кавказа, владеющих этим эпосом – абхазов, абазин, осетин, карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей. Именно это позволило ей представить и в монографии, и в последующих работах (Алиева 1964а; 1964б; 1964в; 1967) столь значительный сравнительный материал.

О серьезных теоретических намерениях автора, составляющих суть и ее первой монографии, и будущих ее работ, свидетельствует посыл, которым предваряет свой труд А.И. Алиева: «Поиски первоначального ядра нартского эпоса и ответа на вопрос – кто первым создал эпос, а кто его заимствовал – пройденный этап в истории нартоведения» (Алиева 1969а: 21). Как видим, одной из первых нартоведов XX столетия исследовательница обратилась к завету академика В. Ф. Миллера, еще в 1881 г. предупреждавшего о бесперспективности поисков ответа на вопрос «у которого из этих народов они (сказания о нартах – *З. Д.*) возникли впервые и в какое время распространились среди других народов»[1] (Миллер 1881: 7).

---

[1] Справедливо заметить, что очень внимательное, уважительное и вместе с тем творческое отношение к опыту предшественников А.И. Алиева обнаруживает не только в своих фольклористических работах, но и в исследованиях, специально посвященных кавказоведческому наследию таких выдающихся ученых, как

Анализируя сюжеты, связанные с конкретными героями, и основываясь на широком фактологическом материале (как архивном, так и опубликованном), автор выявляет историческую (или историко-филологическую) семантику каждого сюжета. При этом мотивы, эпизоды и сюжеты адыгского нартского эпоса постоянно, с учетом деталей, сравниваются с аналогичными данными и других национальных версий нартского эпоса.

В сказаниях о Сосруко, составляющих «самую значительную часть адыгского эпоса» (Алиева 1969а: 143), автор связывает образ камня с верой в древнейший культ камня, а образ кузнеца Тлепша и мотив закалки им героя – с культом кузнецкого ремесла у адыгов и на Кавказе вообще, с раннежелезным веком. Мотив применения героем магических средств исследовательница возводит к религиозным представлениям эпохи раннежелезного века; ряд сюжетов и мотивов – с ее точки зрения – сохраняет архаическую основу, восходящую к матриархальным отношениям.

Сказания о Бадиноко и Батарезе отражают, как показывает А.И. Алиева, «следующий, по сравнению с циклом Сосруко, этап героической идеализации» (Алиева 1969а: 68), «идеалы патриархального общества» (Алиева 1969а: 105). В сказаниях же об Ашамезе (и идентичных «младших» героях эпоса) исследовательница находит отражение эпохи позднего патриархата.

В монографии впервые обстоятельно проанализирована и совокупность слагаемых поэтики адыгского нартского эпоса: сюжетосложение, композицию, общие или типические места, устойчивые части одного сказания, роль диалога, циклизация, соотношение стиха и прозы, поэтический язык (эпитет, гипербола, сравнение), искусство сказителей. Выделяя родовые особенности этих важнейших компонентов поэтики, А.И. Алиева демонстрирует тем самым, что разнообразие сюжетного состава эпоса обусловлено отраженным в нем (как и в образах эпических героев) огромным историческим периодом (от эпохи поздней бронзы и раннего железа до эпохи феодализма). Эпос не содержит изображения конкретных исторических событий и в сюжетосложении важными нередко оказываются социальные мотивы. Для адыгских сказаний о нартах характерно «стремление к детальной разработке одного эпизода из жизни эпического богатыря в самостоятельное сказание» (Алиева 1969а: 114). Правда, у некоторых сказителей наблюдается «тенденция к объединению нескольких сказаний» (Алиева 1969а: 115). В целом же в адыгском нартском эпосе сохраняется единый принцип группировки сказаний в цикл-

---

А.М. Шёгрен, В.Ф. Миллер, Л.Г. Лопатинский, Н.С. Трубецкой, А.М Дирр, А.С. и П.С. Уваровы и др.

биографию. В цикле сказаний о самом любимом герое – Сосруко – детально разрабатываются все эпизоды и мотивы его эпической биографии, а в сказаниях о других героях выделяются прежде всего главные их подвиги. В книге убедительно доказано, что стихотворные части эпоса (и по вербальному составу, и по мелодическому речитативу) более древние, чем прозаические.

Со дня выхода в свет монографии А.И. Алиевой «Адыгский нартский эпос» прошло без малого 50 лет, и самая точная оценка этого труда – то, что до сих пор ни один серьезный исследователь адыгской или других версий нартского эпоса не обходится без ссылки на эту книгу, бесспорно признанную базовой для дальнейшего изучения нартского эпоса народов Кавказа.

Как мы увидим дальше, на всем протяжении своей работы А.И. Алиева непременно обращается к нартскому эпосу, не только постоянно расширяя материал исследования, но и ставя перед собою новые задачи. В статье «Этнопоэтические константы нартского эпоса» (Алиева 2003), например, она решила «на разноэтническом материале сказаний об одном герое выявить разные этапы в истории формирования его образа проследить процесс превращения мифологического героя в эпического и его дальнейшую эволюцию» (Алиева 2003: 12).

Проведя сопоставительный анализ поэтико-изобразительных констант в сказаниях о Сосруко (адыг.) – Сослане-Созырыко (осет.) – Сосуруке/Сосурке (карач.-балк.) на материале репрезентативных публикаций адыгского, осетинского и карачаево-балкарского эпоса в двуязычной академической серии «Эпос народов СССР» (Алиева, Гадагатль, Кардангушев 1974; Хамицаева, Бязыров 1989–1991; Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994), А. И. Алиева пришла к следующим аргументированным выводам. Во всех трех версиях нартского эпоса этот персонаж сохраняет древнейшие, возможно, «протокавказские» черты, характеризующие его как героя «солнечного» мифа (в адыгской и осетинской версиях), имеющего «прародителем» волка (во всех трех рассматриваемых версиях, с разной степенью полноты), владеет средствами магии; во всех трех версиях он принадлежит к роду нартов, что, вероятно, может свидетельствовать о том, что нартский эпос отражает период исторической общности предков нынешних кавказских народов, когда создавалось «ядро» нартского эпоса (Алиева 2003: 24).

Другие повествовательные и поэтико-изобразительные константы трех рассмотренных А.И. Алиевой версий дают дифференцированную характеристику этого эпического героя, определяя различные этапы в истории его образа. Анализ поэтико-изобразительных констант в сказаниях лишь об *одном* герое общекавказского нартского эпоса, проведен-

ный А.И. Алиевой на разноэтническом материале, возможно, открывает новые пути исследования этого выдающегося творения ряда народов Кавказа.

Следует сказать, что после выхода в свет монографии «Адыгский нартский эпос» самым серьезным «испытанием» для А. И. Алиевой стала работа по подготовке академического двуязычного издания текстов адыгского нартского эпоса (Алиева, Гадагатль, Кардангушев 1974). В серии «Эпос народов СССР» этот том был пятым, а для нартского эпоса – первым. Стал он и первым опытом академического издания одной из национальных версий эпоса, бытующего у ряда народов Кавказа – опытом святого содружества фольклористов разных поколений – выдающихся знатоков, собирателей, издателей произведений разных жанров адыгского фольклора, прежде всего нартского эпоса – А.Т. Шортанова, А.М. Гадагатля, З.П. Кардангушева (последний был еще и талантливейшим исполнителем адыгского эпоса) и начинающего фольклориста-кавказоведа А.И. Алиевой, которая не только выступила инициатором создания этого тома, но и взяла на себя основную нагрузку в этой многосоставной работе по отбору текстов, их переводу на русский язык, подготовке научного аппарата. Поскольку адыгский том представлял первую из версий нартского эпоса, приходилось впервые провести большое и скрупулезное текстологическое исследование материалов – не только опубликованных, но и архивных – выбрать для публикации репрезентативные, аутентичные тексты, выработать принципы по всему спектру вопросов, касающихся постижения многомерности эпической традиции, учета жанровых особенностей, накопленного эдиционного опыта.

В период работы над томом «Нарты: Адыгский героический эпос» А.И. Алиева внесла весомый вклад в историографию нартского эпоса, а проведенное ею текстологическое исследование публикаций адыгских сказаний, увидевших свет в 1864–1964 гг. (Алиева 1971), помогло выявить реальное число текстов эпических сказаний, которые могли быть включены в академическое издание и стать основой для дальнейших исследований.

Среди работ А.И. Алиевой по проблемам историографии и текстологии нартского эпоса, уникальной остается составленная ею «Библиография изданий, посвященных нартскому эпосу» (Алиева 1969б) в трех частях (включающая публикации текстов эпоса, исследования, библиографические указатели), изданные с 1812 по 1968 гг. Это – результат скрупулезного труда составителя в разных библиотеках и архивах. Библиография стала «настольной книгой» для эпосоведов, фольклористов, этнографов и других кавказоведов. Ее практическую значимость трудно переоценить.

Опыт работы коллектива нартоведов, работавших над подготовкой тома «Нарты: Адыгский героический эпос» обобщен в статье А.И. Алиевой «Антология эпоса близкородственных народов» (Алиева 1977). В ней изложены результаты текстологического изучения публикаций адыгского нартского эпоса, начиная с середины XIX в. до 1970-х гг.; дана оценка текстов, опубликованных только в русском переводе как русского адекватa национального текста, сформулирован целый ряд правил, которых придерживались составители тома.

Во-первых, это обязательно пропорциональное представление разноэтнического материала сказаний, бытующих у разных языковых групп, публикация наиболее характерных вариантов, учет степени распространенности, устойчивости вариантов и взаимовлияния различных национальных версий. Во-вторых, перед публикацией составитель обязан провести текстологический анализ источников, оценку их достоверности. Всестороннее текстологическое исследование фольклорного материала, способное выявить оригинальные тексты, как полные и совершенные, так и записи с разработкой отдельных элементов сюжета – необходимое условие работы. В-третьих, требуется отбор типовых текстов, декларация принципов их расположения, определение границ жанра нартского эпоса в контексте иных жанров фольклора – мифов, сказок, генеалогических преданий, анекдотов, систематизация сказаний, группирующихся вокруг имен эпических героев по принципу «биографической» или «генеалогической» циклизации, учет вариантов и версий эпических сказаний, в соответствии с их «возрастом» – от архаики до сказаний о «младших» нартах. В-четвертых, любое научное издание требует точных и подробных комментариев к текстам, учитывающих опыт дореволюционных изданий по комментированию текстов нартского эпоса и содержащих «характеристику особенностей каждого эпического текста в сопоставлении с предыдущими публикациями на данный сюжет, а также сведения по библиографии различных сюжетов» (Алиева 1977: 94). В-пятых, необходим научный, «фольклористический» перевод текстов на русский язык, поскольку только такой перевод позволяет наиболее адекватно передать смысл оригинала средствами русского языка. Эти текстологические принципы, сформулированные А.И. Алиевой, бесспорно, убедительны, плодотворны и сегодня и не только при подготовке нартских сказаний, но и других эпических памятников, бытующих у ряда народов (таких, например, как «Алпамыш» или «Кёр-оглы»).

На рубеже XX–XXI вв. принципы, выработанные при подготовке адыгской версии нартского эпоса в серии «Эпос народов СССР», получили убедительную реализацию в изданиях осетинской (Хамицаева, Бязыров 1989–1991) и карачаево-балкарской (Ортабаева, Хаджиева, Холаев

1994) версий нартского эпоса. Это убедительно показано в статье А.И. Алиевой, в которой воссоздана история двуязычной академической серии «Эпос народов СССР» и исчерпывающе охарактеризованы принципы издания в ней эпических памятников разных народов бывшего СССР (Алиева 2008). Анализируя издания осетинского и карачаево-балкарского нартского эпоса, автор подробно показывает своеобразие текстологических подходов составителей каждого из этих томов с учетом специфических особенностей этих национальных версий.

В настоящее время готовится к печати том «Абхазский нартский эпос», который также будет издан в этой серии (теперь она называется «Эпос Европы и Азии»).

Портрет А.И. Алиевой эпосоведа-нартоведа будет неточным без упоминания о ее работе вдумчивого, конструктивного редактора и рецензента книг, посвященных нартскому эпосу[2].

Опираясь на проведенное ею многостороннее исследование проблем адыгского нартского эпоса, А.И. Алиева прослеживает эволюцию всей эпической традиции адыгов – от нартского эпоса до песен и сказаний о реальных событиях истории адыгов XVI–XIX вв. В статье, посвященной историческому эпосу адыгов (Алиева 1975), исследовательница убедительно прослеживает, как историко-героический эпос, складывающийся из цикла песен и сказаний об Андемыркане и из историко-героических песен и сказаний о более поздних героях, «формировался на основе древней нартской эпической традиции» (Алиева 1975: 140). Однако (и это важно подчеркнуть), утверждает она – при всем сходстве «более существенны отличия историко-героического эпоса от нартского» (Алиева 1975: 41).

Историческое бытование адыгского эпоса А.И. Алиева исчерпывающе охарактеризовала в научно-аргументированной и при этом живо написанной статье «Жанрово-исторические разновидности героического эпоса адыгских народов» (Алиева 1980). В этой – одной из наиболее ярких ее работ – воссоздана стадиальная иерархия эпической традиции адыгов и этапы ее развития, принципиально по-новому раскрывается древнейший мифологический нартский эпос, эпос об Андемыркане и историко-героический эпос.

Для установления историко-типологических соотношений всех трех типов эпических произведений исследовательница приводит множество примеров повествовательно-изобразительных констант – «представления» героев и их врагов, снаряжения и вооружения героев и их против-

---

[2] В частности: Холаев 1974; Кумахов, Кумахова 1998; Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994; Джапуа 2016; Алиева 1972; 2006.

ников, сюжетики эпоса. На основе такой – во многом новой – методики сопоставления эпических данных А.И. Алиевой удалось создать весьма наглядную картину типологических различий в эпических произведениях адыгов, представляющих разные этапы в истории эпоса. Аргументирован и убедителен вывод исследовательницы о том, что «сюжетная, образная и выразительная система нартского эпоса оказала существенное влияние на Андемыркановский и историко-героический эпос», в свою очередь, и в нартском эпосе обнаруживается влияние и Андемыркановского и историко-героического эпоса (Алиева 1980: 246–247).

К изучению историко-героических песен и сказаний А.И. Алиева обращалась и при подборе этнопоэтических констант для экспериментальной коллективной статьи «Опыт системно-аналитического исследования исторической поэтики народных песен» (Алиева, Астафьева, Гацак, Кирдан, Пухов 1977), и при рецензировании работ С.Ш. Аутлевой (Аутлева 1973) и Т.А. Хамицаевой (Хамицаева 1973).

Эти и другие работы А.И. Алиевой являются блестящими образцами фольклористического анализа произведений. Умение анализировать тексты, находить в них основные эпизоды, мотивы и описания, сопоставлять их и из этих сопоставлений делать точные выводы, особое текстологическое чутье и бережное отношение к архивным материалам характеризует ее исследования, ставшие серьезным вкладом в историко-сравнительное и историко-типологическое изучение героического эпоса народов Кавказа на разных этапах его истории.

Литература

Алиева 1964а: Алиева А.И. Сказания о Сосруко в нартском эпосе адыгских народов: Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук. М., 1964.

Алиева 1964б: Алиева А.И. Из истории собирания, публикации и изучения адыгских песен и сказаний о Саусырыко (Сосрыко) // Ученые записки АНИИ. Серия фольклора и литературы. Майкоп, 1964. Т. III. С. 185–203.

Алиева 1964в: Алиева А.И. Сосруко в адыгском героическом эпосе о нартах (Этапы эпической биографии героя. Сравнительная характеристика версий и вариантов народных сказаний) // Ученые записки КБНИИ. Серия филологическая. Нальчик, 1964. Т. XX. С. 178–203.

Алиева 1967: Алиева А.И. Эпитет в адыгском героическом эпосе // Ученые записки КБНИИ. Серия филологическая. Нальчик, 1967. Т. XXIV. С. 17–28.

Алиева 1969а: Алиева А.И. Адыгский нартский эпос / Под ред. А.Т. Шортанова. М.–Нальчик: Эльбрус, 1969.

Алиева 1969б: Алиева А.И. Библиография изданий, посвященных нартскому языку // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 503–540.

Алиева 1971: Алиева А.И. Из истории издания адыгского нартского эпоса // Фольклор: Текстологическое изучение эпоса. М.: Наука, 1971. С. 148–160.

Алиева 1972: Алиева А.И. Поэтика нартского эпоса [Рецензия на книгу: Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Тбилиси, 1970] // Вопросы литературы. М., 1972. № 3. С. 229–231.

Алиева 1975: Алиева А.И. Историко-героический эпос адыгов и его стадиальная специфика // Фольклор. Типология народного эпоса. М.: Наука, 1975. С. 139–151.

Алиева 1977: Алиева А.И. Антология эпоса близкородственных народов // Фольклор: Издание эпоса. М.: Наука, 1977. С. 77–103.

Алиева 1980: Алиева А.И. Жанрово-исторические разновидности героического эпоса адыгских народов // Фольклор. Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика. М., 1980. С. 228–247.

Алиева 2003: Алиева А.И. Этнопоэтические константы нартского эпоса // Свободный взгляд на литературу. Проблемы современной филологии. Сб. статей к 60-летию научной деятельности академика Н.И. Балашова. М.: Наука, 2003. С. 9–28.

Алиева 2006: Алиева А. И. Новое слово в изучении нартского эпоса [Рецензия на книгу: Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003] // Живая старина. М., 2006. № 3. С. 57–59.

Алиева 2008: Алиева А.И. Двуязычная академическая серия «Эпос народов СССР» // Традиционная культура. М., 2008. № 3. С. 41–62; № 4. С. 51–64.

Алиева, Астафьева, Гацак, Кирдан, Пухов 1977: Алиева А.И., Астафьева Л.А., Гацак В.М. (рук. работы), Кирдан Б.П., Пухов И.В. Опыт системно-аналитического исследования поэтики народных песен // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977. С. 42–105.

Алиева, Гадагатль, Кардангушев 1974: Нарты. Адыгский героический эпос / Сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев. Вст. ст. А.Т. Шортанова. Тексты подгот. А.М. Гадагатлем, З.П. Кардангушевым. Пер. А.И. Алиевой. Коммент. А.И. Алиевой, З.П. Кардангушева. Отв. ред. В.М. Гацак. М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1974.

Аутлева 1973: Аутлева С. Ш. Адыгские историко-героические песни XVI–XIX вв. Нальчик, 1973.

Джапуа 2016: Джапуа З.Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Восточная литература, 2016.

Кумахов, Кумахова 1998: Кумахов М. А., Кумахова З.Ю. Нарский эпос: Язык и культура. М., 1998.

Миллер 1881: Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 1: (Осетинские тексты) // Ученые записки Императорского Моск. ун-та. Отдел ист.-филол. Вып. 1. М., 1881. С. 7.

Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. Р. А.-К. Ортабаева, Т.М. Хаджиева, А.З. Холаев; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т.М. Хаджиевой; пер. Т.М. Хаджиевой, Р.А. Ортабаевой; отв. ред. А.И. Алиева. М., 1994;

Хамицаева 1973: Хамицаева Т.А. Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.

Хамицаева, Бязыров 1989–1991: Нарты. Осетинский героический эпос: В 3 кн. / Сост. Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров. Вст. ст. и науч. конс. В.М. Абаев. Пер. иронских текстов А.А. Дзантиева, дигорских текстов Т.А. Хамицаевой. Отв. ред. У.Б. Далгат. Ред. нац. текстов Н.К. Мамиева. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1989–1991.

Холаев 1974: Холаев А.З. Карачаево-балкарский нартский эпос. Нальчик, 1974.

Чичеров 1955: Чичеров В.И. Вопросы изучения эпоса народов СССР // Известия АН СССР. ОЛЯ, 1955. Т. XIV. Вып. I. Январь-февраль. С. 50.

Шепелева О.А. (Донецк, ДНР)

Картографирование в контексте исследования суеверий и примет Верхнего Дона (по материалам международных фольклорно-этнографических экспедиций ДонНУ на Верхний Дон)

В процессе исследования традиционной культуры ученые неоднократно обращались к картам: этнолингвистическое изучение Полесья под руководством Н.И. Толстого (1983), исследование фольклорной традиции на территории Нижегородского Поволжья К.Е. Кореповой (2009), анализ традиций славянских островных культур А.А. Плотниковой (2016), народную метеорологию, используя карты, рассматривает А.А. Чемерчева (2006). Отдельно следует отметить интерактивные карты, разработанные учеными Петрозаводского государственного университета ипредставленные на сайте «Этнография и фольклор Олонецкой и Архангельской губерний».[1]

[1] http://ethnomap.karelia.ru

В монографии «Материалы международных фольклорно-этнографических экспедиций Донецкого национального университета на Верхний Дон (Волгоградская и Ростовская области: 2001, 2003, 2005-2007, 2010-2012 гг.)» (2013 г.), содержащей результаты работы фольклорно-этнографической экспедиции под руководством П.Т. Тимофеева, среди других была представлена карта суеверий и примет. На этой карте указаны не только места бытования текстов, а и структурные и вариативные особенности бытования более 200 записей в 8 функционально-тематических группах. Работа в этом направлении продолжилась. В 2015 г. мы разработали фреймы, которые отразили тексты суеверий и примет в контексте снотолкования.

Возникновение понятия «фрейм» связано с исследованиями в области искусственного интеллекта в 70-х гг. XX в. М. Минский использовал фрейм как структуру данных для представления стереотипной ситуации. Ч. Филмор в работе «Фреймы и семантика понимания» определяет фреймы как особые унифицированные конструкции знания, схематизацию опыта. Сегодня фреймы активно используются в когнитивистике как тип концепта или как его основа.

Фреймовый анализ осуществляется и на материале фольклорных текстов. А.С. Бабичева в диссертации «Фрейм «свадьба» в английской и русской лингвокультурах» (2007) с помощью фреймового анализа исследует структуру и содержание фрейма «свадьба» в указанных лингвокультурах. М.Б. Сидорова в работе «Когнитивный аспект формульности в эпическом дискурсе: фреймовый подход» (2014) использует фрейм как особую структуру знания, которая участвует в формировании эпической картины мира.

Отмеченные толкования объединяет наличие в фрейме схематизации той или иной информации. Именно эта черта фрейма делает его привлекательным для использования при картографировании.

Под фреймом мы понимаем: 1) результат перенесения текстов / их составляющих в пространство карты, 2) а также фрагмент этой карты, т. е. группа обозначений, размещенная локально и составляющая очаг или ареал бытования. Таким образом, фрейм – это разновидность фольклорной карты, для которой характерен:

– меньший текстовый, а возможно, и территориальный охват;

– частный момент исследования;

– многокомпонентность (поставленная цель реализуется в комплексе фреймов).

Учитывая эти свойства, мы видим, что тематические выборки записей суеверий и примет могут стать базой для создания разных типов фреймов. Так, на материале записей метеорологических примет можно вы-

явить и нанести на карту варианты текстов или их составляющих (будь то объект наблюдения или сам прогноз), ключевые формулы, особенности контекста (вместе с этим текстом также могут быть записаны другие), наличие в тексте ключевых для данной традиции образов и др.

Предполагается, что результаты фреймов помогут выявить локальные очаги бытования суеверий и примет на Верхнем Дону, особенности их распространения, а также вариативность, частотность, оригинальность.

Вначале скажем несколько слов о приметах и суевериях как текстах, имеющих принципиальные отличия. Примеченная апробированная связь поведения участника или участников обряда и предвестия часто облекается в форму приметы, становясь устойчивым высказыванием как на логическом, так и на формальном (выразительном) уровне. Приметы – это примечания, закономерности / зависимости, признаки, прогнозы на основе наблюдений за природными явлениями, животными, растениями и пр. В примете прогностическая функция является доминирующей. Суеверие же мы рассматриваем как обусловленную модель поведения (нужно / нельзя; для чего / почему), которая может реализоваться в виде развернутого рассказа о случившемся или иметь вид обобщения. На Верхнем Дону распространены приметы и суеверия в обрядовой ситуации (запреты и предписания в свадебном, похоронном обрядовых комплексах, послеродовой обряд с шубой), необрядовой ситуации (метеорологические приметы, бытовые, аграрные запреты и предписания, суеверия и обереги, взаимодействие с демонологическими персонажами), ритуализированных формах (вызывание дождя, переход в новый дом, апотропеические тексты и действия в контексте лечения и вредительства, реакция на сон в снотолковании).

Для объективности фреймового анализа мы отобрали суеверия и приметы, записанные на Верхнем Дону в период с 2001 г. по 2014 г., связанные с разными функционально-тематическими ситуациями. Было разработано 15 фреймов[2]: Ф 1 – «Приметы на погоду», Ф 2 – «Бытовые запреты», Ф 3 – «Крик / стон животного», Ф 4 – «Сновидческая примета о покойнике», Ф 5 – «Строительная жертва», Ф 6 – «Проводы на службу», Ф 7 – «Лечение от грыжи» (как лечили), Ф 8 – «Лечение коров» (чем лечили), Ф 9 – «Предчувствия», Ф 10 – «Сакральная вода», Ф 11 – «Прагматика функционирования монеты / денег», Ф 12 – «Осиновый кол. Праг-

[2] Также были составлены фреймы: «Явление покойника во сне» (к чему он снится / является), «Переход в новый дом», «Сновидческие приметы», «Суеверия-предостережения от сглаза и порчи коров», «Птица стучится в окно», карты пограничий, карта оригинальных записей. В этой статье мы их не берем во внимание. Нашей целью было провести экспериментальный анализ разных по типу фреймов.

матика функционирования», Ф 13 – «Формулы в текстах о новоселье», Ф 14 – «Формула прогноза в метеорологической примете», Ф 15 – «Наименование домового». Фреймы 1-8 отражают распространение соответствующих текстов / вариантов, Ф 9 – тип предчувствия (дурной сон, предчувствие к человеку и др.), Ф 10-12 – прагматику и контекст функционирования сакральной воды, монет, осинового кола, Ф 13-15 – формул в текстах.

В зависимости от активности употребления в основе фрейма могут быть варианты актуализации одного текста (Ф 3 – «Крик / стон животного», Ф 4 – «Сновидческая примета о покойнике», и др.) или, в случаях меньшей распространенности, тексты могут быть объединены в группу (Ф 1 – «Приметы о погоде», Ф 2 – «Бытовые запреты» и др.).

На основе данных 15 фреймов мы проследили локальность оригинальных (неповторимых) записей[3], записей средней частотности (2-3 фиксации одного инварианта) и распространенных записей (более 3 фиксаций одного инварианта). Выборки представляют собой расшифровки из 72 станиц и хуторов, расположенных на Верхнем Дону (общий перечень населенных пунктов, в которых были записаны суеверия и приметы, составляет 88 позиций).

Оригинальные записи были сделаны в 36 населенных пунктах. Всего насчитывается 52 инварианта[4] оригинальных текстов. Под оригинальными записями мы подразумевает только одну фиксацию инварианта, но мы решили сделать исключение для записей одного инварианта, зафиксированных только в одном месте и только в количестве 2-3 фиксаций. Тексты этой группы были записаны в х. Антиповском (Ф 2-5[5]: «нельзя разрешать чужим людям ложиться в твою постель»), п. Громки (Ф 2-7: «нельзя спать в грозу»), ст. Зотовской (Ф 10-4: «ведьму купали в Хопре»), х. Остроухове (Ф 10-2: «предчувствие смерти, связанное с рекой»), ст. Тишанской (Ф 6-9: «когда провожали в армию, парень надкусывал хлеб, который мать хранит») и многие другие. Подробнее скажем о пяти населенных пунктах с высокой степенью оригинальности, в них было зафиксировано по три инварианта (максимальное количество в этой группе):

ст. Нехаевская (Ф 7-4: «от грыжи: осиновый кол забивали в подоконник»; Ф 7-5: «от грыжи: использовали сырое яйцо, веточку из веника, леску; опускали яйцо в трубу, чтобы быстрее протухло»; Ф 7-6: «от грыжи: заговаривают серу, а при кормлении грудью наносят на сосок»);

---

[3] Речь идет о распространении той или иной записи в архиве экспедиции.

[4] 54 записи: в ст. Аржановской и ст. Федосеевской по 2 записи на 1 инвариант в Ф 6 и Ф 8 соответственно.

[5] Последняя цифра соответствует номеру инварианта.

х. Кузнечинский (Ф 1-17: «зимой провода гудят – к морозу»; Ф 1-9: «садится красное солнце – к ветру»; Ф 3-5.1: «петух кричит – к гостям»);

ст. Федосеевская (Ф 1-9: «красная заря – к ветру»; Ф 1-13: «духота – к грозе» и один инвариант в двух записях в Ф 14-3: «к грозе»);

п. Заготзерно (Ф 2-3: «нельзя стирать в пятницу», Ф 10-5: «запрет на купание в Ильин день», Ф 14-6: «к холоду»);

х. Терновской (Ф 1-12: «снежная зима – засушливое лето», Ф 7-3: «от грыжи – ″Грызу, грызу, выгрызаю!″», Ф 14-7: «к засухе»).

Как мы видим, записи о лечении от грыжи локально выделяют ст. Нехаевскую, а тексты метеорологических примет – ст. Федосеевскую и х. Кузнечинский. Такие наблюдения являются направляющими в исследовании, так как возникает вопрос о локальных традициях заговоров в ст. Нехаевской и примет в ст. Федосеевской и х. Кузнечинском.

Далее рассмотрим распространение записей средней частотности одного инварианта в разных станицах и хуторах. 33 инварианта (82 записи) было зафиксировано в 35 населенных пунктах. В 16 населенных пунктах было записано по одному инварианту этого вида, по шесть инвариантов (максимальное количество) – в п. Заготзерно, х. Кузнечинском.

Близко расположены друг к другу населенные пункты, в которых были сделаны записи одного инварианта: х. Заольховский и п. Заготзерно (Ф 1-3: «ворон кричит – к дождю»); п. Заготзерно и х. Крутовский (Ф 12-6: «осина – проклятое дерево»); х. Дубровский и х. Солонцовский[6] (Ф 6-7: «на проводах бросали платок, чтоб его подняла девушка»); х. Антиповский, х. Базки и х. Солонцовский[7] (Ф 8-7: «при лечении коровы использовали молоко»); х. Реченский и х. Нестеровский (Ф 1-15: «если утром роса, то дождя не будет»).

Следует выделить места, которые создали пару в двух фреймах: ст. Федосеевская и х. Кузнечинский (Ф 1-16: «дым / звук из печи – на погоду» и Ф 14-1-2: «к дождю» и «к морозу»), х. Кузнечинский и п. Заготзерно (Ф 1-5: «кошка стенку скребет – к морозу» и Ф 14-4: «к ветру»). На большем расстоянии друг от друга находятся ст. Федосеевская и х. Гороховский, в Ф 1-14 и Ф 14-5 они также проявляют единство: «тишина – к грозе», «к теплу».

С другой стороны, есть общие фиксации в разных зонах карты (часто противоположных): х. Нестеровский, х. Шакин и ст. Глазуновская (Ф 1-19: «луковицы ставят на воду»); х. Верхнереченский, ст. Федосеевская и х. Угольский (Ф 7-1: «знахарка, чтобы вылечить от грыжи, читает заговор и грызет пупок»); х. Помалинский и Тихая Журавка (Ф 4-4: «покойник

[6] Ростовской обл.

[7] Ростовской обл.

снится – к хорошему»); х. Яминский и х. Верхнякоский (Ф 13: «кошку бросают / кидают»); х. Нестеровский и п. Заготзерно (Ф 3-6: «курица кукарекала»); ст. Тишанская и х. Дубровский (Ф 6-4: «когда провожали, парня выводили задом»); х. Филин и х. Большенаполовский (Ф 13: «кошку оставляли»); х. Белогорский и х. Верхняковский (Ф 9-4: «предчувствие к человеку (душа лежит)»); х. Угольский и х. Дубровский (Ф 7-2: «когда лечат от грыжи, подносят мышь, чтоб та погрызла пупок»).

Содержательное единство обнаруживается и на среднем удалении: ст. Аржановская и ст. Слащевская (Ф 10-7: «в тексте есть формула, содержащая название реки»); х. Филин и х. Заольховский (Ф 3-4: «ворона кричит – к дождю»); х. Кузнечинский и х. Дубровский (Ф 2-6: «беременной запрещено ходить на кладбище»); х. Остроухов, х. Солонцовский[8] и х. Крутовский (Ф 12-4: «осиновый кол используют при взаимодействии с покойником / его могилой»); ст. Упорниковская, ст. Тишанская и х. Солонцовский[9] (Ф 3-2.2: «сыч кричит – не к добру»); х. Покручинский, х. Филин и ст. Кумылженская (Ф 6-2: «собирали сундук парню»).

Также есть три случая, когда один инвариант зафиксирован в трех населенных пунктах, два из которых расположены на небольшом расстоянии друг от друга: х. Дударевский, х. Антиповский и х. Остроухов (Ф 9: «предчувствие – к смерти»); х. Остроухов, п. Заготзерно и ст. Нехаевская (Ф 12-3: «осина имеет целебное свойство»); х. Гороховский, х. Дубровский и ст. Аржановская (Ф 6-5: «парню с собой давали мешочек родной земли»).

Таким образом, общность возможна при расположении станиц и хуторов на разном расстоянии друг от друга. При высоком удалении мы обнаруживаем черты единства традиционной культуры Верхнего Дона. Следует отметить, что варианты из Ф 8 и Ф 14 были зафиксированы на близком расстоянии, а из Ф 7 и Ф 13 – на большом.

Среди записей частотных текстов насчитывается 213 инвариантов в 63 населенных пунктах, из них шесть те, в которых записан только один текст: х. Артановский, х. Скулябный, х. Калининский, х. Кружилинский, х. Ващаевский, ст. Арчединская. Наибольшее количество фиксаций было сделано в х. Дударевском (7 инвариантов), в п. Заготзерно (8 инвариантов), в ст. Слащевской (11 инвариантов) и в х. Гороховском (12 инвариантов).

Руководитель экспедиции П.Т. Тимофеев писал: «Основываясь на материалах многолетних исследований <…> мы все-таки склонны считать, что возможно определить локальную традицию как традицию отдельной

[8] Ростовской обл.
[9] Волгоградской обл.

станицы со всеми хуторами, даже если они располагаются на значительном удалении от оной (например, в двадцати-тридцати километрах, что было естественно в прошлые столетия)» [Тимофеев. МЭ, с. 9]; «…локальной может быть традиция станицы или нескольких станиц, и даже одного отдельного хутора <…>. Микролокальная – может включать традицию семейного сообщества, даже если близкородственные семьи проживают в разных хуторах и даже станицах» [там же].

Предпринятый нами экспериментальный анализ комплекса карт-фреймов позволил выявить некоторые локальные особенностей реализации суеверий и примет в пределах одного населенного пункта (х. Нестеровский, х. Кузнечинский, п. Заготзерно, х. Терновской, ст. Федосеевская и др.). В половине населенных пунктов был зафиксирован как минимум один оригинальный инвариант. Кроме того, х. Кузнечинский, ст. Федосеевская, ст. Слащевская, п. Заготзерно образуют отдельный локус наряду с другими: х. Нестеровский и х. Реченский – на севере карты, х. Дударевский, х. Антиповский, х. Зубковский, х. Дубровский – на западе.

Нами выявлено, что тексты любой частотности относительно равномерно распределены как на отдельных фреймах, так и на объединенных (3 типа частотности), но следует отметить периодичность появлений записей из некоторых локусов: хутора и станицы по р. Медведице отмечены на фреймах № 1, 2, 4, 8, 9, 12-14.; записи из хуторов на самой западной части карты (Тихая Журавна, х. Верхняковский, х. Паловский) – на фреймах № 4, 9, 13, 15; а хутора и станицы по Дону ниже г. Серафимовича – на фреймах № 2, 5, 7.

Петр Тимофеевич Тимофеев

Тимофеев П.Т. и Шепелева О.А., ст.Вешенская, 2014

Тимофеев П.Г. с участниками фольклорной экспедиции в ст. Вешенской, 2010 г.

Вихлянцев Милентий Иванович
1935 г.р., ст. Алексеевская, 2011.

Шуличенко (Янюшина)
Таисия Ивановна, 1926 г.р.
х.Трехложенский, 2011.

Презентация монографии П.Г.Тимофеева. Ростов-на-Дону, 2014.

Источники материала

Тимофеев. МЭ – Материалы международных студенческих фольклорно-этнографических экспедиций Донецкого национального университета на Верхний Дон (Волгоградская и Ростовская области: 2001, 2003, 2005-2007, 2010–2012 гг.): монография / Под общей ред. П.Т. Тимофеева. – Донецк, 2013. – 384 с.

МЭ – Материалы международных студенческих фольклорно-этнографических экспедиций Донецкого национального университета на Верхний Дон по теме «Суеверия и приметы». – Донецк: ДонНУ, 2017. – 657 с.

Литература

1. Бабичева А. С. Фрейм "Свадьба" в английской и русской лингвокультурах: автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.20. – Волгоград, 2007. – 24 с.

2. Корепова К. Е. Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. – СПб., 2009. – 481 с.

3. Минский М. Фреймы для представления знаний: Пер. с англ. – М.: Энергия, 1979. – 152 с.

4. Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации / Отв. ред. С.М. Толстая. – М.: ИСл РАН, 2016. – 320 с.

5. Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. – М.: Наука, 1983. – 290 с.

6. Сидорова М. Б. Когнитивный аспект формульности в эпическом дискурсе: фреймовый подход: дис... канд. филол. наук: 10.02.19. – М., 2014. – 232 с.

7. Филлмор Ч. Фреймы и семантика понимания // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка: Пер. с англ. / Сост., ред., вступ. Ст. В.В. Петрова и В.И. Герасимова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 52-92.

8. Чемерчева А. А. Народная метеорология: поверья, обряды и терминология: этнолингвистический аспект: дис... канд. филол. наук: 10.02.01. – Тамбов, 2006. – 206 с.

Приложение:

Ф 1 – «Приметы о погоде». Карта составлена на основе текстов метеорологических примет с различными вариантами погодного прогноза (к морозу, к ветру, к дождю, к холоду и т. п.). В основе системы обозначений – объект наблюдения (птица, домашнее животное, природное явление и п. т.).

Ф 12 – «Осиновый кол. Прагматика функционирования». Карта отражает распространение представлений, связанных с осиновым колом, ко-

торые имеют различную прагмасемантику: 1) оберег, 2) магический предмет, воздействующий на нечистую силу (ведьму, колдуна), 3) предмет, наделенный целебными свойствами или используемый в целительной практике.

Пухова Т.Ф. (Воронеж)

Об издании II и III частей сборника «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии»

В 2016-18 гг. на филологическом факультете Воронежского государственного университета продолжилась работа по подготовке сборника «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии». Работа шла в рамках гранта РФФИ «Традиционная культура жителей Воронежской губернии середины XIX века (по материалам архива Русского Географического Общества (г. Санкт-Петербург))», и результатом ее стала публикация в 2017 г. второй части сборника [1] и в 2018 г. – третьей [2] (первая часть, напомним, вышла в 2012 г. [3]). Коротко охарактеризуем эти издания.

Во второй части сборника «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии» впервые публикуются последующие 19 рукописных текстов фольклорно-этнографических материалов по Воронежской губернии, хранящихся в архиве Русского географического общества [4] (в первой части было опубликовано 14 рукописных текстов).

Все тексты собраны воронежскими этнографами и краеведами XIX в.

Среди авторов рукописей II части сборника 12 священников:

1. (№ 21) г. Задонска Успенского собора священник Иоанн Попов. Особенности общественного быта поселян Задонского уезда (рукопись 1849 г.).

2. (№ 23) Воронежского уезда с. Новоживотинного Архангельской церкви священник Виктор Васильев сын Адамов. Сведения по части этнографии Воронежского уезда (рукопись 1849 г.);

3. (№ 25) Воронежской губернии Павловского уезда с. Верхний Мамон священник Андрей Матвеев. Этнографические сведения о жителях села Верхний Мамон, Павловского уезда Воронежской губернии (рукопись 1850 г.).

4. (№ 32) Воронежской губернии Бирюченского уезда Города Бирюча священник Савва Разумовский. Город Бирючь и окрестности его (с 1849 г. по 1954 г., 11 рукописей).

5. (№№ 33, 40) Воронежской губернии Коротоякского уезда, с. Архангельского, Голышовки, Архангельской церкви священник Николай Патрицкий. Домашний быт жителей села Архангельского, Голышовки тож, Коротоякского уезда. Народные предания и памятники (рукописи 1854 г.).

6. (№ 36) г. Павловска Казанской Церкви священник Ипполит Скрябин. О жителях г. Павловска Воронежской губернии (рукопись 1895 г.).

7. (№№ 41, 43, 51) Священник Николай Филевский. Этнографические сведения о слободе Никитовке с её окрестностями, Воронежской губернии, Валуйского уезда. Исторические сведения о Слободе Николаевке, Юрьевке и хуторе Ромаховом, Валуйского уезда. Собрание сведений статистических, географических и этнографических о слободе Никитовке Валуйского уезда (3 рукописи 1857 г.).

8. (№ 50) с. Кочугур священник Василий Покровский «Некоторые дополнительные сведения о жителях Ясеновской волости Нижнедевицкого уезда» (Сведения о щекунах представил г. Нижнедевицка священник Андрей Александров) (рукопись 1854 г.);

9. (№ 54) Воронежской губернии Валуйского уезда сл. Уразовой Казанской церкви священник Василий Путилин. Этнографические замечания, сделанные о жителях слободы Уразовой Валуйского уезда в 1853 г.

10. (№ 59) г. Коротояка священник Стефан Иванов. Собрание стихов слово в слово, как оные поются и произносятся слепыми в Коротоякском уезде (рукопись 1854 г.).

11. (№ 60) Воронежской губернии Коротоякского округа с. Заломного Покровской церкви священник Николай Васильев «Предание о Кудояре Разбойнике» (1854 г.).

2 помещика:

1. (№ 16) Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда помещик майор Алексей Харкиевич. Этнографические сведения о жителях сел Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии.

2. (№ 27) Коротоякского уезда помещик коллежский асессор Никанор Жуковцов. Этнографическое описание Коротоякского уезда.

1 учитель русского языка и 1 штатский смотритель училища:

1. (№ 18, 24) Штатский смотритель Павловского уездного училища Василий Кашин. Историческое и этнографическое описание города Павловска. Свадебные обряды г. Павловска Воронежской губернии (рукописи 1849-1850 гг.).

2. (№ 44) Учитель русского языка Павловского уездного училища Василий Нифонтов. Алфавит некоторых слов, употребляемых жителями города Павловска из сословия купцов и мещан.

Нам мало известно о тех людях, которые оставили последующим поколениям ценные сведения об образе жизни и культуре своих земляков середины XIX в. Воронежскому краеведу и культурологу Виктору Юрьевичу Коровину удалось восстановить по данным журнала «Воронежские епархиальные ведомости» и по книге «Выпускники Воронежской духовной семинарии 1745-2015» [5] биографические сведения по некоторым персоналиям корреспондентов РГО из числа священнослужителей.

Патрицкий Николай Андреевич, сын священника Задонского уезда с. Кленовое (Казачье). По окончании курса в Воронежской духовной семинарии (ВДС) с аттестатом 1 разряда в 1843 г. был определен священником в сл. Петропавловку Павловского уезда. В 1854 г. перемещен в с. Ясырки Бобровского уезда, а затем в 1857 г. в с. Быково, где и служил до конца своей жизни. В этот период доставлял бесплатные корреспонденции в разные ведомства, а с 1852 по 1857 гг. сведения статистического характера в правление Воронежской семинарии. С 1877 г. член Миссионерского общества, с 1883 г. состоял членом Императорского Православного Палестинского общества и имел Высочайше утвержденный бронзовый знак. По своим заслугам был отмечен разными почетными наградами до ордена св. Владимира 4-й степени.

Скрябин Ипполит Матвеевич окончил курс в ВДС в 1847 г. со степенью студента. В 1848 г. определен священником в с.Ново-Александровку Бобровского уезда, а оттуда в 1850 г. переведен к Казанской церкви г. Павловска. В 1852 г. был принят в сотрудники РГО, причем в 1853 и 1854 гг. ему был выражена благодарность общества за доставленные сведения. В 1862 г. определен благочинным по г. Павловску и части его уезда, а в 1864 г. цензором проповедей по уезду. С 1865 г. и до самой смерти в 1893 г. проходил безмездно должность духовника заключенных Павловского тюремного отделения. В 1888 г. он по болезни уволился за штат и всей душой отдался делу служения заключенным в темнице, заняв место священника при тюремной церкви.

Адамов Виктор Васильевич, сын диакона с. Сцепное Землянского уезда. В 1839 г. окончил курс Воронежской духовной семинарии (богословский класс), где в первое время состоял лектором греческого языка. Бедность родителей, обремененных многочисленною семьей (2 брата и 6 сестер), не позволила ему поступить в духовную академию для дальнейшего образования, и он в том же году был рукоположен во священники Архангельской церкви с. Новоживотинного, каковую должность занимал вплоть до своей кончины в 1873 г. Он увлекался собиранием этнографических известий о своем приходе, и часть из них позже послужила основой для написания заметки в «Воронежские епархиальные ведомости» (ВЕВ) (1871. № 3), опубликованной под псевдонимом А-ръ А-въ (автор,

видимо, его сын Александр Викторович Адамов, на тот момент студент Воронежской духовной семинарии).

О других авторах рукописей известно лишь происхождение (из семей священников, дьяконов, дьячков) и время обучения в семинарии.

Разумовский Савва Дмитриевич, сын священника с. Касторное Землянского уезда, окончил 21 курс Воронежской духовной семинарии (1822-1823 гг.), состоял священником Вознесенской церкви г. Бирюча.

Матвеев Андрей Дмитриевич сын безместного дьячка с. Борового Воронежского уезда, окончил 19 курс Воронежской духовной семинарии (1816-1819 гг.).

Филевский Николай Иванович, сын дьячка сл. Марки, Острогожского уезда, окончил курс Воронежской духовной семинарии в 1839 г.

Покровский Василий Сергеевич, Новохоперский уезд, с. Троицкое, окончил 31 курс Воронежской духовной семинарии (1842-1843 гг.)

Александров Андрей Львович, сын диакона с. Погорелое Нижнедевицкого уезда, окончил 34 курс Воронежской духовной семинарии (1858-1859 гг.).

Путилин Василий Стефанович, сын диакона Николаевской церкви г. Валуйки, окончил 23 курс Воронежской духовной семинарии (1826-1927 гг.).

Других официальных сведений об авторах рукописей, публикуемых во второй части сборника, найти не удалось, но некоторые факты можно обнаружить в самих материалах. Так, например, священник города Бирюча Савва Разумовский сообщил в своей рукописи, что он посылал одиннадцать материалов в РГО в период с 1849 по 1854 гг. и получил в свой адрес одиннадцать благодарственных писем из РГО за собранный им ценный материал. Вот его слова: «Если одним мною в пятилетии доставлено Императорскому Обществу довольно много из г. Бирюча с окрестностями собранных анекдотов, то из всей России, надобно полагать, их величайшее множество, даже интересных; из числа коих, желательно было бы видеть в печати, хотя несколько, на разных русских наречиях. Что послужило бы праздному народу для забавного и вместе полезного препровождения времени».

Также узнаем из его рукописей о деятельности священника в его приходе, о его неустанных трудах и заботах о жителях Бирюча и окружающих его слобод во время эпидемии холеры в Воронежской губернии в 1853 г., а также в материалах С. Разумовского есть рассказы о других священниках, например, об известном в тех краях отце Максиме.

Издание архивных материалов дало нам уникальную возможность узнать массу сведений о происхождении сел и городов Черноземья, образе жизни их обитателей, познакомиться с полными текстами песен, ска-

зок, духовных стихов юга России середины XIX в., с особенностями прохождения русских и украинских календарных и семейно-бытовых обрядов.

Уже в первом материале этого тома (разрядъ IX, опись № 16), собранного майором А. Харкиевичем «Этнографическия сведения о жителях сел: Солдатского, Шатиловки и др. Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии», даются ответы на важнейшие вопросы анкеты РГО:

1. История заселения; 2. Наружность, болезни, поведение; 3. Язык, местные выражения; 4. Домашний быт; 5. Одежда; 6. Пища; 7. Крещение ребенка, крестильный обед; 8. Свадьба; 9. Похороны; 10. Пожары; 11. Суеверия (опахивание); 12. Святки; 13. Болезни; 14. Занятия крестьян; 15. Народные предания о разбойнике Худояре, о кладах.

Рукопись А. Харкиевича переносит нас в XVI-XVII вв., во времена заселения Воронежского края, времена борьбы с татарами, строительства крепостей, возникновения новых сел: «Воронежской Губернии, Нижнедевицкого уезда, первоначательные обитатели, дач сел Солдацкого что на Котле и Потудани Шатиловки тож, а равно и окрестных с сими сел: Ростошей, Пригорелого, Роговатое тож, Дмитриевского, Городища и Уколова Царского и Нового прихода; как видно из выписки земли; населены по грамотам царей Алексея Михайловича, Фёдора, Иоанна и Петра Алексеевичей: детьми боярскими, стрельцами, солдатами, ездовыми, рейтарами, драгунами, пушкарями и другими старых служб служилыми людьми. Нынешние города: Коротояк, Острогожск, Валуйки, Новой Оскол, прежде называвшийся Царев Алексеев составляли пограничную линию от татар; были обнесены деревянными срубами, либо земляными укреплениями».

Заселение такого важного форпоста российского государства, как Павловск, связывалось с деятельностью Петра Первого. В. Кашин в рукописи «Историческое и этнографическое описание города Павловска» (разряд IX, опись № 18) сообщает: «Первые поселенцы в Павловске были большею частию купцы, выведенные Государем Петром Первым в 1702 г. в Азов и Таганрог из разных городов, а большая часть казанцев, а из Азова и Таганрога в 1711 г. в Павловск, которым по случаю переселения, указом 1715 г., данным Императором Петром Первым за понесенные убытки 347 душам дарованы права и преимущества во владении земли и лесов».

В рукописях содержатся сведения о социальных группах крестьян, селившихся на воронежских землях и имеющих соответствующие им особенности культуры. Вот, например, рассуждения Н. Жуковцова в рукописи «Этнографическое описание Коротоякского уезда»: «Коротоякский уезд большею частию населен государственными крестьянами и самою малою частию помещичьих людей. Вообще сии крестьяне ведут одина-

ковый образ жизни, какой заняли от предков своих, почти без замечательного изменения в домашнем быту своем: но в применении одних к другим, они резко отличаются между собою по роду прежде бывшего их происхождения. Так называемые *однодворцы,* происходящие от сословия древних детей боярских, есть старожилы уезда – имеющие селения свои по течению реки Дона на правой оного стороне. Между ими есть не более семи селений выходцов из *малороссийских козаков*, которые впоследствии поселившиеся на казенных землях назывались войсковыми жителями, а на помещичьих землях подданными малороссиянами. По левой же стороне реки Дона живут вообще переселенцы из Московской и Калужской губерний, которые были прежде монастырскими, а после именовались экономическими крестьянами».

Но главной ценностью публикуемых рукописей из архива РГО, разумеется, является обильный архаичный фольклорно-этнографический материал. Записи велись в Воронежском, Бобровском, Коротоякском, Павловском, Нижнедевицком, Бирюченском, Задонском, Валуйском уездах. Этнографические сведения о постройках и внутреннем убранстве домов, о приготовлении пищи, о народном костюме переселенцев из разных мест России поражают своим многообразием.

Рукописи содержат уникальный материал о великорусском и малороссийском народном костюме, об особенностях изготовления и ношения паневы, сороки, кички, очипка, шушпана, катов и поршней и многих других деталей южнорусского народного костюма. Вот как звучит описание одежды крестьян с. Новоживотинного Воронежского уезда в материале священника Виктора Адамова: «В праздники летом надевают тоже шушпан, или у государственных крестьян шерстяные тонички, делаемые тонко из лучшей поярчетой волны, у некоторых длинные кунтуши или черного сукна с малыми сборками на кострецах, сделанные в роде шубочек, опушенные кругом зайцем, сурком и т. п., иногда даже и с меховыми воротниками. На голове у девиц бумажные колпаки, перевязанные шелковыми красными платками, а у женщин кокошники золотистые – мишурные или парчевые, тоже кроме макушки прикрываемые платками по большей части алыми же. У государственных крестьянок к наряду принадлежат также: ситцевые разноцветные полусарафаны и телогрейки, или по их наречию *куфайки*, довольно убранные позументом, или хорошими лентами. Ленты у всех их составляют большой наряд и на голове».

Необычайно богаты описания родильно-крестильного и свадебного обрядов. Тем более, авторы рукописей рассказывают как о русских, так и об украинских обрядах. Ценно, что при описании обрядов даются тексты свадебных песен. Это 7 русских свадебных песен г. Павловска (В. Кашин, № 24), 2 свадебных песни, одно свадебное причитание с. Архангельского

Коротоякского уезда (Н. Патрицкий, № 33), 16 украинских свадебных песен сл. Уразовой Валуйского уезда (В. Путилин, № 54). На этой же территории были записаны 3 троицкие хороводные песни (г. Павловск, И. Скрябин) и 1 хороводная игровая песня, исполняемая на Красную горку в с. Архангельском Коротоякского уезда (Н. Патрицкий, № 33), а также 9 зимних календарных песен (колядки, щедровки, христославия – В. Путилин, № 54; С. Иванов, № 59).

В состав лирических фольклорных произведений этого сборника входят русские и украинские духовные стихи: 5 русских духовных стихов, записанные С. Ивановым в Коротоякском уезде («Ликуй, Воронеж, украшайся» (Святителю Митрофану), «Труба грамогласна» (Апостолу Иоанну Богослову), «Страдание мученика Стефана праславляем» (Первомученику Архидиакону Стефану), «Из пустыни старец в царский дом приходит» (Иоасаф Царевич), «Где ты, Агница, сокрылась») и 4 украинских духовных стиха, записанных в слободе Уразовой Валуйского уезда В. Путилиным («Ликуй, Воронеж, украшайся» (Святителю Митрофану), «Дивен в делах Святитель великий» (Святителю Николаю Чудотворцу), «Излей на мя Боже из небес росу» (Преподобной Марии Египетской), «Страдание мученика Стефана праславляем» (Первомученику Архидиакону Стефану)).

Как мы видим, в русских и украинских духовных стихах имеются два общих сюжета – о Святителе Митрофане и о Первомученике Архидиаконе Стефане. Это ли не говорит о тесных духовных связях двух родственных народов?

Следует отметить обилие в этом сборнике произведений народной прозы: предания, легенды, былички, анекдоты, социально-бытовая сказка. Особенно хочется выделить анекдоты о хохлах, чумаках, записанные священником из г. Бирюча Саввой Разумовским, рассказы о конокрадах, несколько преданий о разбойнике Кудеяре.

Во многих материалах сборника содержится описание языка крестьян, объясняются особенности диалекта (аканье, яканье, диалект «щеканов», «ягуновъ», «цуканов» и «талагаев»). В некоторых текстах почти вся речь крестьян – украинская (в рукописи священника С. Разумовского о г. Бирюче и его слободах). В рукописи священника В.В. Адамова анализируется произношение, словообразование, речевые обороты русских крестьян с. Новоживотинного Воронежского уезда, приводится словарь диалектных слов. Материал В. Нифонтова (разряд IX, опись № 44) целиком посвящен созданию словаря: «Алфавит некоторых слов, употребляемых жителями города Павловска из сословия купцов и мещан».

2-я часть сборника украшена 4-мя рисунками замечательного художника С.П. Павлова – учителя рисования Воронежского кадетского корпу-

са. Он изобразил воронежских крестьян Нижнедевицкого, Павловского, Бобровского, Бирюченского уездов в традиционных народных костюмах (костюмы мужские и женские, девичьи, детские). Материалы из архива РГО дополнены рисунками и старинными фотографиями с видами уездных городов, храмов, в которых служили священники – авторы рукописей, публикуемых в сборнике.

Тексты снабжены научными комментариями к текстам песен и духовных стихов (сост. Пухова Т.Ф.), тематическим фольклорно-этнографическим указателем (сост. Пухова Т.Ф., Чернобаева А.А.) словарем диалектных и устаревших слов (сост. Грибоедова Е.А.).

***

В третьей части сборника «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии» впервые публикуются последующие 11 рукописных текстов фольклорно-этнографических материалов по Воронежской губернии, хранящихся в архиве Русского географического общества (в первой части сборника опубликовано 15 рукописных текстов, во второй – 19). На этом издание рукописей по Воронежской губернии завершается. Итого в трех частях XI-го выпуска Афанасьевского сборника опубликовано 45 текстов.

Также в третьей части публикуются 6 малодоступных работ известных воронежских краеведов XIX в. и рубежа XIX-XX вв. Это статьи А. Кремера, Ф. Поликарпова, А. Путинцева, опубликованные в свое время в «Памятных книжках по Воронежской губернии» за 1870-1871, 1906, 1908, 1913 гг. Сюда же мы включили 2 статьи Ф. Поликарпова из журнала «Живая старина» за 1909 г. Эти собиратели Воронежского фольклора и этнографии были также теснейшим образом связаны с работой Русского географического общества (с другими материалами А. Кремера мы знакомили читателей в I части нашего издания). Так что труды названных краеведов дополнили богатую картину воронежского фольклора и этнографии изучаемого периода.

В III части сборника публикуются следующие рукописи, взятые из Архива Русского Географического Общества:

1. (№ 38) Петр Сокольский. Конский праздник. Воронежской губернии: Воронежского, Бирюченского и других уездов (рукопись 1855 г.).

2. (№ 61) Наставник Семинарии Воронежской Иеромонах Вениамин. Село Еланское Колено Воронежской губернии Новохоперского уезда (рукопись 1849 г.).

3. (№ 63) Воронежской губернии Бобровского уезда с. Масаловки священник Василий Емельянов. Этнографическое описание сел Масалов-

ки, Михайловского, деревень Сабуровки, Ивановки, Никольской Воронежской губернии Бобровского уезда (рукопись 1854 г.).

4. (№ 64) Л. Вейнберг. Следы хазарской народности в пределах Воронежской губернии (рукопись 1886 г.).

5. (№ 65) Автор не назван. Народные песни. (Острогожский уезд Воронежской губернии).

6. (№ 68) Воронежской губернии Бирюченского уезда г. Бирюча священник Савва Разумовский. Этнографические сведения о городе Бирюче и окрестностях (рукопись 1851 г.).

7. (№ 69) Воронежской губернии Коротоякского уезда, с. Архангельского, Галышовки тож, Архангельской церкви священникъ Н. Патрицкий. Этнографические сведения о жителях Коротоякского уезда (рукопись 1854 г.).

8. (№ 70) Задонскаго уезда с. Рождественна Христо-Рождественской церкви священник Иоанн Хрущов. Описание слов, употребляемых в селах Задонского уезда (рукопись 1853 г.).

9. (№ 71) Ниждедевицкого уезда с. Верхней Девицы – Кочугуры тож Богословской Церкви священник Василий Покровский. О любимом занятии поселян Нижнедевицкого уезда села Верхней Девицы, Кочугуры тож, Воронежской губернии (рукопись 1854 г.).

10. (№ 72) Павловского уезда, слободы Петровки священник Иоанн Иконописцев. Этнографическое описание Воронежской губернии, Павловского уезда, слободы Петровки (рукопись 1854 г.).

11. (№ 73) Воронежской губернии Коротоякского уезда, с. Архангельского, Голышовки тож, Архангельской церкви священник Н. Патрицкий. Этнографические сведения о жителях Коротоякского уезда (рукопись 1855 г.).

Материалы воронежских краеведов, опубликованные в «Памятных книжках по Воронежской губернии» XIX-XX вв., следующие:

1. *А. фон-Кремер.* Обычаи, поверья и предрассудки крестьян села Верхотишанки (Памятная книжка по Воронежской губернии за 1871 г.).

2. *А. фон-Кремеръ.* Песни крестьян села Верхотишанки (Памятная книжка по Воронежской губернии за 1871 г.).

3. *Ф. Поликарпов.* Бытовые черты из жизни крестьян села Истобного, Нижнедевицкого уезда, Воронежской губернии. (Памятная книжка по Воронежской губернии за 1906 г.).

4. *Ф. Поликарпов.* Бытовые черты из жизни крестьян села Истобного, Нижнедевицкого уезда, Воронежской губернии. (Памятная книжка по Воронежской губернии за 1906 г.).

5. *А. Путинцев.* Талагайская свадьба. (Памятная книжка по Воронежской губернии за 1913 г.).

6. *А. Путинцев.* Собрание народных песен из сёл: Старой Хворостани, Машкина, Аношкина и Бодеевки Коротоякского уезда Воронежской губернии (Памятная книжка по Воронежской губернии за 1913 г.).

7. *Ф. Поликарпов*. «Пурина» (Живая старина, 1909).

8. *Ф. Поликарпов*. «Слипухи» (Живая старина, 1909).

Воронежскому краеведу и культурологу Виктору Юрьевичу Коровину вновь удалось восстановить по данным журнала «Воронежские епархиальные ведомости» и по книге «Выпускники Воронежской духовной семинарии 1745-2015» биографические сведения по некоторым персоналиям корреспондентов РГО из числа священнослужителей. Особенно это касается личности *иеромонаха Вениамина*, имевшего богатую на перемены жизнь.

Павлов Василий Павлович (1821-1890) в монашестве *Вениамин*, епископ Балтский, сын дьячка Новохоперского у. сл. Красное. Обучался в Новохоперском духовном училище. 11 августа 1843 г. поступил в Киевскую духовную академию. 11 марта 1845 г. принял монашество. 31 октября 1847 г., по окончании академии, определён преподавателем Воронежской духовной семинарии по библейской и церковной истории, археологии и каноническому праву. С 11 июля 1848 г. по 15 января 1849 г. исполнял должность учителя Священного Писания и греческого языка. С 13 июня по 4 августа того же года исправлял должность инспектора семинарии. Также с 1 июля по 1 октября 1850 г. безмездно нёс должность законоучителя в Воронежском Александринском детском приюте. 5 июля 1850 г. утверждён в степени магистра богословия. Со 2 сентября того же года состоял законоучителем гимназии, оставаясь профессором семинарии. 31 января 1853 г. определён инспектором Курской духовной семинарии. 1 августа 1856 г. возведён в сан игумена. С 4 октября 1858 г. – ректор Орловской духовной семинарии. 25 января 1859 г. возведён в сан архимандрита. 24 февраля 1860 г. назначен настоятелем Мценского Петропавловского монастыря Орловской епархии. С 10 марта 1861 г. – ректор Архангельской духовной семинарии и управляющий Михайловым монастырём г. Архангельска. С 3 августа 1866 г. – ректор Новгородской духовной семинарии и настоятель Антониева монастыря. 8 ноября 1870 г. хиротонисан во епископа Балтского, викария Подольской епархии. 17 февраля 1879 г. уволен на покой и назначен управляющим Крестовоздвиженским монастырём г. Полтавы. 8 декабря 1883 г. отстранён от управления монастырем и перемещён на жительство во Флорищеву пустынь, откуда самовольно уехал в Воронежскую епархию. 22 июля 1884 г. был помещён на жительство в Дивногорский Успенский монастырь, который иногда покидал для посещения родного села. 27 сентября 1888 г. был перемещён в Донецкий Предтеченский монастырь Богучар-

ского уезда, где и скончался 29 октября 1890 г. Погребен в холодной монастырской церкви.

Хрущев Иван Филиппович, уроженец Воронежского уезда, с. Рогачевка, сын диакона. Окончил Воронежскую Духовную Семинарию в 1837 г. Был протоиереем Новохоперского Собора.

Иконописцев Иван Васильевич родился в Землянском уезде, с. Касторное. Окончил Воронежскую Духовную Семинарию в 1847 г.

Характерно, что и имеющие высокий сан, и всю жизнь прослужившие священником в одном селе с большой ответственностью отнеслись к сбору фольклорно-этнографических материалов, оставили последующим поколениям ценные сведения об образе жизни и культуре своих земляков середины XIX в.

Среди авторов рукописей третьей части были не только священники.

Например, *Вейнберг Леонид Борисович* (1852-1901) – археолог, историк, краевед. Он родился 9 февраля 1852 г. в г. Вильно (ныне Вильнюс). После окончания Киевского университета (1871) работал в аптеках Одессы и Санкт-Петербурга. В 1876 г. переехал в Воронеж, где с 1881 г. работал корректором, с 1882 г. – смотрителем типографии губернского правления, одновременно в 1884-1891 гг. он состоял секретарем Воронежского губернского статистического комитета. Л.Б. Вейнберг одним из первых обратился к теме «памятных мест» и популяризации природных, археологических и исторических памятников Воронежского региона. Он издавал труды, касающиеся преимущественно Придонского края, в т. ч. «Материалы по истории Воронежской и соседних губерний» (16 вып., 1885-1890), «Воронежский край. Исторический очерк» (1885), «Памятники деяний Петра Великого в Воронеже» (1889), «Очерк замечательных древностей Воронежской губернии» (1891) и другие; печатался в «Русском вестнике», «Русском архиве», «Историческом вестнике», «Воронежских губернских ведомостях», им написан ряд статей в Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Леонид Борисович неоднократно бывал на территории нынешнего Задонского района, обследовал и описал геологический памятник природы «Донские беседы» (выходы девонских известняков у с. Каменка). В 1888 г. он проводил археологические исследования Тюнинского курганного могильника, пещеры Тюнина яма у г. Задонска, обследовал Оксюзово городище у с. Ксизово. С 1891 г. ученый работал в редколлегии журнала «Правительственный вестник» в г. Санкт-Петербурге.

Л. Б. Вейнберг

Умер Л.Б. Вейнберг 25 июня 1901 г. в Санкт-Петербурге. [6].

Обратимся к трудам воронежских краеведов, печатавшихся в выпусках «Памятных книжек». [7]

«Памятная книжка» представляла собой ежегодное краеведческое издание энциклопедического характера. Инициатором издания был Н.И. Второв. «Памятная книжка» могла выходить один раз в несколько лет, поэтому за шестьдесят один год существования вышло тридцать три книги. В книгах приводились статистические сведения, касающиеся различных сторон губернской жизни: экономики, сельского хозяйства, социальной сферы. Помимо этого, в ней существовал историко-литературный отдел, включавший в себя, как правило, четыре-пять статей, анализировавших аспекты местной исторической и культурной реальности (из области словесности, фольклора, этнографии). Собственно фольклорных материалов на страницах «Памятных книжек» не так много: всего в восьми номерах из тридцати трех содержатся тексты и исследования народного творчества, но они представляют собой определенную ступень в истории собирания и изучения воронежского фольклора.

Больше всего воронежских фольклористов интересовали свадебный обряд и песенное творчество, не только русское, но и малороссийское. Эти темы затрагиваются во многих статьях «Памятных книжек». Так самой первой «фольклорной» публикацией в книжке за 1865-1866 гг. была работа г. Ткачева «Этнографические очерки Богучарского уезда», в которой он дал тексты украинских обрядовых песен и их характеристику. В статье А. фон-Кремера о суевериях с. Верхотишанка Бобровского уезда можно найти тексты хороводных, плясовых, свадебных и любовных песен. Целых две работы Ф. Поликарпова написаны о свадебном обряде Нижнедевицкого и Землянского уездов. Но самым значительным по объему и качеству излагаемой информации является труд литературоведа, фольклориста и этнографа, профессора ВГУ Алексея Михайловича Путинцева «Талагайская свадьба».

Помимо свадебного обряда и народных песен на страницах книжек можно найти примеры народных суеверий: статья Кремера в книге за 1870-1871 гг. рассказывает нам о верованиях крестьян с. Верхотишанка Бобровского уезда, а в работе Поликарпова «Бытовые черты из жизни крестьян села Истобного», опубликованной в 1906 г., представлено некоторое количество суеверных примет жителей с. Истобного Нижнедевицкого уезда.

Об *Андрее Ивановиче фон Кремере* (? – 1855) известно не многое. Возможно, его предки были немцами, поселившимися в Воронеже в петровские времена. А. И. фон Кремер служил в армии, вышел в отставку в чине капитана. Жил в Бобровском уезде (предположительно, в с. Верхо-

Тишанка), управлял имением помещика В. К. Шлихтинга. Кремер являлся членом Воронежского губернского статистического комитета, в котором издавались «Памятные книжки». А.И. Кремер в 1847 г. представил в Русское географическое общество около трех тысяч собранных им пословиц и поговорок. В 1848-54 гг. опубликовал в газете «Воронежские Губернские Ведомости» множество статей об этнографии, истории и народном творчестве Воронежской губернии и Бобровского уезда в частности: «Свадебные песни крестьян села Верхо-Тишанка» (1850, № 36), «Николаевский собор в г. Боброве» (1850, № 46 49), «Исторические сведения об упраздненном Троицком Битюгском монастыре» (1851, № 31, 32, 37), «Русские и малороссийские народные загадки Воронежской губернии» (1852, № 26, 27), «Песни Воронежской губернии» (1852, № 33-35), исторические и этнографические очерки о селах Бобровского уезда (В. Тишанке (1847-1854), Чесменке (1852, № 4), Бутурлиновке (1852, № 30), Хреновом (1853, № 41-43)). Работа Кремера «Земледельческий и сельскохозяйственный календарь для простолюдинов, составленный из народных преданий» печаталась с 1848 г. в «Воронежских Губернских Ведомостях» еженедельно. Статья «Обычаи, поверья и предрассудки крестьян села Верхотишанки», которую мы рассмотрим, была высоко оценена Ф.И. Буслаевым [№ 8, с. 212].

Ф. И. Поликарпов

Федор Иванович Поликарпов родился 22 апреля 1882 г. в с. Истобное Нижнедевицкого уезда. Он был младшим сыном в семье настоятеля Покровской церкви. Двое его братьев пошли по стопам отца, а сам он, отучившись в духовной семинарии, от священнической карьеры отказался. В 1912 г. он окончил юридический факультет Петербургского университета. Еще студентом Федор Поликарпов принял участие в экспедициях губернского музея. Объектом самого пристального внимания Федора стал его родной Нижнедевицкий уезд. Народные костюмы, собранные им в Истобном, поступили в губернский музей. С сообщением «Этнографическая характеристика Нижнедевицкого уезда» Федор Поликарпов выступил на заседании Русского географического общества и был удостоен серебряной медали.

Студенческие годы Ф.И. Поликарпова были временем активной исследовательской работы. В 1908 г. в «Епархиальных ведомостях» появилась статья, вышедшая потом отдельным изданием, – «Заселение и образование Нижнедевицкого уезда», – с детальным анализом событий XVII-

XVIII вв. В шестом выпуске «Воронежской старины» (1907) напечатано «Историко-статистическое описание церквей Нижнедевицкого уезда», замеченное известным русским этнографом Д.К. Зелениным. Описание Поликарповым народного обычая «Пурины» опубликовано в одном из номеров «Живой старины». Записанные им слова и выражения крестьян представлены в «Филологических записках» (1913) и вошли в академический «Словарь русского языка», который издавался в то время. Статьи Ф.И. Поликарпова «Бытовые черты из жизни крестьян села Истобного, Нижнедевицкого уезда, Ворон. губ.» и «Крестьянская свадьба в селе Перлевке, Землянского уезда», о которых пойдет речь, написаны им еще в студенческие годы; они отражают состояние народной культуры на начало XX в.

Федор Иванович деятельно сотрудничал в газетах «Биржевые ведомости» и «Воронежский телеграф», где помещал и хроникальные, и историко-этнографические заметки. Его газетная подпись «П-в Ф.» отражена в знаменитом «Словаре псевдонимов» Масанова, а имя было включено С.А. Венгеровым в подготовительные материалы «Словаря писателей и ученых».

В 1913 г. Ф.И. Поликарпов приехал в Воронеж. Он поступил на службу в губернское присутствие, а летом того же года стал земским начальником 7-го участка Острогожского уезда. Когда началась 1-я мировая война, Поликарпов стал служить в штабе 59-й пехотной дивизии в чине подпоручика. Осенью 1915 г. из-за болезни Поликарпов переводится в тыловые части в г. Тамбов, в революционные дни его избирают председателем полкового комитета. В феврале 1918 г. он возвращается в Воронеж, где занимается организацией кооперативного движения. В октябре 1919 г. его как офицера мобилизуют в белую армию. Хотя он прослужил там меньше месяца, но поплатился заключением в концлагерь. Срок отбывал в 1920-1921 гг. на Соловках. По возвращении в Воронеж с 1921 г. жил по адресу: Ильинская, 8, «служил по кооперативному и финансовому ведомствам». С 1924 г. Ф.И. Поликарпов включается в работу краеведческого общества. В апреле 1925 г. становится старшим хранителем губернского музея. По его инициативе в музее был организован отдел этнографии, который он и возглавил. Поликарпов руководил экспедициями по сбору предметов декоративно-прикладного искусства и изучению крестьянского быта. Исследования первых двух лет обобщены в сборнике «Народный побыт» (1927). Перу Ф.И. Поликарпова принадлежит статья «Этнографическая работа в Воронежской губернии в революционные годы (1917-1927)». Поликарпов выступает с докладами на конференциях, активно публикуется в периодике, устраивает выставки. Последние публикации Федора Ивановича появились в сборнике «По нашему краю»

(1929). В конце 1920-х гг. начались гонения на старую интеллигенцию. В 1929 г. Ф.И. Поликарпова уволили из музея. Он уехал в с. Кирсановку Средне-Волжского края, где принял сан священника. В апреле 1931 г. его арестовали по «делу краеведов», в августе того же года расстреляли [№ 9, с.111-112].

Не менее драматична судьба *Алексея Михайловича Путинцева.* – фольклориста, этнографа, литературоведа, библиографа, сыгравшего особую роль в организации сбора воронежского фольклора. Он родился 10 января 1880 г. в с. Старая Хворостань Коротоякского уезда. А.М. Путинцев еще в юности увлекся этнографией, посвятив свои первые работы истории, обычаям и говору своего родного села – Старой Хворостани Коротоякского уезда Воронежской губернии, обстоятельно, детально описывал талагайскую свадьбу, свадебные и лирические песни этих мест. Сын священника, он учился в семинарии, но затем поступил на историко-филологический факультет Юрьевского университета, который закончил в 1906 г. Знаменательно, что кандидатский труд студента Путинцева «О говоре в местности Хворостань Воронежской губернии» удостоился серебряной медали от отделения этнографии Русского Географического общества. Через несколько лет, в 1913 г., по предложению академика А.А. Шахматова и проф. Д.К.Зеленина, Путинцев избирается действительным членом этого общества. Уже в годы Советской власти он принимает участие в работе Этнографической комиссии при Народном комиссариате просвещения. В 20-е годы он снова публикует заметки об этнографии родных мест, в частности: о пище, напитках, табаке цуканов – этнографической группы населения, живущих в районе с. Хворостань. В это время А.М. Путинцев становится профессором педагогического факультета Воронежского государственного университета, ведет курс русского фольклора, руководит различными экспедициями – этнографическими, фольклористическими, диалектологическими. Нельзя не сказать о другой важнейшей стороне деятельности А.М. Путинцева – изучении творчества А.В. Кольцова и И.С. Никитина, и что важно для нас – разработке проблемы фольклоризма творчества поэтов. Именно Путинцев провел детальнейшее обследование воронежских архивов, подготовил к печати и опубликовал 438 пословиц, записанных А.В. Кольцовым.

А. М. Путинцев

В 1930 г. он был необоснованно репрессирован по так называемому «делу краеведов» и приговорен к 5 годам Исправительно-трудовых лагерей (находился на Соловках и в Свирьлаге). Затем Путинцев работал в Орловском и Пермском гос. пединститутах, с 1936 г. – в Тамбовском гос. учительском институте. Умер 16 мая 1937 г. в г. Тамбове. [№10, 134-135]

Статьи А.И. фон Кремера, Ф.И. Поликарпова и А.М. Путинцева, опубликованные в «Памятных книжках», в настоящее время не являются доступными для широкого круга читателей, так как «Памятные книжки Воронежской губернии» хранятся только в Воронежском краеведческом музее и областной библиотеке им. И.С. Никитина (в виде диафильмов); статьи не были переизданы в советское время, поэтому их переиздание сейчас, несомненно, послужит делу более глубокого изучения фольклора и этнографии Воронежского края.

Начинается *третья часть* сборника с материала П. Сокольского Конский праздник (Воронежской губернии: Воронежского, Бирюченского и других уездов). Этот текст, по своему расположению (№ 38), должен был входить во вторую часть, но по ряду обстоятельств не был доступен ранее и издается в третьей части. Надо сказать, что описывается здесь ранее распространенный, а ныне забытый обряд «Конский праздник», посвященный покровителю скота святому великомученику и Победоносцу Георгию. Проходил этот обряд на Георгия Вешнего, 23 апреля, на площади перед церковью, освященной в честь вмч. Георгия в разных уездах Воронежской губернии. Героями этого праздника были кони – верные помощники крестьянина, которым предстоит тяжелая работа в новом сезоне. Характерно, что в этот день особенно хорошо кормили и заботились не только о своих лошадях, но и о лошадях гостей, приехавших из других мест.

Значительное место в третьей части сборника отведено этнографии. Это касается различных календарных обрядов и, в частности, архаичного обряда «греть покойников», который так подробно и красочно описал Ф. Поликарпов в журнале «Живая старина», указав на время и место проведения обряда, объяснил само понятие «пурина» и «объедье» («перебитая скотом солома») и даже выявил две формы проведения обряда, когда жгли «простую пурину» (на Рождество), и когда «освященную» (под Крещенье). Одновременно с обрядом «греть родителей», он описывает, как проходило при этом окропление животных святой водой на Крещение. Характерно, что уже в то время обряд «греть покойников» начинает принимать форму развлечения, забавы. Вызывает восхищение последняя фраза статьи о возникающей картине «освещенного бесчисленными кострами села», т. е. живом свидетельстве активного бытования обряда в то время.

В архивных материалах РГО также говорится о календарных обрядах, проходивших в Воронежском крае. Например, А. фон Кремер в статье «Обычаи, поверья и предрассудки крестьян села Верхотишанки» поэтично описывает прохождение праздников на Святой неделе, праздников Вознесения и Масленицы. Вот как говорится об обряде завивания венков: «В Вознесенье, после обеда, девки и молодицы собираются большими партиями и, одевшись в лучшие праздничные наряды, идут в господские рощи завивать из кленовых листьев венки; окончив невинное свое занятие, надев венки себе на голову и взявшись за руки, идут оттуда длинными шеренгами и с песнями на собирающуюся уже к тому времени Троицкую ярмарку, где, сидя в пустых лавках, поют песни и пляшут до самого вечера». У того же А. Кремера есть целый годовой календарь праздничных дней «*Роспись* праздничным дням, с показанием, которые из них празднуются и которые не празднуются в селе Верхотишанке».

Во многих материалах говорится об основном занятии Воронежского крестьянина – о земледелии; об общественном быте, времени заселения, происхождении названий сел (Истобное, Перлевка, Петровка) звания рек, озер, лесов. Например, такие сведения даются в тексте В. Емельянова (№ 63): «Живые урочища в описываемой местности носят следующие названия: река носит название Битюг; озера – Гнилое, Селезнево; ручьи, – Крутенький, Мокренький, Масаловка, леса – Затон, Яруга Любавка; луга – Заполный, Медвежий, Маркелов, Большой, Калинова вершина; слободки – Хомутовка, Моршанская, Андреевская, Мазурина, Марьино Гумно и Большая слобода».

В материалах И. Иконописцева, А. Кремера и Ф. Поликарпова даются ценные этнографические сведения, есть подробнейшие описания народного костюма, рассказывающие об особенностях народной вышивки, декоративно-прикладном искусстве воронежских крестьян.

Вот как описывается А. Кремером народный костюм крестьян с. Верхотишанки: «Крестьяне носят зимою белые, нагольные, овчинные тулупы и полушубки, а летом халаты из темно-бурого крестьянского сукна и серой балахонины; полушубки и халаты подпоясывают шерстяными полосатыми кушаками, а тулупы надевают сверх полушубков. Бабы как зимою, так и летом, носят синие суконные, клетчатые, довольно редко сотканные поневы, вшивая с левого бока, во всю длину поневы шириною в пол-аршина, из синей холстины или китайки прошву, а подол обшивают красною или синею тесьмою; на голову по кичке повязывают бумажный или набойчатый платок – старухи темный, а молодицы ярких цветов: в праздники молодицы надевают золотой кокошник, обвязав его спереди шелковым, гладким или вышитым золотою или серебряною мишурою, платком; девки ходят в синих сарафанах, – по будням в суконных, а по

праздникам в китайчатых, с нашитыми на них спереди в один ряд медными пуговицами, на голову повязывают: в будни – бумажные, а в праздники, по калбоске, шелковые платки... Праздничные рубахи, называемые польскими, шьются с стоячими воротничками, на подобие обыкновенных мужских рубах, будничные же не имеют воротничков… Мужики носят белые холстинные с косыми воротниками и довольно длинные рубахи: в праздники они надевают красные александрийские или ситцевые. Бабы и девки подвязывают в будни – синие набойчатые передники, а в праздники ситцевые нагрудники или передники, украшая подол их лентами и галуном».

Статья воронежского краеведа и археолога Л.Б. Вейнберга «Следы хазарской народности в пределах Воронежской губернии» (1886) повящена вопросам древнейшей истории, археологии, географии, геологических и других природных особенностей Воронежского края на основе начавшихся в XIX в. научных исследований. Рассматривая следы проживания хазарской народности на территории Воронежской губернии, автор характеризует целый ряд городищ, курганов и других археологических памятников по рекам Дон и Воронеж, анализирует топонимические сведения и делает выводы о расселении хазар на уровне науки своего времени.

Ценные сведения представлены в рукописи И. Иконописцева (№ 72) «Этнографическое описание Воронежской Губернии, Павловского уезда, Слободы Петровки» – это исторические предания о бунтовщиках-поселенцах – «недорубщине», об удалом разбойнике, которому бог не простил его прегрешений, о набегах татар и древних курганах.

В третьей части сборника продолжают публиковаться материалы С. Разумовского (№ 68), посвященные малороссийскому фольклору, и особенно выразительному жанру – анекдотам о хохлах. Эти 11 анекдотов являются настоящими произведениями речевого искусства, и вместе с 31 анекдотом из второй части требуют обстоятельного исследования их жанровых особенностей.

В материалах Н. Патрицкого «Этнографическия сведения о жителях Коротоякского уезда» публикуется различные жанры: пословицы, загадки, заговоры, приметы, песни и только одна сказка. Речь идет о сказке «О брате и сестре», которая по «Сравнительному указателю сюжетов. Восточнославянская сказка» относится к сюжету «Безручка» № 706. [№11, с.176] Большая часть сказки соответствует сюжету «Безручки», но финал ее своеобразен, заметно влияние лубочной литературы.

Сказка «О брате и сестре» отличается хорошей сохранностью, имеет полный, изобилующий сказочными оборотами и богатым сюжетом текст, сложную композицию, колоритную речь. Поэтому данное произведение поистине может служить украшением сборника. Чего стоит здесь описа-

ние битвы: «Храбрые воины, выехав в чисто поле, увидали несметну рать – бусурман, забушевала кровь, разъярилось сердечко; заблистали пики, зазвенели сабли – бросились на врагов, побили-поколотили тьму тьмущую; вожатый (полководец) увидя, що в его полчище, нет такого храбреца, как один юноша, що не махне саблею – десяток, где не поверня конем – сотни, это чуда-богатырь, сказал он, – и приказал своему служаке (Адьютанту) по окончании побоища позвать юного богатыря к себе; стал его расспрашивать, чей ты? и откуда?».

Среди рукописей и статей из «Памятных книжек» есть подробные описания свадебного обряда и сопровождающих его свадебных песен. Наиболее полные, детальные описания свадебного обряда мы видим в статьях Ф. Поликарпова и В. Путинцева.

Вот перечень этапов свадебного обряда Ф. Поликарпова в с. Истобное Нижнедевицкого уезда: «Пропивушки – идти «на смотрины», осмотр будущего жилища дочери – «смотреть печь»; девичникъ – «вечерина молодецкая»; день свадьбы – «жирный обед» («княжий стол»); второй день свадьбы – «Расход».

Здесь же исследователь указывает, какие свадебные песни исполняются при каком этапе свадебного обряда:

Когда поставятъ рядом жениха и невесту на пропивушках

(46) Салавей калинушку шшыпя

Когда везутъ невесту к венцу

(47). Ва садику, ва зелёнамъ, кукушка кукуя

При встрече молодой у жениха

(48). Иванъ у воротъ увиваитца.

«Голосит» невеста, обращаясь к отцу, к матери и т. д.

(49). Пайди, мой батюшка,

Еще подробнее дается картина свадебного обряда с. Старая Хворостань в статье А.М. Путинцева «Талагайская свадьба».

Этапы свадьбы: сватовство, разговоры о «кладке», запой, девичник, плетение «плетенка», мальчишник, «молодежник». День свадьбы, расплетание косы, посад, приезд жениха, благославение, отъезд к церкви, венчание. После венца жених и невеста со своими родственниками разъезжаются по своимъ домам; обед в доме жениха («три ества» – «квас», «кусок», пшенная каша с маслом, пиво или «хрухтовка»); обед в доме невесты, изготовление «сада»; приезд жениха к дому невесты, выкуп невесты, обряд повивания, жених с невестой пешком отправляются в дом жениха, «выкуп постели или сундука». Свадебный пир в доме жениха для всех, после этого отводят жениха и невесту в «паветку» спать.

Обратим внимание на то, какие действия предсвадебного периода, перечисляются А.М. Путинцевым:

О выборе невесты и согласии выйти замуж.

Сватовство (приход родителей жениха в дом невесты, получение согласия на брак, разговоры о «кладке», назначение день запоя).

Запой. Проведение «запойного» вечера, угощение родни жениховой и невестиной, угощение подруг.

Исполнение подружками песен запоя:

1) Па садику, садику
2) Аннушка воду черпала
3) Мы вдоль па улицы прайдем
4) На садику, садику, на зилену винаградику
5) На дупчику сидели два галупчика
6) Ис-пат зорьки-зари

Все гости из дома невесты идут с песнями по селу, распеваемыми под аккомпанемент ударов в косу, «пишшаков», гармоники в дом жениха, где их тоже ждет угощение.

После пропоя пропитая девушка носит уже не красный платок, а желтоватый.

Проведывание, дарение и отдаривание жениха и невесты. Невеста готовит себе в это время приданое к свадьбе.

Время от запоя до свадьбы. Девишник, последний вечер перед днем свадьбы в доме невесты. Выполнение обряда, известного у крестьян под названием «плетения плетенка», или «повиванья невесты», т. е. подобия косы. «Заплетенный плетенок, подобие косы, затем кладут в «сольн*и*цу» (солонку) где он лежит до следующего дня, когда молодые приедут от венца».

На девичник собираются подруги, тогда «начинается девишник: идет угощение с кушаньями и водкой, пение песен»:

7) Чуя, ноя мае сярдечькя
8) Уш на морю, на синиму
9) Кумушки-надрушки схадитися в госьти к нам
10) Калинка с малинкай рана атвяла
11) Ни дуйтя, ветры, маи витярочки
12) За дваром кукушачкя кукуя
13) Да за горушку солнушка закатилася

В это время в доме жениха идет мальчишник, а потом, поздним вечером – общий молодежник.

И это только краткое описание предсвадебного периода талагайской свадьбы. Детали свадебных обрядов, приведенные здесь, конечно, уже отсутствуют в современных записях фольклора.

Это же наблюдение относится и к свадебным песням. В материалах сборника содержатся 36 свадебных песен: 4 – в рукописи В. Емельянова,

4 – в рукописи Н. Патрицкого, 3 – в тексте А. Кремера, 8 – в тексте Ф. Поликарпова и 17 – в тексте А. Путинцева. Главная особенность этих записей – полнота текста, высокая его сохранность, красота символики.

Вот величальная песня, записанная Ф. Поликарповым в с. Истобном Нижнедевицкого уезда, посвященная сходатаей свахе, родителям жениха и невесты и самим жениху и невесте:

Вот пад лесам, пад лясочкям,
Пад арехавым кусточкям
Маладой дядька сена кося;
Маладой дядька сена кося,
Зелёная, лугава́я;
А свашунька за нимъ ходя, –
Ана ходя, сена нося, каня кормя:
Ешь, конь, траву нь' абьядайси,
Ключавой вады нь' апивайси.
Весть табе, конь, схадатая сваху,
Весть табе за горы за крутыи,
За три стены камянны′и;
Четвёртая макавая,
А пятая залатая.
На ма́кушки – две ластушки,
Две касатых, две русатых:
Тут ани жили, гнёзда вили;
Гнёзда вили – дятей развадили.
Этим детям люди дивавались,
Што хараши нараждались.
Вот харош, пригош Иванъ Иванч,
А Варюшка ишшо лучча:
Ивановна пабялея,
А личикам пакруглея,
Шшочкями паалея,
А бровками пачарнея,
А глазками весялея.

Материалы третьей части сборника богаты и записями лирических песен – 34. Есть замечательная запись баллады о князе Волконском с вариантами, две исторические песни об атамане Платове и генерале Паскевиче («Паскееве»). В статье А. Путинцева «Собрание народных песен из сёл: Старой Хворостани, Машкина, Аношкина и Бодеевки Коротоякского у. Воронежской губ.» публикуются 125 записей страданий и частушек, дается «Расуждение о народных песнях, страданиях и «охохошках»».

Интересны записи духовных стихов, опубликованные в третьей части сборника. Поистине украшением сборника является текст эпического духовного стиха о змееборце Егории Храбром («Ва шастом гаду, ва сямой тысячи, Была Царица Исафея Прямудрая»), духовный стих о Страшном суде («Плачусь, ужастаюсь, На смертный час помышляюсь»), записанные священником В. Емельяновым в селах Бобровского уезда; духовный стих о Макарии Египетском («Из пустыни из вертепу, идет грядет младый вьюнок»), записанный священником Н. Патрицким, в селах Коротоякского уезда.

Анкета Географического общества ставила перед краеведами и вопросы о родном языке, об особенностях диалекта. Ряд авторов рукописей составили подробные словари местных слов (Иеромонах Вениамин (№ 61), И. Хрущев (№ 70), Ф. Поликарпов). Иеромонах Вениамин и свящ. Н. Патрицкий дали объяснения особенностям словообразования и грамматики в языке жителей своих сел, а Н. Патрицкий привел и образец народной речи (диалог дяди Федоса с племянником Луппою о наборе и о настоящей войне с турками).

В 1-й, 2-й и 3-й частях сборника «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии» (Афанасьевский сборник № XI) опубликованы следующие жанры:

ЖАНРЫ	I ч., 2012	II ч., 2017	III ч., 2018	Всего
Календарные обряды	10	24	6	40
Свадебный обряд	3	9	3	15
Свадебные песни	80	26	36	142
Родильно-крестильный обряд	2	8		10
Похоронный обряд	4	4		8
Заговоры	16	2	6	24
Сказки	6		1	7
Сказы		3	2	5
Былички		4		4
Предания ист.			2	2
Легенды		3		3
Предания топ.	8	11	4	23
Пословицы	70		32	102
Загадки	59		17	76
Анекдоты		32	11	43
Календарные песни				

Колядки	1	2		3
Авсень		1		1
Щедровки	2	3	1	6
Посеванья	1	1		2
Христославия	2	2		4
Масленичные песни	1			1
Веснянки	1			1
Троицкие песни	1	3		4
Песни исторические	4		2	6
Песни лирические				
Соц.-бытовые песни	3			3
Любовные песни	55		12	67
Сем.-бытовые песни	20		3	23
Солдатские песни	5		1	6
Рекрутские песни			3	3
Тюремные песни	2		1	3
Шуточные песни	22		4	26
Игровые, хороводные песни	6		9	15
Баллады			2	2
Духовные стихи	15	9	5	29
Описание народного костюма	3	6	3	12

Итого – 828 фольклорных произведений

Как и в предыдущих частях, тексты в 3-й части сборника снабжены научными комментариями к текстам песен и духовных стихов (сост. Т.Ф. Пухова, А.А. Чернобаева), тематическим фольклорно-этнографическим указателем (сост. Т.Ф. Пухова и А.А. Чернобаева) словарем диалектных и устаревших слов (Грибоедова Е.А.).

Кроме того, в сборнике приводятся фотокопии отдельных листов из описей материалов с рисунками костюмов и предметов быта, а также копии четырех рисунков С.П. Павлова.

При издании рукописных материалов РГО по Воронежской губернии нами были сохранены старая орфография и пунктуация, диалектные особенности речи. Это, конечно, создает определенные трудности при чтении текстов, особенно это заметно при различении слитного и раздельного написания слов. В то же время такое точное воспроизведение рукописей дает возможность представить реальную картину функционирования русского языка середины XIX в.

Хочется выразить благодарность всему коллективу участников подготовки данного издания. В работе над сборником принимали участие все

сотрудники лаборатории народной культуры им. проф. С.Г. Лазутина кафедры русской литературы XX-XXI вв., теории литературы и фольклора ВГУ (Т.Ф. Пухова, А.А. Чернобаева, Т.В. Мануковская, Е.А. Грибоедова, О.М. Скляр), художники-оформители, филологи Ольга и Григорий Марфины, кандидат философских наук, сотрудник Воронежского литературного музея В.Ю. Коровин.

Кроме составителей, осуществляющих работу согласно настоящему гранту РФФИ, в работе над изданием рукописных материалов РГО для 3-й части сборника принимали участие, давая ценные советы и консультации, народный мастер Воронежской области Елена Геннадиевна Матвеева, канд. филол. наук ученый-диалектолог Марина Владимировна Панова. В подготовке третьей части сборника большую помощь нам оказала выпускница филологического факультета Мария Сергеевна Букша, которая защитила в 2009 г. дипломную работу «Воронежский фольклор в «Памятных книжках Воронежской губернии»», выполнила электронный набор статей А. Кремера и Ф. Поликарпова, провела анализ свадебных обрядов и свадебных песен, приведенных в статьях. Большую помощь в расшифровке рукописей и компьютерном наборе текстов оказали студенты-филологи дневного, заочного и вечернего отделений ВГУ.

Фольклорно-этнографический материал из Архива Русского Географического Общества, представленный в XI Афанасьевском сборнике (I, II, III частях) так велик и разнообразен, ждет своего исследователя и, несомненно, даст возможность сделать оригинальные наблюдения, поможет прийти к интересным выводам.

Литература

1. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть II. Подготовка текстов и сост. Т.Ф. Пуховой, А.А. Чернобаевой. – Воронеж: Издат.-полиграф. центр «Научная книга», 2012. – 300 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; вып. XI)

2. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть III. Подготовка текстов и сост. Т.Ф. Пуховой, А.А. Чернобаевой. – Воронеж: Издат.-полиграф. центр «Научная книга», 2012. – 270 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; вып. XI)

3. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть I. Подготовка текстов и сост. Т.Ф. Пуховой, А.А. Чернобаевой. – Воронеж: Издат.-полиграф. центр «Научная книга», 2012. – 382 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; вып. XI)

4. Архив Русского географического общества, разряд IX (копии).
5. Выпускники Воронежской Духовной семинарии 1745-2015: материалы к биографическому справочнику / [под общ. ред. игумена Иннокентия (Никифорова)]. – Воронеж: Издательский отдел Воронежской Православной Духовной Семинарии, 2015. – 384 с.
6. Акиньшин А.Н. Вейнберг Л.Б. // Воронежская энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. М.Д. Карпачев. – Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2008. – Т. 1: А-М. – С. 125.
7. Акиньшин А.Н. Памятные книжки Воронежской губернии // Воронежская энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. М.Д. Карпачев. – Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2008. – Т. 2: Н-Я. – С. 73-74.
8. Акиньшин А.Н. Кремер А.И. // Воронежская историко-культурная энциклопедия / Под ред. О.Г. Ласунского. – Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2006. – С. 212.
9. Акиньшин А.Н. Поликарпов Ф.И. // Воронежская энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. М.Д. Карпачев. – Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2008. – Т. 2: Н-Я. – С. 111–112.
10. Ласунский О.Г. Путинцев А.М. // Воронежская энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. М.Д. Карпачев. – Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2008. – Т. 2: Н-Я. – С. 134-135.
11. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабащников, Н.В. Новиков. – Л., 1979. – 437 с.

Токмакова О.С. (Воронеж)

Творческое наследие выдающейся народной исполнительницы Марии Алексеевны Бочаровой

Марина Алексеевна Бочарова – выдающаяся народная исполнительница игры на кугиклах (флейте Пана) локальной традиции Курского Попселья (курско-белгородское пограничье, бассейн реки Псёл). Прозванная в селе уменьшительным именем «Мóречка», она известна фольклористам и любителям народной культуры как «Моречка-кугикальница». Кугиклы были необходимой частью инструментального ансамбля, который сопровождал своей игрой все крупные гуляния – «карагоды» – в курской традиции. В инструментальный ансамбль вместе с кугиклами входили: рожок (язычковый духовой инструмент), дудки и «пыжатки» (инструменты типа продольных флейт), скрипка, балалайка. Позже к этому составу стала добавляться гармошка. Кугиклы были женским инструмен-

том, в общем составе на них должно было играть несколько мастериц, и они являлись основой инструментального ансамбля. Марина Алексеевна была признанным мастером игры на этом инструменте.

Марина Алексеевна Бочарова родилась 2 августа 1915 г. в деревне Будище Суджанского уезда Курской губернии (ныне Большесолдатского района Курской области) в зажиточной крестьянской семье. По воспоминаниям Марины Алексеевны, ее дед владел большим наделом земли и дубовой рощей «по четвертному праву», то есть был выходцем из среды однодворцев, потомков служилого сословия, которое в XVII в. осваивало южнорусские земли, неся сторожевую службу на южном рубеже Московского государства – Белгородской засечной черте. Получив от государя наделы земли (нарезаемые «четвертями») в личное пользование, служилые люди при Петре I перешли в ранг «однодворцев», занимали промежуточное положение между крестьянами и мелкими дворянами. Позже они стали государственными крестьянами: платили налоги напрямую государству, сохранив право личного владения землей. «Четвертники» сохранили экономическую независимость и помнили о своем знатном происхождении. Эта привилегированная группа крестьян на Юге России была многочисленной. Особенно много «четвертников»-«однодворцев» было в Курской и Воронежской губерниях, где их доля составляла половину от всего состава населения.

Детство и юность Марины Алексеевны пришлись на время бурного социального и экономического слома в жизни крестьянской общины. На ее глазах происходили и послереволюционный передел земли по количеству душ, и образование колхозов, и раскулачивание. Бóльшую часть своей жизни – с 1934 г. – Марина Алексеевна проработала колхозницей-свекловичницей.

Первые годы советской власти в деревне жизнь продолжала течь по законам общины, и Марина Алексеевна приобщалась к фольклору в традиционной среде. Мать ее была песенницей, отец играл на рожке, но «только для себя» – «в карагодах» не играл: *«в скрипку я не умею, а в рожок не хочу играть»,* – говорил он. Моречка, обладая тонким музыкальным чутьем и цепкой памятью, быстро заучивала наигрыши в их инструментальном звучании. Как она сама вспоминала, большое впечатление на нее произвела игра жителей из соседнего с. Чёрный Олёх. *«Я сад сторожила, а там черноолешенцы в саду костёр жгли, у кугиклы хорошо 'грали. И я за ими слухаю – у, у, у* (изображает голосом звуки кугикл) – *и запоминаю».* Следом за этим она вырезала себе стволы из глухой крапивы – прикладывая их к губам, осваивала моторику движений, необходимую для игры. Как она сама вспоминала, уже подростком она «умела всё», но в карагодах не играла: *«там были свои бабы взрослыи, куда я*

там пойду?». К тому же, в молодости ей, по собственному признанию, хотелось не играть в карагоде, а плясать: ведь это было не только место увеселений, но и место молодежного общения: *«Как стала невесточкою хорошею – хотелося потанцевать, нарядиться. А в кугиклы как ‘грать – то наряженному что ему стоять делать? То ж на мне шёлковая шубка* [сарафан], *застёжки… Мне ж хотелось потанцевать, чтоб ко мне присмыкивались хлопцы, со мной танцевать»*. В качестве кугикальницы она стала участвовать в карагодах уже в зрелом возрасте, будучи замужем, «во время войны», как она вспоминала, так как карагоды не прекращались в курских деревнях даже в грозное военное время. К этому времени она заменила в составе музыкантов постаревших старших кугикальниц. Мастерски владея инструментом, Марина Алексеевна выполняла в ансамбле партию «игровых» кугикл – она подразумевает исполнение мелодии наигрыша на всех пяти стволах, при этом к инструментальным звукам добавляется приём «фифканья» – извлечение высоких звуков головного регистра одновременно с игрой. Для «фифканья» требуется лёгкий и светлый голос, это еще одно качество, необходимое для кугикальницы. Поэтому, по воспоминаниям Марины Алексеевны, «кугикальниц в деревне было мало». Подразумевалось при этом, что в той или иной степени играть на инструменте могут многие (*«какая играя, какая хрюкая – так, для себе»*), но мало было способных играть в карагоде, на нужном уровне. В курской традиции это выражается поговоркой: «Каждый танцует, но не так как скоморох» (скоморохами называли самых выдающихся плясунов, «какой двенадцать колен всяких зная»). Марина Алексеевна была «скоморохом» кугикл. Она знала все наигрыши, бытовавшие в курской карагодной традиции, не только самый распространенный – «Тимоню», но и реже звучавшие «Под мельничкою», «Чеботуху», «Старика», «Батюшку» (который в Будище называли «бессередним» – в наигрыше не используется средняя игровая дудочка кугикл). В любом из наигрышей Марина Алексеевна могла показать все партии – не только ведущую, «игровую», но и вспомогательные – «придувальные»: малые (использующие 2-3 дудочки из основного пятиствольного набора) и большие (с использованием дополнительного ствола – «большого гудня»).

С 1940 г. музыкальная традиция деревни Будище попадает под пристальное наблюдение фольклористов Московской консерватории. С музыкантами из Будища начинает плотно работать профессор Московской консерватории А.В. Руднева. В 1946 г. ансамбль выезжает в Москву, где участвует в концерте, посвященном годовщине победы над фашистской Германией. Параллельно музыкантов записывают стационарно в Московской консерватории. В 1948 г. А.В. Руднева выезжает в Будище, чтобы подготовить коллектив к участию во Всероссийском конкурсе худо-

жественной самодеятельности и готовит к выступлению пляску «Тимоня» и танок «Журавля водить». Впоследствии схема пляски «Журавля» вошла в монографию А.В. Рудневой «Курские танки и карагоды». Марина Алексеевна Бочарова рассказывала, что танок изначально плясали не так, как описано в книге и описала вариант, который переняла от старика-танководника, будучи еще десятилетней девочкой.

В составе сводного ансамбля с. Саморядово, д. Будище и д. Черных Олёх Марина Алексеевна приняла участие во множестве выступлений коллектива как на Курской земле, так и в столице. Во время VI Всемирного фестиваля молодежи и студентов 1957 г. в Москве были сделаны фонозаписи наигрышей «Тимоня» и Чеботуха», которые вошли в изданную в 1962 г. фирмой «Мелодия» антологию «Русские народные музыкальные инструменты». В 1970 г. в с. Саморядово проходили съемки фильма «Тимоня» (ВГИК, дипломная работа Т. Богдановой), участниками и исполнителями ролей в котором стали сами народные музыканты. Среди играющих в карагоде мы можем видеть и Моречку – Марину Алексеевну Бочарову.

Общение с московскими фольклористами не прекращалось на протяжении всех долгих лет жизни Марины Алексеевны. В разные годы у нее с экспедициями побывали фольклористы С.Н. Старостин, Т.А. Старостина, О.В. Величкина, А.С. Кошелев, Б.С. Ефремов, М.С. Крюкова, М.М. Горшков, вела переписку В.Н. Никитина. В результате такого постоянного общения у Марины Алексеевны уже сложились устойчивые рассказы на темы, которые постоянно интересовали приезжающих: о кугиклах, из чего и как они делаются, как называются, как играть и «ладить» (настраивать) инструменты в ансамбле.

Многие из фольклористов, принадлежа к руслу практического этномузыкознания, стремились овладеть игрой на кугиклах, и Марина Алексеевна стала для них терпеливым учителем. Исполняя наигрыши, она давала им пояснения: *«это я по'грала», «эта придувають»* (о партиях кугикл), *«на сиреднюю не ступаю»* (о наигрыше «Батюшка») и т. п.

Марине Алексеевне было свойственно осознание масштабов своего таланта: она понимала, что никто из пытавшихся обучаться у нее, не достигает ее уровня мастерства. Причину этого она видела в наличии особого дара: *«Эта редко кто тах-та! Эта мне поп казал: эта талант!»*. Талант Марины Алексеевны признавался и ее односельчанами, которые ценили искусную игру и звонкое «фифканье» Моречки, отмечая при этом ее индивидуальную манеру. Сравнивая разных кугикальниц села, они отмечали, что «*Моречка ‘грая не так, как Нюша* (кугикальница более старшего поколения)*»*. Свою манеру игры, которую считала именно местной, будищанской, Марина Алексеевна часто сравнивала с другим

известным ансамблем курской традиции – с. Плёхово, и отмечала отличие в их манере играть в кугиклы. Отличие это состояло, по ее мнению, в более отрывистой игре плёховских кугикальниц.

Марина Алексеевна Бочарова была не только выдающимся инструменталистом. Она знала множество песен своего села – карагодных, свадебных, календарных, лирических, – в том числе таких, которые уже не помнили ее более молодые односельчане. Песни в исполнении Марины Алексеевны были записаны от нее уже в преклонном возрасте, но всё же можно сказать о некоторых особенностях ее исполнительской манеры: ей свойственно исполнение большинства песен в особом «курском» целотоновом ладу; большое количество внутрислоговых мелизматических распевов; даже в сольном исполнении – синкопирование и большая вариантность ритмического воплощения напева (как будто она мысленно слышала ансамбль и создавала свою ритмически прихотливую партию в нём); ферматные задержания и активные «сбросы» голоса в конце строф, которые разрушают постоянную ритмическую пульсацию плясовых песен. Все эти черты характерны для исполнительской манеры «старшего поколения» курских певцов (1910-1920 г. р.). Так же, как и ее «старинная» манера игры на кугиклах, она не была усвоена новым поколением носителей курской традиции.

Будучи комплексным носителем традиционной культуры своей деревни, и шире – курской традиции, Марина Алексеевна сохраняла в речи и яркие особенности местного диалекта, часто использовала редкие слова. По ее определению, плачущий ребенок «кувакает», капризничающий – «разгузенился» и т. п. Не менее интересными и содержательными, чем о музыке, были беседы с Мариной Алексеевной на любые темы, касающиеся жизни ее родной деревни и ее традиций. Она охотно, живо рассказывала о старинных обрядах, о традиционном укладе крестьянской семьи, об истории села, протекавшей на ее глазах. В частности, с болью рассказывала о раскулачивании, которое осознавалось ею как акт социальной несправедливости: *«Одни были «кулаки» – что работали, и спали на кулаку, а другие – шарлóты: пьяницы, лодыри, бездельники»* – говорила она, выросшая в трудолюбивой семье. – *«Для чего ты пришёл брат на брата? Для чего тебе его кулачить? У тебе была своя душевая земля!»* Глубоко переживались ею и изменения в современной жизни села: карагоды, по ее выражению, «умерли», мир замолк, люди сидят по домам и не поют.

Марина Алексеевна Бочарова ушла из жизни 21 сентября 2009 г. в своей родной деревне Будище на 95-м году жизни, последней из прославленных курских музыкантов. Ее наследие осталось запечатлено в большом количестве аудиозаписей, которые хранятся в фондах ведущих ВУ-

Зов страны, а также видеоматериалов, которые послужили основой для серии телепередач цикла «Мировая деревня».

Библиография

Величкина О.В. Сохранение Курской традиции многоствольной флейты (по материалам экспедиции в село Плехово). // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. – М., 1993. – Вып. 2, ч. 1.

Величкина О.В., Иванов А.Н., Краснопевцева Е.А. Мир детства в традиционной культуре. Обучение основам музыкальной традиции. – М.: 1992. – 148 с.

Горшков М.М. Моречка: беседы с народным музыкантом. // «Традиционная культура». Научный альманах. – 1 (25) / 2007 – М.: ГРЦРФ. – с.131-136.

Никитина В.Н. Письма народных музыкантов (последняя четверть XX века). – М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2014. – 248 с.: нот., илл.

Руднева А.В. Курские танки и карагоды: таночные и карагодные песни и инструментальные танцевальные пьесы. – М: «Советский композитор», 1975. – 310 с.

Русские самородки. Марина Алексеевна Бочарова / Материал подготовила В.Н. Никитина // «Традиционная культура». Научный альманах. – 1 (25) / 2007 – М.: ГРЦРФ. – с. 128-130

Старостина Т.А. По следам А.В. Рудневой (заметки о курской инструментальной традиции). // Методы музыкально-фольклористического исследования: сборник научных трудов. – М., 1989.

Дискография

«Тимоня», «Чебатуха» // «Русские народные музыкальные инструменты», антология (комплект из 7 пластинок) – «Мелодия», 1962. – пластинка 3-я, Д 10721-2.

Фильмография

«Тимоня». Реж. Т. Богданова, 1970 г. Дипломная работа студентки ВГИК.

«Моречка-кугикальница» из цикла телепередач «Мировая деревня». Автор проекта С. Старостин

«Свидания с мастером» из цикла телепередач «Мировая деревня». Автор проекта С. Старостин

«Зеленые Святки» из цикла телепередач «Мировая деревня». Автор проекта С. Старостин

«Надокучная басня, или почему мы не играем в кугиклы как Моречка». Режиссер М. Горшков. Москва, 2006.

Никулина А.А. (Воронеж)

Народный казачий романс (по материалам Урюпинского района Волгоградской области)

Одним из излюбленных песенных жанров в верхнедонской казачьей традиции, хорошо сохранившихся до сегодняшних дней, является народный романс. Так, например, в х. Бубновском Урюпинского района Волгоградской области репертуар местного фольклорного ансамбля «Сударушка» в основном состоит только из казачьих романсов.

Задача нашего исследования – выявить историю этого жанра и факторы его популярности, специфические признаки местного стиля в казачьем романсе. Материалом для исследования послужили авторские полевые записи в Урюпинском районе Волгоградской области, а также публикации Н.А. Резчиковой, исследования Н.Ф. Финдейзина, В.Е. Гусева, Н.Н. Гиляровой, И.Н. Ивановой.

Русский романс – жанр поэтического и вокально-инструментального искусства, возникший в России в XVIII в. в камерной музыке, как заимствованный из европейской музыкальной культуры. Первоначально *романсом* называли небольшое вокальное произведение в куплетной форме на французском языке, а произведение с русским текстом называли *российской песней*. «Термин «российская песня» впервые появился в 1774 г. в журнале «Музыкальное увеселение» и охватил довольно разнообразные виды вокальной лирики» [Гусев 1988, т. 1 с. 14]. Н.Ф. Финдейзен в своём труде, который посвящен истории русской музыки с древнейших времен до конца XVIII в., выделяет два вида вокальной лирики – романс и переложение народной песни. [Финдейзен 1928, т. 2 с. 249]. «Эти два вида включали в себя разнообразные типы: и собственно народные песни, и входившие в моду подражания последним, и городскую мещанскую лирику («новейшие простонародные песни», как называли их в XVIII веке), и пасторальные стихи поэтов-классицистов, и сентиментальные любовные песенки поэтов конца XVIII века» [Гусев 1988, т. 1 с. 14].

Популярность романса и бурная эволюция этого жанра привела к появлению разновидностей русского романса: классического, городского, цыганского, жестокого, народного, казачьего.

В целом для русского романса характерна изысканность, изящество мелодической линии, особый сентиментально-романтический стиль на основе тонально-гармонического мышления, излюбленным приемом которого являются интервальные скачки на малую сексту, малую септиму. Тексты обычно передают любовное томление, страдание от неразделенной любви, разлуки. Романсы предназначались в первую очередь для домашнего музицирования.

Классический русский романс формировался в творчестве русских композиторов, начиная с А. Алябьева, А.Е. Варламова, А.Л. Гурилёва. От салонно-бытового исполнительства романс поднялся на художественную высоту в творчестве русских композиторов М.И. Глинки, А.С. Даргомыжского, П.И. Чайковского, М.П. Мусоргского, Н.А. Римского-Корсакова, С.В. Рахманинова, Г.В. Свиридова. Музыкальной выразительности и психологической глубине классического романса способствовали привлекаемые композиторами стихи русских поэтов. Иногда поэты изначально писали тексты для того, чтоб они были положены на музыку, и даже давали таким текстам собственный подзаголовок: песня, песнь, романс, элегия, баллада.

В XIX в. романс распространился не только в среде просвещенного дворянства, интеллигенции, но и в народной среде – городской и крестьянской.

Городской или бытовой романс – произведение авторское по способу создания, но фольклорное по способу бытования (то есть с утраченным авторством, варьированием мелодий, текстов и т. д.). На музыкальный стиль городского романса большое влияние оказала цыганская песня, сформировавшаяся к середине XIX в. Черты цыганской песни-романса – эмоциональная насыщенность, сочетание напевов и декламационности, специфическая гитарная фактура сопровождения с переборами аккордов и контрапунктирующим басом – всё это легло в основу городского бытового романса.

А в народной крестьянской среде романс вошел в повседневную жизнь, вобрав в себя черты и городской песенности, и местной традиционной певческой культуры. Особенно следует отметить то обстоятельство, что в крестьянской среде слово романс для обозначения жанра не прижилось. Об этом писал еще В.Е. Гусев, автор двухтомника «Песни русских поэтов»: «Хотя в начале XIX века ещё очень устойчиво держатся традиции музыкально-поэтической культуры XVIII века, и господствующей формой остается сентиментальный романс, постепенно стилистически пестрая «российская песня» трансформируется в разные виды романса, среди них выделяется жанр, за которым закрепляется название «русская песня» [Гусев 1988, т. 1 с. 19].

Если в XVIII в. авторы «российских песен» не ставили перед собой задач овладеть подлинными фольклорными традициями, то в конце XVIII-XIX в. «русская песня» стала результатом сознательного и намеренного обращения поэтов к традиционной народной поэзии и культуре. «Жанровое определение «русская песня» иногда заменялось её составным эквивалентом: «Деревенская песня» Хованского, «Сельская песня» Федорова, «Сельская песня» Слепушкина, «Сельская элегия» Мерзляко-

ва, «Казачья колыбельная» Лермонтова» [Гусев 1988, т. 1 с. 20]. В этих текстах, положенных на музыку, быстро утрачивалось авторство, тем более что многие тексты создавались малоизвестными поэтами.

«Русская песня» из популярных сборников и песенников XIX в. (то, что позже стали называть народным романсом), сохранила в себе стилевые признаки народной поэзии: повтор, параллелизм, характерная символика, наличие постоянных эпитетов, отрицательные сравнения, риторические обращения и вопросы к природе.

В музыкальном отношении народные романсы оказались очень близки обработкам народных песен из сборников русских композиторов, например, Рупина и Кашина. В то же время в народном романсе появились и новые черты, отличающие его и от салонного романса (например, возможность хорового многоголосного исполнения), и от традиционной крестьянской песни (например, трехдольный «вальсовый» размер, гомофонно-гармонический склад многоголосия). В качестве примеров такого народного романса второй половины XIX в., чаще называемого русской песней, можно назвать «Хаз-Булат удалой», «Есть на Волге утес». Эти романсы уже могли исполняться и под гармонь, поэтому популярность их росла невероятно быстро, особенно в крестьянской среде.

Распространяясь повсеместно, не обошёл народный романс и казачью песенную традицию. Появление в текстах символов и атрибутов казачьего быта и воинской жизни – один из приемов «оказачивания» русской песни и романса. Благодаря этому приему романсы, распространенные в крестьянской среде русских «мужиков», переходили к казакам и становились истинно казачьими, как считают сами носители традиций. Иногда бывает достаточно заменить главного героя – добра молодца на молоденького казачка, и вот уже романс становиться казачьим, как, например, произошло с широко известной песней «Не с кем, не с кем эту ночку ночевать». Вот фрагмент текста этой песни из х. Дьяконовского:

Вставай, вставай, молоденький казачок.
Немцы едут, коня ворона возьмут.
Коня возьмут – конь ещё будеть,
А тибя убьють, а мне жаль будить.

Казачий романс легко можно узнать по музыкальной стилистике, которую он впитал от местной протяжной песни: многоголосный распев, типичные мелодико-фактурные обороты, октавный подголосок (дишкант), встречаются словообрывы и допевания, особая вокализация гласных. Особенно следует отметить музыкально-диалектные проявления в исполнительстве: многие гласные дробятся, удваиваются, утраиваются, как это принято в протяжной песне: с(ы) ве…(е)чера, зо(ё)рюшка, но(о)чку, дажда(а)ца, вае(е)най, пича(я)льна, за(я)ставляла, красо(ё)тка.

Постепенно казачий романс стал вытеснять или замещать протяжную широкораспевную казачью песню в живом бытовании. Популярность казачьего романса объясняется тем, что он легче и доступнее для массового исполнения, чем традиционная протяжная песня, которая требовала и большого певческого мастерства, и глубокого знания всех тонкостей местного музыкального стиля.

Казачий романс одинаково любим и в мужской среде, и в женской, впрочем, в настоящее время уже нет такого разделения, и песни могут исполняться любым однородным или смешанным составом.

Один из любимейших казачьих романсов, распространенных по всему Дону – «Не для меня», который передает предчувствие казака-воина о своей скорой гибели. Любой носитель традиционной казачьей культуры может смело сказать, что этот романс зародился именно в его родной станице или хуторе. По одной из версий появления этого романса, во время Кавказской войны в XIX в., один из офицеров черноморского флота перед сражением написал стихотворение, в котором были такие строки:

Не для меня придет весна,
Не для меня Буг разольется,
И сердце радостно забьется
В порыве чувств не для меня!
Не для меня взойдет заря,
Где Маша встретит в поле лето.
Мне не слыхать ее привета,
Она вздохнет не для меня!
Не для меня придет весна,
Я поплыву к брегам абхазским,
Сражусь с народом закавказским,
Давно там пуля ждет меня…

Об авторе этих строк ничего неизвестно. В начале 1840-х гг. композитор, выдающийся пианист Николай Петрович Девитте, автор такого знаменитого романса, как, «Очи черные», положил эти стихи на музыку. Родился романс, который стал существовать как народная песня. В казачьей среде его немного «подправили» и «сделали» своим. Река Буг сменилась Доном, вместо «плаванья по берегам абхазским» героя перенесли то на одну, то на другую войну. В итоге получилось, что этот романс зародился в какой-нибудь казачьей станице среди отважных казачьих удальцов.

Примером женского романса, повествующего примерно то же самое – предчувствие гибели своего любимого на войне, является романс «Да не в поле ветер веет», записанный в х. Бубновском.

Да не в поле ветер веет,
Военный гром гремел…
Да нихто так ни…, ох, ни сражался,
Как мой милай на войне.
Да он пушки заряжаить,
Сам думаить аба мне…
Да пришло мне письмо, ох, да пича(я)льна.
Мой миленький да убит.
Да шинель, да яво, да фуражечка
На кустике висить…
Да была б я вольна пташка,
Смогла б я скрозь лететь.
Да туда б я полятела,
Где мой милай крепка спит.

Казачий романс стилистически неоднороден. Ряд романсов имеет гомофонно-гармонический стиль изложения и тем самым приближается к массовой песне, что, собственно и делает его привлекательным. Многие такие романсы зарождались в период первой мировой войны и впитали в себя стилистику революционной песни. Как, например, романс «Неизвестная, чужая», посвященный сестре милосердия, записанный в станице Тепикинской. Если романс перевести в маршеобразный размер, то в нём станут легко узнаваемы интонации революционной песни.

Другой путь развития казачьего романса – это его приближение к протяжной песне, с помощью использования структурного расширения текста (словообрывы, допевания, повторы), специфического подголоска – *дишканта*.

Итак, казачий романс отличается от общерусского народного романса тем, что в него проникают символы и атрибуты казачьего быта. Его музыкальный стиль формируется, опираясь на местный диалект и певческие исполнительские приемы, характерные для протяжной казачьей песни – широкораспевную объёмную мелодию, употребление широких интервальных ходов, большой диапазон напевов, наличие многоголосной фактуры и октавного подголоска – *дишканта*.

Литература

Гусев 1988 т. 1 – *Песни русских поэтов:* Сборник в 2-х т./ Вступ. статья, биогр. справки, сост., подг. текстов и примеч. В.Е. Гусева. – Л.: Сов. писатель, 1988. – Т. 1: 664 с., илл. 8 л.

Гусев 1988 т. 2 – *Песни русских поэтов:* Сборник в 2-х т. Середина XIX – начало XX вв. Вступ. статья, биогр. справки, сост., подг. текстов и примеч. В.Е. Гусева. – Л.: Сов. писатель, 1988. – 624 с., илл. 16 л.

Финдейзен 1928 т. 2 – *Очерки по истории музыки в России с древнейших времён до конца XVIII века:* Сборник в 2-х т. Музыка в русской общественной жизни второй половины XVIII века. Н.Ф. Финдейзен. – М.-Л., 1928.

РНМ ч. 1 – Бацер Д., Рабинович Б. Русская народная музыка. (нотографический указатель 1776-1973), часть 1. М. 1984.– 344 с.

РНМ ч. 2 – Бацер Д., Рабинович Б. Русская народная музыка. (нотографический указатель 1776-1973), часть 2. М. 1984. – 568 с.

Мануковская Т.В. (Воронеж)

Воспитательная и лечебная роль волшебных сказок

Сказка – это, пожалуй, самый распространенный жанр, и нет человека, который не слышал бы в своей жизни сказок. Тем не менее, ученые не могут прийти к единому научному определению, поэтому вокруг жанра сказок до сих пор ведутся споры. Так немецкий ученый Конрад Аденауер в главе «Что такое сказка?» вместо определения жанра написал, что «дети знают, что такое сказка» [1]. В целом можно сказать, что сказка – это один из эпических жанров фольклора, типичными сторонами которого являются повествовательность, наличие сюжета, назидательный характер, установка на вымысел.

Сказки есть у всех народов. Издревле они известны и на Руси. Сказка отражает многовековой опыт предшествующих поколений, развивает воображение, формирует в ребенке определенную позицию. В детском фольклоре сказка занимает одно из основных мест, поскольку дети проявляют особый интерес к сказке.

Анализом сказок занимаются ученые разных направлений. Это не только фольклористы и филологи. Большой интерес сказкам придают педагоги, психологи, медики. Процесс детского сказкотворчества интересует и многих родителей, которые через сказку решают с детьми их проблемы. У психологов существует даже особое направление – сказкотерапия. Так, по определению Т.Д. Зинкевич-Евстигнеевой в ней используются разнообразные жанры: притчи, басни, легенды, былины, саги, мифы, сказки, анекдоты [4].

Главным средством психологического воздействия в сказке является метафора, являющаяся основой любой сказки. Практически каждая сказка несет в себе функцию притчи. Ученый Ф.С. Капица к сказкам относит несколько групп произведений: сказки, перешедшие из фольклора взрослых и специально обработанные для детей (прежде всего сказки о животных и волшебные сказки); сказки, специально создаваемые для детей (докучные сказки и кумулятивные сказки), и собственно детский фольклор (сказки, сочиняемые самими детьми). До сих пор составители сбор-

ников сказок не отмечают, какие сказки предназначены для детей, а какие – для взрослых. Остановимся на народных сказках, собранных А.Н. Афанасьевым [7].

Древнейшая основа мифов и сказок – единство человека и природы. Издревле было свойственно находить персоналии человеческим чувствам и отношениям, как любви, горю, страданию и др. Мы остановимся на воспитательном, познавательном, эстетическом, а в целом – лечебно-терапевтическом значении народных сказок. Сказкотерапия помогает в общении, воспитании, развитии и обучении ребенка, в психоречевом развитии, в формировании мышления, фантазии, воображения. Родители и педагоги, встречающие трудности в общении с ребенком, замечают, что язык сказок, мир фантазии и волшебства помогают наладить контакт между взрослым и ребенком.

Мудрость, поданная в простой и ясной форме, учит детей думать, искать решения проблем, развивать воображение и накапливать опыт. Эти достоинства сказок знали наши предки и эффективно использовали их в воспитании детей. Лучшим средством успокоения и благотворного влияния на психику ребенка оказывают именно сказки.

В подростковом возрасте особенно важны *когнитивный* и *творческий* аспекты сказкотерапии. Анализ правильно подобранной взрослым сказки помогает изменить и существенно обогатить взгляд на существующую у ребенка проблему. Творческий характер сказки придают рисование сказочных героев, изготовление кукол, драматизация сказок. Высвобожденная творческая энергия помогает как подростку, так и взрослому конструктивно изменить свою жизнь.

Рассказывающий сказку и слушающий ее – это творческое действие, связанное с успокоением, а многократное повторение отдельных мест – *медитация, терапия*. Приведем пример из сказки **«Коза»**, где отдельные строчки в форме рефрена повторяются несколько раз. В песне козел поет:

Нет козы с орехами,
Нет козы с калеными!
Добро же, коза! Пошлю на тя волки.
Волки нейдут козы гнать:
Нет козы с орехами,
Нет козы с калеными!
Добро же волки! Пошлю на вас медведя.
Медведь нейдет волков драть,
Волки нейдут козы гнать:
Нет козы с орехами,
Нет козы с калеными! [7, 53]

Сказки могут быть использованы для множества терапевтических целей. Одна из них – диагностика стратегии поведения человека; стереотипы, ставшие привычными способами реагирования; выявление уже имеющихся жизненных сценариев. Благодаря сказке происходят позитивные изменения в состоянии и поведении человека. Так, ребенок, называя любимой сказкой **«Сестрицу Аленушку, братца Иванушку»** [7, 377], ассоциирует себя с главной героиней. У этого ребенка при всех положительных качествах наблюдается низкая самооценка. Примером подобной сказки о преобразовании, трансформации может служить и сказка Г.Х. Андерсена **«Гадкий утенок»**. Эта сказка – диагностика потенциального развития жизненных событий, поэтому взрослому стоит в беседе с ребенком проанализировать эту сказку с проекцией на сегодняшний день и особенности возможного будущего. Многие ученые считают, что эта сказка будет хорошим материалом для психологической работы с семьями, имеющими приемного ребенка.

Сюжеты народных сказок многообразны. Детям до 5 лет наиболее понятны *сказки о животных*, взаимоотношениях людей и животных. Примером могут служить сказки **«Лисичка-сестричка и волк»** [7, 17], **«Лиса, заяц и петух»** [7, 21], **«Лиса и журавль»** [7, 31], **«Мужик, медведь и лиса»** [7, 25] и др. Дети идентифицируют себя с животными, стараются быть похожими на них, поэтому жизненный опыт маленькие дети черпают именно в сказках о животных.

Подросткам будут ближе *бытовые сказки*, в которых рассказывается о семейной жизни, показаны способы разрешения конфликтных ситуаций. Сказки данной тематики учат с позиций здравого смысла относиться к жизненным невзгодам, учат определенным семейным хитростям: **«Муж и жена»** [7, 530], **«Жена-спорщица»** [7, 527], **«Жена-доказчица»** [7, 529], **«Удалой батрак»** [7, 520], **«Скряга»** [7, 537], **«Мудрая девица и семь разбойников»** [7, 463]. Бытовые сказки просто незаменимы для формирования образа семейных отношений.

Довольно распространены в детской среде *страшные сказки*, сказки о нечистой силе. Дети их называют *страшилками*. Это сказки о ведьмах, вурдалаках, упырях и прочей нечисти: **«Рассказы о мертвецах»** [7, 470], **«Упырь»** [7, 476], **«Рассказы о ведьмах»** [7, 482], **«Смерть скупого»** [7, 485], **«Скрипач в аду»** [7, 485]. Моделируя и проживая страшную ситуацию в сказке, дети освобождаются от напряжения, повышают стрессоустойчивость. Причем, рассказывать сказку надо непременно «страшным» голосом, конец же должен быть обязательно неожиданным и смешным.

В возрасте 6 лет дети с увлечением слушают *волшебные сказки*: **«Чудесная рубашка»** [7, 282], **«Морской царь и Василиса Премудрая»** [7,

310], **«Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что»** [7, 287]. По словам Зинкевич-Евстигнеевой, благодаря волшебным сказкам в бессознательное человека поступает «концентрат» жизненной мудрости и информации о духовном развитии человека [4]. В подростковом возрасте ребенок предпочитает *сказки-притчи, бытовые сказки*: **«Скряга»** [7, 537], **«Вороватый мужик»** [7, 504], **«Сосватанные дети»** [7, 444].

Сказки А.Н. Афанасьева оказывают на детей большое развивающее значение, дают этнографические познания. Сказки о ведьмах, домовом, колдуне, о различных демонологических представлениях крестьян, расширяют мифологические знания детей. «Афанасьев писал обо всем с обстоятельностью и с равно глубоким знанием дела – касалось ли это внутреннего устройства избы или поверий о леших, таможенных пошлин или какого-нибудь народного обычая» [2, 4].

При прочтении сказок можно указать детям на литературные произведения, в основу которых легли именно сказочные образы и мотивы. Многие художники, такие, как А.А. Блок, С.А. Есенин, А.Н. Толстой находили в «Поэтических воззрениях славян на природу» А.Н. Афанасьева [3] источники вдохновения. Ребенок в сказках не только знакомится с народными обычаями и обрядами, но и отыскивает подобные параллели в литературных произведениях. Так, в сказке Афанасьева **«По колено ноги в золоте, по локоть руки в серебре»** [7, 402] явно видна нить, ведущая к **«Сказке о царе Салтане»** А.С. Пушкина. Вымысел и стиль народа явно очевидны. Дети легко находят сходные фольклорные эпизоды у Н.В. Гоголя, например, в произведении **«Майская ночь, или утопленница»**, восходящие к афанасьевской сказке **«Ивашко и ведьма»** [7, 108], сказку **«Жар-птица и Василиса-царевна»** [7, 222] в **«Коньке-Горбунке»** Петра Ершова. Фольклорные сказки расширяют кругозор ребенка, знакомят его с литературными произведениями русских и зарубежных авторов.

Авторские (литературные) сказки оказывают на ребенка большое воздействие. Когда человек теряет последнюю надежду, не хочет жить, будет полезна сказка Л. Пантелеева **«Две лягушки»**. Сказка учит раскрывать внутренние ресурсы, бороться за свою жизнь и здоровье до последней минуты, бороться с любыми трудностями. Развязка сказки должна быть позитивной. По мнению Т.Д. Зинкевич-Евстигнеевой [4], сказки со психокоррекционным содержанием создаются для мягкого влияния на поведение ребенка. «Под коррекцией здесь понимается «замещение» неэффективного стиля поведения на более продуктивный, а также объяснение ребенку смысла происходящего» [4]. *Психокоррекционные сказки* применяются, примерно, до 11-13 лет. Подобные сказки можно не анализировать, достаточно просто прочитать их ребенку. Например, прослушав

сказку **«Гадкий утенок»**, ребенок наверняка захочет побыть наедине с собой и подумать. Такие сказки не всегда однозначны. Они посвящены вопросам жизни и смерти, связаны с потерями и приобретениями. Одним из главных героев обычно бывает девушка или женщина, как, например: **«Василий-царевич и Елена Прекрасная»** [7, 428], **«Царевна-лягушка»** [7, 384], **«Царевна-змея»** [7, 388], **«Морозко»** [7, 84], **«Крошечка-Хаврошечка»** [7, 89]. Порой в сказках счастливым становится ленивый, как в сказке **«Емеля-дурак»** [7, 208]. Стоит в данном случае поговорить с ребенком о художественном вымысле сказок и о реальной действительности.

Образный мир сказок позволяет идентифицировать себя с персонажем сказки. Причем, они сравнивают себя скорее с животными, нежели с людьми. Это предположение было высказано Зигмундом Фрейдом в «Анализе фобии пятилетнего мальчика» [8]. Свои мысли ребенок объединяет с переживаниями персонажей сказки.

Итак, чтение и анализ сказок может выстроить мост между бессознательным и сознательным, между рациональным и эмоциональным, между духовным и физическим, между вербальным и невербальным. В этом проявляется воспитательное, эстетическое и лечебное значение сказок, чему собственно и способствует важная функция сказок – хранить жизненный опыт народа. С помощью сказок можно обучить детей таким вещам, как мораль, доброта, что хорошо и что плохо, что такое ответственность и что такое храбрость. Дети разных возрастов получают важнейший жизненный опыт именно из своих любимых сказок, героям которых они часто подражают.

Литература

1. Аденауер К. Что такое сказка? – Режим доступа: http: encyclopedi-ya_3go_reicha.academic.ru (обращение 14.04.2018).
2. Аникин В. Александр Николаевич Афанасьев и его фольклорные сборники / Народны русские сказки. Из сборника А.Н. Афанасьева. – Свердловск: Уральский рабочий, 1982. – С. 3-15.
3. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу». – М., 1865.
4. Зинкевич-Евстигнеева Т.Д. Мастер сказок. 50 сюжетов в помощь размышления о жизни, людях и себе для взрослых и детей старше 7 лет. – СПб.: Речь, 2012. – 220 с.
5. Зинкевич-Евстигнеева Т.Д. Основы сказкотерапии. – СПб.: Речь, 2014. – 174 с.
6. Ефимкин О.П. Пробуждение Спящей красавицы. Психологическая инициация женщины в волшебных сказках. Монография. – СПб.: Речь, 2006. – 263 с.

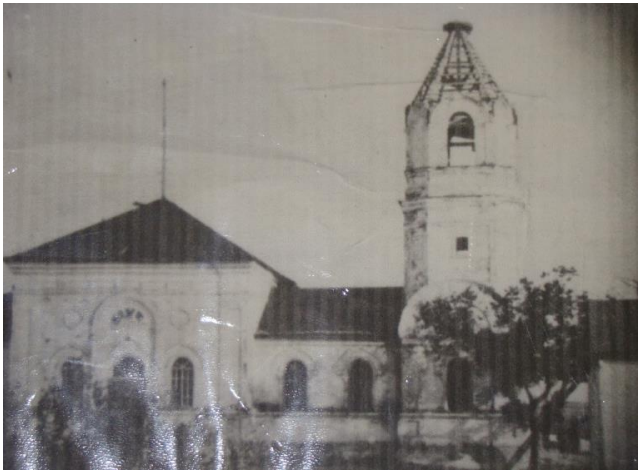
7. Народные русские сказки. Из сборника А.Н. Афанасьева. – Свердловск: Уральский рабочий, 1982. – 575 с.
8. Фрейд З. Анализ фобии пятилетнего мальчика. – Режим доступа: http: royallib.com/book/freyd_zigmund/ (обращение 11.04.2018)

Котельва В.С., Кубышкин И.В. (Воронеж)

Исторические и топонимические предания сел Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района Воронежской области

Село Каменка-Садовка было основано в 1780 г. как два самостоятельных села – Каменка и Садовка, которые позже были объеденины в одно село. По мнению В.А.Прохорова, Каменка и Садовка были населены князем Г.А.Потемкиным, «который перевел сюда крестьян из Шацкого уезда Тамбовской губернии» [1, с. 117].

В «Списке населенных мест Российской империи» за 1859 г. упоминаются сёла Каменка и Садовка, расположенные по левую сторону Воронежского почтового тракта на берегу р. Савалы, входящие в состав Пыховской волости 1-го стана Ново-Хопёрского уезда Воронежской губернии. Оба села были в помещичьем владении, в с. Каменка насчитывалось 80 дворов и 472 жителя, а в с. Садовка – 115 дворов и 729 жителей [2, с. 109].



Церковь св. Николая Чудотворца с. Каменка-Садовка.

В 1870 г. в Каменке-Садовке был построен храм в честь святителя Николая Чудотворца. В «Указателе храмовых торжеств Воронежской

губернии» указано, что храму принадлежат «50 десятин пахотной земли, два подцерковных деревянных дома. От прихожан ежегодный взнос на причт 515 рублей. Прихожан 750 душ». [3, с. 53]

Церковь в с. Каменка-Садовка закрыли перед войной. Позже в ней был устроен клуб, а затем – зерносклад. Позже с согласия местной власти храм стали разбирать местные жители. Колокольня простояла до начала 80-х годов. Потом местные власти приняли решение ее разрушить. Хотели взорвать, но рядом была школа. Колокольню терзали несколько дней с помощью тракторов.

В настоящее время от храма остался крестильный домик (в нём был магазин, в настоящее время закрыт). В школьном музее сохранился колокол с колокольни храма (на фото).

Колокол из школьного музея с. Каменка-Садовка.

Топонимика села объясняется местными жителями в целом довольно однозначно. «Тут камней много, Каменная Садовка. А Садовка – тут сады были, видишь она, Каменна-Садовка» (Зап. от Бубновой Е.С. 1938 г. р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК]).

По словам Евдокии Семеновны Бубновой, село было куплено приезжей барыней – Раевской Анной Михайловной, женой Николая Николаевича Раевского, которая запомнилась жителям в особенности своим поведением. Вот слова Евдокии Семеновны: «Село наша образовалась – она куплена. Барыня тут жила, Раевская. У ней было три лошади, серые в яблоках. И она купила рабов. У ней тут были вон на новопосторойке тонкорунные овцы. И она купила семь рабов за гончих собак. И она, бывало, едить в карете, духи у ней были французские, за сколько километров

пахли. А ребятишки маленькие, рабов, которые работали на нее, они, бывало, бежали за ней. «Барыня, фу ты, фу ты, фу ты!» – пахнуть духи. А она им кидаеть на одну сторону орехи, а на другую сторону – конфеты. Они деруться, собираються, а она смееться. Вот и наше село образовалось. Силютины, вот сколько семей привезла она рабов, так они и размножились».

Евдокия Семеновна Бубнова, с. Каменка-Садовка.

В ходе исследования села нас заинтересовало место под названием Катькина Балка, Евдокия Семеновна объяснила нам происхождение этого названия: «Катькина балка – там жила женщина Екатерина. В лесах тогда много людей жило. Землянки делали, а вот особенно после война. Землянков было знаете сколько? О-о-о... Бывало пойдешь в лес, зайдешь, а там землянка. Дезертиры были, не хотели воевать».

Самые пожилые жители Каменки-Садовки иногда упоминали в своих рассказах некий Аминь-камень. Как объяснила нам Евдокия Семеновна, этот камень был своеобразным объектом паломничества и поклонения. Судя по рассказам жителей, он обладал чудодейственной силой. Например, во время засухи, после обращения к Аминь-камню, мог пойти долгожданный дождь. Вот что рассказала об этом камне сама Евдокия Семеновна: «Ямное вот у нас туда-туда, дорога и идеть она на Черкасы в Коммуну. И Ямное называется – вот тама война када была, красные воевали с белыми, Гражданская война. И вот там ямы – по йэту сторону ямы,

по йэту сторону ямы, а камень, лежить камень там, на нем написано «Аминь». Вот у нас старушки ходили Богу молиться туда, молебствовали. Бывало, вот до этого камня доходять, с иконкой ходили, и молются, и не оттуда – не отсюда облачок, – и дождь пошел».

В изучаемых селах существует распространенный ромысел: вязание пуховых платков и других изделий.

Женщины вяжут платки, с.Каменка-Садовка
(на фото 2-я слева Шкуренко Н.М.)

«Мы вяжем тут, носки вяжу, варежки, и продаем. 40 козов мы держим» (Зап. от Черниковой В.Р. 1940 г. р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК]).

Обратимся к истории соседнего села Пыховка. Село официально возникло в 1710 г., то есть одновременно с самим городом Новохоперском. В «Списке населенных мест Российской империи» за 1859 г. упоминается слобода Пыховка, расположенное по левую сторону от Воронежского почтового тракта на берегу р. Савалы. В слободе насчитывается 410 дворов и 1902 жителя, имеется православная церковь и проводится 2 ярмарки [2, с. 109].

Об истории с. Пыховка и о Хопёрском полке нам рассказал атаман Новохоперского центрального казачьего войска Чередников Владимир Викторович, уроженец с. Пыховка (запись сделана студентами 1-го курса

филологического факультета: Котельва В. и Кубышкиным И. в 2016 г. [АЛНК]).

На месте Новохоперска был Пристанской городок и когда он возник, об этом никто не знает. Во время взятия Петром Первым Азова в 1696 г, участвовали хопёрские казаки, это казаки с Пыховской слободы, то есть они уже были, а официальная история начинается с 1713 г. Первое упоминание о казаках, местных, хопёрских, это 1380 г. О хопёрских казаках писал митрополит Феогност и именно он писал, что в этих местах живет народ воинского чина, прозываемые казаки. Естественно, упоминания от 1380-го г. свидетельствуют о том, что казаки жили тут и раньше. И Пыховская слобода была в казачестве достаточно известным поселением. Потому как взятие Азова 1696 г. считается годом основания Хопёрского казачьего полка, поэтому от того штурма, по словам Владимира Викторовича и «пошел Хопёрский казачий полк». Потом он базировался, в частности, в Пыховке, Алфёровке, Красной слободе и слобода Градской, сейчас это все город Новохоперск. Впоследствии полк этот был переведен сначала на Кавказскую линию, потом в Кубанское казачье войско. Год основания Кубанского казачьего войска ведется по старшинству нашего Хопёрского полка, т. е 1696 г.

Церковь Троицы Живоначальной в с. Пыховка.

Также Владимир Викторович рассказал об обычае казаков, связанном с церковью: «Был такой момент, допустим, когда полк уходил на Кавказ-

скую линию, то казаки забирали с собой отсюда церковь. То есть они ее просто разбирали деревянную церковь и увозили с собой. Ну, так как там они тоже переселялись со станицы на станицу, то при дислокации везде с собой эту церковь возили. Однажды им не дали подводы. Начальство сказало: «Хватит тут заниматься глупостями. Церковь остается, а мы едем». И казаки перенесли ее на руках. И впоследствии, куда бы ни ехали казаки, всегда потом подводы выделяли, потому что знали, что люди упрямые. И сейчас эта церковь где-то стоит, я уж точно не помню. Передавали, что церковь все еще стоит где-то в Ставропольском крае».

Атаман Новохоперского центрального казачьего войска Владимир Викторович Чередников и группа студентов

По словам Владимира Викторовича, новая церковь в с. Пыховка была построена в 1885 г. (на фото).

Следует также привести пример одной версии довольно известной казачьей песни, которая была услышана и записана нами в ходе практики.

За лесом солнце просияло,
Там черный ворон прокричал.
Прошли часы мои, минуты,
Когда с девчонкой я гулял.
Прошли часы мои, минуты,
Когда с девчонкой я гулял.
Бывало, кончу я работу,
Спешу на улицу к друзьям,
Теперь мне служба предстояла,
Спешу я коника седлать.

Седлаю я коня гнедого,
Черкесским убранным седлом,
Я сяду, сяду и поеду
В чужие, дальние края.
Быть может уеду я надолго,
Быть может уеду навсегда,
А может меткая винтовка
Убьёт меня из-за куста,
Быть может шашка-лиходейка,
Разрубит череп молодца.
И кровь горячая прольется,
Польётся тёмною рекой,
А сердце, сердце встрепыхнется,
И не поеду в край родной.
Прощай, Одесская станица,
Прощай, любимый хуторок,
Прощай, девчонка молодая,
Прощай, лазоревый цветок.

Главные герои песни – казак, уходящий на службу, и девушка-казачка, которую он полюбил. Центральный мотив песни – печальные раздумья казака о своей любимой, которую придётся покинуть, о службе, о своём долге, о своей возможной гибели. Неизвестно, когда он вернётся домой и суждено ли ему вернуться вообще. Мотив судьбы раскрывается в образах шашки и винтовки, от которых возможно и суждено погибнуть казаку. Мотив неизбежности злой судьбы усиливается мотивом молодости («лазоревый цветок», «кровь молодая», «молодец»), ведь герой и его возлюбленная молоды, но им вряд ли суждено прожить долгую, счастливую и мирную жизнь.

Война и смерть прошлись по судьбам большинства жителей Каменки-Садовки и Пыховки, о чём свидетельствует собранный нами материал.

По воспоминаниям Матрены Антоновны Глазковой, уроженки с. Новохоперская Журавка, во время войны, село было некоторое время оккупировано венграми, которые уводили пленных пешком через Новохоперскую Журавку.

«Якый, кажэ, упадэ, оны йего бросалы, ни подымалы. Тоди сзади йыдэ горба и обшита якымсь брэзетом. Тоди уций собирають покойникив и де там дальше от сэла или як яму рыють и всэх туды и заховалы. Отакэ було. Прям через Журавку гнали пешым…» (Зап. от Глазковой М.А. 1941 г. р., в с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК]).

Мария Никитична Назаренко, жительница с. Пыховки, вспоминала об отрядах чехов, которые находились на территории села во время войны: «У нас буллы чехи, прям литом расположены, у них там повара все варили, а той там прямо целый взвод-страшный, на гору выезжали, стрэлялы с пушок чи с чего-уце там. Такэ в любу хату заходять с гармонями, потанцувалы и пишли дальше, а чэго они тут буллы…хто зна. У нас хоть не той, як уто расказуть як дитей, старикив у колодизя кидалы. Да ни дай Бох!» (Зап. от Назаренко М.Н. 1936 г. р., в с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

О суровых годах войны вспоминала также и Валентина Романовна Черникова, уроженка с. Каменка-Садовка. Ей пришлось пережить тяжелые годы войны в большой семье, ее отец погиб на фронте в 1943 г., а мать в одиночку воспитывала пятерых детей: «После войны, помню, маленькая была, когда война кончилась, День Победы, а мать взяла отцовы фотографии и плачет, а я говорю: «Че она плачет? Нам хорошо с матирью…». А я не понимала, как матери тяжело нас прокормить. 1946-47 гг., голод, вы не представляете, мы с подружкой в куклы играли и куклы тогда были тряпошные, сидим, играем, а она говорит: «Вот, Валя, шоб щас с неба падали буханки хлеба, мы б с тобой столько б набрали, наелись». Мать в лес ходила, желуди собирала, голодно было и исть тяжело, но ели… Два года засуха была, неурожай. Мы голодные, спасибо, печь у нас была, комната, однокомнатный дом был. Печь была русская, лажона, вот мы там все пятеро спасались. Мать одно время болела тифом, серьезная болезнь, мы думали – умреть, она брату старшему приказывала: «Как умру, ты сбежи от них, шоб их в детдом отдали». Но нет, выжила. Все мы выжили» (Зап. от Черниковой В.Р. 1940 г. р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

После войны Валентина Романовна окончила семь классов, работала в колхозе, всю жизнь прожила в Каменке-Садовке, вышла замуж за ветеринара, родила двух дочерей, которые теперь живут в городе.

Старожилы неохотно рассказывали о годах войны и перенесённых тяготах за это время, ведь за этот страшный для всего мира период почти каждая семья в разных деревнях и сёлах нашей страны претерпела голод, лишения, потери родных и близких. Но мы надеемся, что наш скромный труд в виде собранных нами рассказов селян Каменки-Садовки и Пыховки послужит наглядным и достоверным источником знаний о том страшном времени.

Литература

1. Прохоров В.А. Вся Воронежская земля. Краткий историко-топонимический словарь. – Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 1973. – 367 с.

2. Списки населенных мест Российской империи. Вып. 9: Воронежская губерния: по сведениям 1859 года / обработан состоящим при Комитете Н. Штиглицом. - СПб.: изд. Центр. стат. ком. Мин. внутр. дел, 1865. – 157 с.

3. Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. – Воронеж: Тип. В.И. Исаева, 1884-1886. – 4 т. Вып. 2 – 1884. – 234 с.

Свиридова А.Г., Болгов И.Е., Ярцева Ю.А. (Воронеж)

Тематика и поэтика лирических песен сел Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района Воронежской области

Наша статья посвящёна тематике и поэтике лирических песен сел Каменка-Садовка и Пыхóвка Новохоперского района. В этих селах в 2016 г. проходила фольклорная практика студентов-филологов. Лирические песни здесь представлены как русскими, так и украинскими образцами. В Каменке-Садовке пелись, в основном, русские лирические песни, а в соседней Пыховке – преимущественно украинские песни.

В селах удалось собрать ансамбли исполнителей и записать песни на несколько голосов. В с. Каменка-Садовка бытовой ансамбль состоял из Лучковой Валентины Степановны 1957 г. р., Черниковой Валентины Романовны 1940 г. р., Авдониной Валентины Григорьевны, 1940 г. р.

Бытовой ансамбль с. Каменка-Садовка (в центре справа налево): Лучкова В.С., Черникова В.Р., Авдонина В.Г. и группа студентов.

Также песни записывались от отдельных исполнителей с. Каменка-Садовка: Федоровой Клавдии Васильевниы 1934 г. р., Силютиной Марии Григорьевны 1935 г. р., Калашниковой Зинаиды Петровны 1938 г. р., Шириной Анны Борисовны 1926 г. р., Бойко Валентины Григорьевны, 1936 г. р., Рыдановой Нины Владимировны 1939 г. р.

Бытовой ансамбль с. Пыховки – Осмачкина Галина Ивановна 1961 г. р., Осадчая Александра Григорьевна 1936 г. р., Глазкова Матрена Антоновна 1941 г. р., Назаренко Мария Никитична 1936 г.р.

Бытовой ансамбль с. Пыховка: Осадчая Александра Григорьевна, Глазкова Матрена Антоновна, Назаренко Мария Никитична.

Во время фольклорной практики в этих селах записано 53 лирических песни и романса:

любовные песни («Канарейка – вольна пташка», «В саду приезжали казаки», «Груша моя, кучерявая», «Марусенька, Марусенька», «Как ты да провожала», «В лес девчонки за грибами», «В зеленой тихой рощице» (7);

украинские песни («Ой ты хмэлю, хмэлю, хмэлю зэлэнэнький», «Сила птаха билокрыла на тополю», «Посияла огирочки», «А мой милый вареничков хочет», «Иде вода коломутна?», «Несе Галя воду», «Ийхали казаки», «Цветет тэрэн», «Пусты мене мате на улицу прясты», «По за лугом зэлынэньким», «Куковала зозуленька», «На калиновом кусте соловейко щебетав», «Провожала, матэ, сына у солдаты», «Туман яром» (14);

семейно-бытовые («Рано ты, калинушка, рано расцвела», «День ехали припекло, хату не топили», «Калинушка в поле цветет», «Как под яблонькой, под кудрявой», «В ворота гусли вдарили») (5);

солдатские («За лесом солнце просияло», «Скакал казак через долину», «Воскресенье в роще солнышко не всходит») (3);

шуточные («Пошли девки на работу») (3);

песни литературного происхождения («Там через дорогу», «По диким степям Забайкалья», «Не для тебя придет весна», «В низенькой светелке», «Степь да степь кругом» (5);

авторские песни («Косынка», «Дружба крепкая не ломается», «На крылечке вдвоем», «Полынь-трава», «Я в садочек вышла на закате», «Расцвела под окошком белоснежная вишня», «Выйду к Волге тропинкою узкой», «О Хопре», «Расцвели весной в саду цветочки», «Соловьиными ночами роща вешняя не спит», «Калина красная», «Куда бежишь, тропинка милая») (12);

Мещанские романсы («Огонь погас, а ты все слушаешь», «Разбудил мня сон в эту темницу», «У меня под окном расцветала сирень») (3) ;

песни-переделки («Ой, цветет калина», «Расцветали яблони и груши», «Это было давно») (3).

Остановимся на семейно-бытовых песнях. Нами были записаны два варианта традиционной лирической песни, «Рано ты калинушка, рано-рано расцвела» от разных исполнительниц. В песне говорится о тоске дочери по родному дому, рано отданной замуж в чужое село.

Рано ты калинушка
Рано-рано расцвела.
Рано меня маменька замуж отдала.
Рано меня маменька
Замуж отдала
Рассержусь на маменьку годика на два
а на третий годик я
пташкой прилечу
сяду на окошечко
песню пропою.
Вставайте, деточки, слушать соловья.
Эх вставайте, деточки, слушать соловья.
Это не соловушка,
Это дочь моя.

(Зап. от Черниковой В.Р. 1940 г. р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

Калинушка в поле цветёт.
Ох, в эту пору матушка меня родила,

Не успела вырастить, замуж выдала.
Ох, рассержусь на матушку годика на два,
А на третий годик я совсем не приду.
Обернусь, младёшенька, я кукушечкой,
Ой, полечу к матушке во родимый сад,
Сяду я на веточку, буду куковать.
Своим кукованием садик заглушу,
Горькою слезою я садик утоплю,
Пусть узнает матушка про судьбу мою.

(Зап. от Федоровой К.В. 1934 г. р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

Черникова Валентина Романовна, с. Каменка-Садовка

Эти песни схожи по содержанию. Однако в них имеются и отличия. В первой песне поется о том, что девушка «обернется пташкой и пропоет соловьем». В русской народной лирике образ соловья занимает очень большое место и часто символизирует одиночество и тоску, а еще соловей – вольная пташка, символ ласковости и нежности. Во второй песне

поется о том, что девушка «обернется кукушечкой и будет куковать». В народных легендах происхождение кукушки обычо связывается с женскими персонажами – женой, матерью, сестрой, дочерью, девушкой. «Кукушка – одна из наиболее мифологизированных птиц с ярко выраженной женской символикой, связанная с горем, разлукой, смертью и миром мертвых» [2, 36].

Семейно-бытовая песня «Калинушка с малинушкой рано расцвела» широко распространена в Воронежской области. В сборнике С.Г. Лазутина «Воронежские народные песни» (1991), говорится, что в архиве кафедры есть 96 вариантов ее, исполнялась во всех районах области. Приведем пример варианта, опубликованного в сборнике:

Калинушка с малинушкой
Да рано расцвела.
В эту пору-времечко
Меня матушка родила.
Не собравшись с разумом,
Младу замуж отдала.
Да не в ту семью,
Да не в союзную,
Да не за милого,
А за постылого.
Велел мне батюшка
Семь годов в гостях не бывать.
А мачеха – да хоть век не видать.
А я молодешенька,
В три дня соскучилась,
За неделю взгрустнулась.
Скинусь я рябою кукушечкою,
Рябою кукушечкою, вечной горюшечкою.
Полечу я, младешенька,
Да к батюшке во зеленый сад,
Сяду я на старую яблоню,
На сухую веточку.
А сухая веточка все «скрипу» да «скрипу»,
А я, молодешенька, все «ку-ку» да «ку-ку».
Услыхал же батюшка из высокого терема:
– Что это за кукушечка,
Рябая головушка, бедная вдовушка?
Первый брат говорит:
– Дайте ружье, я ее убью.
Другой брат говорит:

– Дайте сеть, я ее изловлю.
А третий брат говорит:
– Да за что кукушку бить?
Это не кукушечка,
Это наша сестра родная,
Наша сестра родная, еще однокровная.

(Зап. от Потаповой Д.И. 1912 г.р. в с. Ново-Ротаево Нижнедевицкого р-на в 1987 г. [3, с. 89-90])

Варианты этой старинной песни есть во многих сборниках песен: Киреевского, Соболевского, Шейна, Якушкина, Соколовых, Акимовой, Тонкова и многих других. Как мы видим, в вариантах, записанных в с. Каменка-Садовка в 2016 г., в песне осталась только основная сюжетная линия, а детали почти все исчезли.

Федорова Клавдия Васильевна, с. Каменка-Садовка

Также среди семейно-бытовых песен присутствуют песни, которые рассказывают о разгульной жене и строгом муже:

День ехали припекло, хату не топили
В город ранешеньким утром мужа проводила
Два лукошка толокна отдала соседу
Накупила я вина, созвала беседу
Уж пила, плясала, напилась – свалилась,
В это время тихо дверь в хату отворилась.
А я глянула в дверь – увидала мужа,
Дети голодно сидят и кричат от стужи.
Поглядел он на меня, покосился с гневом
И давай меня стягать плеткой да с припевом.

(Зап. от Федоровой К.В. 1934 г. р. в с.Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

Или казачья песня на эту же тему:
Как под яблонькой, под кудрявою
Там казак бабёночку уговаривал
Вспомнить вздумай бабёночка любовь свою прежнюю
Как мы жили с тобой, были любовалися
Все соседи про нас знали, дивовалися
Гуляй, гуляй, бабёночка, пока волюшка дана
Пока волюшка дана, муж на службе у тебя
Муж со службы придёт, сию волюшку уймёт
Сию волюшку уймёт, сволочайкой назовёт
Ох ты, сволочь, сволота, иди с дому от меня

(Зап. от Федоровой К.В. 1934 г. р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

Песня о неравном браке:
Ворота гусли вдарили,
Ворота гусли вдарили.
Их, барыня ты моя, сударыня ты моя, вдарили
Про меня младу баяли,
Про меня младу баяли.
Их, сударыня, ты моя, сударыня ты моя, баяли
У меня молодой муж старой на улицу не пущат,
Их, барыня ты моя, сударыня ты моя, не пущат.
Я возьму убягу, я возьму убягу
Эх, барыня ты моя, сударыня ты моя, убягу.

(Зап. от Федоровой К.В. 1934 г. р. в с.Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

Для всех этих семейно-бытовых песен, показывающих непростые отношения в семье, характерен сатирический подтекст. В песне «День ехали припекло, хату не топили» вся вина лежит на ленивой и безответственной жене: «Дети голодно сидят и кричат от стужи». В песне «Ворота гусли вдарили» сама судьба (замужество за стариком) подталкивает молодую жену к измене: «У меня молодой муж старой на улицу не пущат». И как следствие – «Я возьму убегу».

Рассмотрим подробнее мещанские романсы.

Два романса, записанных от двух разных исполнителей, посвящены любви к цыганке, и они полны общих мотивов. Например, в обоих песнях цыгане прямо связаны с ночью и луной.

«Разбудил меня сон в эту темную ночь
Предо мною цыганка стояла.»

Или:

«Огонь погас давно, а ты все слушаешь,
Ночная искорка скрыла луну.
Я расскажу тебе, как жил с цыганами
И как ушел от них и почему».

Любовь к цыганке в обоих случаях является роковой. В первой песне:

«Гляжу, цыганка там с другим целуется
и острый нож блеснул в моей руке»

Герой романса сам убивает цыганку из-за ревности, которая охватила его.

Во второй песне главному герою приснился сон, в котором он увидел цыганку, попытавшуюся убить себя из-за неразделенной любви:

«Я приблизился к ней, губы стали шептать
Ой как сильно яго я любила!
Он ушел от меня, он не любит меня
Я по ручку кинжал в грудь вонзила».

Любовь к цыганке является роковой и неизбежно несет за собой смерть возлюбленной. Все дело в том, что цыганская кровь «Горяча и горда», как поется во второй песне, они непостоянно, подвержены порывам эмоций и слабы перед страстью, поэтому любовь к цыганке не может иметь никакого положительного будущего.

Огонь погас давно, а ты все слушаешь
Ночная искорка скрыла луну
Я расскажу тебе как жил с цыганами
И как ушел от них и почему.
В цыганский табор я попал нечайно
В цыганку стройную влюбился я.
Ведь я не знал тогда любовь цыганскую

Любовь цыганскую не знал тогда.
Однажды вечером, когда взгрустнулось мне
И я отправился к большой реке.
Гляжу цыганка там с другим целуется
И острый нож блеснул в моей руке.
Цыганка бледная стояла предо мной
Успела вымолвить: я птица вольная
Люблю цыгана я и за любовь свою
Умру всегда.

(Зап. от Калашниковой З.П. 1938 г. р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

Особое внимание уделено анализу позднетрадиционной лирики, а также песням-переделкам.

Среди песен, записанных в селе Каменка-Садовка, можно выделить песню-переделку, которая представляет собой сочетание песни девятнадцатого века и песни времен Великой Отечественной войны. Это свидетельствует о том, что песенная традиция в селе существовала давно, однако война не могла не стать центральной темой для народного творчества, поэтому традиционные тексты подверглись изменениям. Возможно, это песня уже попала в село измененной из другого места, но скорее всего это местная переделка.

Это было давно, лет пятнадцать назад
Вез я девушку тройкой почтовой
Круглолица была и, как тополь, стройна
И покрыта платочком шелковым.
И просила меня, чтоб я песню ей спел
Я запел и она подхватила.

Эта часть песни девятнадцатого века, а со следующих слов начинается другая часть песни, относящаяся непосредственно к военным годам.

В том жестоком бою я запомнил тебя,
Когда раны ты мне первязала.
Ой фашист, ты фашист
Ты зачем же стрелял
И зачем ты меня, ты меня стрелял,
И зачем же стрелял, и зачем убивал,
И зачем убивал ты меня.

(Зап. от Калашниковой Зинаиды Петровны 1938 г.р. в с. Каменка-СадовкаНовохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

Традицию песен-переделок в селе продолжает еще одна песня. На известный мотив «Ой, цветет калина в поле у ручья» был наложен измененный текст.

Ой, цветет калина
В поле у ручья,
Землю поделили
И не знают чья.
Землю поделили
На мою беду
Вместо нивы вижу
Только лебеду.
По земельке дали
Нашим мужикам,
А чего с ним сделать
Не сказал и сам.
Им кредит сулили
Технику купить,
А потом решили
Про нее забыть.
Знать страною правит
Жадная рука.....

(Записано от Лучковой Валентины Степановны 1957 г. р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [АЛНК])

От оригинала осталась только первая строчка, остальной текст посвящен разделу земляных участков между односельчанами в 90-е гг. XXI в., носит юмористический характер, но вместе с тем и сатирико-обличительный.

Все песни, собранные в сс. Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района, полны «живых» образов и очень ярко раскрывают жизнь народа в определенный ее период. В песне отражается вся жизнь народа, со всеми печалями и радостями, в них отражается душа народа, и именно поэтому песни переживают столетия, хранятся в народной памяти и передаются из поколения в поколение.

Литература

1. АЛНК – Архив лаборатории народной культуры филологического факультета ВГУ.
2. Гура А.В. Кукушка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И.Толстого. – Т.3. – М., 2004. – С. 36-40.
3. Воронежские народные песни / Под ред. С.Г.Лазутина. – Воронеж, ВГУ. – 1991. – 135 с.

Колчев В.Ю. (Москва)

Традиционные русские игры с метанием палки в один «городок» и бегом в г. Воронеже (по материалам записей 2010 – 2018 гг.)

Среди традиционных игр у русских и других восточных славян были особенно распространены состязания с метанием различных предметов в цель. В качестве игровых предметов использовались копья, топоры, ножи, свайки, напильники, гвозди, камни и палки. Ведущий исследователь русской воинской игровой традиции Б.В. Горбунов определяет этот вид состязаний как «игры с метанием холодного оружия в цель» [Горбунов, 1999, 128-146]. Судя по имеющемуся историко-этнографическому материалу, в XIX – XX вв. наибольшей популярностью в народе пользовались забавы с метанием в цель самого простого и доступного детям и взрослым предмета – палки.

Игроки метали палки, стараясь попасть и выбить какой-либо предмет, чаще всего – поставленный вертикально деревянный чурбак. Иногда на такой чурбак клали маленькую палочку и нужно было сбить только её. В других случаях в землю вбивали кол, подвешивали на него небольшую палочку с зазубриной («муху») и метали палки в этот кол, стараясь выбить палочку. В Вятской губернии и Сибири были распространены игры с метанием палки в деревянный шар, который водящий мог установить на колышек или деревянную платформу, катить перед рядом игроков и даже подбрасывать вверх [Терещенко, Т. IV и V, 1999, 46-47; Покровский, 1994, 281-291, 308-310].

Несмотря на различие предметов, в которые нужно было попасть палкой, основной ход таких игр достаточно устойчив: «несколько игроков соперничали в сбивании цели, поставленной в пределах небольшой площадки, отграниченной от остального игрового пространства (в “городке”); цель находилась на значительном расстоянии от кона, где располагались метатели. При этом в ходе игры разворачивалось состязание – между метателем, который сбив цель, бежал за своей палкой и стремился быстрее вернуться на исходную позицию, и водящим, располагавшимся возле “городка”, задача которого состояла в том, чтобы установить сбитую цель в прежнее положение, после чего, опередив метателя, занять его место. В случае если это удавалось, они менялись местами» [Горбунов, 1999, 130].

Повсеместно у русских в XIX – XX вв. были известны игры с метанием палки в чурку (банку) под названиями «Поп», «Попа-гонялы», «Клёк», «Пекарь», «Банки» и др. Они бытовали преимущественно в мужской среде среди всех возрастных групп: у мальчиков, парней и даже мужчин [Слепцова, 2012, 548]. Эти игры представляют особую группу, определе-

ние которой требует уточнения и более точной характеристики. Так, О.В. Вахания в книге по абхазским народным играм выделяет «игры с бегом и метанием» [Вахания, 1959, 83]. А в сборниках игр Е.А. Покровского и Г.С. Виноградова встречаются два разных описания игр с метанием в чурку и бегом под одним и тем же названием – «В один городок» [Покровский, 1994, 309; Виноградов, 2009, 638-639]. Данное название во многом отражает суть игры и подчёркивает её родство с игрой в «городки». На основании этих данных мы предлагаем своё название этой группы игр – «игры с метанием в один “городок” и бегом».

Ещё одно отличие игры такого вида от всем известной игры в «городки» состоит в том, что метание палки здесь производится тремя различными способами. Первый способ метания хорошо известен по игре в «городки»: после выпуска с руки бита вращается в полете параллельно поверхности земли и при попадании соприкасается с целью любой частью своей плоскости. Второй способ метания тоже ручной, но здесь биту запускают подобно копью, в полёте она не вращается, а при попадании соприкасается с целью только своим торцом. Третий способ предполагает использование для метания одноименных руки и ноги: палку придерживают рукой и устанавливают на ногу между носком и подъёмом ступни. Затем ногу сгибают в колене, отводят назад и резко распрямляют в сторону цели. Обычно этот способ метания использовали в самом начале игры для выбора водящего, когда нужно было метнуть биту как можно дальше, и в этом случае в полёте она могла вращаться. Однако известны варианты, когда метание биты с ноги было основным видом сбивания цели, и тогда в полёте палка не должна была вращаться, а при попадании соприкасалась с целью только своим торцом. Известны случаи, когда правила включали в себя все три способа метания игры на разных этапах игры [Сёмин Д. В., 1981 г. р.].

В этнографической и исторической литературе XIX – 1 пол. XX вв. по Воронежскому краю нам пока не удалось найти никаких упоминаний и описаний таких игр. Однако, в процессе опросов, проводившихся с 2010 по 2018 гг. в г. Воронеже, от шести информаторов нами зафиксировано пять разных вариантов названий игр этого вида: «Банки», «Клёп», «Кашевары», «Палки-банки», «Поп». Детство всех информаторов проходило в г. Воронеже в 1960 – 1980-х гг. Только три из шести информаторов полностью воспроизвели в памяти правила игр.

1. От Глазьева А.В. (1958 г. р.) получены подробные сведения об игре в «Палки-банки». Время и место игры – 2-я пол. 1960-х гг., ул. К. Маркса, дворы д. №№ 40 и 44.

2. От Суханова В.И. (1961 г. р.) получены частичные сведения об игре в «Банки». Время и место игры – 1-я пол. 1970-х гг., двор д. № 14 по ул. Краснозвёздной.

3. От Щеглова В.С. (1969 г. р.) получены частичные сведения об игре в «Клёп». Время и место игры – 2-я пол. 1970-х гг., ул. Героев Стратосферы.

4. От Пеплова А.Б. (1973 г. р.) получены подробные сведения по игре в «Кашева́ры». Время и место игры – 1-я пол. 1980-х гг., дворы домов на ул. Космонавтов.

5. От Суворова О.В. (1974 г. р.) получены подробные сведения по игре в «Банки». Время и место игры – 1-я пол. 1980-х гг., двор д. 18а по пер. Земнухова.

6. От Филипцова В.В. (1974 г. р.) получены частичные сведения по игре, которая имела два названия – «Поп» и «Банки». Время и место игры – 1-я пол. 1980-х гг., пересечение ул. Чернышевский бугор и ул. Енисейской.

Из данного ряда самым древним названием игры является «Поп». В русских народных говорах XIX в. это слово означало деревянную чурку (рюху), поставленную в вертикальное положение, – «на попа́» – или пару рюх, поставленных одна на другую [СРНГ, Вып. 29, 292]. На вид «поп» представлял собой простейший деревянный цилиндр, «чурочку, отпиленную от дерева, толщиной 1 и длиной 3 вершка» (4,5 см и 13 см соответственно) [Покровский, 1994, 309]. По другим данным высота чурки доходила до 20 см, диаметр – 6 см [Как у нашего двора…, 2017, 32]. «Попа́» использовали для игры с метанием палки и беганием вплоть до 80-х гг. XX в. в основном в сельской местности.

Видимо, с развитием производства металлической тары для продуктов и лакокрасочных материалов уже готовые пустые жестяные банки в XX в. стали заменять в игре деревянного «попа́», и игру часто стали называть «Банки». В воронежских говорах это слово зафиксировано, но его значение определяется как «детская игра наподобие игры в городки»: «*В гаратки играли, но мы их банками называли*» (х. Гальский, Подгоренский р-н) [СВГ, Вып. 1, 69]. В этом свидетельстве видна связь нашей игры с игрой в «городки»: обе игры с метанием палки в цель, но только «городки» без бега и водящего, а «банки» – с бегом и водящим.

По сравнению с «попо́м», для изготовления которого нужны определённые инструменты, усилия и материал (дерево), банки нужно просто найти: «*Банки мы всегда находили во дворе или мусорке – поиск и выбор подобных предметов для нас не составлял труда*» [Глазьев А.В., 1958 г. р.]. Выдвинем предположение, что банки особенно активно стали применяться вместо «попа́» в конце 1940-х гг., после великой Отече-

ственной Войны, когда почти все деревья в городе были вырублены на дрова. Отметим, что в игре в «Попа» (ул. Чернышевский бугор) использовали уже не чурку, а банку, и игра имела второе название – «Банки».

В наших записях воронежских игр банки в качестве цели использовали в большинстве случаев – в пяти из шести свидетельств. Для игр находили от одной до трёх металлических банок цилиндрической формы, поставленных одна на другую – отсюда происхождение названий «Банки» и «Палки-банки». Три информатора подробно описали внешний вид и количество банок, используемых для игры. Для игры в «Кашева́ры» (ул. Космонавтов) использовали одну или две цилиндрические банки, которые ставил на черту: «*Могли играть и с одной, но с двумя было интереснее*» [Пеплов А.Б., 1973 г. р.]. В игре «Банки» (пер. Земнухова) две банки – одну пониже и пошире, а другую повыше и поуже – ставили одна на другую в центре круга диаметром 50 см. В игре «Палки-банки» (ул. Карла Маркса) из трёх банок разных размеров – объёмом 3-5 кг (от краски), 1-0,5 кг и 0,25 кг (от сгущённого молока) – выстраивали пирамидку, вокруг которой чертили круг примерно диаметром 2 м (площадка только для водящего).

Только в одном случае использовали не жестяную банку, а воткнутый в землю деревянный колышек – «клёп» [Щеглов В.С., 1969 г. р.]. Примечательно, что в традиционной русской игровой культуре и в воронежских говорах это слово используется применительно к другой метательной игре – в «чижа» [Словарь русских народных говоров, Вып. 13, 1977, 279]. Так, в «Словаре…» В.И. Даля «клёп» зафиксирован как одно из наименований «чижа» – «короткая с заострёнными концами палка для игры в чижик» [Даль, 1995, Т. II, 117]. В этой игре «клёп» кладут на землю, чтобы потом ударом или накатом биты поднять его в воздух и выбить в поле. Бытование игры в «чижа» рассматривается в другой нашей статье [Колчев, 2015, 137-144]. «Клёп»-колышек длиной в 25-40 см гораздо больше по размеру, чем «клёп»-«чиж», длина которого обычно не превышала 18-20 см; при этом клёп-колышек не кладут на землю, а втыкают в неё в вертикальном положении. В известном сборнике Е.А. Покровского «Детские игры…» (1-е изд. 1887 г.) мы находим описание нескольких игр с метанием и беганием, где используется забитый в землю кол. Однако в играх этого вида кол служил держателем другой короткой палочки – «чижа», «мухи», «пыжа» и др. Попасть в этот кол нужно было с целью сбить «чижа» и запустить его в поле, а сам кол после ударов оставался воткнутым в землю [Покровский, 1994, 303-312]. В нашем же случае нужно было не просто попасть в кол-«клёп», но и выбить его как можно дальше, что является довольно необычным, но не меняющим сути игры условием.

Если для каждой новой игры находились новые банки или выстругивался новый колышек, то к палкам относились довольно бережно и использовали их неоднократно: «*После игры палки уносили домой и хранили до следующей игры*» [Филипцов В.В., 1974 г. р.]. Обычно палки-биты каждый делал под себя из толстой ветки: «*Палки были такой длины и толщины, чтобы было удобно бросать по мишени конкретному игроку*» [Глазьев А.В., 1958 г. р.]. Однако иногда наряду с деревянными могли использоваться биты из лёгкого металла: «*Палки были довольно большие – рукоятки клюшек или старые лыжные палки*» [Суворов О.В., 1974 г. р.]. Именно метанием палки-биты с ноги игроки выбирали водящего в подавляющем количестве вариантов, известных по этнографической литературе и записанных самим автором.

Все игроки становились в ряд на черту метания и ставили палки в вертикальное положение – один конец палки себе на ногу, другой конец придерживали одноименной рукой. Перед метанием ногу слегка сгибали в колене, некоторое время продолжая держать палки рукой, потом все разом резко разгибали ногу и толкали палку вперёд. Затем каждый подбегал к своей палке и смотрели, у кого палка оказывалась ближе к черте метания; этот игрок и становился водящим. Такой способ выбора водящего зафиксирован нами в трёх записях: «Клёп» (ул. Героев Стратосферы), «Банки» (ул. Краснозвёздная) и «Банки» (пер. Земнухова). Выбранный таким образом водящий шёл «караулить» цель (в наших случаях – банки или колышек), а основные игроки по очереди метали в неё палки. На этом этапе во всех вариантах игры биту метали рукой с вращением «городошным» способом. Общее количество игроков было разным: не менее четырёх [Глазьев А.В., 1958 г. р.], четыре-пять [Суханов В.И., 1961 г. р.] и около десяти [Щеглов В.С., 1969 г. р.].

Расстояние от линии метания до цели и разметка поля и были различными: «*Расстояние регулировалось самими игроками таким образом, чтобы сбить цель было не так-то легко*» [Глазьев А.В., 1958 г. р.]. В игре «Кашевары» (ул. Космонавтов) метали всё время с одной линии с расстояния 6-7 метров, а водящий – «кашевар» – становился на черту около банок. «*Сначала метали самые младшие и менее меткие игроки, потом – старшие и более меткие*» [Пеплов А.Б., 1973 г. р.]. В игре «Банки» (пер. Земнухова) также метали с одной и той же линии, но с расстояния 10-12 метров [Суворов О.В., 1974 г. р.]. В игре «Палки-банки» (ул. Карла Маркса) было три линии метания, самая дальняя из которых находилась на расстоянии 7 м от цели и соответствовала воинскому званию «солдат». Далее в 6-ти м от цели находилась вторая линия («офицер»), в 5-ти м – третья («генерал») [Глазьев А.В., 1958 г. р.]. В игре «Клёп» (ул. Героев Стратосферы) и «Поп» («Банки) (ул. Чернышевский

бугор) линий было больше трёх, они также соответствовали воинским званиям, но точного их количества информаторы не назвали. [Щеглов В.С., 1969 г. р. и Филипцов В.В., 1974 г. р.].

Во всех вариантах игры промахнувшиеся игроки оставались стоять на линии метания и ожидали удачного удара следующего по очереди игрока. Важно было не только попасть в цель, но и выбить предмет из круга. После удачного попадания, когда предмет (предметы) покидал круг и выбивался далеко в поле, все метнувшие игроки бежали забирать свои палки и старались вернуться обратно к исходной черте метания (кроме игры в «Банки», ул. Земнухова). Водящий в это время бежал за предметом (предметами), чтобы потом вернуть его (их) в исходное положение, после этого водящий начинал «охотиться» на бегущих за своими палками или возвращающихся с ними обратно – старался их коснуться своей палкой («осалить»). В случае удачного «осаливания» водящий и игрок менялись местами, и игра продолжалась. В играх «Палки-банки» (ул. Карла Маркса) и «Клёп» (ул. Героев Стратосферы) подобравший свою палку игрок мог ею защищаться от палки водящего – включался элемент фехтования.

Положение водящего осложнялось ещё и тем, что он должен был не только «охотиться» на игроков, но и «оборонять» свои банки или колышек, поскольку подобравшим палки игрокам разрешалось выбивать цель повторно уже с близкого расстояния (в игре «Палки-банки» не разрешалось при этом заходить в круг). Поэтому некоторые подобравшие палки старшие и ловкие игроки не сразу убегали на исходную черту, а старались помочь младшим игрокам – действовали по принципу взаимовыручки. В случае повторного сбивания игроком предметов водящий терял право салить пробегающих игроков до тех пор, пока не установит эти предметы обратно. В игре «Кашевары» после успешного повторного сбивания банок все игроки спокойно возвращались к черте метания, и игра продолжалась с тем же водящим.

Вернувшись на линию метания игроки снова поочерёдно метали палки в цель. В игре «Палки-банки» (ул. Карла Маркса) в этот раз первым должен был бросать тот, кто перед этим сбил мишень и вернулся. Если какому-то игроку удавалось выбить цель, забрать свою палку и вернуться на исходную черту, он повышался в «звании» и переходил на следующую черту метания, которая находилась уже ближе к цели. Однако в данном варианте игры правила усложнялись тем, что игроку нужно было три раза попасть в банку и вернуться обратно «неосалённым» [Глазьев А.В., 1958 г. р.]. Только после этого игроку присваивалась новое звание: «солдат» становился «офицером», «офицер» – «генералом», «генерал» – «маршалом», после чего игрок выходил из игры. Отметим, что присвое-

ние игрокам воинского звания или карточной масти – повсеместно распространённая традиция.

В игре «Банки» (пер. Земнухова, 18а) игрокам присваивались как раз карточные масти: «шестёрка», «валет», «дама», «король» и «туз». Однако присвоение звания не предполагало передвижение на другую черту, – она была для всех одна. «*После того, как все метнули палки с ноги и выбрали водящего, все остальные сразу становились “шестёрками”. В первый раз нужно было просто попасть в банку, при этом сила удара не имела никакого значения. После попадания игроку сразу присваивалось звание “валет”, но он не бежал, а оставался на месте, как и промахнувшиеся игроки-“шестёрки”. Водящий после каждого удачного попадания спокойно ходил за банками и ставил их на место*» [Суворов О.В., 1974 г. р.].

Только после удара (удачного или неудачного) последнего игрока все бежали забирать свои палки. Если этот последний удар был удачным, и игроку удавалось выбить банки, водящий как можно быстрее возвращал их на место, кричал: «Стоп!». Если все игроки успевали вернуться за черту метания до возвращения банок на место, они снова метали палки, а в случае удачного попадания игрок получал очередное звание. Если кто-то на момент команды «Стоп!» не успевал добежать до исходной черты, ему приходилось возвращаться и «нападать» на банки – стараться сбить банки с близкого расстояния, но не заходя в круг.

Водящий при этом старался своей палкой «осалить» кого-либо. После удачного «осаливания» игрока водящий сам сбивал банки и менялся ролями с этим игроком. Чтобы не допустить этого, некоторые поднявшие палки игроки, наблюдая за тем, что их товарищ явно не успеет добежать до линии, оставались в поле. Они вместе с отставшим товарищем совершали «нападение» на банки, стараясь как можно дальше выбить банки повторно, временно лишив тем самым водящего права на «осаливание».

«Осаливание» игроков разных «мастей» в игре «Банки» происходило по-разному:

1. «Шестёрку» (ни одного попадания) можно «салить» всегда – до и после поднятия им палки.

2. «Валета» (одно попадание) можно салить только после того, как он поднимет палку.

3. «Даму» (два попадания) можно «салить» только тогда, когда у него нет палки. Когда «дама» подбирал палку, «салить» его уже было нельзя, поэтому водящий только препятствовал ему, закрывая палкой и собой банки.

4. «Короля» (три попадания) «салить» нельзя. «Король» спокойно подбирал палку и временно переходил на сторону водящего. Пока «король» бегал и салил остальных игроков, согласно общим правилам, «во-

дящий» просто сторожил банки. Кроме этого, «король» блокировал нападение «туза», которого нельзя было салить. «Король» брал палку обеими руками и держал в горизонтальном положении; при приближении «туза» к банкам, «король» загораживал ему проход. Если «король» осаливал игрока, то кричал водящему: «Сбивай!». Водящий сбивал банки, и все игроки, кроме «осаленного», спокойно возвращались на исходную черту.

5. «Туза» (четыре попадания) нельзя «салить» вообще. Но действия «туза» в игре осложнялись тем, что из-за черты он выпрыгивал и в дальнейшем передвигался только на одной ноге. «Туз» подбирал палку и продолжал действовать на одной ноге: играл за основных игроков, стараясь сбить банку, после чего остальные игроки сразу убегали. «Туза» не салили, водящий или «король» препятствовали ему палкой и собственным телом.

Проанализированные нами данные раскрывают одну из ярких страниц исчезнувшей относительно недавно дворовой игровой культуры г. Воронежа 2-й пол. XX в., которую мы назвали «играми с метанием палки в один “городок” и бегом». «Принимая во внимание то, что палка является древнейшим и чрезвычайно широко распространённым в народной среде видом охотничьего и воинского оружия, имеются все основания полагать, что обычай устраивать состязания в метании палки в цель уходит корнями в глубокую древность» [Горбунов, 1999, 146].

Продолжительная устойчивость этой группы игр связана в традиции с целым рядом навыков, которые чутким народным сознанием представлялись важными для физического и социального здоровья мальчика: «челночный» бег; метание палки в цель рукой и с ноги; фехтование на палках; совместное нападение с целью выбить предмет; работа принципа взаимовыручки у игроков и др. Именно поэтому Федерацией исконных забав и этноспорта игры с метанием палки в один “городок” и бегом признаны важной частью культурного наследия русского народа [Кыласов, 2016, 74]. Площадки с этой забавой организуются в рамках проекта «Русские игры», в частности, на ежегодных традиционных играх «Атмановские кулачки» (с. Атманов Угол, Сосновский р-н, Тамбовская обл.) [Тедорадзе, 2012, 49].

Литература

1. Вахания О.В. Абхазские народные игры / О.В. Вахания. – Сухуми: Абхазское государственное издательство, 1959. – 119 с.

2. Виноградов Г.С. Этнография детства и русская народная культура в Сибири / Г.С. Виноградов; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: ИФ «Восточная литература», 2009. – 896 с.: илл. – (Этнографическая библиотека).

3. Горбунов Б.В. Воинская состязательно-игровая традиция в культуре русских. Историко-этнографическое исследование / Б.В. Горбунов. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1999. – 379 с.

4. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. / В.И. Даль. – М.: ТЕРРА, 1995. – (Репринт с изд. 1881). – Т. II. – И-О.

5. Как у нашего двора начинается игра… Вилегодские народные игры / Сост. Е.Г. Байбородина. – М.: ИД «Сказочная дорога», 2017. – 14 с.; ил.

6. Колчев В.Ю. Традиционные игры с «чижом» в Воронежском крае // Народная культура и проблемы её изучения: Сборник статей. Материалы научной региональной конференции 2014 г. – Воронеж: ИПЦ «Научная книга», 2015. – (Афанасьевский сборник: Материалы и исследования. Вып. XIII). – С. 137-144.

7. Кыласов А.В. Актуализация русских традиционных игр // Культурное наследие России. – 2016. – № 2 (13). – С. 73-77.

8. Покровский Е.А. Детские игры, преимущественно взрослые (В связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной) / Е.А. Покровский. – 2-е изд., испр. и доп. – Т. IV и V. – СПб.:, 1994. – (Репринт с изд. 1895). – 381 с.

9. Слепцова И.С. Клёк // Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. / Колл. авт. И.С. Кызласова (Слепцова), А.П. Липатова, М.Г. Матлин, И.А. Морозов и др. – М.: Изд-во «Индрик», 2012. Т. 1. – 656 с., ил., карты.

10. Словарь воронежских говоров / Воронеж. гос. ун-т, Филологический факультет, Каф. славян. филологии, Лаб. воронежского лингвокраеведения им. проф. В.И. Собинниковой; М.Т. Авдеева [и др.]. – Воронеж: ВГУ, 2004. – Вып. 1. – 304 с.

11. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Сорокалетов. – СПб.: «Наука», 1977. – Вып. 13, 1977. – 360 с.

12. Словарь русских народных говоров…. – СПб.: «Наука», 1995. – Вып. 29. – 347 с.

13. Тедорадзе А.С. К вопросу восстановления традиционных игр русского народа // Традиционные игры и национальные виды спорта: опыт межрегионального взаимодействия: Материалы межрег. науч. прак. конф. – Якутск, 2012. – С. 43-49.

14. Терещенко А.В. Быт русского народа / А.В. Терещенко; Худож. В.Н. Забайров. – М.: «Русская книга», 1999. – 336 с. – (Народная мудрость).

ЭТНОГРАФИЯ

Филатова В.Ф. (Борисоглебск, Воронежская обл.)

Золотое руно Воронежского Прихоперья

Производство, прядение пуха и вязание платков не относится к традиционным промыслам в Воронежском Прихопёрье. В XIX – начале XX века разведением пуховых коз в регионе не занимались. Так, в «Сводном отчёте по сельскохозяйственной деятельности за 1913 год» Борисоглебского уездного земства Тамбовской губернии (Борисоглебск, 1914) мы не нашли никаких сведений об интересующем нас производстве. В то же время овцеводство, прядение шерсти и вязание различных изделий из шерсти было распространено. Это подтверждается и полевыми материалами: «*Мне бабушка рассказывала, что платки начали визать очинь давно, ещё да вайны. Но тогда пуховых коз не была. Были офцы, визали платки ис шерсти, в аснавном из белай. <…>А патом, уже где-то в 1945 гаду, начали завадить кос, и тагда начали визать уже пуховые платки, где-та в питидисятых гадах пуховые касынки стали визать*» (Самохина Р.В., 1955 г. р., среднее образование, пгт. Грибановский. 2001 г.).

По сведениям информантов, пуховых коз (разводимых для получения пуха) начали содержать в хозяйствах Борисоглебского, Грибановского, Новохопёрского, Поворинского и Терновского районов приблизительно «*перед войной*» или «*после войны*», то есть в конце тридцатых – середине сороковых годов XX в. Особенно распространилось разведение коз и вязание пуховых платков после войны, достигая расцвета в 1960-80 гг., когда крепкие крестьянские хозяйства имели до двадцати пяти голов пуховых коз (в хрущёвские времена разрешалось держать в хозяйстве не более пяти коз).

Предприимчивые крестьяне занялись этим промыслом ввиду того, что до начала 60-х гг. прошлого века в колхозе труд оплачивался трудодними, не без юмора называемыми «палочками». Живые деньги можно было получить, только продавая крайне скудные излишки сельхозпродуктов, – платочный промысел в сложившихся жизненных обстоятельствах оказался весьма прибыльным занятием. По словам жителей нашего региона, «*на платках сидели*», «*на платках ехали*», «*на платках построились*», (Дьякова В.В., 1959 г. р., 4 класса, повар, с. Мазурка Поворинского района. 2011 г.), «*на платках и жили*», «*платками жили*» (Мезенцева А.П., 1919 г. р., семилетнее образование, с. Третьяки Борисоглебского района, 1989 г.; Дьякова А.И., 1929 г. р., 4 класса, повар, с. Мазурка Поворинского района. 2011 г.). Из пуха вязали головные уборы, носки, варежки для

членов семьи. На деньги, получаемые от реализации пуховых платков, одевали, обували детей, женили их и выдавали замуж, строили новые дома. Пуховое руно (вся масса пуха на животном, а также снимаемого с него, в воронежских говорах называется *руно*) для крестьян нашего региона оказалось поистине золотым, позволившим им не только выжить, но и улучшить качество жизни. Платки вязали как в сёлах и деревнях, так и в малых городах посёлках городского типа Воронежского Прихопёрья (Борисоглебск, Грибановка, Поворино, Новохопёрск). В Борисоглебске в конце XX – начале XXI вв. можно было встретить на окрестных лугах пасущиеся стада коз (фото № 1).

На вопрос о том, какие породы коз выращивали на крестьянском подворье, наши собеседники отвечают кратко: «*Пуховые козы*». В с. Губари Борисоглебского городского округа нам назвали «*придонскую породу*». В Интернете мы нашли некоторые сведения о замечательном животном нашего края: «Прихопёрская коза – это эндемичный вид, то есть уникальный и существующий только в определенной местности. Прихопёрская козочка обрастает таким мягким и красивым пухом только в полосе вдоль Хопра шириной в 40 и длиной в 300 километров. Все попытки вывезти коз хопёрской породы за пределы этой зоны и акклиматизировать в других районах были безуспешны – качество пуха резко снижалось. Придонской пух характеризуется упругостью и прочностью. Лучшие представители породы дают до двух килограммов пуха, – сообщает старший научный сотрудник Хопёрского государственного заповедника Н.Ф. Марченко. – В настоящее время поголовье уникальных прихопёрских коз резко сокращается. Так, в Новохопёрском районе, традиционно считавшемся местом разведения пуховых коз, их поголовье за семнадцать лет сократилось в пять раз»[1].

Как показывают полевые материалы, крестьяне вели целенаправленный отбор животных, дающих качественный и в достаточном объёме пух: специально узнавали о таких козах и покупали их. Оставляли «на завод» животных, дающих качественный и «весовитый» пух, остальных убирали из производства: «*Пуховых кос мы держим всю жизнь. Для васпроизвоцтва стада держим четыри казы. – три серых и адну белую. Астальныи животныи идут на мяса. Чтобы пастаянна палучать пух высокава качества, видём адбор животных. Если в первый гот с казлёнка начисали мение читырёхсот грамм, на племя иво ни аставляим. Тща-*

[1] Учёные бьют тревогу: поголовье уникальных пуховых коз в Новохопёрском районе существенно снизилось // РИА Воронеж: [сайт]. URL: http://riavrn.ru/news/uchenye-byut-trevogu-pogolove-unikalnykh-pukhovykh-koz-v-novokhoperskom-rayone-sushchestvenno-snizil/ (дата обращения: 12.03. 2018).

тильна выбираим и ма́так. Важна, штобы у них была касивая масть, длинный, густой, ровный и шилкавистый пух» (Соловьёва Н.Г., 1951 г. р., высшее образование, пгт Грибановский. 2001 г.). «*Самае главнае, завот должин быть хароший, парода или масть. А у нас гаварили – завот*» (Самохина Р.В., 1955 г. р., среднее образование, пгт. Грибановский. 2001 г.).

Для того чтобы пух имел необходимые качества, то есть был упругим, шелковистым, вьющимся, а не грубым, «валким» и «шибаластым», требовался постоянный и правильный уход за животными.

Выпасали коз, как и коров, со времени появления первой весенней травы и до поздней осени, когда трава уже засыхала. Выгоняли стадо коз и овец рано утром и пригоняли после захода солнца. Чтобы животные не потерялись, их метили, каждый крестьянский двор имел свою особую мету, которую ставили маленьким козлятам, и эта мета сохранялась в дальнейшем. Метили ножом или заточенной металлической трубкой. Меты делались разные: треугольники, «вилы», круги, полумесяцы, одна, две или более прорезей или сочетание их. Информаторы вспоминают, как весело было отыскивать в чужих дворах заблудившееся животное и пригонять его в свой двор – на улице стоял шум, гомон, блеянье коз. При этом происходили разные истории. Рассказывает Дьякова Александра Ивановна (1929 г. р., 4 класса, с. Мазурка Поворинского района. 2011 г.): «*Аднава* (однажды) *нашла я сваю казу, переточкю* (перетока, переточка – годовалая коза) *у Галовкиных, эт-т и ня очинь далёка. А уш тимнавата, пака я нашла, тимнавата стала. И иё отвяла за рага и пустила – ана бигёть дамой. Ток ды варот дабегла, а са двара чьяй-та чужая сабака. И ана эту сабаку испугалась, вдарилась и пашла, и пабежала. Я за ней, а чё-ш я ни успею: у ней чатэри наги. Бяжала, бяжала и атстала. А уже тёмна стала. А ана так мима вашива дома и туда на прут. Я тваму атцу и гаварю: "Так и так". Он завёл машину, паехали мы. Ана впирёт нас, на Тарвановку пыбяжала. Ну и уже её и не видать, уже тёмна савсем стала. Я гыварю: "Ну, пусть прападаить типерь, чаво-ж зделаиш, иде иё искать, там идей-та волки иё разарвуть, вот, ды и всё". Атец твой дамой заехал, и я пришла дамой. Лягла спать, валнуюсь: всётки жалка казу-та, нету. Ну, типерь, што будить. Встала утрам: што такое – каза кричить. Ана прибяжала и окыла денника. Эти фсе в диннике загнатыи, а ана на ту сторыну на агарот зашла и окыла динника голаву к ним прасунула и стаить. Сама пришла*». Пасли коз подённо, договариваясь о том, за какое количество коз (четыре – пять) предполагалось пасти один день. Чаще же пасти коз нанимали пастуха на всё лето.

С ноября по апрель их содержали в сараях, повсеместно называемых *котухами, закутками*, в некоторых сёлах – *хлевами, козлятниками*. Пер-

воначально это были плетнёвые помещения, обмазанные внутри и снаружи глиной с коровьим помётом. Позднее появились сараи из дерева, построенные «в заборку». Крылись сараи соломой, камышом, позднее – толем или шифером. Хорошие хозяева белили их изнутри и снаружи, делали вдоль стен «стеллажи», на которых животные спали. Место, отгороженное для корма, называлось *ясли* или *кормушка*. Кроме сена и соломы в ясли необходимо было положить большой кусок *соли-лизунца*, который животные постоянно лизали. В качестве подстилки использовали сухие листья клёна, липы, берёзы, яблони, специально заготавливаемые осенью во время листопада (Самохина Р.В., 1955 г. р., пгт. Грибановский. 2001 г.). Сараи постоянно чистили, освобождая их от навоза. Рядом с сараем располагалось открытое огороженное пространство, куда животные выходили днём, если погода позволяла. Его называли *денником, базом* или *варком*. Некоторые информанты используют выражение «*выгульной двор*», куда рекомендовалось положить осиновые дрова, «*с каторых козы любят пагрызать кару*» (Самохина Р.В., 1955 г. р., среднее образование, пгт. Грибановский. 2001 г.). В некоторых сёлах *базами* называли огороженное пространство в поле, где стадо овец или коз находилось ночью или в полдень во время летнего выпаса скота нанятыми пастухами.

Кормили коз в течение зимнего содержания сеном или соломой, которой требовалось заготовить на зиму не менее воза для одного животного. Для получения качественного пуха требовалось подкармливать зерном или сечкой. Остапенко В.П. (1936 г. р., семилетнее образование, свекловичница, с. Кардаиловка Поворинского района. 2009 г.) считает, что лучшим кормом для коз является солома: «*А раньше у нас была салома, вот эта ячмённая, была гарохавая, прасяная... Вот эти все, от эти злаки, ани очинь палезны этай скатини. Паэтаму мы всягда, падхадила осинь, уборка шла, и мы заслед с мужэм. Мы па три амёта делали. Кормили коз три раза в день. Утром давали сухой корм, в обед резаную кормовую свёклу, тыквы, очистки картофеля, немного зерна и поили водой комнатной температуры*». Днём, кроме того, пригатавливали *пойло* иди *болтушку*: «*Сена дают, камбикорм дают, жмых. Ну, и делают балтушку им: ну, вот, отруби, вадичка*» (Бужурак З.И., 1948 г. р., 8 классов, пгт. Грибановский. 2010 г.).

На ночь опять давали сухой корм. Саввина Н.Г. (1948 г. р., начальное образование, п. Новопокровский Новохопёрского района. 2009 г.) сообщила, что для получения «*шелковистого, светлого, хорошего пуха*» необходимо иметь «*корм <...> такой кошеный, там люцерна, экспарцет. Можно давать свёклу. Но утрам лутше дать такой, сухой корм. В абет нада дать сырова: свеколки, тыкву, можна картошку. Вечирам на начь даём всягда, ну, как сухова корма, крупы, вадички папоим*». Правильное

кормление гарантировало не только получение хорошего пуха, но и избавляло животных от паразитов: «<...> *суданку, люцерну, дривесныйи листья и веники, палынь, каторая, кстати, памагаит ат глистов*» (Соловьёва Н.Г.,1951 г. р., высшее образование, пгт. Грибановский. 2001 г.).

По сведениям жителей нашего региона, снимать пух начинали в декабре – феврале, тогда, когда он созревал, или, как у нас говорили, «*подходил*». Важно было не упустить это время (не «*перепустить пух*»). Определяли зрелость пуха по некоторым приметам: если на рогах у козы появлялся «пушок»; если пух легко дёргался, значит, его пора снимать. Перед снятием пуха коз не купали в отличие от овец, но могли просмотреть находящийся на животном пух и освободить его от репьёв, комочков грязи, травы: «*Кагда козу пригатовили к чёски, апследуим руно: апчищаим ат калючик, кусочкав саломы, сена, навоза, грязи*» (Соловьёва Н.Г.,1951 г. р., высшее образование, пгт. Грибановский. 2001 г.).

Не всегда всё руно созревает одновременно, раньше пух «подходит» на боках, ногах, позднее – на шее, поэтому иногда его снимали с козы не единовременно, а постепенно. Как это осуществлялось? Животное обычно заводили в дом, у него связывали ноги верёвкой и укладывали на один бок, с другого снимали пух руками – *дёргали* или *щипали*. Чаще использовали для этого *гребёнки*, состоящие из загнутых металлических зубьев и деревянной ручки. Процесс снятия пуха называется *чесать козу*. Если пух созрел и снимали его осторожно, животное вело себя достаточно спокойно. Обычно для страховки один человек счёсывал пух, другой держал животное за рога. И таким образом снимали весь пух. В последнее время начали стричь коз ножницами так, как овец. Однако в стриженый пух (*стрижки, стрыжки*) попадало много ости, и пух был более жёсткий.

«*Лутши щипать, он бес оси, эта такая жёская у них, ось. Пух он бываит мяхчи, и на платке он пушистай. А с этай, с писикай он жёский бываить. Да ось называетца, жёская, писика*» (Щепкина Н.В., 1939 г. р., 5 классов, пгт. Грибановский. 2010 г.).

Уникальность выращиваемых в бассейне Хопра и Дона коз заключается в том, что подшёрсток, называемый пухом, длиннее остевых волокон. Вычёсываемые вместе с пухом остевые волокна создают жёсткость и снижают его качество, поэтому в процессе всей обработки пуха из него выбрасывалась ость, называемая в наших говорах *волосянкой, козикой, осью, песикой*.

Дальнейшая обработка пуха заключалась в том, что его перебирали («*разбирали*»), выбрасывая мусор, главным образом репьи, и так называемые *шабалки* – скатавшийся в плотные комочки пух. Затем его могли вымыть с использованием шампуня или какого-либо другого моющего

средства, при этом не отжимая. Когда вода стекала с пуха, его раскладывали на просушку.

Далее пух выравнивали так называемыми *чёсками*, которые представляли собой парный инструмент, состоящий из деревянного полотна с ручками. К деревянному полотну гвоздиками крепилось полотно с загнутой проволокой – металлическими крючками.

Процесс выравнивания пуха назывался *чесанием, битьём* или *волочением*. Отметим, что лексема *волочить* функционирует в тех говорах, в которых она используется для процесса выравнивания земли – боронования её. Волочили следующим образом: на одну из чёсок накладывали прядями (*косами*) пух, цепляя его за крючки, другой ударяли по ней, вытягивая пух. Это делали до тех пор, пока весь пух не оказывался на другой чёске. Повторяли расчёсывание пуха несколько раз до полного выравнивания.

«*Чешишь на чёски: плашка, диривяшка с ручками, острая очинь, калючия. Набиты в них иголачки. Вот так иё паложишь и с адной стараны пирибьёшь, патом с другой стараны пирибьёшь, так вот и чешишь их туда – сюда*» (Бужурак З.И., 1948 г. р., 8 классов, пгт. Грибановский. 2010 г.).

Расчёсанные пряди пуха укладывали друг на друга, затем скатывали их в *кудельку* – укладку в виде круглого поленца. В последнее время мало кто это делает вручную, пух отдают выравнивать на механические орудия расчёсывания, называемые *чёсками* или *шерстобитками*.

Обработанный таким образом пух готов для прядения. Пряли традиционно на ножных прялках, называемых в Воронежском Прихопёрье *самопряхами, санопряхами, пряхами* или *прялками*. Прялка состояла из *круга* (*колеса*) со *спицами*, который помещался между *двух столбиков*, с которыми соединялся металлический стержень, называемый *веретеном.* К стержню с одной стороны крепились *ражки* – деревянная деталь в виде рогов с загнутыми металлическими крючками, на свободный конец веретена надевалась деревянная катушка для пряжи, называемая *вьюшкой* или *скалкой*. Рядом помещалась более узкая катушка, называемая *гонком*. На гонок и круг (колесо) надевались толстые нити, именуемые *струнами* или *шнурами*. Колесо и гонок приводилось в движение так называемой *собачкой*, соединённой с педалью, которую чаще всего называли *лапкой* или *подножкой* (своеобразный маховик). Всё это держалось на трёх или четырёх ножках, прикреплённых к столику, называемому в некоторых говорах *подушкой*. В настоящее время ножную прялку вытеснила электрическая.

Качество пряжи имело большое значение. Хорошо напряденная нить, пушившаяся под руками, характеризовалась как *прохóвая, прóстая*. Пря-

жа с сильно закрученным пухом называлась *крута́я*, она при сматывании и вязании давала ж*жички – жжикалась, жжучивалась*, скручивалась. Такая пряжа спутывалась и рвалась. Её следовало *рассучивать*, то есть ракручивать. Колесо (круг) прялки при рассучивании крутили в обратном направлении (фото № 2, 3).

Первоначально нити выпрядали только из пуха. Напрядали две вьюшки тончайшей пуховой пряжи, затем нити соединяли в одну. Это называлось *стращивать* или *ссучивать* пряжу. Вьюшки для этого помещались на специальное орудие, называемое *станок*, и с помощью прялки нити соединялись в одну. Чаще же нити с вьюшек сматывали в клубки, а уже с клубков их *трастили*, или *сучили*, то есть соединяли две нити в одну (фото № 4).

Платок, связанный из такой пряжи, назывался *чистым*, поскольку он был изготовлен из чистого пуха без примеси какой-либо другой нити. В настоящее время чистые платки вяжут исключительно на заказ. Пух же напрядают на хлопчатобумажную, капроновую или шерстяную нить в зависимости от того, ажурная или простая вязка будет использоваться для изготовления платка. Такое прядение называют *прясть по нитке*, а сама нить называется *опрядка*.

Хлопчатобумажные нити покупали первоначально белого цвета в катонах или мотушках. Мотушки красили под цвет пуха. Пух имел цвет от светло-серого, голубовато-серого до коричневого и тёмно-синего, почти чёрного. В качестве красящих средств использовали печную сажу, батарейки, растительные красители, затем появившиеся в магазинах синтетические краски. Позднее появились в продаже крашеные нити. Уже окрашенные нити сматывали в клубки с помощью специальных орудий мотания, имевших различное устройство и различные наименования: *размотывалки, разматалки, моталки, мотовило*. «*Есть у миня самаделкавая разматывалка: ну, патстановычка, на ней столбок и штырь, на штыре две палки – крылья, на них па канцам палачки. На палачки надеваим и разматвыим пряжу*» (Качанова Л.И., 1939 г. р., с. Калинино, Борисоглебский район. 2011 г.).

В прошлом при прядении кроме прялки использовались *донце* и *рогатка* (*роготулька, роговилка*). Донце представляло собой прямую доску, на которую прибивалась гвоздями планка с отверстием, куда вставлялся гребень (или рогатка) для кудели. Донце с рогаткой клали на табурет, рядом помещалась прялка. Тот, кто прял, садился на табурет с донцем, и начиналось прядение.

Лексика указанного промысла включает весьма архаичные элементы, связанные, скорее всего, с тем, что обработка любого волокна, прядение и вязание – древнейшие занятия человека. Так, наши прапрабабушки из-

давна пряли пряжу для домашнего изготовления тканей. Нити для домашнего тканья добывали из луба – стеблей дикого хмеля, крапивы и конопли. Воронежский художник П.Д. Пономарев, изучавший и коллекционировавший народную одежду и ткани, писал, что «в Воронежском крае ещё в 1927 – 1928 гг. можно было встретить мешки, чувалы и кули из грубой, но прочной крапивной ткани»[2] [2; с. 21]. Художник сообщает также о том, что в конце XX в. в Югославии из крапивного волокна ткали шевиот, высоко ценимый тогда на международном рынке.

В первой половине XX в. каждое крестьянское хозяйство у нас засевало «клеточку» земли на огороде коноплей, из волокон которой пряли нити и ткали холст, используемой на изготовление одежды. Одежду, особенно тёплую, зимнюю, изготовляли также из овечьей шерсти. В 1998 г. участники диалектологической экспедиции, работавшей в с. Ярки Новохопёрского района, увидели новенький ткацкий стан, хранящийся на чердаке одного из домов села. По нашей просьбе его «снарядили» и рассказали о том, как в недалёком прошлом (60 – 70-е гг. прошлого века) ткали шерстяные ковры. Ткали из шерсти ковры и «дорожки» и в Борисоглебском районе. Из белой шерсти вязали платки, простые и ажурные, с махрами: «Вяжитца вот сирётка, вывязываитца. А края абвязываютца крючком, как паутинкай. Патом махры делали. Эта уш давным-давно с махрами делали. Накрывали – красивыи платки были» (Винокурова Т.Н., 1936 г. р., семилетнее образование, пгт. Грибановский. 2010 г.).

Как отмечают наши собеседники, платки и шали вязали из шерсти весенней стрижки, которую называли «вешнúк», «поя́рка», «ве́шняя» или «поя́рковая», она была тоньше шерсти осенней стрижки, более грубой и употребляемой на изготовление валенок. Навыки прядения льна, конопли и шерсти, вязания изделий из названной пряжи перешли позднее на прядение пуха, вязание платков. Промысловая лексика, связанная с прядением льна, конопли и шерсти, вязания изделий из названной пряжи, стала обслуживать новое ремесло.

Воронежские платки разнообразны по размеру, форме и используемой разновидности вязки. Большие серые пуховые платки называются *шалью*. Небольшие – *матрёшками*. Матрёшками платки называли потому, что их можно было завязывать под подбородком узлом, «как у матрёшек»: «*Да, вяжим и матрёшки. Ну, эт малинькии платочки, матрёшки, да. Петиль*

---

[2] П.Д. Пономарёв. Художественное ткачество в Воронежском крае // Русская провинция. Записки краеведов. Воронеж: Центрально-Чернозёмное книжное издательство, 1992. С. 20–25. Художник сообщает также о том, что в конце XX в. в Югославии из крапивного волокна ткали шевиот, высоко ценимый тогда на международном рынке [Пономарев, 1992, с. 21–22].

двести дватцать набираишь, и палучаитца матрёшка. А платок бальшой я вот, например, вяжу двести семьдисят – двести восимьдисят питéль, в платке, в бальшом». (Качанова Л.И., 1939 г. р., с. Калинино, Борисоглебский район. 2011 г.)

Большие платки состояли из 350–400 петель – их называли *шали* или *платки* (фото № 5), маленькие – из 200–220 петель.

По форме различали *платки*, вывязываемые в виде квадрата, *косынки* – в форме треугольника, и *шарфы* – в виде прямоугольника (палантины).

В разные годы в зависимости от моды использовали различный материал для вязания. Издавна, как было уже отмечено, платки, косынки (шали) и шарфы (палантины) вязали из шерсти. Из хлопка и льна в первой половине XX в. изготовляли так называемые *коклюшечные шарфы*. В пятидесятые годы этого же века было модно вязать косынки, детские шапки и варежки из «*трусиного*» (кроличьего) белого или серого пуха.

Разнообразна и используемая для вязания платков техника. В зависимости от разновидности вязки различались простые платки и ажурные – «*узористые*», «*узорчатые*», «*разузористые*», называемые *паутинкой*. Простые платки традиционно состояли из *каймы*, *подзорника* (*подузорника*) и *середины* (*серёдки*). Кайму и подзорник составляли узоры, в процессе вывязывания которых использовались лицевые петли, накиды, называемые в Воронежском Прихопёрье *намáхами*, провязывание двух петель вместе (*под две*) и вывязывание из накида двух петель одной лицевой и одной изнаночной, в результате чего получалась круглая «нóрочка», или «ды́рочка». Такая техника вязания в Кардаиловке Поворинского района называлась «выварачиванием петли». Выполнялось это следующим образом: «*под две – намах – под две, с другой иголки все петли провязывались лицевыми; из намаха делали одну лицевую, одну изнаначну. петлю*» (Пищугина В.П., 1951 г. р., среднее образование, продавец. 2009 г.). Дорожка, выполненная в описанной технике, получила название «*выварат*н*áя дарошка*».

Все ряды середины серого простого платка выполнялась лицевыми петлями (так называемая платочная вязка). В платке могло быть два ряда подзора. В ажурном платке середина также заполнялась узорами. Традиционными для региона являются следующие узоры: *бубновка (ромбик, кокурка), бублик, гусиные лапки, гречишка, кошиная лапка (кощая лапка), пряннички (бобышки) цветочек (звёздочка)* и различные их сочетания (фото № 6).

Платок начинали вывязывать «с уголочка» (фото № 7, 8). На спицы, называемые *иголками* или *спицами* (*шпицами*), набирается определённое количество (9–14) петель в зависимости от выполняемых узоров. Угол вяжется путём прибавления с каждой стороны по одной петле. Размер его

зависит от выполняемого узора. «*Угалок начинаим с дивяти пителек. Делим их на три части и начинаим, разбавляим*» (Коняева Л.С., 1940 г. р., с. Третьяки, Борисоглебский район. 2005 г.).

После того, как угол связан, половина петель спускается на булавку, а из оставшихся вяжется кайма избранным узором. Кайма состоит из выступов, называемых *зубцами, зубчиками, мысами и мысиками*. Различаются *прямые зубцы* и *косые*. Прямые зубцы бывают размером от шести до двенадцати «норочек». Вывязываются они путём прибавления по одной петле в каждом нечётном ряду с помощью накида. Связав половину зубца, его сбавляют, провязывая две петли вместе в каждом нечётном ряду (фото № 9, 10).

Косой зубец образуется так же, как прямой, путём прибавления одной петли (или трёх, если в зубце три дорожки). Когда связано нужное количество петель (*зубец разбавлен*), все петли сбавляются в одном ряду, а не постепенно, как при сбавлении прямого угла. Кайма также заканчивается углом, вывязываемым зеркально начальному углу (фото № 11).

Далее кайма набирается петлями на спицы и вывязывается подзор. Традиционными рисунками подзора воронежских платков являются *квадратики, ромбики, дорожки, ёлочки, вилюшки* и другие. Подзоры может составлять одна только дорожка (фото №12) или одна вилюшка – зигзагообразная линия. Некоторые вязальщицы любили более сложные «подзорники». Они могли быть двойными и тройными.

От подзора начинается вязание лицевыми петлями (платочная вязка) середины, обрамляемой с двух сторон подзорами и каймами. Заканчивается вязание платка зеркально началу: провязывается с четвёртой стороны подзор, далее вяжется угол, кайма и завершается – углом.

Вязанием платков в нашем регионе традиционно занимались все женщины в свободное от работы и домашних забот время (фото № 13). Девочек приохочивали к вязанию с семи – восьми лет. Ремесло передавалось от матери или бабушки к дочери и внучке. В десять – двенадцать лет девочка могла самостоятельно связать платок. Скорость вязания, разумеется, была разной. Это зависело от занятости женщины другой работой, её индивидуальных возможностей, от времени года и многого другого. Средняя скорость изготовления платка – три недели. Некоторые вывязывали платок за одну неделю. Пряли обычно старшие в семье – мать, свекровь или бабушка. Летом вязали на улице, «в холодочке», собираясь целыми «корогодами». Зимними вечерами девушки и молодые женщины вязали на посиделках (*сиденках*), сравнивая узоры, соревнуясь в скорости и качестве вязания. Узоры перенимали друг у друга. «*Сабирались на крылечки, ну, кто там паближи, падрушки. И сидим вяжым платки. На пирганки вязали, хто впирёт. Атмечали там па времини, хто впирёт*

иголку свяжит иль там палзупчика. И сматрели, хто быстра вязал, а хто медлинна. Вот так у нас адна Аня была Иванова, ана быстра вязала. Ды йищё узоры у каво какийи. У каво красивыйи, у каво никрасивыйи, широкая кайма, ниширокая кайма – сматрели там друх у друга» (Пиндюрина А.М., 1935 г. р., 4 класса, свекловичница, с. Мазурка, Поворинский район. 2011 г.).

Именно потому, что занятие было общепринятым и распространённым, не было специального слова для наименования субъекта вязания. Иногда вязальщицу называли *вяза́лкой*, чаще всего иронически, иногда – *платошницей*. Зачастую в промысле принимала участие вся семья. Мужчины, кроме ухода за домашними животными и приготовления для них корма на зиму, помогали стричь коз, разбирать и расчёсывать пух. В ельцинские времена, когда многие потеряли работу, некоторые семьи приобрели вязальные машины. Мужчины вязали середину серого простого платка, а женщины обвязывали её каймами, или, как у нас говорят, *ко́ймами*. Скорость изготовления платков при этом значительно возрастала. Как встарь, платки помогли хопёрским семьям выжить.

Платки не только были основой семейного бюджета. Они защищали от холода и лечили. Пуховым платком обвязывались при болях в позвоночнике. Платок использовали в качестве согревающего и лечащего средства при заболевании горла. Он устранял и головную боль. В платок укутывали больных детей.

Узоры платка служили оберегом и апотропеем. Пух, как и шерсть, символизировал в народной культуре богатство. Вследствие этого пуховый платок использовался в семейно-бытовых обрядах. Во время крестин новокрещаемого укладывали на пуховый платок, чтобы младенец вырос здоровым и богатым. Богатство и чадородие сулил пуховый платок жениху и невесте, поэтому молодых во время свадебного обряда ставили или усаживали на пуховый платок или шубу.

Однако платочный промысел уходит в прошлое. Пожилые люди с сожалением говорили о том, что молодые по причине трудоёмкости промысла не хотят заниматься разведением коз и вязанием платков. Не означает ли это, что из наших рук уходит золотое руно, на поиски которого, быть может, уже снарядили корабли предприимчивые иноземцы…

Подписи к фото на цветной вклейке:

Фото № 1. Хопёрская коза, с. Рождество, 2013 г.

Фото № 2. Ножная прялка, г. Борисоглебск, 2017 г.

Фото № 3. Ножная прялка, с. Третьяки БГО[3], 2010 г.

[3] БГО – Борисоглебский городской округ. Ранее это был муниципальный район.

Фото № 4. Станок для соединения пряжи, с. Губари БГО, 2017 г.

Фото № 5. Пуховая шаль, с. Губари БГО, 2017 г.

Фото № 6. Снизу вверх: фрагменты каймы, подзорника и середины ажурного платка. Узоры: вилюшка на кайме; дорожки и ёлочка на подзоре; цветок (звёздочка) в кокурке (ромбе) в середине платка, г. Борисоглебск, 80-е гг. XX в.

Фото № 7. Угол, с которого начинается платок, г. Борисоглебск, 80-е гг. XX в.

Фото № 8. Угол с узором каймы, с. Третьяки, Борисоглебский район, 1986 г.

Фото № 9. Кайма, с. Третьяки, Борисоглебский район, 1986 г.

Фото № 10. Прямые зубцы каймы, Борисоглебск, 80-е гг. XX в.

Фото № 11. Косые зубцы каймы и середина платка, с. Губари, БГО. 2017 г.

Фото № 12. Узоры «подзорника»: две дорожки и ёлочка, г. Борисоглебск, 80-е гг. XX в.

Фото № 13. Вязание ажурного платка с косыми зубцами, с. Рождество, Поворинский район, 2013 г.

Матвеева Е.Г. (Воронеж)

Женский костюм села Краснолипье Репьёвского района Воронежской области

В этой статье мы продолжаем знакомить вас с костюмами Воронежской области. На этот раз объектом нашего исследования послужит народный костюм жителей села Краснолипье Репьёвского района (изначально с. Красного Коротоякского уезда).

Основание села относят к концу XVII в. (1680-1690 гг.) Первопоселенцами Краснолипья стали «служилые люди» – однодворцы, из Коротоякского уезда с. Архангельское (ранее – Голышевка). Следом за ними заселились выходцы из Землянского, Задонского уездов, а также из с. Горки (ныне Белгородской области). Все поселенцы являлись однодворцами и относились к группе «талагаев».

В результате сложных миграций населения формировался своеобразный строй костюма Краснолипья.

РУБАХА

Однодворцы «талагаи» носили типичного покроя конопляные белые рубахи с косыми поликами и широкими рукавами, собранными на сборку у манжета, украшенного брыжжами из красного кумача. Полик и рукав в месте соединения украшали полосками красной перетыки и вышитым

красной нитью деликатным орнаментом, с небольшим включением полос и элементов узора, выполненных в черном цвете. Вышивкой украшались все швы, соединяющие между собой детали поликов на спине, соединения их со станом, вертикальный шов на рукаве со стороны спины, а также ожерёлок и прореха на груди. Всё вышивалось красными и черными нитками, мелким, ажурным орнаментом, выполненным в техниках «крест» и «набор» (по счёту) (фото № 1–3).

Женщины в костюмах с. Краснолипье. Фото 1960-х гг.

Такую рубаху, украшеную красными «пельками» (нашивками на поликах), носили в праздники заневестившиеся девушки и молодухи (женщины «год, как замужем»), до рождения ребенка, но не более 3-х лет. После 3-х лет замужества и рождения ребенка женщины носили бордовые рубахи, расшитые соответственно их предназначению и достатку семьи. Появление красной рубахи с кокеткой было довольно поздним явлением.

В середине XIX в. появление в городах моды на «городскую парочку» к концу века получило отголосок и в некоторых сельских костюмах. Вероятно, именно так у красных рубах появилась кокетка, а многодельную отделку ткачеством и вышивкой заменили тесьмой и блестками. Молоденькие девушки, кроме красных рубах на кокетке, стали носить белые такого же фасона, украшая их полосами цветочной вышивки вместо лент и блесток, демонстрируя, таким образом, свою старательность, умелость и трудолюбие (фото № 4).

Поясной нарядной одеждой у девушек была красная шерстяная «русская» юбка в складку. Длиной до щиколоток, с окладом из разноцветной тесьмы и лент. При украшении соблюдался старинный принцип двусто-

ронней симметрии относительно основного центрального узора или ленты. С такой юбкой на голову надевали широкий «околок».

Женщина в костюме с. Краснолипье. Фото 1960-х гг.

ПАНЕВА

Поясная одежда замужних женщин из клетчатой ткани. Понева села Краснолипье шилась из домотканой шерстяной ткани. Она имела черный фон с затканными в него долевыми и поперечными узкими полосками из красных и белых нитей, образующих крупную клетку. Такая понева называлась «черноглазка». У талии понева собиралась в сборку на вдернутый шнурок. Хранили поневы в сундуках, предварительно заложив вертикальными крупными складками, которые при ношении придавали стройность и аккуратность фигуре (фото № 5, 6).

Поневы различались по отделке оклада. Невеста и «молодая» (женщина до рождения ребёнка, в первые 3 года брака) надевали поневу с вышитыми мелким крестиком «репеюшками», «репейчиками». В первый год замужества женщина носила поневу с богато расшитым яркой тесьмой окладом «с прозументом». Поневы «со старинной обнарядкой» надевали давно вышедшие замуж бабы. Вышивка была очень трудоемкой и выполнялась шерстью, геометрическими символами, мелким крестом.

ФАРТУК

«Хвартук» одинакового фасона для девушек и молодух – зеленый шерстяной с широкой оборкой в мелкую складку с белым кружевом по низу. Выше оборки на фартук нашивались узкие разноцветные ленточки. К поясу фартука пришивались по углам две петельки «ушки», в которые продергивалась «веревочка» для завязывания или фартук крепился тесьмой с пуговицами. Женщина-мать после рождения каждого ребенка на фартук выше оборки нашивала широкие ленты. По темным широким

лентам можно было посчитать количество сыновей, а по светлым и ярким – дочерей. В промежутках между лентами нашивались узкие разноцветные тесемки для создания гармоничной цветовой композиции (фото № 7).

Девичий костюм с. Краснолипье

ПОЯС

«Покромки» – пояса в девичьем и женском костюмах не различались. Широкий (иногда до 20 см.) шерстяной, черный, красный или пестротканый пояс, обхватывал талию дважды и подтыкался сзади по обе стороны фартука. К концам покромки крепились квадратные, во всю ширину пояса, лопасти, расшитые золотым «прозументом» цветной тесьмой, блестками и бисером. По краям лопасти обшивались пучками цветной шерсти – «махориками» с бисером на концах. Предпочтение в отделке отдавалось шерсти желтого, оранжевого, красного цветов с добавками зеленого и синего. Наличие пояса придает всему костюму завершённый вид (фото № 8).

Украшения девушки и женщины носили одинаковые, крупные и яркие: «звездо», серьги, «снизки», бусы с «божуньками».

Обувь жители Краснолипья носили в основном кожаную. Летом носили чуники из бечевки, вязаные крючком.

ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ

Женские головные уборы села Краснолипье заслуживают особого рассмотрения. Они четко указывают на принадлежность хозяйки к определенной возрастной группе. Форма головного убора складывалась в зависимости от способа укладывания волос. Девушки заплетали одну косу и могли не прятать волос. Поэтому почти повсеместно был распространен девичий головной убор с открытым верхом.

«ОКОЛОК»

В Краснолипье девушки, достигшие брачного возраста, носили на голове повязку шириной 15 см. с открытым верхом – «околок». Сам «околок» расшивался цветной тесьмой и блёстками. Сзади, от повязки, спускались до лопаток две атласные ленты, концы которых украшались «вихорчиками».

«СОРОКА»

На второй день после свадьбы на голову молодухе надевали необыкновенно красивый и сложный головной убор, «сороку». Женщина носила

«сороку» 3 года после свадьбы. Волосы под «сороку» укладывали особым образом – «ставили рожки». «Уплетали косы, а спереди делали венцы из бумаги». Головные уборы стоили дорого, так как были весьма трудоёмки в изготовлении и часто приходилось заказывать их мастерицам. Под любой головной убор, в том числе и под дорогие платки и шали, для его предохранения от засаливания волосами и для долгого сохранения, женщины носили подкрывные нижние платки, волосники, шлыки, любой головной убор, который легко и без ущерба можно было постирать. Несомненно, что под «сороку» волосы также покрывали подкрывным платком с задним углом, «намахренным» одним рядом петельчатой «бахмары» (бахрома). Задний угол платка вошел отдельным элементом в вариант современной сценической «сороки», как нижний слой «хвоста», а золотой позумент перекочевал на «круг» из шленчатой бахромы. Собрать на голове и закрепить самостоятельно головной убор, состоящий из нескольких частей, женщина сама не могла. Ей была нужна помошница, владеющая искусством одевания «сороки». Старые женщины, которым приходилось носить такую «сороку» в молодости, рассказывали, что как волосы затянут и крепко стянут между собой дощечки, из которых состоит твёрдая часть головного убора, то даже голову больно. А так как женщине приходилось выполнять различные крестьянские работы, то «сорока» должна была держаться на голове крепко.

Наши современницы участницы фольклорного коллектива Краснолипья из-за сложности одевания традиционной «сороки», смонтировали детали головного убора на жесткое фетровое основание, превратив его в быстро одеваемую шляпу. Искусство одевания традиционного головного убора было утрачено, а с ним утрачена и подлинная традиция изготовления «сороки». Но внешне общий вид головного убора остался почти не измененным.

Традиционно «сорока» состояла из замкнутого мягкого кольца «круга», выполненного из шерстяной оранжевой нити «на прутках». Вдоль длинного «прутка», толщиной в большой палец или тонкой дощечки, шириной не более 4-х см, прокладывалась нить, контрастная к оранжевому цвету. На «пруток» навивали оранжевую шерстяную нитку, причем на каждом витке перекручивали её с контрастной нитью. Витки на «пруток» укладывались плотно, один к другому, от начала до конца «прутка». Получившуюся петельчатую тесьму аккуратно снимали с палочки и прижимали рукой так, чтобы контрастная нить, на которой держатся петли, оказалась с одной стороны. Куски тесьмы сшивали один с другим. Таким образом, нужно было изготовить несколько метров для украшения головного убора. Чем больше петельчатой тесьмы нашивалось на убор, тем пышнее и нарядней он получался. Именно из такой «бахмары» на «прут-

ках» изготавливался «круг». Это обьёмное, мягкое кольцо, из оранжевой петельчатой бахромы, надевалось первым поверх подкрывного платка. В центре над лбом, на «круг» прикреплялось «звездо» – круглая брошь на картонной основе, диаметром около 5 см., выполненная в технике золотного шитья или обтянутая парчей и расшитая бисером, блестками, бусами, часто со стразом посредине. Далее надевались остальные детали «сороки». Как они крепились, в наше время уже никто не может рассказать. К сожалению, информатор (Аралова Т. М. 1933г. р.), которую опрашивали участники давней экспедиции в Краснолипье, не уточнила подробностей. Из её рассказа понятно, что по бокам «сороки» крепились крылышки (прямоугольники 20 х 6 см.), украшенные цветными тесёмками, бисером, «прозументом» и колокольчиками из шерсти с бисером. По краю крылышки обшивались шленчатой «бахмарой» с фарфоровым бисером на каждой петельке. «Расшитый затылок» – квадратный (20 х 20 см.) верх «коробки», делавшийся из древесных материалов, обтягивался красной тканью. Средина квадрата традиционно украшалась «прозументом», выложенным 3-х зубцовым гребнем, повернутом концами к спине. По периметру «затылок» обшивался «зубряткой» (зубчатой тесьмой), гарусом и белым фарфоровым бисером. К задней части квадратного «затылка» пришивалась, разноцветными пучками, шлёнчатая «бахмара», из-под которой свешивался «хвост» (треугольник), около 17см. шириной и 21 см длиной. На «хвост» нашивали вертикально шелковые разноцветные ленточки и блёстки, а по краям обшивали «бахмарой». В другом варианте на «хвост» нашивалась «бахмара» каскадом в 2-3 ряда, а к концу пришивались «снизки» из бисерных нитей, украшенных колокольчиками из разноцветной шерсти с фарфоровым бисером и блестками (фото № 9-13).

Вероятно, данный головной убор сложился в результате смешения традиционных костюмов при заселении Краснолипья во время его основания в 17 веке и последующих подселений. По описаниям Н. И. Второва костюмов Воронежской губернии истоки Краснолипьевской сороки следует искать в близком с. Сторожевом Коротоякского уезда и у переселенцев из Нижней Ведуги Землянского уезда.

«БАБА»

Головной убор женщины детородного возраста, вышедшей замуж более, чем три года назад. «Баба» представляет собой цельный треугольный платок - косынку из бардового сатина, с длинными острыми углами. На короткие стороны платка, в несколько рядов, нашивалась петельчатая бахрома из шерстяной оранжевой нити, которая делалась на "прутках". Концы платка украшались «хвостами с махориками» (пышными кистями из разноцветной шерсти с бисером). Под «бабу» волосы укладывались

особо: «Две косы уплетались серпом». Под платок на лоб повязывалась расшитая шлычка, к которой, наверняка, крепился волосник. Платок «скуделили» – укладывали срединой на лоб, чтобы была видна шлычка, а его концы заводились назад поверх заднего угла платка, на затылке перекрещивались и оборачивали голову вокруг. Затем концы перехлёстывались на лбу и подтыкались над ушами так, чтобы «махорики на хвостах» оставались снаружи. При этом на затылке аккуратно закладывались складки, дабы не нарушить рисунок, мастерски вышитый гладью на средине платка (фото № 14-16).

И «бабу», и «сороку» украшали спереди «песиками», пришитыми надо лбом к шлычке, двумя локонами отрезанных собственных волос, навитых на вязальной спице. Женщина не имела право показывать на людях волосы и, таким образом, пыталась украситься хотя бы накладными волосами.

До сих пор на фольклорных праздниках радуют и удивляют нас народные костюмы. Во многих сельских музеях местные жители сохраняют одежду и предметы быта своих предков. Только погружаясь в историю и культуру своего народа, можно осознать всё его величие, силу, талант и красоту. Невольно проникаешься гордостью за свой народ, и хочется не уронить его достоинство.

В статье использованы сведения, полученные от информантов, коренных жителей села Краснолипье, собранные автором статьи в разные годы на фольклорных фестивалях и во время различных мероприятий.

Информанты

Калугина Ольга Михайловна, директор Краснолипьевского музея.

Башмакова Галина, работник Дворца культуры с. Краснолипья.

Устинова Галина Константиновна, уроженка с. Краснолипья, директор библиотеки музея № 28 им. П. Д. Пономарева.

Источники

Альбом «Традиционный костюм Репьёвского района» собран и выпущен силами МУК "Репьёвской межпоселенческой библиотекой" Репьёвского муниципального района. – 2010 г.

Материалы экспедиции ОЦНТиК по изготовлению головного убора «сорока» села Краснолипье Репьёвского района. 2016 г.

Подписи к фото на цветной вклейке:

Фото № 1. Женская рубаха № 1 до 3-х лет замужества (перед).

Фото № 2. Женская рубаха № 2 до 3-х лет замужества (перед).

Фото № 3. Женская рубаха № 3 до 3-х лет замужества (вид сзади).

Фото № 4. Девичья рубаха с. Краснолипья.

Фото № 5. Женский костюм с. Краснолипья.

Фото № 6. Женский костюм с. Краснолипья.

Фото № 7. Фартук женского костюма с. Краснолипья после трех лет замужества. Головной убор «Баба» (Музей библиотеки им. П.Д. Пономарева).

Фото № 8. Покромки женского костюма с. Краснолипья после трех лет замужества (Музей библиотеки им. П. Д. Пономарева).

Фото № 9. Головной убор «Сорока» (Большая голова) Женский костюм с. Краснолипье.

Фото № 10. Головной убор «Сорока» (Большая голова) с. Краснолипье (фас).

Фото № 11. Головной убор «Сорока» (Большая голова) с. Краснолипье (сбоку).

Фото № 12. Головной убор «Сорока» (Большая голова) с. Краснолипье («хвост»).

Фото № 13. Головной убор «Сорока» (Большая голова) с. Краснолипье (вид сверху).

Фото № 14. Головной убор «Баба» (вид сверху).

Фото № 15. Головной убор «Баба» («хвост»).

Фото № 16. Головной убор «Баба» с. Краснолипье (вид спереди).

Стурова О.Л. (Воронеж)

Обряд похорон русалки на территории воронежско-липецкого пограничья

Среди обрядов, выполняющих аграрно-магическую функцию, особое место занимают, так называемые, проводные обряды (проводы Масленицы, проводы/похороны кукушки, русалки, похороны мушек-блошек и др.). Как считают многие этнографы, проводные обряды чаще всего связаны, с одной стороны, с переходом от одного земледельческого сезона к другому, с другой стороны, проводные обряды – это отголоски древних культов умирающего/воскресающего божества, которое появляется у всех народов с осознанием цикличности (повторяемости) мира и связаны с солнечным культом.

Некоторые из этих проводных обрядов описаны достаточно подробно, а некоторые затронуты вскользь. Одним из самых загадочных является обряд похорон *русалки.* Коллективная народная память об обряде сохраняется в воронежско-липецком пограничье, а в некоторых селах он совершается и в настоящее время, правда, в редуцированном и упрощенном виде. К сожалению, реконструкции этого обряда силами энтузиастов в сельских клубах нередко фальсифицируются.

Обряды с *русалками,* судя по публикациям и экспедиционным сведениям разных собирателей, достаточно распространены в Южной Рос-

сии и в Поволжье. Они были зафиксированы в Воронежской, Липецкой, Рязанской, Тамбовской, Орловской, Пензенской, Курской, Московской, Брянской, Саратовской, Нижегородской, Астраханской областях, Пермском крае, но в разных воплощениях. Мы избрали для исследования территорию компактно расположенных сел в воронежско-липецком пограничье, где русалку хоронят в образе травяной куклы.

Степень изученности обряда похорон *русалки* в целом, достаточно, высокая. Обряд рассматривался чаще всего в контексте славянской мифологии. Большинство публикаций, особенно в XIX в., не имели конкретной привязки к местности, а обобщения и частные наблюдения над обрядами с *русалкой* преподносились как нечто типичное, общее для всей русской народной культуры.

О *русалках* в XIX в. писали мифологи: А.С. Кайсаров [Кайсаров], Г.А. Глинка [Глинка], А.С. Фаминцын [Фаминцын], А.Н. Афанасьев [Афанасьев]; этнографы – А.В. Терещенко [Терещенко], С.В. Максимов [Максимов]; Д.К. Зеленин [Зеленин 1991, 1995]; в XX в. – этнографы Э.В. Померанцева [Померанцева], Т.А. Крюкова [Крюкова], Н.П. Гринкова [Гринкова], В.К. Соколова [Соколова], Б.А. Рыбаков [Рыбаков]; современные мифологи, этнографы, фольклористы: Е.Е. Левкиевская [Левкиевская], Л.А. Тульцева [Тульцева], Т.А. Агапкина [Агапкина 2000, 2002], В.И. Дынин [Дынин], О.А. Пашина [Пашина], Г.Я. Сысоева [Сысоева 1997, 2002, 2014].

С середины XX в. публикации этнографического характера стали тщательно паспортизироваться, а мельчайшие разночтения в обрядах, похожих по общему сценарию, получали интерпретацию как проявления местной специфики. Так, например, подробнейшим образом были описаны обряды с русалками в сёлах Воронежской области: Большая Верейка Рамонского района [Гринкова] и Оськино Хохольского района [Крюкова].

На сегодняшний день сложились две точки зрения о происхождении *русалок.* Одна из них основана на том, что *русалки* связаны с солярным культом и земледелием. Эту версию поддерживают В.Я. Пропп, Б.А. Рыбаков, Т.А. Крюкова, Л.А. Тульцева и др. Вторая известная версия принадлежит этнографу Д.К. Зеленину, который считает *русалок* заложными покойниками. Эта версия основана в большей степени на украинских и белорусских поверьях и быличках позднего происхождения.

Мы считаем, что наша русалка воронежско-липецкого пограничья связана как раз с земледельческим культом.

Основным материалом для исследования послужили экспедиционные записи Воронежского государственного института искусств, а также частные экспедиционные выезды с участием автора. Нам удалось собрать сведения о *русалках* в образе травяной куклы в Липецкой области в сёлах

и деревнях районов: Хлевенского (Хлевное, Малинино, Новое Дубовое, Крещенка, Фомино-Негачёвка, Дмитряшевка, Круглянка, Аникеевка), Елецкого (Екатериновка, Казаки), Усманского (Снежково); а также в Воронежской области в сёлах районов: Рамонского (Большая Верейка, Ломово, Нижняя Верейка, Скляево, Ступино, Карачун, Ситная, Гремячье, Большая Трещевка, Пекшево, Пятая Сотня, Новоживотинное, Прилепы, Лебяжье, Рамонь), Семилукского (Каверье, Берёзовка, Троицкое).

Всего были проанализированы сведения, записанные от 70 информантов из 29 сёл в экспедициях конца XX – нач. XXI вв. Также были привлечены публикации с описанием обряда похорон/проводов русалки.

Русалка как мифологический и обрядовый персонаж

Л.Н. Виноградова в «Словаре славянских древностей» дает такое определение *русалки*: «Русалка – персонаж восточнославянской мифологии, вредоносный дух, появляющийся в летнее время в виде длинноволосой женщины в злаковом поле, в лесу, у воды, способный защекотать человека насмерть или утопить в воде» [Славянские древности 2009, с. 495].

Такие представления о *русалках* частично подтверждаются и материалами, собранными на исследуемой территории. Упоминания о *русалках* были записаны практически повсеместно. По народным представлениям *они* выходили к людям именно в *русальную неделю* (то есть в неделю, следующую сразу за Троицей) в виде девушки/женщины с длинными распущенными волосами. («*Гаварили касматая ана, вяски у ней длинные»*[1]*),* а в конце этой недели, в воскресенье (*заговины на Петровский пост*) русалку выпроваживали за пределы села: *«Русалку харанили на васкрясение уже посля Троицы, на русальей няделе»*[2].

Высказывания Д.К. Зеленина о русалках, как о заложных покойниках, т. е. умерших неестественной смертью [Зеленин 1995, с. 141], изложенные в начале XX в., не находят подтверждения в наших полевых исследованиях, подобных сведений на изучаемой территории не было зафиксировано и в более раннем периоде обследования (в 90-е гг. XX в.). Зато на смежных территориях, где обряд проводов русалки в виде травяной куклы отсутствует, часто встречаются упоминания о русалках как о заложных покойниках.

---

[1] Никитина А.Н. 1928 г.р., с. Ниж. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1681/15).

[2] Колосова М.Е. 1930 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1846/17). – Здесь и в последующих сносках в скобках указываются номера аудиозаписей из архива Кабинета народной музыки ВГИИ.

Этнограф Л.А. Тульцева считает, что «трудно согласиться с некоторыми современными исследователями, которые вернулись к пониманию ритуала, предложенному Д.К. Зелениным. Ошибка Д.К. Зеленина в том, что он смешал основной ритуальный персонаж русских календарно-аграрных русальских проводов весны с образом некоторых белорусских и украинских поверий, в которых русалка – это персонаж быличек, не имеющий отношения к аграрной картине мира. Ибо душа «заложных» возрождению не подлежит. Последнее – идея возрождения – главный принцип земледельческого ритуала, как и всей природы. И если Русалка русского ритуала – это одна из сакральных Хозяек мифологизированного аграрного универсума, воплощение и обновление круговорота плодородящей силы ржаного и конопляного / льняного поля, то «заложная» русалка в интерпретации Д.К. Зеленина должна принадлежать области поздних мистифицированных поверий. В этом случае развитие образа шло по совсем иным законам, в том числе по пути деградации» [Тульцева, с. 258].

Л.А. Тульцева в своей статье, рассматривая проводной обряд в трёх воплощениях: как проводы антропоморфного чучела, проводы ряженого русалкой и проводы русалки-коня – отстаивает идею происхождения обряда как идею аграрного назначения: «в мифологизированном сознании образ Русалки аграрного ритуала воспринимался причастным к возрождению сил природы» [Тульцева, с. 252].

Народная молва гласит, что *русалки* – зловредные существа, способные навредить при нарушении их личного пространства – поля, леса, реки. *«Русалка, если поймает человека – защекочет».*[3] *«Считали, что Русалки все злые. Их опасались, если Русалка поймает – защекочет до смерти».*[4]

Существовало множество запретов, ограничивающих действия людей в период *русальной недели.* Большинство из них касаются посещения водоёмов: *«На Русальной неделе нельзя было купаться, а то Русалка утащит».*[5] *«Пугали детей русалками. Говорили, что нельзя на речку ходить, купаться, а то русалка унесёт».*[6] *«Гаварили, штоб на речкю не хадили, а то русалка паймаить».*[7]

---

[3] Воищева Е.И. 1930 г.р. и Лихачёва М.И. 1928 г.р., с. Ступино Рамонского р-на Воронежской обл., (692/17).

[4] Глазьева Е.П. 1912 г.р., с. Пятая Сотня Рамонского р-на Воронежской обл., (820/23, 24).

[5] Климова П.И. 1910 г.р., с. Пекшево Рамонского р-на Вороннежской обл., (815/18).

[6] Рахматулина В.Е. 1942 г.р., уроженка с. Крещенка Хлевенского р-на Липецкой обл., п. Рамонь Рамонского р-на Воронежской обл., (1680/40).

[7] Бобрешова З.И. 1933 г.р., с. Карачун Рамонского р-на Воронежской обл., (1844/48).

Местом обитания *русалок* считают не только водоемы, но и пространство на суше: *«Русальская неделя – закатая русалка там, в лясу»*[8]. *«У нас на поле выходили русалки усе белаи. Баяце усе, и тады кастры разводють, и ана не падходить. Русалки жили в лесу, у бальшом дубе»*[9]. *«В рожь нельзя хадить, а то русалка паймая»*[10].

По представлениям народных исполнителей *русалкой* может быть проклятая матерью дочь: *«Мать праклянё дочеря, ана палучится русалка»*[11]. Облик русалки могут принимать ведьмы, а способность к оборотничеству отражает зловредную сущность русалки как мифологического персонажа: «*Как рассказывала мама, на улицу хадили ребята, па аднаму не хадили, дапустим на свидание. А хадили ани па нескалька челавек, и были русалки. Вот идут ани, а па речке, прям паверх вады, шлёпает. И сзади наскакивала, абнимала и ничего парень не сделает. Это были люди, каторые владели какими-то знаниями, видимо. Так вот паймали адну, привязвли к сталбу. Утрам встали, а там чья-то снаха»*[12].

В то же время *русалка* как обрядовый персонаж представлена в воронежско-липецком пограничье совершенно в ином облике – в виде травяной куклы, за исключением трех сел, где были собраны противоречивые сведения о русалках и об обряде.

В.И. Дынин на южнорусской территории выявляет восемь типов русалок по внешнему облику, но при этом он даже не упоминает о русалке в виде травяной куклы, считая этот образ единичным, уникальным явлением в южнорусской традиционной культуре, хотя в списке литературы он упоминает статью Н.П. Гринковой с описанием обряда похорон русалки в образе травяной куклы [Дынин, с. 96-101, 174].

Однако наши полевые материалы показывают, что проводы русалки именно в образе травяной куклы преобладают на всей исследуемой территории.

Первое описание обряда «Вождение русалки» с травяной куклой-*русалкой* было опубликовано в 1947 г. в журнале «Советская этнография» Н.П. Гринковой на основе экспедиций Академии наук в 1925 и 1936 гг. в с. Большая Верейка Рамонского района Воронежской области [Гринкова]. Мы берем его как образец, возможно, типичный для всей исследуе-

---

[8] Рубцова А.А. г.р., с. Фомино-Негачёвка Хлевенского р-на Липецкой обл., (962/52).

[9] Падолянская Е.Е. 1920 г.р., с. Прилепы Рамонского р-на Воронежской обл., (999/20).

[10] Китаева П.Ф. 1922 г.р., с. Скляево Рамонского р-на Воронежской обл., (1682/78).

[11] Падолянская Е.Е. 1920 г.р., с. Прилепы Рамонского р-на Воронежской обл., (999/20).

[12] Колосова В.Ф. 1949 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1845/59).

мой прилегающей территории. Выясним, какие черты всех зафиксированных обрядов являются общими, а какие специфическими.

Модель, описанная Н.П. Гринковой в статье, выглядит следующим образом. Похороны *русалки* совершали на Петровское заговенье (т. е. в воскресенье перед Петровским постом). Сам обряд представлял собой имитацию похоронной процессии. *Русалка* в образе травяной куклы укладывалась на носилки, которые с причитаниями и в сопровождении якобы *попа* участники процессии несли через всё село и относили в рожь, где чучело уничтожали, а затем бежали, не оглядываясь назад, чтобы *русалка* не могла их догнать и навредить.

Облик *русалки*-вредительницы не соответствует древнерусским представлениям о *русалке* как о распорядительнице небесной влаги. «*Русалки, или вилы, изображавшиеся в виде сирен, красивых крылатых птице-дев, являлись божествами орошения полей, дождями или влажными утренними туманами»* [Рыбаков, с. 237].

В зловредных существ они преобразились не без участия церкви. Борясь с языческими божествами, она признала их существование, но в качестве бесов. «*Христианству удалось превратить в свою противоположность и русалку – древнейший вид берегини, живший в водах. Изображалась она всегда с женским лицом и грудью, рыбьим туловищем и хвостом. Само слово "берегиня" превзошло от понятия "оберегать"; в данном случае – помогать странствующему, плывущему, терпящему бедствие добраться до берега. Это делали у славян русалки. Однако, в период критики и отрицания язычества и демонизации языческих богов, постепенно внедрялась мысль, что русалки – утопленницы и умершие некрещеные дети. Их стали бояться»* [Баженова, с. 6].

Известный этнограф-мифолог XIX в. С.В. Максимов имеет несколько другой взгляд на изменение сущности *русалок*. По его мнению, это произошло вследствие искажения древнего мифа, попавшего на иную территорию: «*Из веселых, шаловливых и увлекательных созданий западных славян и наших малороссов, русалки, в стране угрюмых хвойных лесов, превратились в злых и мстительных существ, наравне с дедушкой водяным и его сожительницами, в роде "шутовок" и "берегинь". Таким образом, между малороссийскими "мавками или майками" и "лешачихами" лесной России образовалась большая пропасть, отделяющая древние первобытные верования от извращенных позднейших»* [Максимов, с. 100].

Итак, мы видим, что в воронежско-липецком пограничье *русалка* как мифологический образ, существующий на уровне представлений, и обрядовый персонаж, существующий в виде реального воплощения каких-то этих представлений в обрядовый атрибут, вступают в противоречие. Ничто не напоминает нам опасный вредоносный образ в соломенной или

травяной кукле, зато связь персонажа с земледельческой атрибуцией, как мы покажем позже, проявляется гораздо более явно, чем демоническая природа.

Известный этнограф Л.А. Тульцева считает, что обряд похорон/проводов русалки связан с аграрной необходимостью крестьянина-землепашца воздействовать на благополучие урожая, а сам образ Русалки – это «архетип аграрно-календарной картины мира и мифологического сознания» [Тульцева, с. 248]. Она также отмечает, что такое трактование образа и обряда существует локально, поскольку они подверглись поздним трансформациям.

Как мы видим, именно воронежко-липецкое пограничье является той уникальной локальной традицией, где очевидно выявляется аграрная сущность обряда.

Типовая модель проведения обряда похорон русалки

В целом, схема проведения обряда *похорон русалки* на территории воронежско-липецкого пограничья такова:

1) сбор участников обряда;
2) подготовка обрядового персонажа;
3) шествие по селу – «проводы»;
4) «уничтожение» обрядового персонажа;
5) поминальный обед.

Рассмотрим проведение каждого этапа «*проводов/похорон русалки*».

1. Сбор участников обряда.

В большинстве случаев действия совершались представительницами женского пола – замужними женщинами, молодыми девушками и даже девочками. *«Сабрались, нас дифчёнак многа»*[13].*«Мы вот адни девчёнки были. Я мальнькай была. И мы наряжались тож. Лет двенацать мне была»*[14].*«На Русальной неделе молодые бабы хоронили русалку»*[15]. «*Адна лягла женщина, ани* (т. е. все остальные) *и за руки, и за ноги, и паташили»*[16].

Также были обнаружены сведения о проводах, совершаемых группой молодежи: *«Там молодёжь голосила как по покойнику»*[17].

---

[13] Топчева Р.И. 1936 г.р., с. Фомино-Негачевка Хлевенского р-на Липецкой обл., (962/4).

[14] Сарафанова М.Ф. 1952 г.р. с. Новое Дубовое Хлевенского р-на Липейкой обл.

[15] Алёхина М.Е. 1918 г.р., с. Крещенка Хлевенского р-на Липейкой обл., (963/48)

[16] Топчева Р.И. 1936 г.р., с. Фомино-Негачевка Хлевенского р-на Липецкой обл., (962/5).

[17] Савина Т.Н. 1940 г.р., Савин Н.С. 1937 г.р., с. Каверье Семилукского р-на Воронежской обл., (439/2).

В с. Карачун Рамонского района Воронежской области русалку провожали всем селом[18].

Скорее всего, участие мужской части населения в обряде – это позднее явление. Об этом свидетельствуют и экспедиционные записи, из которых видно, что в проводах в большинстве своем принимают участие женщины (девочки, девушки), и мнения большинства фольклористов, которые считают, что во всех весенних праздниках «*мы видим однородное явление: почти исключительное участие женщин*» [Гринкова, с. 180].

2. Подготовка обрядового персонажа.

На территории воронежско-липецкого пограничья обрядовый персонаж практически повсеместно был зафиксирован в виде антропоморфной куклы (за исключением 3 сел, в которых *русалка* представлялась в виде ряженого человека).

В случае представления *русалки* в виде антропоморфной куклы участники обряда изготавливали чучело из соломы/травы/куги в женском образе. Её могли наряжать в старые вещи (юбка, рубашка, фартук, платье, платок), а могли и просто покрыть полотенцем:

«Делали из шипов, из канапли. Убирали в юпку, пакрывали, кофту»[19]. *«Напихають рубашку женскаю, завяжуть. Личнасть делають, платок павяжуть, ноги из саломы делали. На насилки клали, накрывали еи белым палатном»*[20]. *«Бегали на речку рвали кугу. Куга – высокая трава. Делали большую куклу, наряжали её в старьё»*[21]. *«Набирали сноп сена, делали из него большую куклу (в человеческий рост), наряжали в платок, платье, чулки, тапочки (эти старые вещи просили у родителей)»*[22]. *«Набивали соломой или сеном чучело, убирали полотенцами»* [23].

3. Шествие по селу

В основе обряда – имитация похоронной процессии. После подготовки основного обрядового персонажа, участники через всё село направлялись *хоронить русалку*. Местом уничтожения персонажа была необжитая территория, за пределами села: лес, река, но чаще всего – ржаное поле.

---

[18] Лямзина М.И. 1916 г.р., с. Карачун Рамонского р-на Воронежской обл., (813/24).

[19] Воронцова Н.Д. 1926 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1845/20).

[20] Самодурова П.Н. 1914 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (19-1/2).

[21] Воронцова Н.Д. 1926 г.р., Бахтина М.Д. 1941 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1406/79)

[22] Бородина Э.С. 1932 г. р., уроженка с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1403/29).

[23] Солодова У.М. 1938 г.р., с. Каверье Семилукского р-на Воронежской обл. (436/4, 38).

Русалку-куклу могли нести на носилках («*палачки изделаем квадратам»*[24]), на полотенце («*несли на полотенце, как покойника»*[25]). В некоторых селах требовались оба атрибута: «*Насилки да утирки панавешаем да таскаем за лог»*[26]. *Клали на переплёт, который делали из палок, накрывали его вышитыми полотенцами и на него русалку*[27]. *«На насилки клали, накрывали еи белым палатном»*[28].

Процессию возглавлял ряженый «поп» с лаптем вместо кадила*: «энта ат сапага, галянишша, у ей – кадила, и ну кадить этаю русалку»*[29]. В роли попа мог быть и мужчина, и женщина. Следом тянулась «траурная» процессия из женщин и детей: *«Женщины голосили, причитали: «Прашшай, прашшай, мая дарагая! Никада ты к нам не вернисси. Мы теперь тебе не увидим никада и ты и к нам не явисси!»*[30]. *«Кто пасмелея – папа изабражал, и причитали: «Госпади памилуй, Госпади памилуй, душу рабы Матрёны»*[31]. Эти шуточные причитания на самом деле подчеркивали необратимый характер предстоящих перемен в природе (переход к новому календарному сезону, переход в другой земледельческий период, связанный с окончательным созреванием злаков).

4. Уничтожение травяной куклы

Способы уничтожения обрядового персонажа варьировались. Наиболее типичными для данной территории являются *проводы русалки* в рожь: *«пашли в рошь, зашли нидаляко и бросили чучела»*[32]. *«Паносим, паносим, нясем ее в рожь, в пасев брасаим»*[33]. Известно, что многие летние проводные обряды заканчивались именно на ржаном поле. И это не случайно, поскольку к зерновым культурам, с которыми с древнейших времен совершались магические действия, относится наряду с просом рожь (жито), что достаточно часто проявляется в календарных песнях и обрядах. Так, Г.Я. Сысоева, описывая обряд проводов русалки в селе

---

[24] Конина Н.Е. 1930 г.р., с. Пластинки Усманского р-на Липецкой обл., (1363/40).

[25] Воронцова Н.Д. 1926 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл. (1845/20).

[26] Соболева 1910 г.р., с. Б.Верейка Рамонского р-на Воронежской обл. (1406/180).

[27] Самодурова П.Н. 1914 г.р., с. Б.Верейка Рамонского р-на Воронежской обл. (338/2).

[28] Самодурова П.Н. 1914 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл. (19-1/2)

[29] Топчева Р.И. 1936 г.р., с. Фомино-Негачёвка Хлевенского р-на Липецкой обл., (962/4).

[30] Сушкова О.Г. 1913 г.р., с. Дмитряшевка Хлевенского р-на Липецкой обл., (967/64).

[31] Самодурова П.Н. 1914 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (19-1/2).

[32] Конина Н.Е. 1930 г.р., с. Пластинки Усманского р-на Липецкой обл., (1363/40).

[33] Китаева П.Ф. 1922 г.р., с. Скляево Рамонского р-на Воронежской обл., (1682/78).

Оськино Хохольского района Воронежской области, пишет: «В похоронах-разламывании русалки у ржаного поля отразилось поклонение ржи как древнейшей зерновой культуре» [Сысоева 2002, с. 43]. Именно во ржи во многих южнорусских селах плели троицкие венки, именно у ржи делали обрядовую троицкую трапезу с приготовлением яичницы [Сысоева 1997, с. 105].

Реже встречаются сообщения об иных способах уничтожения *русалки:* чучело иногда сжигали: *«И вот вроде пабегаим, пасажгем, растрепим и всё. Так и харанили»*[34], либо закапывали: *«Её не дапускали да клатбища» и хоронили на краю села «вырыли ямку, и туды апустили»*[35]. *«А патом вырая ямку – схаронють яё»*[36].

Идея похорон/проводов в календарной традиции не окрашивалась трагическим эпилогом, но носила, напротив, оптимистический характер – ведь похороненная сила русалки должна возродиться в силе злаков. Такое мироощущение подкреплялось и действием: возвращаясь со ржаного поля, на котором уничтожали русалку, все участники процессии пели песни, частушки и плясали под гармонь: «*Аттуда идем, песни паём»*[37].

5. Поминальный обед

Последним этапом обряда является поминальный обед. После уничтожения/выпроваживания обрядового персонажа участники процессии поминали *русалку*. Возможны два локуса проведения обеда: рядом с местом изгнания или поминки в доме по возвращении в село. Обязательными блюдами были яйца, блины, оладья: *«Первая яда – яичница и блинцы стаяли, квас с курятинай, аладьи, сахарам пасыпанаи»*[38]. *«… прихадили патом мы её паминали. Кто што принасил, но яйца абязательна жарили»*[39]. *«И яйца, и блянцы, и самагону им дали. … схаронють яё, и галосють, и памянають»*[40]. *«Ну вот и несешь харанить, мать там*

---

[34] Косова А.Н. 1926 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1845/53).

[35] Сушкова О.Г. 1913 г.р., с. Дмитряшевка Хлевенского р-на Липецкой обл., (967/64).

[36] Воронцова Н.Д. 1926 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1845/20).

[37] Колосова М.Е. 1930 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1846/17).

[38] Никитина А.Н. 1928 г.р., с. Н. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1681/15).

[39] Воронцова Н.Д. 1926 г.р., Бахтина М. Д. 1941 г.р., с. Большая Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1406/79).

[40] Воронцова Н.Д. 1926 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1845/20).

аладушкав каких-нибуть напекё, картохи натрё»[41]*. «С дома бяруть что-то, сядут в тянёчке, да закусывають». Поминали её блинчиками, яйцами. Поминали в посадке»*[42]*. «А патом, вот после этава, ну к каму-нибудь там где-та в доми мож там иль на улице шли, и на улице стол накрывали, садились кушали. Мы вот адни девчёнки были. Вот, па-моему, каравай – варили кашу (пшенную, малочную), патом эту кашу выкладывали мож там щас на сковараду и запекали, яйцем сверху мазали и патом запекали. Вот палучался как пирог. Вот этат пирог резали, ели – назывался каравай. И ну там ищё чё-та мы – картох… вот эт вот абязательна каравай ели. Вот этим караваем русалку паминали»*[43].

Как исключение, нам встретилось представление *русалки* в виде ряженого человека. На всей исследуемой территории *проводы русалки* в данном варианте встретились в трёх сёлах: с. Фомино-Негачевка, с. Крещенка Хлевенского района и с. Карачун Рамонского района. В с. Карачун наряжали какую-нибудь женщину *русалкой* и всем селом провожали её до края села. В с. Крещенка от разных информантов получены сведения о *проводах русалки* как в виде ряженой женщины, так и в виде мужчины в женском наряде:

«Русалкой наряжали бабу и несли её на носилках через всё село. «Бабы галосють, песни играють». Одного мужчину брали русалкой, наряжали его в женский убор. Клали русалку в повозку и женщины шли вокруг лошади, плясали, пели песни, причитали»[44].

В с. Фомино-Негачевка роль *русалки* могла выполнять и женщина, и кукла, причем эти сведения были зафиксированы от одного носителя культуры.

На основании этих исключений из типового сценария обряда приходим к выводу, что они являются свидетельствами угасания традиции. По наблюдениям Л.А. Тульцевой, «вариант проводов антропоморфного чучела в XIX–XX вв. является этнически значимым примером действа, имевшего черты сакрального универсума, но трансформировавшегося в действо локального значения, особенно после того, как произошла смена антропоморфного чучела на ряженых *русалкой*» [Тульцева, с. 254].

Итак, впервые похороны русалки в образе травяной куклы описаны как локальный обряд, имеющий чёткий ареал – воронежско-липецкое пограничье.

---

[41] Косова А. Н. 1926 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл., (1845/53).

[42] Самодурова П.Н. 1914 г.р., с. Б. Верейка Рамонского р-на Воронежской обл.

[43] Сарафанова М.Ф. 1952 г.р. с. Новое Дубовое Хлевенского р-на Липецкой обл., (19-1/2).

[44] Алёхина М.Е. 1918 г.р., с. Крещенка Хлевенского р-на Липецкой обл. (963/48).

Мотивация обряда из уст самих носителей традиционной культуры, в основном, связана с земледельческой необходимостью, т. е. для благополучия будущего урожая, о чем в некоторых селах говорят: «*Чучело русалки воспринималось как символ урожая»*[45]. О благоприятном воздействии обряда свидетельствуют и более частные замечания носителей традиции. Так, в с. Кривец Добровского района Липецкой области бытовало такое поверье: «*В это время уже подрастала конопля, если хорошо проводишь русалку, то она не будет её мять*»[46].

Похороны *русалки* в виде антропоморфного травяного чучела этнограф Л.А. Тульцева относит к типичным проводным обрядам, имеющим общие символы Заговенья, которые «маркировали календарно-астрономический рубеж завершения весны и наступления календарного Лета Господня» И такая мотивация встретилась нам в с. Новое Дубовое, где носители традиционной культуры прямо указывают, что обряд этот – *прощание с весной*.[47]

Как считают местные жители, похороны русалки совершали ещё и в качестве предупредительных мер для защиты от зловредных существ, например, в с. Каверье Семилукского района Воронежской области говорили: *«Если не будете прятать русалку, то она вас встретит и напугает»*[48]. Известная народная сказочница и знаток традиций Анна Куприяновна Барышникова (Куприяниха), уроженка с. Большая Верейка, еще в 1936 г. указывала на две причины совершения этого действа: если «бросят» *русалку* в поле – хлеб будет лучше расти, и сам обряд и факт «бросания» её в поле спасают от *русалок*.

Итак, действия участников обряда похорон русалки выполняют аграрно-магическую функцию, поскольку направлены на получение блага и хорошего урожая. Г.Я. Сысоева определяет, что сущность обряда основана именно на языческих представлениях о том, что «на природу можно и нужно воздействовать: словом, музыкальным звуком, действием – тем самым способствовать рождению нового урожая. Эти представления сохранились до наших дней в виде предания об обряде и поэтизированной формулы: «чтобы год был хлебородный» [Сысоева 2014, с. 11].

Несмотря на то, что изначально мифологическое значение обряда практически полностью ушло, он продолжал совершаться в соответствии

---

[45] Золотых Н И. 1952 г.р., Алёхина М.И. 1955 г.р., с. Н.овое Дубовое Хлевенского р-на Липецкой обл.

[46] Осипова М. И. 1949 г.р., с. Кривец Добровского р-на Липецкой обл., (1804/16).

[47] Лисова Т.И. 1933 г.р., с. Новое Дубовое Хлевенского р-на Липецкой обл.

[48] Солодова У.М. 1938 г.р., с. Каверье Семилукского р-на Воронежской обл., (436/4).

с уже новой мифологемой. Вероятно, эта форма и будет передана следующим поколениям, как некая дань традиции.

Литература

Агапкина 2000 – *Агапкина Т.А*. Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. – М.: Издательство «Индрик», 2000. – 336 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования.)

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А*. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. – М.: «Индрик», 2002. – 816 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования.)

Афанасьев – *Афанасьев А.Н*. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. репринт. изд.1865 г. – М., 1995.

Байбурин – *Байбурин А.К*. Ритуал в традиционной культуре. – СПб, 1993.

Геннеп – *Геннеп А*. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999.

Глинка – Мифы древних славян / Сост. А.И. Баженова, В.И. Вардугин. – Саратов, «Надежда», 1993. – 320 с., ил.

Гринкова – *Гринкова Н.П.* «Вождение русалки» в селе Б. Верейка Воронежской области. // «Советская этнография», 1947, № 1. – с. 178–184.

Дынин – Дынин В.И. Народные верования русских Европейской части России XIX – XX веков: Сравнительно-географическое исследование. – Воронеж: Воронежский университет, 2004. – 230 с.

Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К*. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991.

Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К*. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. – М.: Издательство «Индрик», 1995. – 432 с.

Кайсаров – Мифы древних славян. / Сост. А.И. Баженова, В.И. Вардугин. – Саратов, «Надежда», 1993. – 320 с., ил.

Крюкова – *Крюкова Т.А.* «Вождение русалки» в селе Оськине Воронежской области (По материалам экспедиции государственного музея этнографии, 1936 г.) // «Советская этнография», 1947, № 1.

Левкиевская – *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа. – М., 2000

Максимов – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. – Смоленск. 1995.

Пашина 1998 – *Пашина О.А*. Календарно-песенный цикл у восточных славян. – М., 1998.

Померанцева – *Померанцева Э.Д.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М., Издательство Наука, 1975

Потебня – *Потебня А.А.* Символ и миф в народной культуре. – М., 2000.

Пропп 1963 – *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1963.

Рыбаков – Мифы древних славян. / Сост. А.И. Баженова, В.И. Вардугин. – Саратов, «Надежда», 1993. – 320 с., ил.

Русский праздник – Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия / Авт.: О.Г. Баранова, Т.А. Зимина и др. – СПб., 2002.

Славянские древности 1995 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь (А-Г) / Общ. ред. Н.И. Толстого. М, 1995. Т.1.

Славянские древности 2009 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – Т.4: П (Переправа через воду) – С (Сито) – М.: Международные отношения, 2009. – 656 с. – (Институт славяноведения РАН)

СМЭСа – Смоленский музыкально-этнографический сборник / Отв. ред. О.А. Пашина. Т.1. Календарные обряды и песни. – М.: Индрик, 2003.

Соколова – *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX века. – М.: Наука, 1979. – 286 с.

Сысоева 1997 – *Сысоева Г.Я.* Троицкие обряды русских сел Воронежской области // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 1. – М., 1997.

Сысоева 2002 – *Сысоева Г.Я.* Русалки «ведутся» на подарки // Человек и наука. – Воронеж. ЗАО ИД «Комсомольская правда». 2002. № 9. С. 41-43.

Сысоева – 2014 – *Сысоева Г.Я.* Как русалку водили да выпроваживали // Финноугория. Этнический комфорт. 12, 2014. С. 10-11.

Терещенко – *Терещенко А.* Быт русского народа, ч. VI. – СПб., 1848.

Тульцева – *Тульцева Л.А.* Заговенье на Петров пост: этнокультурное наследие русских в образах *утушки, костромы, русалки-коня* // Русские: этнокультурная идентичность. – М.: ИЭА РАН, 2013.

Христова – *Христова Г.П., Ревнева С.Н.* Календарные праздники и обряды Воронежской области // Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области. / Сост. Пухова Т.Ф., Христова Г.П. – Воронеж: ВГУ, 2005. – 246 с.

Подписи к фото на цветной вклейке:

Фото № 1. Травяная кукла из с. Новое Дубовое (фото Юрьева В.А., 2014 г.)

Фото № 2. Кудаева Г.Ф. (1940 г. р.) с тряпичной куклой-русалкой из с. Ворон-Лозовка Хлевенского р-на Липецкой обл. (фото Зининой Е.Д., 2017 г.)

Фото № 3.Ушакова А.М. (1925 г. р.) с травяной куклой-русалкой из с. Синдякино Хлевенского р-на Липецкой обл. (фото Стуровой О.Л., 2017 г.)

Филонович С.А. (Воронеж)

Вождение «Барыни» в украинских селах Алексеевского района Белгородской области

Исторически сложилось так, что на южнорусской территории проживают народы двух близких, но разных этносов: это русские и украинцы. Потомки украинских переселенцев XVII-XVIII вв. проживают на территории России в пределах западных и южных районов Белгородской, Воронежской и Курской областей (часть бывшей Слободской Украины). Сегодня они не считают себя украинцами, но по всем маркерам их традиционная культура принадлежит к украинской, что и показали фольклорные экспедиции Воронежского государственного института искусств 1999-2017 гг.

Ярким примером сохранения украинских этнических маркеров может служить Алексеевский район Белгородской области.

Алексеевский район давно находится в поле зрения фольклористов, как яркий пример «живой» южнорусской песенной традиции, но экспедиционные выезды в основном охватывали северную часть района – где проживают русские в таких знаменитых песенных селах как Афанасьевка, Подсереднее, Иловка, Глуховка. Украинские традиции, которые сохраняются среди населения южной части Алексеевского района, практически не исследованы, поскольку слабо были охвачены экспедиционным наблюдением. Границей между двумя зонами служит река Тихая Сосна – правобережный приток Дона.

Жители южной стороны называют себя *хохлами* или *пэрэвэртнямы*. Тем самым противопоставляя себя *хохлам*, живущим на Украине и *москалям* проживающим по соседству – в северной зоне Алексеевского района. Несмотря на то, что официальный язык для таких украинцев – русский (в обучении, профессиональном и официальном общении), в быту они сохранили украинский язык (правда, сильно «обрусевший»), украинские песни и некоторые старинные обычаи.

Один из обрядов, характерный именно для украинцев, проживающих в Алексеевском районе – *вождение Барыни* на троицкой неделе. Поскольку обряд практически исчез и сохранился лишь в коллективной народной памяти, очень важно сделать его описание, в этом и заключается актуальность нашей работы.

Троицкий комплекс обрядов в восточно-славянском фольклоре – один из самых сложных, наполненных многообразной и неоднозначной символикой действий, атрибутов, персонажей и т. п. Сакральная мотивация народных (дохристианских) элементов троицкой обрядности – это, безусловно, аграрная магия. Однако существует две точки зрения на то, как

эта магия осуществляется: через диалог с природой и через диалог с душами умерших предков.

Одни исследователи считают троицко-купальскую обрядность в восточнославянском фольклоре (то есть у русских, украинцев и белорусов) связанную изначально с обращением к душам умерших предков, прежде всего – молодых девушек и детей. Так, например, Л. Виноградова говорит о том, что «троицкие праздники были “встречей и проводами” исключительно душ умерших детей, девушек и молодых женщин, поэтому все ритуалы считались девичьими и женскими» [Виноградова, с. 128]. Эта мотивация перекликается с утверждением Д.К. Зеленина о том, что на русальной неделе на землю приходят души заложных покойников, то есть умерших неестественной смертью: «Магические обряды и культ мёртвых вообще вытеснили у восточных славян древний культ сил природы, существование которого в прошлом теперь угадывается лишь по слабым следам» [Зеленин с. 410].

С другой стороны, в этнографии существует и другая точка зрения, согласно которой троицко-купальская обрядность связана изначально с земледельческой необходимостью поклонения культу воскресающего и умирающего божества. Его выпроваживают (хоронят) на русальной неделе, а затем оно в новом качестве возрождается в поспевающих злаках. Олицетворением-символом такого божества могла быть русалка, куст, деревце, наряженная девушка. Такая версия сложилась у историка, мифолога и археолога Б.А. Рыбакова, ее поддержали фольклорист В.Я. Пропп, этнографы Т.А. Крюкова, Л.А. Тульцева и др. Мы считаем, что обряд «Вождение барыни» связан именно с такой земледельческой мотивацией.

Троицкие и купальские обряды имеют много общего, но троицкий комплекс более развит у русских, а купальский – у украинцев. «У русских купальская обрядность… была уже забыта (но сохранились поверья). Из-за поста многие элементы купальской обрядности были перенесены на семик-троицу» [Соколова, с. 249]. А у украинцев – наоборот, до второй половины XIX в. доминирующим праздником являлся Иван Купала, а на Троицу просто украшались пол (*доливка*), стены, красный угол.

Украинскую троицко-купальскую обрядность рассматривает В.К. Соколова в известной монографии «Весенне-летние календарные обряды русских украинцев и белорусов», однако не упоминает о «Вождении барыни», но описывает отдельные элементы, сходные с нашим обрядом: шествие по селу с вишенкою, вождение хороводов вокруг «Марены», песни про «паню» – нарядившуюся на гулянье девку, обед вскладчину.

Сходные троицко-купальские обряды бытовали в Харьковской области [Осадча 1996, с. 8] и в Серединобудском районе Сумской области [Коршак, 12].

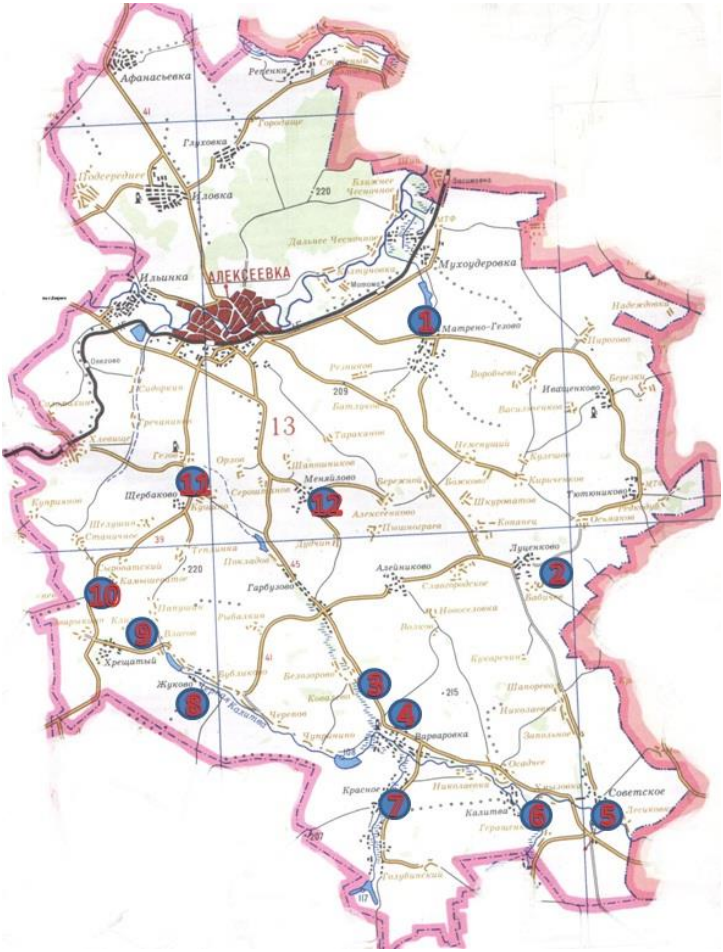
Вождение «Маринки» с наряженной веткой вишни зафиксировано экспедициями ВГИИ в украинских селах Воронежской области (Богучарском и Кантемировском районах), но эти обряды совершались на Ивана Купала.

Момент перехода в календарных обычаях связывается в народном представлении о безвременье, в котором можно совершать любые бесчинства от имени временно пришедших на землю духов предков. Так бывает, например, на Рождество. Так бывает и на Троицу. Например, в Серединобудьском районе Сумской области существовал обычай *цыганов водыть*. В роли цыган обычно были ряженые молодые люди, целью которых было навести «хаос» – повалить заборы (*тыны*), своровать со двора какую-нибудь животину. Хозяева в свою очередь должны были оградиться от «нечисти» – одарить цыган. Это обрядовое действие совершалось в понедельник после Троицы и означало завершение Зелёных святок.

Однако у украинцев Алексеевского района Белгородской области именно на Троицу совершается «Вождение барыни», по содержанию сходное с купальским «Вождением Маринки».

Экспедиция Воронежского государственного института искусств в августе 2017 г. побывала в южной зоне Алексеевского района Белгородской области и обследовала 11 сёл (см. карту № 1): Матрёно-Гезово, Луценково, Ковалёво, Варваровку, Советсткое, Николаево, Красное, Жуково, Хрещатое, Щербаково, Меняйлово.

В сёлах Луценково, Варваровка, Советское, Калитва, Жуково удалось зафиксировать материал о «Вождении барыни» в заключительный день *клэчаной нэдилы* – Троицы. В с. Луценково само шествие называлось «*бэсэда»*, а обряд – *«Паню водыть».* Более подробную информацию и визуальное представление о ритуальном шествии удалось записать именно в этом селе. В 2013 и 2014 гг., благодаря инициативе директора Луценковского дома культуры Панченко Анатолия Анатольевича 1965 г. р., обряд удалось реконструировать и записать, как один из эпизодов фильма «Дороги судьбы», где Анатолий Анатольевич выступил в роли режиссёра-постановщика. В основу фильма легли реальные истории старожил, собственные воспоминания актёров о детстве и старинные обычаи родного села.



Карта № 1.

Троицкое шествие начиналось *«...около полудня троицкого дня, писля службы»* (Записано С. Филонович в с. Луценково от Панченко А.А. 1965 г. р. [Архив КНМ ВГИИ, № 2802-1-004/2]). В шествии принимали участие только дети и молодёжь. Обычно «Барыней» выбирали молодую девочку, а по уточнениям жителей с. Варваровка – безродную – *биз батькы та матэри* (Записано С. Филонович в 2017 г. в с. Варваровка от Пелепчук А.Я. 1937 г. р. [Архив КНМ ВГИИ № 2804-001/13]). Наряжали

её в праздничную одежду – длинную расшитую *сорочку* (рубашку), юбку, *запонку* (короткий от талии передник), *билу свыту* (верхнюю распашную одежду). Там, где костюм уже вышел из бытования, *паню* наряжали в нарядное платье, но обязательным атрибутом главной героини шествия был венок, сделанный из бумажных цветов с большим количеством лент.

В некоторых местах обряд подвергся трансформации, например в сёлах Варваровка и Калитва *барыня* ходила не одна, а в сопровождении *барина*, хотя шествие считается девичьим. В этом случае на молодого парня надевали вышитую *сорочку* с подпояской, картуз с красным цветком. Остальные участники тоже старались приодеться: девочки надевали длинные *сорочки* на кокетке и плетёные венки из сена, цветов и колосьев прошлого урожая.

Подходя к дому, участники шествия кричали под окнами: «*Слава Иссу!»* (то есть «Слава Иисусу»), дожидаясь заветного ответа: «*Вовикы слава*!», что символизировало разрешение хозяев войти. Свита *с барыней* проходили во двор и пели специальную песню, в которой восхваляли *барыню*:

Ой, на гори на крутой
Стоял тэрэн высокой
Нэ высокай, нэ нызкой.
Три аршина шесть вершков.
Ой, любо барыня,
Любая сударыня
И Ванюшу вдарила,
Врезала три раза.
Наша паня нэ вэлычка,
У червоных чэрэвычках,
Она стала, тай стоить
Пожалуйста, сюда йдыть.
Говорком: *Здравствуйте! Жалуйте нашу барыню!*

Как вспоминают старожилы сёл Варваровка, Николаевка, Калитва – раньше на каждой улице была своя *барыня*. И каждый дом готовил угощенья «*у кого что было, тот тем и делился*» – говорит Ткаченко Елена Дмитриевна 1954 г. р. (с. Калитва). Чаще всего давали сало, яйца, пшенную кашу да печеные коржи. Пшённая каша варилась по-особенному и из-за своего жидкого вида получила специфические названия: *злывуха* или *кулеш.*

За угощения хозяев благодарили, приговаривая: «Спасибо, дай вам Бог, чтоб скотина водилась, да рожь уродилась». А обойдя всю улицу, собирались на выгоне, да гуляли. Палили костер, жарили яичницу, гуляли в *складчину.*

Итак, сравнив материалы экспедиции с публикациями русских и украинских этнографов, отметим, что вождение (проводы) обрядового персонажа под разным названием – широко распространенный троицкий обычай у русских, и редкий – у украинцев. При общем сходстве троицко-купальских проводных обрядов следует отметить их темпоральные, локативные, персонажные, атрибутивные вариации.

1. Проводные обряды на территории русско-украинского пограничья совершались у русских, как правило, раньше, чем у украинцев: на Вознесение (*проводы кукушки* в Белгородском Приосколье), в конце троицкой (русальной) недели (проводы *русалки* в образе травяной куклы в Рамонском, Семилукском районах Воронежской области и в образе ряженого коня в Хохольском, Каширском районах Воронежской области), на троицкой неделе водили *пана и панночку* (Павловский район Воронежской области), *похороны костромы* (Валуйский, Алексеевский районы Белгородской области).

2. Проводные обряды в украинских селах совершались повсеместно на Ивана Купала (*вождение Мариноньки* в Кантемировском, Богучарском районах Воронежской области, Корочанском районе Белгородской области в форме вождения наряженной девочки, ношения наряженного деревца вишни, в форме похорон травяной куклы).

3. В Украине, в районах, граничащих с российскими, проводные обряды также, в основном, совершаются на Ивана Купала, однако, есть редкие упоминания и о троицких проводных обрядах.

4. Проводной обряд «Вождение барыни» имеет локальное распространение и бытует в украинских селах Алексеевского района Белгородской области в форме вождения наряженной девочки на Троицу.

Таким образом, мы видим смещение сроков традиционных проводных украинских обрядов с Ивана Купала на Троицу, которое произошло, вероятно, под влиянием русской троицкой обрядности. Различия не значительные, но они есть: терминологические (Марынонька, барыня, паню), временные (Троица, Ивана Купала), символические (зелень, девочка – *барыня/паню*, молодёжь – цыгане и т. д.).

Обряд «Вождение барыни» носит слабо выраженный проводной характер, представляющий символические похороны весны (который обычно проводят в образе русалки-коня, травяной куклы, утопления ветки, деревца, куста и пр.). Что касается украинских троицких обычаев, то их проводной характер выражен слабее, а на первый план выдвигается мотивация чествования девушек и молодой зелени, представляющих особый расцвет природы. Именно поэтому в украинской традиции чаще всего главными обрядовыми персонажами являются украшенный зеленью девушки (например, пани, панночка, Марынонька в украинских селах

Воронежской области, или тополя, куст в Украине), либо девушки, которые несут наряженное обрядовое деревце (вышэньку).

Описанный обряд «Вождения барыни» в Алексеевском районе не просто утратил свою аграрную функцию, но и вовсе вышел из бытования. Однако благодаря инициативе жителей с. Луценково, в местной библиотеке и архиве КНМ ВГИИ будет храниться реконструкция обряда – фильм «Шляхи долі» (Дороги судьбы) 2014 г.

Литература

1. Агапкина 2000 – *Агапкина Т.А*. Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. – М.: Индрик, 2000.
2. Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А*. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. – М., 2002.
3. Бузин – *Бузин В.С.* Этнография восточных славян: учеб. пос. 2-е изд., испр. И доп. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2012.
4. Зеленин – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д. Цивиной. Примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович и К.В. Чистова. Послесл. К.В. Чистова. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
5. Коршак – *Коршак Т.* под ред. Т.П. Овчаренко. Свята та обряди Серединобудьського району (з матеріалів фольклорної экспидиції).
6. Осадча 1996 – *Осадча В.М.* Міжнародная комплексна фольклорно-етнографічна експедиція «Муравський шлях – 95» Муравським шляхом частина I / Етнографічний опис та фольклорні матеріали селища Лиман Зміївського району Харківскої обл. // Харківський обласний центр народної творчисті Лабораторія фольклору. – Харьків 1996.
7. Осадча 2011 – *Осадча В.М.* Обрядова пісенність Слобожанщини: навч. посіб. / В.М. Осадча. – Х., 2011.
8. Отчёт об экспедиции в Алексеевский район № 332. Архив КНМ ВГИИ.
9. Пашина – *Пашина О.А*. Календарно-песенный цикл у восточных славян. – М., 1998.
10. Соколова – *Соколова В.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX начало XX в.в.). – М., 1979.
11. Сысоева – *Сысоева Г.Я.* Троицкие обряды русских сел Воронежской области // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 1. – М., 1997.
12. Тульцева – *Тульцева Л.А.* Заговенье на Петров пост: этнокультурное наследие русских в образах *Утушки, Костромы, Русалки-коня.* // Русские: этнокультурная идентичность. – М., 2012.

13. Пухова, Христова – Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области. Сост. Пухова Т.Ф., Христова Г.П. – Воронеж, 2005

14. Чистов – *Чистов К.В*. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М., 1987.

Гальцова Д.Н. (Воронеж)

Свадебный обряд и свадебные песни села Новый Курлак Аннинского района Воронежской области

Свадебный обряд относится к обрядам перехода, или к пороговым обрядам. Он связывается с представлением о переходе человека в другую категорию, с началом нового этапа его существования, поэтому издавна свадьба была важным событием в жизни как двух соединившихся родов, так и всей общины.

Мы заинтересовались свадебным обрядом с. Новый Курлак Аннинского района Воронежской области. Необходимость его изучения заключается в том, что сейчас в таком виде, в котором он существовал в конце XIX – начале XX вв., он уже не встречается. Практически утратившиеся народные свадебные традиции представляют несомненную культурную ценность.

Интерес вызывают и свадебные песни, записанные в Новом Курлаке. Среди них присутствуют как распространённые варианты текстов («Я за то люблю Ивана, что головушка кудрява»), так и видоизменённые варианты песен, которые исполнялись только в данной местности и не зафиксированы в сборниках свадебной лирики.

В результате исследования, работы с устными и письменными источниками, мы выявили, что в конце XIX – начале XX вв. свадебный обряд в с. Новый Курлак имел следующие этапы:

1) Сватовство.

2) Малый запой. Сваты на следующий день снова приходили в дом к невесте, но теперь уже с угощением. Обе стороны договаривались о «кладке» – своеобразном выкупе за невесту. В этот же вечер договаривались о сроке свадьбы, о количестве приглашённых с той и другой стороны. Обычно свадьбу «играли» через шесть недель после малого запоя.

3) Большой запой. Он проводился в доме невесты. Женихова родня приходила опять не с пустыми руками. Всё принесённое отдавалось невестиной матери, которая вместе с близкими накрывала на стол. Когда всё поставлено на стол, хозяевами за ним становились представители жениховой родни. Веселье шло до полночи: «пропивали» невесту жениху.

Застолье включало в себя исполнение песен. Первой на большом запое всегда пелась «Веселая беседушка» (записана от жительницы села Коноваловой Валентины Константиновны):

Весёлая беседушка, где батюшка мой пьёт.
Он пить не пьёт, а только прикушивет.
<…>
А я млада-младёшенька замешкалася,
Замешкалась идучи за утями да за гусями,
За вольной пташечкои и за журушкой.

Песня исполнялась именно на большом запое, так как в ней подчёркивается, что невеста ещё живёт в доме отца, на ней лежат домашние обязанности, тогда как непосредственно перед уходом из родного дома в причитаниях невесты отражалось оставление этих обязанностей.

4) Девичник. Последнюю неделю подружки постоянно жили у невесты. А накануне свадьбы они устраивали девичник. За накрытый стол садились подружки невесты, её саму усаживали в красный угол (под иконы), распускали ей косы, покрывали ей на голову чёрный платок, до еды никто не дотрагивался. Так надо было по обычаю.

5) Сговор, или «беседа». В тот же день, в который проходил девичник, в дом невесты прибывал жених с роднёй на сговор, во время которого девушки пели перед гостями песни по заказу. Как отмечают жители села, чаще всего просили исполнить «Шёлковую ленточку» (записана от жительницы села Немчиловой Марии Ивановны):

Шёлковая ленточка к стенке льнёт,
Как Иван-то Марьюшку к сердцу жмёт,
Он жмёт-прижимает, всё выспрашивает:
<…>
«Скажи-ка мне, Марьюшка, кто от роду мил?»
«Мне мил-милёшенек верный дружок»
«То правда всё, Марьюшка, всё истинная».

В песне мы видим фольклорное троекратное повторение вопроса и три ответа, истинным из которых признаётся, конечно, третий. Также используются речевые повторы (*жмёт-прижимает, мил-милёшенек*), постоянные эпитеты (*родной батюшка, родимая матушка*). Неудивительно, что эта песня исполнялась на сговоре, ведь в ней подчёркивается любовь жениха и невесты, их взаимное согласие.

6) Первый день свадьбы. Венчание. Утром в день свадьбы раньше всех вставала невеста и начинала «будить» своих родителей и подружек с причитаниями. Девушки пели ей песню «Не белая зорюшка». Эта песня записана нами от жительницы села Немчиловой Марии Ивановны:

Не белая зорюшка у нас во дворе –
Ой, прокричала серая утица рано на заре.
У молодого месяца золоты рога,
У нашей у Аннушки скована коса,
У нашей Ивновны русая коса.

В данном тексте присутствует психологический параллелизм – признак сохранности песни, её древности. Мы видим наличие двух картин: картины природы (*Ой, прокричала серая утица рано на заре*) и созвучной картины человеческой мира (*У нашей у Аннушки скована коса*). Благодаря этому приёму создаётся впечатление грусти, тоски, становится понятно, что на сердце у невесты тяжело [2, с. 238].

После обряда венчания молодых супругов вели в церковную сторожку, где обе крёстные матери по-другому причёсывали невесту: из одной косы делали две, укладывали сеткой на затылке и надевали ей кокошник с подзатыльником, поверх которого набрасывали фату.

Когда молодых вели «от венчания», то пели им песню «Как по мосту по Калинову» (записана от Коноваловой Валентины Константиновны):

Как по мосту по Калинову,
Ой-ли, ой, лю-ли, по Калинову.
По другому, по Малинову –
Там вился-повился хмель с хмелицею,
С молодицею, светом Марьюшкой,
С красавицей, свет – Ивановной.

Здесь важен образ Калинова моста, который в свадебных песнях являлся символом перехода из одной категории в другую, то есть исполнением данной песни подчёркивалось, что после венчания у девушки произошёл переход от девичества к замужней жизни [1, URL]

Первый день свадьбы проходил в доме невесты. Накрывался большой стол, гости рассаживались, а после угощения начиналось веселье. Самой первой за свадебным столом всегда пели песню «Мы сидели за убранным столом», которая записана нами от жительницы села Немчиловой Марии Ивановны:

Мы сидели за убранным столом,
Пили-ели одно кушанье с тобой.
Нам рассказывал про тот случай купец,
Как один молодец девушку обольстил…

7) Второй день свадьбы, или гордный день.

Утром на второй день свадьбы от невестиных родителей приходила «делегация», человека два-три. Они с шутками и прибаутками «искали пропажу». Во второй половине дня все гости свадьбы шли уже в дом к жениху, где пировали до ночи.

Таким образом, свадебный обряд в с. Новый Курлак Аннинского района Воронежской области в конце XIX – начале XX вв. был традиционным, многоэтапным и многодневным. В настоящее время свадебные песни в Новом Курлаке находятся в достаточно хорошей сохранности, они помогают представить, как проходила свадьба, отражают мировосприятие людей. Изучение свадебных обрядов отдельных сёл очень важно для воссоздания целостной картины традиционной русской свадьбы, сбор такого фольклорного материала необходим для сохранения историко-культурного наследия нашей страны.

Литература

1. Мелихова А. Калинов мост. URL: http://www.encyclopaedia-russia.ru/article.php?id=1268

2. Микляева М.М. История сёл Новокурлакской волости / М.М. Микляева. – Воронеж, 2013.

Мерзликина Н.С. (Воронеж)

Свадебный обряд и свадебные песни села Дубровка Терновского района Воронежской области

История поселка Дубровка начинается с зимы 1922 г. Из с. Козловка выселились три хозяйства (Козловка возникла в начале XVIII в.). Зиму провели они уже здесь. Весной 1922 г. переселились еще 154 хозяйства с населением около 200 человек. Сама Дубровка – молодое село, но Козловка, откуда переселялись люди – старинное, с давними традициями, поэтому нам удалось записать много интересного: календарные и семейно-бытовые обряды, духовные стихи, пословицы и поговорки.

«В первые годы после переселения люди жили в землянках, но потом началось строительство *«самановых»* домов – глину смешивали с соломой и высушивали «кизяки» на солнце. Крышу крыли соломой. К 50-м годам стали строить деревянные дома в две комнаты, которые стали называть «пятистенками». Перегородкой между двумя комнатами была печь. Отделение под печью, куда ставили посуду, называлось «судняя лавка». Стены и печь белили, перед праздниками могли разрисовывать узорами. В красном углу иконы украшали вышитыми пеленичками.

Мужчины одевались в рубахи, штаны ватные или конопляные. На ноги – лапти. Зимой – валенки, тулуп. Женщины тулупов не носили, надевали шубы и платки. Летом – просто в рубашки длинные нижние и юбки с запахом. Принципиальных различий между одеждой замужних и незамужних не было» [1, АЛНК]

Целью работы является описание свадебного обряда, проводимого в с. Дубровка Терновского района Воронежской области в первой половине XX в., и анализ свадебных песен данного населённого пункта.

Актуальность работы обусловлена ежегодным исчезновением деревень с карты России, а именно в свадебном обряде отразились особенности жизни сельского человека, культурно-исторические и лингвоэтнографические черты изучаемой территории. В качестве материала для исследования представлены свадебные песни, записанные во время фольклорной практики. Свадебный обряд записывался от Мерзликиной Анны Ивановны 1936 г. р., уроженки с. Козловка, учительницы, в с. Дубровка Терновского района; свадебные песни от Шабаевой Марии Николаевны 1938 г. р., уроженки с. Дубровка, колхозницы, в с. Дубровка Терновского района.

«Испокон веков никакое событие в жизни человека не отмечалось так торжественно и не сопровождалось таким количеством обрядов, как свадьба» [Недоступова, 2009: 173]

Знакомство молодёжи в с. Дубровка в основном происходило на «вечерах» – народных гуляниях с песнями и танцами. Они проводились в доме у какой-нибудь женщины, которой перед этим приносили продукты в плату за помещение. На вечерах играли на гармошке. В брак разрешали вступать с 17-18 лет и для жениха, и для невесты. Младшие дети могли жениться раньше старших, так как родители боялись, что младшие дети, получив отказ, больше никогда не женятся. В 1920-х гг. родители ещё сами выбирали пару для детей, при этом руководствуясь тем, чтобы в семье не было пьяниц, каторжников, и был высокий достаток.

Однако были случаи, когда жених шёл «смотреть невесту» по совету родственников, более старших друзей. Решение о вступлении в брак молодые люди принимали самостоятельно, а уже после сообщали об этом родителям.

Удалось записать песню, отражающую период знакомства молодых, а также последующую подготовку к свадьбе.

Ду у нас на улице ветёр, да ветёр
По широкою гулял повивал
Ой ли, ой ли, ой ля-ли.
Лёли, Лели, Лели, ляй ля-ли.
По широкою гулял повивал
Он широкие ворота отворял
Подворотёнка откутана была
Сера утка со двора сошла.
Сера утка со двора сошла.
Она с малыми утятками,

Она с малыми утятками,
Молодыми утенятками,
Молодыми утенятками
Там стояли все портные мастера
Они утке юбку шьют,
Они утке юбку шьют,
Они утке юбку шьют да приговаривают
«Ах, вот тебе, уточка,
Полосатая юбочка»
«Аль тебе не приглянуся,
Аль теперь не понравлюся?»
«А с удалою силушкой
А с могучею спинушкой».
«Аль не взглянешь на молодца
На безусого красного?»
«Гляну, гляну, на молодца,
Да страшусь мого батюшку.
Как взглянёт мой батюшка –
Как осиновый листок задрожу.
Не гляди, мой батюшка,
Без него белый свет не мил.
Да скажи, мой батюшка,
Своё слово заветное.
Отпусти, мой батюшка,
С красным молодцем в сад погулять»
Там на улице ветёр, да ветёр
По широкою гулял повивал.

(Зап. от Шабаевой М.Н. 1938 г. р., в с. Дубровка Терновского р-на Воронежской обл. [АЛНК])

В песне отмечаем повтор *«лёли-лёли»*, что позволяет сделать вывод о древности произведения устного народного творчества. Образ ветра символизирует перемены, грядущие в жизни. Ветер «*повивает*» по широкой улице, отворяет ворота, и это свидетельствует о желаемом исполнителями богатстве и изобилии. Серая утка, сходящая со двора, является символом чадородия. В песне отразился процесс подготовки приданного «*Там стояли все портные мастера, они утке юбку шьют*». Присутствует и такой приём, как параллелизм: *« Ду у нас на улице ветёр да ветёр по широкою гулял-повивал*», а так же сравнение: «*как взглянет мой батюшка – как осиновый листок задрожу*».

Шабаева Мария Николаевна, с. Дубровка.

В песне отражён предсвадебный период, когда лирическая героиня испрашивает у батюшки благословения «*с красным молодцем в сад погулять*», а также дать согласие на брак: «*да скажи, мой батюшка, слово заветное*». Молодец же показывает свою силу и удаль, желая чтобы лирическая героиня согласилась на брак с ним: «*Аль тебе не приглянуся, Аль теперь не понравлюся, с удалою силушкой, а с могучею спинушкой».*

Лишь в самом начале 1920-х гг. родители ещё сами выбирали пару для детей, руководствуясь морально-нравственными качествами семьи и её благосостоянием. При этом молодые люди могли не знать друг друга, и знакомство происходило *на «круге»* – мероприятии, проводившемся после девишника, но до свадьбы. Ставили по одну сторону молодых девушек, по другую – парней, и молодых община подводила друг ко другу. Родительскую волю нарушать молодые могли. Девушки убегали из дома и, если возлюбленный готов был к браку, венчались тайно. Свадебные торжества проводились осенью или зимой. Реже – весной. Это объяснялось обилием полевых работ. Сватать невесту ходил жених и его самые близкие родственники – родители и крёстные. С собой брали сало, яйца,

хлеб и самогон в чайнике. Его невеста потом должна была разлить всем очень аккуратно.

Следующий этап – *сговор* собственно.

Отцы молодых садились посередине комнаты – *«на посиденье»* и ударяли по рукам. После этого отец невесты *ударял по «матице»* – балке в потолке дома, что символизировало потерю важного члена семьи – дочери.

На сговоре обсуждали дату свадьбы, количество гостей. Считалось необходимым, чтобы невеста, выходя замуж, имела шторы, несколько одеял, подушек, сундук с полотенцами и комплектами одежды.

Следующий этап обрядовых действий – *«запой»,* заключался в знакомстве родственников с обеих сторон в доме жениха. На застолье приглашались уже и дальние родственники, в то время как на сговоре были только самые близкие. Смысл действия заключался в проверке, действительно ли жених имеет крепкое хозяйство. Потом снимались мерки с окон, печи, столов, чтобы подготовить приданное по размеру. Готовить приданое невесте помогали подруги. Однако вышить жениху рубашку, полотенце, носовой платок невеста должна была самостоятельно.

В ходе исследования удалось записать песню, исполняемую на девичнике.

По горнице ходит
Свет-подружка Люба
Свет-подружка Люба.
По горнице ходит,
Кому-то отпирает,
Кому-то отпирает.
Кому-то отпирает,
Платье вынимает,
Платье вынимает.
Платье вынимает,
Девкам подавает,
Девкам подавает.
«Вы берите
Мою цветну платью,
Берите не мните».
Вот и всходит
Кормилец-папаня,
А сам слёзно плачет.
«Ой, папаня,
Позлатой веночек,
Позлатой веночек.
Я бывало

Бывало встречала,
Бывало провожала.
А теперь-ка,
Кормилец-папаня,
Встрень-ка, проводи-ка.
По горнице ходит
Свет-подружка Люба.
Свет-подружка Люба.

(Зап. от Шабаевой М.Н. 1938 г. р.,
в с. Дубровка Терновского р-на Воронежской обл. [АЛНК])

В данной песне отражён переход невесты из состояния девичества в категорию замужней женщины. Невеста прощается с подругами, семьёй. В песне отмечаем повторы, свидетельствующие о душевном состоянии лирической героини: «*Кому-то отпирает, Кому-то отпирает*». Примечателен образ «*позлатого веночка*», символизирующего брачный венец. Важно, что в песне показано и психологическое состояние отца невесты «*А сам слёзно плачет*». Существовал обычай выпекать свадебный каравай. В день торжества он ставился перед молодыми в особой «посадной чашке», которую они были обязаны забрать с собой.

Свадьба шла в несколько этапов. Первый день назывался «постель». В этот день родственники невесты приходили в дом жениха и приносили приданное. Убирали кровать, вешали занавески, приносили дары невесты к жениху.

На второй день с утра невесту наряжали подруги или родственницы и до приезда жениха сажали на шубу. Мать невесты не должна была веселиться, хотя обычно все браки были удачными и по любви.

За невестой заезжал жених, дружка на украшенной телеге или санях. Невесту и жениха родители благословляли иконами, молодые вставали на колени. Но жениха соседи не сразу подпускали к дому невесты. Он был должен заплатить выкуп – угостить соседей чем-то... Ехали в церковь венчаться или в ЗАГС расписываться. На венчание венец невесты держала крёстная невесты, а жениха – его крёстный.

После заключения брака молодые катались по деревне, пели песни, играли на гармошке, после чего ехали в дом жениха. До того, как сели за стол, можно было петь «страданье» – печальные, заунывные песни о разлуке невесты с домом, но когда подавали блины на стол, начинали петь «славу» молодым, частушки.

Невесту вводили в дом не через крыльцо, а через двор. Это символизировало её посвящение в хозяйку дома. Во дворе стоял стол, накрытый скатертью. Эту скатерть гости закидывали на крышу для того, чтобы в молодой семье всегда был достаток. При поздравлении невеста наливала

каждому гостю «чарку», выпив которую тот должен был подарить подарок. Кашу подавали в конце застолья – это было знаком того, что праздник подходит к концу.

Следующий день назывался *«отводы»*. Родственники невесты переодевались «ряжеными» в цыган, солдат, рыбаков и т. п. и шли в дом жениха *«искать ярку»*. Родственники жениха прятали невесту, а перед домом бросали бараньи ноги и говорили «Вот ваша ярка». После того, как «ярку» нашли, все шли гулять в дом невесты. Там особое внимание уделялось родным жениха там. Пели частушки весёлые. Плясали.

По прошествии торжества родственники должны были по очереди «брать молодых» в гости, что символизировало официальное признание молодой семьи и её вхождение в сельскую общину.

Красный угол, с. Дубровка.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что в настоящее время в с. Дубровка сохранились некоторые элементы свадебного обряда, каким он был в начале XX в. Например, такие элементы, как «круг», «посиденье», «рукобитье», «постель», «отводы», «поиски ярки». Однако в наше время свадебный обряд претерпевает постепенное разрушение.

Литература

1. АЛНК – Архив лаборатории народной культуры.
2. Недоступова Л.В., Лексика свадебного обряда в говоре посёлка городского типа Таловая Воронежской области (этнолингвистическое описание) [Текст] / Л.В. Недоступова // Научный вестник ВГАСУ. Серия «Современные лингвистические и методико-дидактические исследования». – Вып. №2 (12). – Воронеж, 2009. – С.172 – 180.

Бобрешова Н. В., Завалина А.О., Волвенкин М.Н. (Воронеж)

Свадебный обряд сёл Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района Воронежской области

Целью нашей работы является описание свадебного обряда, записанного в селах Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района Воронежской области во время фольклорной практики 2016 г. Свадебный обряд, как отмечает А.В. Гура в словаре «Славянские древности», является «одним из семейных обрядов, оформляющих вступление в брак. Представляет собой обряд перехода» [1, с. 544]. Совершался свадебный обряд в переходный момент жизни и считался наиболее сложным и ответственным.

Особенности проведения свадебного обряда в этих местах были связаны с местной традицией, с происхождением населения. Эти места традиционного заселения русских крестьян, переселеннных из центральных губерний в 17-18 в., а также так называемых хопёрских казаков и украинцев – потомков запорожских казаков. Характерно, что эти традиции до сих пор существуют обособленно, традиционный свадебный обряд каждой группы населения в общих чертах сохранился в воспоминаниях жителей. Так, в Каменке-Садовке наблюдаются черты русской свадьбы, в Пыховке – украинской.

В с. Каменка-Садовка свадебный обряд был записан от нескольких информантов: Авдониной Валентины Григорьевны, Ждановой Анны Андреевны и Заплаткиной Нины Васильевны.

Остановимся на русском свадебном обряде.

В с. Каменка-Садовка свадебный обряд состоял из следующих этапов: сватовство, запой, «шторки обмерять», «вечер» (девичник, мальчишник объединенный), «позывушки», день свадьбы («несли постель», выкуп невесты, «шли к жениху», благославление, свадебный пир), второй день свадьбы (родные невесты несли наряженную курицу, рядились).

Свадьба начиналась со сватовста, после него был запой и девичник. В.Г. Авдонина так рассказала о свадьбе: «Помню, как брат женился. Сва-

товство было. Приходили, сватали жених с матерью, с отцом, крестным и крестной.

Молодые уж договорились между собой, наверное. Пришли, спрашивают, мол, отдаете, я уж не помню, как они говорили.

Сватовство и запой проходили в один день. Между сватовством и свадьбой ходили «обмерять шторки». Родственники ходили, без невесты и без матери. Я к крестнице ездила, обмеряла, бабушка ее ездила, и постель убирать я ездила.

– Сколько дней между сватовством и свадьбой проходило?

– У кого как, у меня два месяца, брат уезжал. Как приготовят все, так и свадьба.

Перед днем свадьбы девичник был, когда я сама замуж выходила, тоже девичник был. Был девичник в субботу, позывушники, в каком наряде пели частушки, в нем позывали на свадьбу. Они на свадьбу звали, ходили по селу, всех позывали свадьбу гулять» (Авдонина В.Г. 1940 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

В с. Каменка-Садовка были особенности в проведении свадебного обряда. Это хождение «позывушников», а также то, что приданое несли по селу к дому жениха, то, жених шел пешком за невестой: «Свадьба в воскресение была, в субботу ходили, пели. И старались в субботу ходить. Полы-то раньше не крашеные были, мыли в субботу, теркой оттирали, и старались прийти, зайти в дом и натоптать. Эти позывушники ходили, а вечером собирали мальчишник, девичник. Все вместе проводили. Называли «вечер». Не пили никто, танцевали. Все у невесты в доме» » (Авдонина В.Г. 1940 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

Свадьбу играли два дня. Утром 1 дня свадьбы выкупали постель, подружка невесты несла одежду жениху, а затем шел выкупать невесту: Перед свадьбой невеста собирала подруг на девишник: «Свадьбу играли не хуже, чем сейчас. У нас был девичник, собирались молодежью. Вот, например, выходила я замуж, собирала всех своих подружек, и эти подружки убирались во все старинное, зимой юбки были, пятиклинки, а летом были тушки (в соседних селах назывались «украинки»), хфартуки старинные, вышиватые утирки. (Тушка – «миткальная нательная рубашка, украшенная вышивкой, часть свадебного наряда невесты» [3, с.76]) И человек по 10 шли с гармошками, с песнями, с плясками. Потом собирали родных, тоже с частушками разными» (Жданова А.А 1932 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

А невеста дом убирает, на посаде сидит, на ней восковые цветочки были. Посад – стол просто в середине стоит, за столом она сидит с крестными.

«Шли к жениху», с. Каменка-Садовка. Фото 60-х гг. XX в.

Свадьба. Идут в дом жениха, с.Каменка-Садовка. Фото 60-х гг. XX в.

Ряженые на свадьбе в с. Каменка-Садовка. Фото 60-е гг. XX в.

Ряженые на свадьбе Шкуренко Н.М., с. Каменка-Садовка. Фото 50-е гг. XX в.

Жених, крестный и товарищ жениха пешком приходили, никаких приездов не было. Приходил, невесту выкупал, тут встречал. Садили, угощали, потом выходили все, пешком шли в дом жениху, песни пели. Были лошади, но не повелось у нас так. Пешком ходили, не катались» (Авдонина В.Г. 1940 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

Выкуп постели происходил и в доме жениха: «невеста дома сидит, убирается, к ней идут, опять девчата собираются, потом жениху рубаху несут, потом постель несут всю: перину, подушки, простуни, все на руках несут. Приходят к жениху, складают, беруть с жениха выкуп, ну и он им даёть выкуп. Потом идут за невестой, невесту собирают, благословляют молодых. После гуляли дня три-четыре, а когда и больше». Выкуп постели происходил и в доме жениха [2, АЛНК]).

После заключения брачного союза жених с невестой и гости шли в дом жениха: «Шли к жениху. Встречали мать с отцом с хлебом-солью, с иконами. Оба благословляли иконой, хлеб-соль на столе стояли. Конфетки разбрасывали.

За столом немного посидели, а потом нас, например, водили к соседям, потом обратно привели, когда дары принесли. Они нам (жениху и невесте) дарят, по 2-3 метра ситца.

Новобрачные. На невесте (Шкуренко В.Р.) венок из восковых цветов. Фото 50-х гг. XX в.

Когда первый день свадьбы заканчивался, молодых спать укладывали на кровати, все в одной комнате, ширмы не было. Брат, когда женился,

была ширма. Утром приходила молодых будить свекровь. (Авдонина В.Г. 1940 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

Второй день свадьбы гуляли у невесты: «На второй день невестины родные шли жениха приглашать к себе, несли курицу наряженную во двор к жениху. Родственники невесты наряжались, кто в кого наряжался, одна в морячку нарядилась, а другая в невесту, большинство в цыган рядились, шубу выворачивали, по-всякому рядились.

На свадьбу готовили и холодец, и кисели, и пироги пекли сами, винегрет готовили, мяса навалом было, самогон. Гуляли по три дня. А когда брат женился, в один день и к жениху, и к невесте ходили, а мы в разные и на третий день собирались, близкие, родные, народу мало остается. В течение года молодых приглашали к себе родственники». (Авдонина В.Г. 1940 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

Как видно, из сообщения информантов, свадьбу могли справлять до трех дней. Также со слов информантов, в течение года молодых приглашали к себе в гости родственники.

Рядом с Каменкой-Садовкой в 7 км находится х. Вихлянцевский Урюпинского района Волгоградской области. Нина Васильевна Заплаткина (1946 г. р.) – уроженка этого хутора, но замуж была отдана в с. Каменка-Садовка. Она рассказала, как проходила свадьба в ее родном х. Вихлянцевском у ее родственников. В этом обряде отразились черты казачьего свадебного обряда, казачьего быта в целом. Они определили особенности проведения свадьбы в х. Вихлянцевском, ведь Новохоперский район Воронежской области и Урюпинский район Волгоградской области – места традиционного проживания хоперских казаков.

В V томе книги А.М. Листопадова «Песни донских казаков». (Ростов-на-Дону, 1954) [3], описывается полный круг старинной казачьей свадьбы на Дону, на рубеже 19-20 вв., объясняется происхождение русской и украинской традиции в казачьей свадьбе. В предисловии к труду А.М. Листопадова проф. Г.П. Сердюченко отмечал, что «в первой половине XIX века «у черкасских жителей» и в других донских станицах, расположенных в низовьях Дона, справлялась украинская свадебная обрядность, на свадьбах пелись и украинские свадебные песни, что объяснялось наличием здесь значительного количества украинцев, в частности – запорожцев, систематически, начиная с XVI века, иногда большими группами, иногда – небольшими партиями, поселявшихся в донских низовых станицах. В станицах по верховьям Дона свадебные обряды и песни были великорусские, поскольку население здесь, в основном, состави-

лось из переселенцев, ранее живших в южных районах Московского государства (Рязань, Орел, Курск и др.)» [4, с. 4]

Из рассказа информанта Н.В. Заплаткиной видно, что казаки жили богаче, чем мужики. Заметно, что придавали бóльшее значение благосостоянию будущей семьи, чем в с. Каменка-Садовка:

«Да, по корням. Это испокон веков. У них и косилки, и молотилки [были]. Раньше вот так вот, а не то, что дружат заранее. У меня мама выходила, а дед был против, и не отдавал ее. И вот, как в воду глядел. Говорил, что вся порода его «лежани». Да, лентяи. Все, что нажили только для того, чтобы пить, гулять. И вот, мама нас воспитывала одна четверых» (Заплаткина Н.В. 1946 г. р., урож. х. Вихлянцевский Урюпинского р-на Волгоградской обл., зап. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

Начинали со сватовства. Сватать приходили крёстный с крёстной, несли с собой хлеб-соль. После сватовства, на «сватушках» («запой»), договаривались о свадьбе.

Заплаткина Нина Васильевна, с.Каменка-Садовка

В период от сватовства до свадьбы невеста готовила приданое: перина, подушки, зеркало, полотенце, две тарелки, две ложки, две чашки (всё покупали). Ходили к жениху «мерить занавески» на двери. «У меня был нормальный ковер. Персидский потом, а так сатиновый, чтобы вот цветы такие яркие. Ковер – сатин или ситец раньше был». Еще Нина Васильевна отмечает, что если раньше приданое привозили в сундуке, то теперь главным признаком богатства стал шифоньер: «Ну, вперед были сундуки, а затем я выходила, и у меня шифоньер уже был» (Заплаткина Н.В.

1946 г. р., урож. х. Вихлянцевский Урюпинского р-на Волгоградской обл., зап. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

Еще одно отличие казачьей свадьбы от крестьянской: рубашку жениху на свадьбу невеста не вышивала, а покупала готовую: «У нас такого не было, а в Садовке обязательно жениху рубашку». И у невесты венчальное платье тоже было из покупной материи. Убранство невесты: желтоватое платье с отрезной талией, на котором были оранжевые полоски и специально пришитые бумажные цветы, юбка и подъюбочник. «Красивые цветы делала учительница в Садовке, и мы вот у ней заказывали цветки» (Заплаткина Н.В. 1946 г. р., урож. х. Вихлянцевский Урюпинского р-на Волгоградской обл., зап. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]). Особого головного убора не было: повязывали платок, концы которого свисали до колен.

Накануне свадьбы ребята и девчата от жениха отдавали литр водки, забирали сундук с приданым из дома невесты и везли его к жениху. Как уже было сказано выше, в Каменке-Садовке приданое несли, а в хуторе – везли.

Важное отличие и то, что на свадьбах в х. Вихлянцевском обязательно был свадебный поезд. Жених ехал на тарантасе, запряженном парой лошадей, убранных цветами, а рядом с ним ещё повозки. «Не все ездили на тарантасе. Там вот председатель – да, а вот для свадьбы выделяли. – Ну, вот жених на тарантасе, а рядом же еще повозки были, поезд целый. Енто уже просто убратые лошади, жених с невестой, крестный и крестная» (Заплаткина Н.В. 1946 г. р., урож. х. Вихлянцевский Урюпинского р-на Волгоградской обл., зап. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

В это время невеста сидела дома, покрытая фатой. Это называлось «на посаде». Затем следовал выкуп. После выкупа у невесты перед тем, как ехать к жениху, накрывали на стол – «овин заливали».

Родители жениха встречали жениха и невесту караваем. Каравай пекли сами, однако было не важно, кто именно этим занимался.

Первый день гуляли у жениха, а второй у невесты. На второй день свадьбы было ряжение: ходили с вывернутыми наизнанку шубами. В этот же день крали у невесты туфли, а потом их искали.

Гуляли и третий день. По-особому дни свадьбы не называли.

Итак, в х. Вихлянцевском Урюпинского района Волгоградской области были отмечены следующие этапы свадебного обряда: сватовство, сватушки (запой), ездили «мерить занавески», день свадьбы в доме жениха («приезжали за постелью, несли литр водки», раньше сундук, а потом шифоньер, невеста сидит «на посаде», выкупали невесту,

приезжает свадебный поезд с тарантасом, венчались, ездили гулять, ехали в дом жениха, благословление, родители жениха встречали караваем, свадебный пир), второй день свадьбы (родные рядились).

Соседнее с с. Каменка-Садовка – с. Пыховка. Группа студентов-филологов побывали в нем, записали интересный фольклорный материал. В Пыховке живут преимущественно хохлы, выходцы из Украины. В далеком прошлом это были запорожские казаки.

Свадебный обряд записан от Глазковой Матрены Степановны и Осадчей Александры Григорьевны.

Свадьба традиционно начиналась со сватовства: «Сначала сватались. Приходили родители и обговаривали все условия. Раньше выходили замуж рано, начиная с 17 лет. Выходили за того, за кого скажут родители. «Заходили и говорили: «Добрый вечер, мы пришли, покажите дорогу. Або у вас заночувать можно». Прибаутками говорили. Хвалили жениха и невесту. Вот хвалят жениха, а те говорят, а у нас и невеста не хуже» (Глазкова М.С. 1942 г. р., с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

Глазкова Матрена Степановна и Осадчая Александра Григорьевна, с. Пыховка

«Так и называлось – «пийшли на сватанье». Договариваються на какой день назначат свадьбу. Невеста говорит, что я еще не готова. У меня еще приданного нету ничего, надо приготовить. Я буду готовить там два месяца или месяц. Какие побогаче, так ти на месяц, а какая победнее невеста, так та на два месяца». Приданое: постель, подушки, занавески,

шторы. Готовили сундук, в него клали приданое – постельное. Подушки отдельно были» (Осадчая А.Г. 1936 г. р., с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [2, АЛНК]).

Приходили обмерять окна и печку для того, чтобы по замерам сшить занавески. Невеста покупала жениху рубашку. Делали «свадебное дерево», наряжали его конфетами. Перед свадьбой молодёжь собиралась на прощальный «вечер». На нём танцевали, пели песни.

Утром, в день свадьбы, жених приезжал к невесте. Он выкупал невесту и «приданки». «А у кого побогаче, там наряжается бабка стара в невесту, на дверях сторож стоить, она сидить, выкуп ей делаить: «Давайте нам жениха, а жених там молодой – давайте нам по годам». В приданом был сундук, занавески, постель. Невеста была в новом сшитом платье. А раньше были домотканые, однотонные юбки с вышитой внизу каёмкой. Была рубаха со стоячим вышитым воротничком и вышитыми на рукавах манжетами. Носили фартук однотонный чёрный или синий и жилетки длинные и короткие. Жилетки были «расклешóные» с вышитой снизу каёмкой. «Расклешóные» от пояса назывались «корсетками». Довершал наряд платок вишнёвого, кремового или чёрного цвета» (Осадчая А.Г. 1936 г. р., зап. в с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [2, АЛНК]).

После выкупа, как говорит Осадчая А.Г., жених с невестой, немного проехав по селу, приезжали в дом к жениху. Там их уже ждали свёкор с хлебом солью и свекровь с иконой. Остальные бросали на молодых зерно, деньги, конфеты:

«День погуляли, ну и потом на второй день приезжали. Похмелялись» (Осадчая А.Г. 1936 г. р., зап. в с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [2, АЛНК]).

На второй день в с. Пыховка был обычай «чип зобывать» (чип забивать): «А еще у нас там говорят «чип зобывать» – до жэниха приедуть сваты нвэстины – то шо нэвэста тут вроде.

– А что это, кол деревянный?

– Да, деревянный.

– Деревянный кол вбивали, в ворота?

– Не, во дворе, возле порога.

– Это обозначало, что невеста тут остается?

– Да, такое было...» (Глазкова М.С. 1942 г. р., зап. в с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [2, АЛНК]).

Из угощений был холодец, кисели, компот из сушёных яблок, сало, картошка, пирожки и блины. Также всем раздавали круглые «разряженные» «шишки» из сдобного теста.

Этапы свадебного украинского обряда с. Пыховка: сватовство («пийшли на сватанье», обмеряли окна и печку, шили приданое («приданки»), прощальный вечер (девичник), день свадьбы, выкуп невесты и «приданки», катались по селу, несут свадебное деревце, благословение и свадебный пир в доме жениха, дары молодым, второй день, застолье, «чип забивали».

Итак, мы рассмотрели свадебный обряд сёл Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района, а также х. Вихлянцевский, расположенных недалеко друг от друга. Рассматривая свадебные обряды этих сел, мы убедились в относительной стойкости местных элементов обряда – русского, украинского, а в х. Вихлянцевском – элементов казачьего свадебного обряда. В тоже время, к сожалению, приходится отметить, что в рассматриваемых нами населённых пунктах свадебный обряд, хотя и сохранил некоторые особенности, обусловленные проживающим населением, но ко 2-й половине XX в. уже значительно унифицировался.

Литература

1. Гура А.В. Свадебный обряд // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – т. 4. – с. 544.
2. Панова М.В. Наименования одежды в русских говорах Воронежской области (этнолингвистический и ареальный аспекты): Монография / М.В. Панова; Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2018. – 329 с.
3. Листопадов А.М. Песни донских казаков. / Под ред. проф. Г.П. Сердюченко. – Т. V. – Ростов-на-Дону, 1954.
4. Сердюченко Г.П. Предисловие // Листопадов А.М. Песни донских казаков. – Т. V. – Ростов-на-Дону, 1954. – с.3-6.

Пухова Т.Ф., Попов А.С. (Воронеж)

Календарные обряды и обрядовая поэзия сёл Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района Воронежской области

Фольклорная практика студентов-филологов 2016 г. проходила в селах Каменка-Садовка и Пыхóвка Новохоперского района Воронежской области. Студенты познакомились с русской (с. Каменка-Садовка) и украинской (с. Пыхóвка) традицией проведения календарных обрядов, услышали рассказы о жизни села в довоенное и послевоенное время.

Обратимся к зимней календарной обрядности. Лучше всего сохранились воспоминания о святочных обрядах, особенно о Рождестве. В селе Каменка-Садовка *колядовали*.

Ходили по дворам, спрашивали: «Можно коляду прославить?» «Можно!» И колядующие пели колядку:

Коляда, коляда,
Иде была?
Иде была?
Коней стерегла.
Чево стерегла?
Коня с уздой золотой, седлой
Иде твой конь?
У ворот стоит.
Иде ворота?
Волна снесла.
Иде волна?
В камыш ушла.
Иде камыш?
Девки выжили.
Иде девки-то?
Замуж ушли!

(Зап. от Силютиной М.Г. 1935 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

Силютина Мария Григорьевна, с. Каменка-Садовка.

Такой текст шуточной колядной песенки характерен для Семилукского, Репьевского, Верхнемамонского, Воробьевского районов по данным

сборника «Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области» [2, с.133-134]. Характерно, что этот текст может рассматриваться и как обрядовая песня, и как сказка о животных, и как колыбельная песня.

Раньше колядовали и дети, и молодежь. Теперь – в основном, дети.

Коляда, коляда, иде была?
На базаре была.
Что купила?
Горох рассей по двору.

(Зап. от Лучковой В.С. 1957 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

– Коляда, коляда
Открывай ворота,
Ключик на замочек
Золотой цепочек.

(Зап. от Захаровой Н.А. 2005 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

В соседнем селе Пыховка живут украинцы, поэтому здесь не колядовали, а *«шедровали».* Записывали репортажи от жителей с. Пыховка Александры Григорьевны Осадчей, Назаренко Марии Никитичны, Глазковой Матрены Антоновны инженер лаборатории Чернобаева А.А. и студенты-филологи: Ярцева Ю., Свиридова А., Болгов И.

«– На Новый Год у Вас колядовали или на Рождество?

– Колядували. Не, у нас не колядували, а, ну щедрувалы у нас называется, а в городе – колядували. А собэрэться дисяток цылый, а пидым, у кого сало йысть. А мы пощидруемо, а потом ходымо та й ще раз. А баба выйде: «Та вы ж ужэ булы!» «Ни, ни булы!» На Реждво вечером щедровали, а на Новый год вутром ходылы посыпалы пшеницу на счастье, на здоровье, шоб дыты булы, но я нэ ходыла, а ходылы люди.

– А все ходили или кто? Или мальчики?

– Мужики, це такэ дило. А було вэсэло, гарнэ було.

– А на Рождество ходили колядовать кто? Молодежь? Дети или все подряд?

– Молодежь, женатые молодые. Собираются, мужики сидять, у карты играють, а мы це ходым вси щидруемо бабы, пощидрували, хто водки дасть, а хто дэнэг дасть. А мы тоди водку купуйэм, ще з дому принэсэм, закуску принэсэм. А на другий дэнь идэм похмэляться. Хорошо було» (Зап. от Осадчей А.Г. 1936 г.р., с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Как уже отмечено в репортаже А.Г. Осадчей, на Рождество в

с. Пыховка «щедровали».

Щэдрый вэчэр,
Добрый вэчер,
Добрым людям
На здоровье.
Василэева матэ
У стола стояла,
ЧеснЫй хрест держала.
Радуйтэсь, люди,
Що вам Господь будэ,
Вынысите чи ни?
А то корОтки святкИ,
Мерзнут людки!

(Зап. от Осадчей А.Г. 1936 г.р., в с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

Щэдрый вэчэр,
Добрый вэчер,
Добрым людям
На здоровье.
Василэева матэ
При столи стояла,
Чесный хрест держала,
Золоту кодильницу,
Стрибну торильницу.[1]
Щэдрый вэчэр,
Добрый вэчер… [1, АЛНК]

(Зап. от Осадчей А.Г. 1936 г. р., Назаренко М.Н. 1936 г. р., с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл. 2016 г.[1, АЛНК])

Як на ричке на Йордани
Божья Матерь рызы прала[2]
И попрала, и повишала
На калыну и на малыну.
Прилэтели ангалята,
Взяли рызы на крылята,
Понесли до нэбэс.
Вси нэбэса растворились,
Всим святым поклонились.

---

[1] Стрибна торильница (укр.) – серебряная тарелка

[2] Прала – стирала (укр.)

Щедрый вэчэр,
Добрый вэчэр,
Добрым людям
На здоровье!

(Зап. от Глазковой М.А. 1941 г. р., с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

Во всех трех щедровках жизнь Христа, Божьей матери, святого Василия максимально приближена к жизни обычных крестьян. Это видно из основных мотивов щедровок:

– «Василэева матэ У стола стояла, ЧеснЫй хрест держала».

– «Василэева матэ При столи стояла, честный хрест держала, Золоту кодильницу, Стрибну торильницу».

– «Радуйтэсь, люди, Що вам Господь будэ».

– «Як на ричке на Йордани Божья Матерь рызы прала И попрала, и повишала На калыну и на малыну».

«Пречиста» Божья Матерь стирает ризы Христа, вешает их на калину, малину; Василиева мать (мать святителя Василия Кесарийского) ждет в хате прихода Христа, держа в руках «честный хрест, золоту кодильницу, стрибну торильницу». Так народ делал более близкими и понятными евангельские и житийные образы.

В сборнике духовных стихов П. Бессонова «Калики перехожие» (1863 г., 4 вып.) дается более полный вариант щедровки о Божьей матери, которая «ризы прала»:

Ой на рычцы на Іордани
Тамъ Прэчиста рызу прала,
Прала, прала тай вышивала,
Щедрый вечиръ, добрый вечиръ,
Добрым любямъ на здоровье!
Повисыла та на ялыни:
Прылитилы янгелята,
Взяли рызу на крылята,
Понылы ризу по-пидъ небесами,
Все небесами растворылися,
Все святые поклонылися.
Не есть се птах:
А се есть Пречистый Сынъ.
Дай, Боже, вечиръ добрый
А намъ пиригъ довгій! [3, с. 34, № 253]

В с. Каменка-Садовка во время колядования могли исполнять и рождественский тропарь, который они называли «Рожество». А утром на

Рождество, конечно, исполняли *христославия*, и в первую очередь, все тот же рождественский тропарь.

Евдокия Семеновна Бубнова рассказывала:

«– Колядовали, а как же! Колядки я дюже не знаю, а вот Рожжество... Это мы ходили, пели за конфетки.

Рожжество твое Христе Боже наш
Возсия мирови свет разума
В нем бы звездам служащии
И звездою учахуся
Видим Тебе Солнце с высоты Востока
Господи, Слава Тебе!
Слава Отцу и Сыну, и Святому духу
Дева денесь сына Пресущественного нарождала
И земля вертеп приносится
Ангел с пастырьми славословится
Волхв со звездою путешествуит
Наш Бог роди-родися
Отроча младо
Превечный наш Бог
Мы пришли Вас поздравить
С Христом, С Рожжеством !
Бабушка, дедушка, давай нам гостинцы.

(Зап. от Бубновой Е.С.,1938 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

Клавдия Васильевна Федорова так начинала исполнение тропаря:

Христос рождается-славИтесь
Христос на земле-возносИтеся
Пойте бы, люди яко прослАвился
Рождество Твоё Христе Боже нас
воссияя миру святу разума…

И так заканчивала:

Здравствуйте, хозяин с хозяюшкой
Мы пришли Христа поздравить,
А вас с праздничком поздравить».

– Ну как Рождество, вот када праздник подходить, тут приходять и славять. И маленькие, и большая прям я приду: «Можно прославить?» «Можно». Ну я прославлю, они там мине конфетки дадуть, сядут, скажуть «Ну, посяди у нас». (Зап. от Федоровой К.В. 1934 г.р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

– Дети после христославия говорили, «чтоб наседки садились, цыплят выводили, чтоб козы котились, чтоб козочки были». (Зап. от Заплаткиной

Н.В. 1946 г.р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

– На Рождество обязательно сажают на крыльцо детей, при этом говорят: «Ой, глянь, девочка, курочки одни будут. Ой ребята, одни петухи будут!» Кто первый на Рождество приходил, того и сажали (Зап. от Авдониной В.Г. 1940 г.р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Такое завершение обряда христославления, когда *детей сажали на порог* посидеть и сказать вышеприведенные слова, говорит о вере крестьян в продуцирующую магию [2, с. 9]. Так же, как и просьба одарить и обязательное одаривание говорят о вере в аграрную магию. В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» говорится о том, что «совершались магические действия с *приплодом*, чтобы благотворно повлиять на здоровье детей, а сами дети участвовали в ритуалах, направленных на благополучное содержание молодняка. С целью обеспечения приплода крупного и мелкого домашнего скота исполняются ритуально-магические действия в течение всего календарного года, а также во время некоторых семейных обрядов, в основном свадебных. Рождественские колядки, новогодние «Щедровки» содержат мотив приплода скота» [4, с. 281].

Но все это было в прошлом, как говорят жители села:

– Раньши ходили, славили. Была нужда, жили все похуже, а щас и не ходуть и не славять. (Зап. от Латышовой А.В. 1941 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Были в с. Каменка-Садовка и с. Пыховка и *детские христославия:*

Сердце юноши трепещет,
Дух от радости горит,
Весь народ руками плещет
И Христа благодарит.
Уродился наш спаситель
Всему миру искупитель,
Мы пришли Христа прославить
И вас с праздником поздравить**.**

(Зап. от Силютина Никиты 2005 г.р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

Приведенное выше детское христославие написано в силлабо-тонической системе стихосложения, хореем, обладает четко построенной строфикой (*абабввгг*). Все это говорит о времени создания христославия – о конце XVIII в. – нач. XIX в. когда на смену силлабическим виршам приходят силлабо-тонические духовные стихи [5, с. 19].

В изучаемых селах на Святки обязательно *гадали*. Вот как рассказала об этом Анна Андреевна Жданова: «Это под Старый Новый год гадали.

Не под такой Новый год, а под Старый четырнадцатого января. Эт вот гадали. – Приходили в дом, там собираемся несколько подружек, раскладаем пшеницу, воду ставим. Ещё чего? – Зеркало кладёшь, ключи кладёшь. – А тогда идём в курятник лавим курицу. Эт нас скок пятеро есть вот по одной. Я поймала, принесла свою курицу, в этот круг пустила. Если курица клюнула зерно – значит жених богатый будет у меня, а если воды напилась – значит будет пьяница, а в зеркало посмотрела – эт будет чупурной. Да, вот. И тогда мою курицу забирают… – Ежели в ключи – значит он будет или комбайнёр, или шофёр, или тракторист. Вот. – А тогда другая так же курицу ловит. И вот так вот. Ходили, колодец был один у нас, и идём с ведром за водой. Ставим ведро на ведро, замок вешаем. Вот кто придёт отпирать – тот жених будет. – Валенки кидали через ворота. – А, точно. Вот зайдёшь на дворец, а на улицу кидаешь через ворота. Куда упадёть мой валенок (знаешь свой), куда носом лежит – значит там и жених будет» (Зап. от Ждановой А.А. 1932 г.р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Как мы видим были распространены такие виды гадания: гадали с курицей, «запирали колодец», «валенок кидали», «под подушку записки клали, чье имя вытянешь...»

На *Крещение* различий в праздновании у русских и украинцев не замечено. В с. Пыховка состоялся такой разговор о Крещении:

«– А Крещение как у Вас тут, отмечали?

– Ну отмечали Крещение, ну мало хто купався. Мало. У Садовке у меня племянник, тот водой обливався.

– А воду набирали освященную? – Да, да.

– А где, в церкви набирали? – У церкви набирали, потом еще у нас.

– На реке освящали Иордань? – Я нэ ходыла, нэ знаю, а у нас у там вот родник есть, батюшка туда ходив и на Рождество освещав.

– А в доме крестики рисовали? – Да, да, это було.

– А когда это нужно было делать? Ночью надо рисовать или днем?

– Ну, я не знаю, мы днем рисувалы.

– В этот день обязательно? – Да, да.

– А свечкой не рисовали? Или мелом рисовали? – Мелом, мелом.

– А свечкой на потолке не рисовали?

– Не, не, этово не було. У одных я покупала квартиру, там даже краской було крестик. А то мелом» (Зап. от Осадчей А.Г. 1936 г.р., в с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Масленица и *Пост* проходили в изучаемых селах традиционно:

«– А на Масленицу, когда молодые были и блины, и вареники варили. Песни были, пляски.

– А по селу катались на лошадях?

Масленица в с.Каменка-Садовка. В центре – Черникова В.Р.
Женщины в корсетках-пятиклинках. Фото 70-80 гг. XX в.

– Када я росла, уже не было, не катались.

– А в старину? Украшали лошадей?

– Раньше-то да, было, было. Лошадей украшали, возле сельсовета жгли соломенную бабу.

– Чучело делали? Но это уж в колхозе было, да?

– Да, да. И у нас бригадир был, он поехав в Садовку и там у одного деда были сани, раньше делали такие, красивые... Он привез.

– Их как-то называли по-особенному? Сани?

– Я б сказала, да не помню. Ну и на этих санях мы приехалы сюда. Но это, конешно, уже после войны.

– А в гости ходили? Зять к теще на блины? Было у Вас такое?

– Было, было» (Зап. от Осадчей А.Г. 1936 г.р., с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Во время поста *пекли жаворонков*: «Пекли, да. Я, конечно, не пекла. Я с свекровью жила, у меня свекровь пекла. Тесто замэсит, и де в кружочек, а де голову подставляет, туточки носик делает, жаворонок чтобы бул»

(Зап. от Осадчей А.Г. 1936 г.р. в с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл. в 2016 г. [1, АЛНК]).

Пасха и в с. Каменка-Садовка, и в с. Пыховка отмечается примерно одинаково. Александра Григорьевна рассказала, как готовились к Пасхе, как проходил сам праздник.

«– Ну как готовились. Готовили на паски тесто, на пироги. Надо отдельно, на пироги отдельно, на паски отдельно.

– Паски пекли, куличи? И отдельно пироги пекли?

– Да, потому что тесто надо шо бы отдельно було. На паску там много чего кладуть.

– Чистый Четверг был? Было такое, что надо все убрать?

– Чистый Четверг был. Утром рано-рано купалися, говорят, шоб до восхода солнца, шоб купаться. Это было, да.

– Ну, а Пасху отмечали, да? Яйца красили?

– Обязательно, обязательно. Яйца красили, ходили на Паску, с яйцами и пасками на кладбище» (Зап. от Осадчей А.Г. 1936 г. р., с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

А вот как проходила *Пасха* в с. Каменка-Садовка:

«– У нас утром идут на кладбище. – Пасхи пякуть. В церкву ходят в город святить. Ну раньше тут святили. Мы то не захватили, я была маленькая. Ну, в войну уже церкву сломали, в войну. – А утром на Пасху значит встаёшь рано, шоб до солнышка съездить на кладбище. Съездишь, положишь шо положено на могилку. – Ну яйца, пасху. – Приходили оттуда, и шоб до солнышка разговеться. Садишься за стол и разговляешь. Пасха, сало, яйца. Сама утром встанешь и пёрышком святой водичкой покропишь – вроде посвятили. Три дня, конечно, Пасху праздновали». (Зап. от Ждановой А.А. 1932 г. р., Меньшовой М.Я. 1935 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

«– А на Пасху вот какие блюда готовили?

– Раньше, раньше, да вот даже когда я сама замижем уже жила, держали мы всю жизнь птицу, поросенка. А вот к Паске тут уже мяса нету. Вот купишь мяса, борщ сваришь с мясом на Паску, яйца покрасишь.

– А чем яйца красили?

– В детство мое какая-т травка такая зеленьникая, как луком крашены яйца были, такая была краска, а щас большинство луком, луковой шелухой красять». (Зап. от Черниковой В.Р. 1940 г.р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Валентина Григорьевна Авдонина рассказывала о том, как *«на Пасху солнце играет», «как катали яйца»*:

«– Смотрели, как солнце играет. У нас была арба – повозка, на какой сено возили, там отец нам положит досок, мы сядем и смотрим как солнце играет, раньше играло оно.

– А как оно играло?

– Лучи от него разного цвета шли. Раньше играло, а сейчас нет уже. В этот день с сестрой к родственникам шли яйца собирать.

– Яйца красили?

– Конечно, перед Пасхой.

– А бились яйцами?

– Да, стучались, катали яйца» (Зап. от Авдониной В.Г. 1940 г. р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

В.Г. Авдонина вспоминала и о празнике *Красная горка:*

– А на Красную горку качели не делали? Карусель не делали?

– *Рыли*? Да они у нас все время висели. У всех разные, у кого побольше, у кого поменьше. Карусель не делали, не помню.

– Свадьбы на Красную горку играли?

– Играли, большинство свадеб осенью играли (Зап. от Авдониной В.Г., 1940 г.р. в с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Подходила Троица. Этот праздник был особо почитаем в с.Каменка-Садовка, это был праздник престольный. Люди шли на кладбище, характерно, что это были женщины и подростки. На кладбище происходило богослужеие, так происходило только в с. Каменка-Садовка:

«– На Троицу у нас престольный день. Раньше бабушки ходили, пели. На кладбище приходим, скатерть расстилаем, ставим печенье, конфеты, пирожки. Бабки по могилкам служат, потом общую служат. Потом эти чашки все раздаем. Раньше мужчины не ходили.

– А оставляли еду, скатерть на могилках?

– Сейчас оставляем немного, а раньше нет.

– А на Пасху?

– Ну просто придем, постоим и все. А *на Троицу мир собирается,* народу много, иногда из городов приезжают. Каждый к могилке своих, была и общая могилка какая-то.

– А почему в престольный праздник не в церкви просто, а на кладбище?

– Не знаю, я церкви не захватила уже.

– То есть это уже когда церкви не стало, так стали делать?

– Ну не знаю.

– А сейчас есть такое?

– Салфетки берем, сейчас там столики. Все ходят, раньше только женщины и подростки, не выпивали там.

– Дом украшали? - Обязательно. На пол траву расстилали, спали в ней. Могилу убирали ветками тоже. Сейчас уже нет такого» (Зап. от Авдониной В.Г. 1940 г.р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г.[1, АЛНК]).

Отмечали Троицу и в с. Пыховка. В этот день «у кого шо есть, дома на стил ставили, пили, гуляли. Дом украшали травой: «Ну, оце и полынек рвали, маленький такэй, он пахнэть, и травку рвали всякую. Украшали» (Зап. от Осадчей А.Г. 1936 г. р., в с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Троица считался строгим праздником, запрещалось в эти дни работать. Нам удалось записать легенду о нарушении этого запрета в с. Каменка-Садовка:

«У нас тут одни строились на Троицу вот на третьей улице. И вот намесили круг глины, замесили. А идеть старый старичок (а ее Хведоней, Хведоней) и говорит: «Хведоня, ведь завтра Троица! А ты зачем глину намесила?» Она: «Аа, небось, вот как раз все будут выходные и облепим дом». А он говорит: «Эээ, Хведоня, иль жа три гроба будеть, иль жа три скотины погибнуть». Ну и че жа. Вот табе трактор едить, мальчик у них бежал за следом, прицепилси за бочку, за трактор, ну и как-то виском ударился и умер, готов. Тада че жа, отец ево поехал на станцию, ну за бутылкой там к родным, на лошади зимой. Стал через речку, Савала у нас там называется, на лошади переезжать. Лошадь эта провалилась, он слез, стал ее за уздечку тянуть и сам туда. И лошадь туда, и сам. И вытащили тада, похоронили и лошадь, и яво. Молодой был, хороший. А потом сын, уже большой был в восьмом классе училси. Ну и сели с одним на мотоцикл, поехали туда вон на панИку и стали гонять за тушканчиками на этом мотоцикле. Первярнулся мотоцикл, у няво сидела на коленях девочка, сестренка их. Эта сестренка ничяво, а у няво лопнула печень. Вот табе третьий гроб. Вот табе и Троица.

А этот старик, он-то правильно говорил. Троица – три дня празнывай, ниче не делай, а то Господь накажет. Вот и наказал. Это вот прям на моих глазах было, при моей памяти. Я ходила их глядела всех. Видишь как, грех.

Празник есть празник. Раньше посыпали дом чобором, пахнеть так. Бывало в комнату зайдешь, запах такой. Яво и оттапливають, и пьють, и на лекарства». (Зап. от Бубновой Е.С. 1938 г. р., с. Каменка-Садовка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК])

О празднике *Ивана Купала* сохранились воспоминания в с. Пыховка:

Жители Пыховки вставали в круг, ветки обрубали, ставили табуретку и стул, и гармошку.

– А потом оциж ветки вырывали, це ж наши венки булы. Потом носылы у речку и з моста бросалы, следылы: Если венок плыл, значит девушка скоро должна была выйти замуж. (Зап. от Осадчей А.Г. 1936 г.р., с. Пыховка Новохоперского р-на Воронежской обл., 2016 г. [1, АЛНК]).

Итак, нами были рассмотрены календарные обряды сел Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского р-на Воронежской области. Воспоминания жителей сел говорят о том, что в целом представления о календарных праздниках и обрядовых песнях сохранились. В отдельных случаях встречались интересные детали проведения обрядов (празднование Троицы, Пасхи). Вспомнили жители сел и различные традиионные обрядовые песни как русские, так и украинские. Особенно это относится к зимним календарным песням – колядкам и щедровкам.

Литература:

1. АЛНК – Архив лаборатории народной культуры.
2. Христова Г.П., Ревнева С.Н. Календарные праздники и обряды Воронежской области // Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежская область. – Воронеж, 2005. – С. 7-21. – (Афанасьевский сборник, вып. 3)
3. Бессонов П. Калики перехожие. Сборник стихов и исследования П. Бессонова. – Т. 4 – М., 1863.
4. Плотникова А.А. Приплод // Славянские древности. Этно-лингвистический словарь под общей ред. Н.И. Толстого. – Т.4. – с. 280-283.
5. Пухова Т.Ф. Особенности стихосложения воронежских народных духовных стихов // Духовные стихи Воронежского края. / Подготовка и сост. Т.Ф. Пуховой, Т.В.Мануковской, А.А.Чернобаевой – Воронеж: ИПЦ «Научная книга», 2011. – 283 с. – (Афанасьевский сборник; вып. X)

Агаркова Е.Н. (Воронеж)

Этнографическое описание хутора Духовского в контексте современной городской исторической памяти

«Хороши здесь рассветы, закаты,
Ширь донская, раздолье небес,
Духовские дымилися хаты,
А теперь на их месте АЭС».
(И. Лавров «Живу я городом-селом»)

«…Справа и слева подступили к Дону леса. На окраине их у самой воды приютились избы с вихрастыми соломенными крышами, в недалеком соседстве друг с другом стояли хутора Духовское, Коммунар, Остальный».

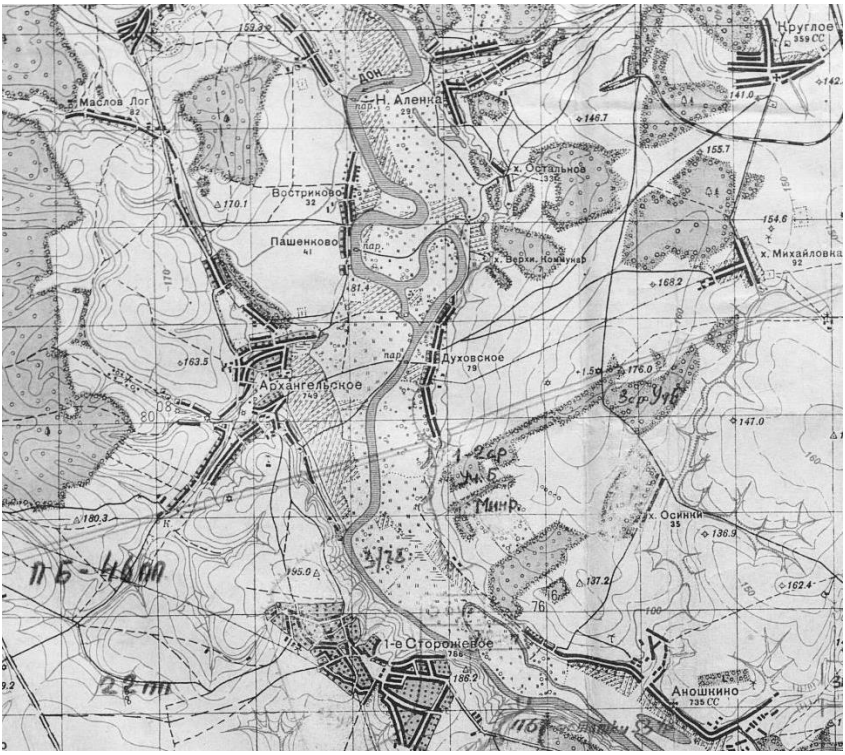
(М. Абузов «Быль об Атомграде»)

Территория южнорусской традиционной культуры Воронежского края неоднородна, и включает в себя различные выделяющиеся локальные традиции. Московский исследователь Смирнов Ю.И. утверждает, что «местные традиции – основа основ фольклора любого народа» (1; с. 3). В результате научного проекта, выполненного КНМ ВГАИ под руководством Сысоевой Г.Я. «Картографирование музыкально-этнографических компонентов южнорусской традиционной культуры», были выявлены и научно обоснованы стилевые границы воронежско-белгородского пограничья (2). Этот яркий локальный стиль охватывает русские сёла Белгородской области, а также сёла Острогожского, Каменского, Репьевского и Хохольского районов Воронежской области (3). Сопоставление и анализ музыкально-этнографических материалов показывает, что реконструированная традиционная культура х. Духовского Воронежской области примыкает к стилевой зоне воронежско-белгородского пограничья.

При работе с экспедиционным материалом был использован комплексный метод исследования, который требует обращения к изучению и описанию исторических и этнографических сведений, анализу топонимики и говора, изучению обрядов и обычаев, и характеристике образцов музыкального фольклора. В.Е. Гусев в своей научной работе подчеркивает: «Взаимосвязи всех уровней фольклора (словесных, музыкальных, хореографических, драматических, зрелищно-театральных) дополняются связями фольклора с бытом, обычаями и верованиями народа, всей его жизнедеятельностью, со всей материальной и духовной культурой, и это делает возможным и необходимым исследование всех этих связей и взаимодействий, т. е. комплексное изучение фольклора» (4; с. 359).

Практическая и теоретическая значимость и актуальность данного исследования заключается в том, что вносит вклад в предмет истории и краеведения, и результаты работы могут быть использованы в преподавательской деятельности. Описание традиционной культуры х. Духовское дополняет характеристику местной традиции нескольких районов Воронежской области (Хохольский, Лискинский, Каширский), и подкреплено точными архивными данными (Приложение 1 – карта). Уникальность данного исследования определяется максимальной реконструкцией системы обрядов и традиций искусственно утраченного х. Духовское, а также достаточно высокой степенью сохранности этнографического ма-

териала коллективной памятью информаторов в современных культурно-городских условиях.



Приложение 1. Фрагмент карты времен ВОВ.

К 1957 г. советское правительство приняло решение построить в Воронежской области атомную электростанцию. Ее строительство началось на левом берегу Дона, южнее города Воронежа. Выбор площадки для строительства сделали ведущие проектные организации Москвы и Ленинграда, и место, обозначенное ими у х. Духовское, оптимально соответствовало требованиям новостройки. В апреле 1958 г. вблизи хуторов Духовское, Коммунар и Остальное, в центре широкого песчаного пустыря, среди глинобитных избушек появились первые экскаваторы: началась подготовка котлована главного корпуса атомной электростанции. В 1960 г. воронежская АЭС была объявлена Всесоюзной ударной комсомольской стройкой.

Вблизи строительной площадки вырос поселок городского типа Нововоронежский. При строительстве АЭС, градообразующего предприятия, х. Духовское был снесен, его жители переселены, а его именем стала называться одна из главных улиц поселка – *Духовская.* Соседние хутора Коммунар и Остальное вследствие развития и расширения города Нововоронежа со временем исчезли.

В 2014 г. Первичной профсоюзной организацией НВ АЭС был создан творческий конкурс-смотр «Таланты Нововоронежской АЭС», благодаря которому на базе профкома химцеха возник ансамбль народной песни «Хутор Духовской» – лауреат и дипломант городских и всероссийских фестивалей и конкурсов, активный участник концертных мероприятий г. Нововоронежа. Участники коллектива решили присоединиться к исторической памяти!

История образования х. Духовское

Возникновение населенного пункта х. Духовское относится к началу XX в., бурному и сложному социально-экономическому периоду в истории России: столыпинская реформа, а потом и вовсе революционная смута, раскулачивания, голод. По экспедиционным данным х. Духовское «*не древний никакой»,* и был основан до Великой Отечественной войны. До революции поселения тоже не существовало: «…*все жили в Голышовке* (с. Архангельское)» (5). Изучаемая территория была свободной от заселения лесостепью для выгона скота, рыбной ловли и заготовки сена.

Главная улица х. Духовское.

Это подтверждают документальные хроники 1973-75 гг. из фонда воронежского краеведа В.А. Прохорова, посвятившего жизнь изучению

истории Воронежского края. Его информаторами были старожилы и первопоселенцы соседнего х. Остальный (6): «… это значит такой участок земли, остальной. Мы сюда пришли в 1921 году: сразу стали строить, кто дома, а кто курени. Переходили летом. В Борщеве земля была не заливная, голод был не один год, а тут земля заливная, урожай всегда был. Потому и перешли сюда. В 1921 году перешло 33 двора и никто больше». До этого года летом «*на этом месте жили со скотом*». Сюда вышли крестьяне из с. Борщево, *крепкосемейные, головки* (7). «В 1912 г. я ездил на это место с лошадьми. Поселка не было, возник позднее…» (8).

Современные информаторы, жители г. Нововоронежа, проживавшие в х. Остальное, дополняют историю о том, что близлежащие населенные пункты (х. Духовское, х. Остальное и х. Верхний Коммунар) возникли после революционного 1917 г., в 1920-е гг. И переселение в х. Остальное, со слов старожил, было совершено крестьянами из с. Борщево раньше выходцев из с. Архангельское в х. Духовское соответственно. Таким образом, почти в одно время образовались соседние хутора на левом берегу реки Дон. Сегодня это территория градообразующего предприятия АЭС и часть г. Нововоронежа.

Хаты х. Духовское на фоне стройки Нововоронежской АЭС.

Об образовании х. Духовское и его соседях существует несколько версий. Первая говорит о том, что местные жители соседних сёл искали новые свободные места для скотоводчества и земледелия. Другая, основная и более подробная версия отмечает, что раскулаченные или бедные семьи, вынужденно уходили на выселки в поисках лучшей доли из разо-

ренных советской коллективицазией сёл. Люди переселялись на хутора во время образования колхозов, пытаясь спасти свое небольшое домашнее хозяйство. Известно, что место под х. Духовское было выбрано первопоселенцами не случайно. Со слов информаторов, земля считалась *богатой*, плодородной и чернозёмной, рядом *заливныя луга* для выпоса скота и озера для промыслов.

Хаты х. Духовское рядом со стройкой 1-го блока Нововоронежской АЭС.

В х. Духовское в разное время переезжали из сс. Архангельское (Голышовка), Борщево, Круглое. Но первым и основным населением хутора были переселенцы из «древнего» с. Голышовка, с правого берега Дона, основание которого относится ко времени строительства Белгородской защитной черты – к середине XVII в., и принадлежало оно Борщевской волости Коротоякского уезда.

Администрация (сельсовет) х. Духовское располагалась в с. Левая Россошь Леворoссошанского района. В хуторе работало отделение колхоза (с. Колодезное), в котором держали коровники и огороды. Также здесь действовала начальная школа, выстроенная в середине хутора, работала частная лавка, в которой продавали керосин, ткани, пряники. Церкви не было, ходили в с. Голышовка в церковь Архангела Михаила, поэтому престольный праздник был одним для хутора и села – *Михайлов день*.

Каждая семья имела свое хозяйство: коров, овец, свиней, кур. Разбивали вишневые, грушевые сады, держали огород. Люди занимались про-

мыслом – ловили в Дону рыбу (сом, щука, бирюк, карась, подлещик), раков; отлавливали ракушки на пуговицы – продавали.

История название х. Духовское

История освоения и заселения Воронежского края отразилась в его местных топонимических преданиях, оригинальных и красочных по своему изложению. Около реки Дон, перед блоками современной Нововоронежской АЭС, были так называемые *балота*, топи после разлива реки. В народе их называли *духавыя балота.* Информатор Русинова Валентина Анадреевна сообщает: «*Мой атец гаварил* (Русинов Андрей Яковлевич, 1908 г. р., уроженец с. Голышовка): *«духавыя, ат этава названия решили назвать хутар – Духавской».* В народной версии названия поселения преобладает природная, земледельческая тематика.

Жители г. Нововоронежа и близлежащих сёл (Голышовка, Круглое, Полубяновка) помнят, что в этих живописных местах располагались многочисленные маленькие озёра: «*азёра натуральнаи с радниками!*». Их названия разнообразны: Громок, Волочиловка (позже Лесное), Плетуха, Солдатское, Отрезные озера, в том числе Верхнее Духовское и Нижнее Духовское озера (место современного рыбхоза). «*Было озеро, его звали Духавским! Сейчас там рыбхоз. Раньше там были озёра, луг – изумительная природа!*» (11).

По весне их заливало полой водой, не высохшие к лету участки луга превращались в топи, источая запахи – *дух*. Отсюда название озёр и хутора, выстроенного дальше, в степном месте. Со слов информаторов г. Нововоронежа, старые люди говорили, что в этих болотистых местах *и огоньки светились*. По их мнению, выделение особых газов и создавало *дух,* специфический запах, а также определенное символическое отношение в народе к *духавским* местам. Относительно этих мест записаны и другие легенды.

Так, в старину разбойники много воровали, *грабили тада безбажна* и прятали золото: клали его в *лодки, в цепях забитаи.* Эти лодки опускали в озёра. В *наши* дни будто бы люди говорили, когда купались в озёрах (со слов информатора, *маленьких азеречках: Пиявачная*, *Калдабашка*) – *гля, дастали да лодки дажа!* По поверью, в этих местах было две лодки. А вот в х. Саратовка была спрятана *с крестом лодка – крест залатой и евангель* в ней. Если б эту лодку взяли, вскрыли и достали, то и все лодки с золотом открылись бы. А люди так и не смогли! *Никто не видел эту золату, она в лодках, ее всю заделали* (12). Интересно, что информатор описывает х. Саратовка, как ранее существовавший (рядом с с. Боево Воронежской области), но выселенный, на его месте тренировки были – испытывали самолеты.

Легенда о Петре I, который со строительством флота якобы побывал во всех уголках Воронежского края, существует почти в каждом крупном селе Воронежской области, расположенном вдоль р. Дон. Изучаемая нами территория также не обделена преданиями о тех временах. Со слов информаторов, *Петр I по Дону плоты с Костёнок отправлял, там леса были непрахадимаи…* (12). *Хутар* (х. Остальное) *вниз спускалси, и там начиналась Валачиловка* (озеро, позже переименованное в Лесное). А называли его так потому, что *Петр I карабли валачил…на Азов здесь шел, карабли тащил… Валачиловка впадала в старый Дон* (старое русло р. Дон) (13).

Диалектные особенности языка

Изучение особенностей родной речи – важнейшая составляющая исследования традиционной культуры в целом. Язык является средством выражения художественного восприятия и самосознания народа. Выразительная речь жителей х. Духовское, традиционна для восточной группы говоров южнорусского наречия. Общие черты языковой системы говора представителей изучаемой территории на уровне фонетики и морфологии содержат типичные особенности одного из воронежских диалектов по классификации исследователя А.Д. Черенковой (восточный талагайский) (14). Данный говор распространен по левобережью Дона (*к нявесте идуть*; *балота духавыя*; *тянулси он даляко; ани жа небагатаи были; пайдёть палаводья).*

Отметим основные его характерные черты: редукция безударных гласных – «аканье», «яканье»; распевный слог; фрикативное произношение фонемы /г/; мягкие окончания на -я, на -ть (окончание 3 л. ед. ч. глаголов настоящего времени на мягкое -ть).

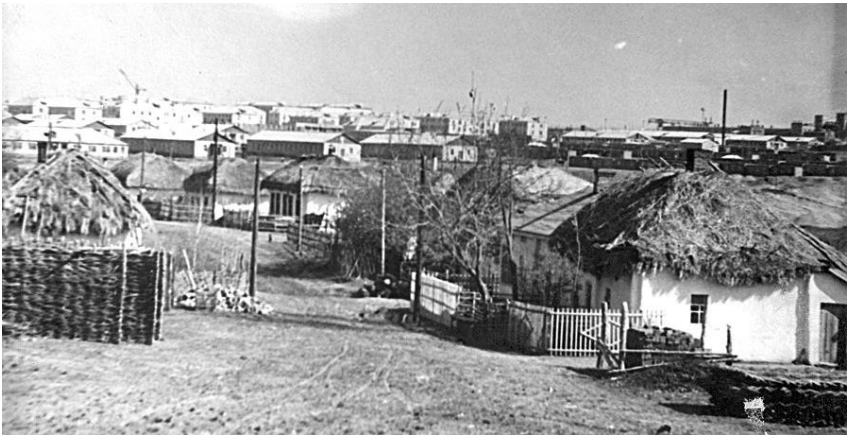
Благодаря интенсивному процессу развития и основанию г. Нововоронежа, а вследствие – широкого народного образования, заметен процесс утраты местных диалектных особенностей в говоре информаторов, носителей традиционной культуры х. Духовского. Диалектные явления в области грамматики и словаря современных жителей изучаемой территории утрачены, и в настоящее время сохранились лишь в области фонетики (15).

Тип жилища

Для изучаемого х. Духовское характерен традиционный тип жилища юга России. Такой дом был приспособлен к определенным климатическим условиям: теплому умеренному климату. Это плетнёвые или глинобитные хаты, как их называли местные жители, с четырехскатной крышей.

В х. Духовское были распространены две разновидности сельского дома. Первый – это хата, небольшая деревенская хижина из хвороста,

обмазанная глиною. Такой вид жилища полностью совпадает с особой технологией постройки украинской мазанки. По одним утверждениям, *мазанками* они свои дома не называли, поскольку считали себя русскими. Вторая разновидность жилища, бытовавшая в х. Духовское, *саманка*. Это хата, построенная из самана, кирпичного глиняного блока. Такая постройка считалась прочнее, теплее и долговечнее.



За хатами хутора – рабочие бараки и строящийся поселок Нововоронежский.

В степной зоне левого берега Дона, где располагался данное поселение, леса было мало, а глины и ветлы (вербы для хвороста) достаточно много. Поэтому глинобитные дома здесь строили из материала, который предлагала сама природа. Люди использовали то, что было доступно и широко распространено в природных условиях данной местности. Это смесь природных материалов (глина, вода, солома) – *саман*. Нередко информаторы саманными называли обе разновидности хаты х. Духовское, несмотря на разные техники исполнения.

«*Дама были плетенаи и ис саманов сделанаи. Крыша пакрыта камышом. Плели плетень в стену пат комнату, и акно выплетали, и двери, абмазывали глинай с абоих старон. Брали хворост, талы, у озера Плетуха, самые харошаия, гибкия: ис них харашо хату делать. Палы были земляныя, смазывались каровьим паметам и краснай глинай, и ано аж блястить… Адна комната и сенцы, печь была сбоку у стены. Мазанка ее звали…Утепляли глиняную хату, штоб не промерзал потолок: на чердаке рассыпали ольховаи, дубоваи листья. А еще так делали: кирпичи делали –*

сырец, глину и салому раскладывали, мешали, заливали, накладывали (строили дом из кирпичей)» (16).

Технологию постройки жилища х. Духовское более подробно описала Русинова Валентина Андреевна, проведшая здесь свое детство. «*Бальшая работа – дом строить. Сабирались все с хутара, все памагали*». Запасались ветками вербы (*ветла*), из больших колов и хвороста делали длинный плетень, и не один. Для одной стены дома было необходимо изготовить каркас: два высоких плетня в два метра высотой, скреплявшиеся глиной. Стены дома снаружи и изнутри также вымазывали глиной, которую долго месили ногами *тетки с песнями.* По окончании стройки хату белили. На реке Дон много так называемых *меловых гор*, обыкновенного природного известняка, им и белили. Меловые стены сильно пачкались: «*…как он рисует, так прикаснуца нильзя – датронисся, будешь весь в мелу. Все пальтушки у людей были в мелу*» (17).

Окна глиняной хаты были стеклянные с деревянными рамами, их всегда делали маленькими и низкими, чтоб жилище сохраняло тепло. Крышу делали в традиционном стиле – четырехскатную, устойчивую к ветрам в донской степи. На нее клали деревянный брус. Оставшуюся с поля солому собирали тюками и плотно укладывали, закрепляя так, чтоб крыша не протекала. На соседском х. Коммунар было больше болот, поэтому их дома были крыты камышом, а не соломой, – подчеркивает информатор. Солома на юге России – это традиционный и недорогой кровельный материал. Правда, соломой свои дома крыли бедняки. Люди побогаче имели дома деревянные, и крышу крыли дранкой. После войны (ВОВ) такие дома оставались целыми и теплыми, если не попали под бомбежку.

Пол глинобитной духовской хаты был земляной. Со слов информаторов, собирали очень хорошее месиво – коровий навоз, солому и глину – им и выравнивали пол. Когда все подсыхало, пол становился крепким и даже непромокаемым, для чистоты его подметали. В середине дома стояла печь, которая прилегала к одной стене и делила дом. У запечья прибивали палки к стене и делали *палать*, на них спали – печка всегда была теплой. Для топки заготавливали дрова в лесу и собирали хвойные иголки, *чистили леса*. В старину топили *по-черному*, а в хуторских домах от печи шел дымоход с трубой. Бани в хуторе не было, зимой купали в корытах, а летом в реке Дон.

По середине комнаты висела плетеная *люлька*, в форме корзины, закругленная: «*У нас тут многа дерева растеть – ива, ис нее многа чаво плетеца*». Если она была сделана из досок, *деревяшек*, то – прямоугольная. В потолочный брус крепко вбивалось кольцо, к которому крепили виток прочной толстой проволоки. На эту пружину подвешивалась люлька. Каждый угол деревянной люльки соединялся веревочками, прикреп-

ленными к пружинке наверху. Колыбель закрывалась занавесками. Для люльки и игрушку готовили, особенную, которая могла передаваться детям от родителей. Такой игрушкой была *тряпошная кукла,* состоявшая из определенных частей: головы, тельца, рук и ног. Изготовление её простое: брали холстинную ткань, в нее клали пучки травы и соломы, завязывали и сшивали каждую деталь. Получалась кукла: «... *лицо белая, и усе нарисованнае, и лысая – на галаве ничаво не была. Када играли – пакрывали сами, проста закутывали пеленами»* (18).

Данное исследование охватывает описание истории заселения, а также традиционной материальной культуры. Следующей задачей является этнографическое описание календарных праздников, свадебных обрядовых действий и традиционного костюма х. Духовское Воронежской области.

Экспедиционный материал собран как фрагмент некогда действительно масштабной подлинной культуры изучаемой территории – хутора Духовское. Основные трудности собирательской работы связаны с угнетением традиции в городских условиях и вытеснением ее из быта новыми культурными приоритетами. Но осколки прежних обычаев и правил сохраняются вопреки всему. Благодаря старшему поколению коренных жителей сёл и хуторов вокруг современного г. Нововоронежа, мы можем обнаружить то, что осталось от подлинной старины и народной культуры.

Литература

1. Смирнов Ю.И. Местные традиции. Уровни опознания местного. // Локальные традиции и жанровые формы фольклора. – Кемерово, 1992.

2. Сысоева Г.Я. Картографирование музыкально-этнографических компонентов как способ выделения локального песенного стиля // Этнография Центрального Черноземья. Вып. 3. – Воронеж, 2003.

3. Сысоева Г.Я. Песенный стиль воронежско-белгородского пограничья. – Воронеж, 2011.

4. Гусев В.Е. «Комплексное (междисциплинарное) изучение фольклора» / «Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов». – М., 1998.

5. Информаторы: Русинова Валентина Андреевна, 1949 г. р., Палагина Раиса Ивановна, 1952 г. р., зап. в г. Нововоронеж Воронежской обл. в 2016 г. // ЛАА (Личный архив Агарковой Е.Н.).

6. Прохоров В.А. «Вся воронежская земля»: краткий историко-топонимический словарь. – Воронеж, 1973.

7. Информатор: жительница (?) х. Остальный Воронежской обл., 1906 г. р. // по материалам рукописи «Топонимическая характеристика сёл Воронежской области», фонд краеведа Прохорова В.А.

8. Информатор: Гончаров Тихон, 1897 г. р., зап. в с. Полубяновка Воронежской обл. в 1973 г. // там же.

9. Информатор: Русинова Валентина Андреевна, 1949 г. р., зап. в 2016 г. в г. Нововоронеж Воронежской обл. // ЛАА (Личный архив Агарковой Е.Н.).

10. Информатор: Горячкина Роза Петровна,1940 г. р., зап. в г. Нововоронеж Воронежской обл. в 2018 г. // там же.

11. Информаторы: Мешалкин Николай Михайлович, 1963 г. р. (уроженец с. Круглое), зап. в с. Круглое в 2017 г.; Русинова Валентина Андреевна, 1949 г. р.; Провоторова Галина Алексеевна (бывший работник АЭС г. Нововоронеж), зап. по материалам статьи из газеты «Рабочий атом» 1960-80 гг.

12. Информатор: Горячкина Роза Петровна,1940 г. р., зап. в г. Нововоронеж Воронежской обл. в 2018 г. // ЛАА (Личный архив Агарковой Е.Н.).

13. Информатор: Левышкина Тамара Леонидова, 1940 г. р., Левышкин Владимир Васильевич, 1971 г. р., зап. в г. Нововоронеж Воронежской обл. в 2018 г. // там же.

14. Черенкова А.Д. «К вопросу о склонении имен существительных в говорах Воронежской области» // Известия ВГПУ. Филологические науки. – Воронеж, 2016.

15. Иванов В.В. «Русские народные говоры». – М., 1956.

16. Информатор: Горячкина Роза Петровна,1940 г. р., зап. в г. Нововоронеж Воронежской обл. в 2018 г. // ЛАА (Личный архив Агарковой Е.Н.).

17. Информаторы: Русинова Валентина Андреевна, 1949 г. р., Просвирина Елена Николаевна, 1973 г. р., Палагина Раиса Ивановна, 1952 г. р., Просвирина Валентина Кузьминична, 1945 г. р., Терехова (Гончарова) Мария Павловна, зап. в 2016 г. в г. Нововоронеж // там же.

18. Информатор: Русинова Валентина Андреевна, 1949 г. р., там же.

ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Сахарова О.В. (Елец, Липецкая обл.)

Священник Александр Иванович Троицкий (1863-1941) – пензенский педагог и фольклорист

Священник Александр Иванович Троицкий (1863–1941) – учёный-краевед, историк, собиратель фольклора, писатель, магистр богословия, преподаватель словесности Пензенской духовной семинарии. Исследователь оставил богатое научное наследие: он написал статьи о русских классиках – Александре Сергеевиче Пушкине, Михаиле Юрьевиче Лермонтове, Николае Васильевиче Гоголе [7; 8; 9; 10; 18; 19; 20], а также собрал и опубликовал обширный материал, внеся существенный вклад в развитие славянской фольклористики [11]. Троицкий был глубоко образованным педагогом, обладал широкими и фундаментальными знаниями, имел большой опыт научно-исследовательской работы. Интерес учёного к народной культуре и словесности в целом был обусловлен не только желанием обосновать идею национальной самобытности своего народа, но и стремлениями к просветительской деятельности в малообразованной и суеверной крестьянской среде.

Жизненный и творческий путь А.И. Троицкого никогда не изучался, а большинство его произведений в полном объеме и оригинальной редакции не переиздавались, (за исключением статьи «Религиозный элемент в поэзии Лермонтова» [23]). Исследования учёного на десятилетия были преданы забвению, а между тем, они не утратили своей актуальности и поныне. А.И. Троицкий принадлежит к плеяде выдающихся представителей православного священства Пензенской епархии второй половины XIX в. Он является ярким представителем провинциальной интеллектуальной элиты и учёного духовенства, которое плодотворно трудилось как в сфере образования, так и на церковной ниве, а также активно занималось культурной и научно-просветительской деятельностью, собирая и публикуя первичный архивный, археологический и этнографический материал.

Александр Иванович Троицкий родился 25 декабря 1863 г. в семье священника в с. Алекса́ндрово Судогодского уезда Владимирской губернии. Успешно окончил духовное училище и семинарию в городе Владимире, где учился за казённый счет. В 1885–1889 гг. был магистрантом Казанской духовной академии. В 1889 г. он успешно завершил обучение и стал кандидатом богословия «с правом на получение степени магистра без нового устного испытания» [2]. В феврале 1890 г. приехал в Пензу, где стал педагогом духовной семинарии. В этом городе учёный препода-

вал теорию словесности и историю русской литературы, а также по совместительству занимал должность библиотекаря. Научно-исследовательские работы Троицкого на протяжении нескольких лет публиковались в «Пензенских епархиальных ве́домостях». Церковно-просветительский и историко-краеведческий журнал выходил в Пензе два раза в месяц с 1866 по декабрь 1917 г. в двух частях – официальной и неофициальной: «в официальной части публиковались важнейшие узаконе́ния по духовному ведомству для всех епархий в пределах России, а также распоряжения местных епархиальных властей. Неофициальная часть служила для приходского духовенства, а также для прихожан в качестве религиозно-просветительского органа, выступала в роли руководства священнослужителям в их жизни и деятельности» [4]. В ней публиковались толкования Священного Писания, проповеди и поучения местных священников, историко-этнографические материалы, обзорные и тематические статьи по истории христианской церкви. Редактором неофициальной части в 1875–1917 гг. был филолог-просветитель и богослов Алексей Егорович Попов (1847–1913), а соредактором до 1907 г. – выдающийся пензенский краевед, статский советник и преподаватель Пензенской духовной семинарии Николай Ксенофонтович Смирнов (1848–1907). По сути, журнал являлся официальным вестником церковных новостей Пензенской епархии, отражавшим полноту и глубину приходской жизни того времени. В виде приложения к «Ведомостям» в 1880-х – 1890-х гг. публиковались сборники проповедей рядовых священников, называемые «Беседы и поучения к простому народу пастырей Пензенской епархии».

В Пензе А.И. Троицкий издал несколько книг и статей. В 1892 г. автором было опубликовано обширное этнографическое исследование «Народное верование в русалок» [16]. В нём писатель-фольклорист основательно анализирует трансформацию языческого культа водной девы в разные исторические периоды, передает народные традиции и обряды, живущие в быту крестьян, рассказывает историю и обычаи праздников, связанных с водным божеством, называет главнейшие атрибуты образа русалки. Ученый отмечает, что «многие христианские праздники у простого народа сопровождаются в настоящее время отправлением разных суеверных обрядов и обычаев», которые представляют собой «остатки языческой старины» [16, № 19, с. 767]. Русалки – это души младенцев, умерших некрещёными, а также женщин и девиц, «самопроизвольно лишивших себя жизни и не удостоенных христианского погребения» [16, № 19, с. 769]. Древний культ русалок Троицкий соотносит с идеей возвращения душ умерших на землю. Почитание русалок – это не только «простое почитание памяти умерших» [16, № 19, с. 770] неправедной

смертью, но и вера в сверхъестественных существ, обладающих магическими способностями. Автор связывает языческий обряд «похороны горюна», совершаемый «на второй или третий день праздника Св. Пятидесятницы» [16, № 19, с. 768] с образом водяной нимфы, потому что время проведения этого обряда совпадает с русальной неделей, называемой в народе русалией, или зелеными святками. Русалки в народных песнях именуются «земляночками», то есть «обитательницами подземного мира» [16, № 19, с. 773]. Они могут быть как взрослыми девицами, так и детьми-семилетками «с русыми, кудрявыми волосами, в белых сорочках без пояса», которые называются «мавками» (малютками) [16, № 19, с. 775]. В народе верят, что в течение семи лет после смерти эти дети-русалки «летают по воздуху и выпрашивают себе крещения» [16, № 19, с. 776]. Если никто их не окрестит или не вымолит частыми панихидами, они навсегда останутся русалками. С этим освобождением младенцев из плена русалок также связан обряд «крещение кукушки». Он представляет собой «символический обряд крещения младенцев, умерших без этого таинства и потому осуждённых блуждать по свету» [16, № 19, с. 778]. Кукушка считалась «вещей птицею» [16, № 19, с. 778] и обитательницей нижнего мира мёртвых – нави. С Троицына дня русалки оставляют свое водное царство и «вплоть до осени живут на земле, в соседних полях, лесах, рощах» [16, № 19, с. 780]. Они приносят не только обильный урожай, но и много вреда людям. Для защиты от негативного влияния водной девы в народе используются ладан и освящённые страстные свечи, а также верба, полынь, крапива, шиповник. Считая русалку могущественным существом, славяне старались не бороться с ней, а всячески умилостивлять, «чествуя празднествами, разными дарами и приношениями» [16, № 19, с. 782]. В честь русалок получили распространение два праздника. Первый называется «Семи́к» (в четверг перед Троицей), второй – «провожание русалок» (известен также под именем «проводы весны») [16, № 22, с. 943]. Последний справляется «не везде одновременно: в одних местах – в Троицын день, в других – в Духов день, в некоторых же – в первый понедельник Петрова поста» [16, № 22, с. 943].

В честь русалок наряжали дерево (чаще всего – берёзу), проводили обряды с соломенным чучелом, плели венки из цветов и трав и гадали на них, пели русальные песни и совершали обрядовые игрища. Троицкий предполагает, что в этих ритуальных действиях отразились древние языческие поклонения особому существу, «всё оживляющему и оплодотворяющему», – богине весны, символом которой являлось распустившееся дерево [16, № 22, с. 947]. Она номинировалась «всещедрой матерью» [16, № 22, с. 949], и в песнях к ней обращались: Дид или Ладо [16, № 22, с. 949]. Из русальных игрищ особый интерес представляет «обычай пере-

ряживания» [16, № 19, с. 772], который являлся у всех древних народов неотъемлемым атрибутом праздника в честь мёртвых. «Великим днём русалок» [16, № 19, с. 774], или навьим (мертвецким) считался четверг русальной недели. В воскресенье совершались обряды в память усопших. На могилы утопленников славяне приносили поминальную еду и совершали особые ритуалы: клали блины, били яйца, пели песни, призывающие русалку. [16, № 19, с. 779]. В ходе своего исследования, учёный приходит к заключению: «Древнейшим верованием в русалок было то, по которому они представлялись в народном воображении душами умерших, а не мифическими существами со стихийными свойствами, что было лишь позднейшим наслоением» [16, №22, с. 952]. В конце работы Троицкий призывает пастырей Церкви «неустанно бороться со всеми остатками язычества» [16, №22, с. 954], которые в народно-поэтическом сознании преобладают над христианскими обычаями и традициями, несмотря на активную просветительскую работу на приходах.

В том же, 1892 г. учёный подвизался «на поприще церковнопросветительском» [6, с. 873]. Троицкий становится действительным членом Епархиального Просветительного братства Пресвятой Богородицы, которое было основано в Пензе 10 октября 1892 г. На нужды этой общественной организации он жертвует ежегодно 3 рубля [5, с. 896]. Братство было призвано «содействовать и правительству и духовенству в деле просвещения народа и улучшения его жизни» [6, с. 873.].

В 1893 г. Александр Иванович публикует ещё один труд, связанный с народной мифологией – «Пятница в народном почитании» [17]. В работе учёный, исследуя народные легенды о святой Параскеве, которая олицетворялась в сознании крестьян с пятницей как днём недели, отмечает: «с именем св. мученицы Параскевы в нашем народе соединяется множество самых оригинальных верований, обычаев, поверий и обрядов» [17, № 21, с. 837]. В работе автор стремился «объяснить разные поверия и обряды», связанные с образом Святой Параскевы [17, № 21 с. 838]. Фольклорист говорит об особом почитании этого постного дня: «пятница как день, посвящённый воспоминанию о крестных страданиях и смерти Спасителя, с самого появления на Руси христианства всегда особенно почиталась и строго соблюдалась» [17, № 21, с. 838]. По мнению Троицкого, «строго отличая пятницу от прочих дней недели, наши предки так высоко её чтили, что приравнивали к воскресенью и вообще придавали ей значение дня праздничного» [17, № 21, с. 840]. В народных представлениях в пятницу запрещалось делать основную домашнюю работу – прясть, шить, вышивать, стирать белье, варить мыло: «за то таких нарушителей Пятница подвергает тяжким наказаниям» не только в земной жизни, но и в загробной [17, № 21, с. 842]. За несоблюдение постного дня она наводит

болезни рук и глаз, лишает грешника жизни в раю. Троицкий отделяет образ святой Пятницы от святой Параскевы: «народ совершает в пятницу положенные обрядовые действия, твердо держится известных суеверных взглядов не в силу почитания её, как дня, с которым у христианина соединяются священные воспоминания о голгофском событии, а просто потому, что стремится сделать угодное св. Пятнице, или отвратить от себя её гнев» [17, № 21, с. 847]. К последней, как к конкретному лицу, обращались с мольбами о земном плодородии, благосостоянии народа и замужестве: «Ей приписывается влияние на земное плодородие и вообще благосостояние сельского люда» [17, № 21, с. 844]. В пятницу у крестьян с древности был распространён обычай – «давать целым обществом обещание не только держать строгий пост в ту или другую пятницу, но и проводить её, как день праздничный. Отсюда и пятницы такие получили название обетных» [17, № 21, с. 846]. В народе бытует «громадное количество разных суеверных молитв, сочинённых в честь св. Пятницы-Параскевы» [17, № 21, с. 846]. Истоки такого почитания автор объясняет органичным соединением в русском сознании «языческих представлений с христианскими» [17, № 21, с. 848].

Фольклорист связывает образ Пятницы с языческой богиней любви, красоты и плодородия Ладой, которая у славян считалась покровительницей семейного очага, так как «вступала в брачный союз с богом-громо́вником (Перуном) » [17, № 21, с. 850]: «Пятница в христианстве заменила древне-языческое божество Ладу (встречается в народных песнях также под названиями: Лад, Ладо). Лада не только у наших предков, но и у всех вообще славянских народов была одним из наиболее почитаемых и популярнейших божеств» [17, № 21, с. 849]. С богиней Ладой связаны особые предсвадебные обряды, а «имя этого божества упоминается очень часто в свадебных песнях, призывающих любовь и счастие на брачующихся» [17, № 21, с. 851]. Фольклорист замечает, что «с течением времени, оно обратилось даже в нарицательное имя нежно любимого существа (преимущество мужа и жены)… и вообще в название мирной, согласной жизни (ладить, жить в ладу) » [17, № 21, с. 851]. В сознании народа «св. Пятница-Параскева…заменила, действительно, древне-языческое божество Ладу» [17, № 21, с. 852]. Это связано с тем, что «с Ладой весьма сходны немецкая богиня Фрея и римская Венера: описываются они одними и теми же характерными чертами и соединяются с ними одинаковые верования» [17, № 21, с. 852]. Венере и Фрее был посвящен пятый день недели, то есть пятница. Автор высказывает предположение, что и древние славяне именно в пятницу почитали свою богиню Ладу. В народе распространено также почитание избранных пятниц в году. Оно нашло свое отражение в апокрифическом сказании «О двена-

дцати пятницах», которое существует в многочисленных вариантах: «как в стихотворной форме (наиболее распространённой), так и в виде прозаического рассказа. Но все они в высшей степени сходны между собой и отличаются несущественными подробностями, маловажными разностями» [17, № 22, с. 886]. Обращаясь к содержанию данного произведения, исследователь в своей статье приводит многочисленные примеры из духовных стихов.

Троицкий, рассуждая о происхождении апокрифического сказания, приходит к выводу, что данное произведение не является исконно русским: «через Болгарию они перешли и к нам и, подвергнувшись своеобразной народной переделке, вошли в число его [народа – ОС.] излюбленных произведений» [17, № 23, с. 912]. Анализируя апокриф «О двенадцати пятницах», учёный высказывает предположение о его западном католическом происхождении: празднование святых пятниц в году восходит к «Сказанию Елевферия о двенадцати пятницах» и связано не только с воспоминаниями отдельных эпизодов ветхозаветной и новозаветной истории, но и с великими церковными праздниками (пятницы: Рождественская, Крещенская, Сретенская, Благовещенская, Троицкая, Ильинская, Успенская, Предтеченская и т. д.). Эти пятницы составляют народный религиозный календарь. В своей работе Троицкий подробно анализирует традиции и обычаи каждой святой пятницы. Первая Великая Пятница почитается на первой неделе Великого поста. Она связана с изгнанием Адама из Рая и убийством Каином по дьявольскому наущению праведного Авеля: «строгое соблюдение первой пятницы сохранит, по стиху, человека от опасности – быть убитым» [17, № 22, с. 890]. За почитание второй пятницы (перед праздником Благовещения) человек «избавлен будет от внутренней скорби и вообще душевной болезни, и диавольского искушения» [17, № 22, с. 891]. Третья Пятница – Страстная, перед Пасхой. За её почитание постящийся «избавлен будет врагов супостатных, от всей от силы неприятныя в доме своем, сохранён будет и помилован» [17, № 22, с. 893]. Почитающим четвёртую Пятницу – перед Вознесением – «обещается избавление от воды и потопа» [17, № 22, с. 895]. Это связано с воспоминанием ветхозаветной гибели Содома и Гоморры от «дождя огненного» (Быт. 19:24). Наградой за почитание пятой пятницы, перед Троицей, будет «избавление от смерти непокаянной» [17, № 22, с. 895]. В шестую пятницу, перед Петровым днём, вспоминаются ветхозаветные события – десять казней египетских и восхождение на небеса пророка Ильи на огненной колеснице: «Так как пророк Илия, по народному поверию, производит гром (едет по небу на колеснице) и посылает молниеносный огонь, то в стихе почитателям шестой пятницы обещается избавление от грозы и гибельного огня» [17, № 22, с. 896]. Троицкий пишет,

что «седьмая пятница посвящена воспоминанию праздника Преображения Господня», в этот день Христос показал «славу ученикам Своим» [17, № 23, с. 903]. «Ревнителям» этой пятницы обещается «избавление от бедности» [17, № 23, с. 903]. Постящимся в восьмую пятницу, перед Успением Пресвятой Богородицы, «обещается избавление от напрасной, т.- е. непредвиденной, скоропостижной смерти по примеру Пресв. Богородицы, удостоившейся блаженной праведной кончины» [17, № 23, с. 904]. С девятой Пятницей связано ветхозаветное сказание о пророке Моисее, разделившем своим жезлом Чермное море (Исх. 15:1– 22) и новозаветное – о смерти Иоанна Предтечи (Мф. 14:6 – 12, Мк. 6:21–29): «награда здесь обещается применительно к народному поверию, по которому с молитвами от головной боли дóлжно обращаться к Иоанну Предтече… В некоторых стихах наградой выставляется избавление от сабли, меча (№ 581) и всякого порезу (№ 581), очевидно, – сообразно воспоминаемому событию» [17, № 23, с. 906]. В десятую великую пятницу, перед Михайловым днём, претерпела мученическую кончину Святая Параскева, и, «соответственно этому, ревнителям десятой пятницы обещается избавление от напрасных мучений» [17, № 23, с. 907]. Одиннадцатая Великая Пятница – перед Рождеством Христовым: «В награду чтущему эту пятницу обещается, что в час его кончины явится Виновница воспоминаемого события – Пресвятая Богородица и унесет его душу в рай» [17, № 23, с. 907]. Двенадцатая пятница – перед Крещением Господним. За почитание этого дня «во всех стихах обещаются такие, которые так или иначе связаны с будущей вечной жизнью: человек узрит лицо Самого Христа, Царя небесного (№ 580), имя его будет записано в книге животной Господа (№ 585, 586, 589, 590) и т. п.» [17, № 23, с. 908]. В конце сказания выражается требование «строго и неукоснительно соблюдать указанные двенадцать пятниц» [17, № 23, с.909]. Это послужит «залогом блаженной кончины и вечной жизни в царствии небесном» [17, № 23, с. 910]. В заключительной части своей работы автор говорит о вредоносном влиянии апокрифа «О двенадцати пятницах» на христианское мировоззрение простого русского народа. Он считает, что за почитание двенадцати пятниц «обещаемые награды не согласны ни с духом христианской веры, ни с установлениями церковными» [17, № 23, с. 913]. Сказание воспитывает христиан в духе корыстного и фарисейского отношению к главным христианским добродетелям – посту и молитве: «Проводить двенадцать пятниц в посте и молитве не представляет особенной трудности. При этом условии блаженство райское даётся чисто за внешние дела и доступно самым отъявленным злодеям и нераскаянным грешникам, закоснелым во зле и служении диаволу. Безграничная любовь к Богу и самоотверженное служение ближним здесь как будто не имеют никакого

значения, вопреки прямой и ясно выраженной заповеди Спасителя» [17, № 23, с. 913]. Получив широкое распространение в народной среде, подобные сказания «укрепляют непросвещенную массу в его суевериях и лживых взглядах на религиозные обязанности» [17, № 23, с. 914]. Троицкий призывает священников и преподавателей учебных заведений бороться с подобными суеверно-языческими взглядами простого народа, а также активно содействовать глубокому «религиозно-нравственному воспитанию» и просвещению людей [17, № 23, с. 915].

А.И. Троицкий стал первым биографом и бытописателем как Пензенской епархии и семинарии, так и других духовных заведений. В 1896 г. вышли в свет «Материалы для истории Пензенской Духовной семинарии (1800–1818 гг.) [13]. В сентябре 1897 г. Троицкий был принят в действительные члены губернского статистического комитета одновременно с известным художником-передвижником и академиком Константином Аполлоновичем Савицким, первым директором Пензенского училища рисования и художественного музея. Комитет занимался не только сбором сведений для составления ежегодных отчетов губернаторов, представляемых в Министерство внутренних дел, но и осуществлял масштабную краеведческую работу, активно изучая историческое прошлое своей губернии и поддерживая творческие связи с научными обществами России. Троицкий входил также в состав церковного историко-археологического и статистического комитета, созданного при Пензенской духовной семинарии в 1902 г. Комитет активно собирал и публиковал материалы по этнографии и фольклору, необходимые для просвещения сельских пастырей. Во Владимире в 1864 г. вышла брошюра автора «Первые страницы из истории Владимирского епархиального женского училища», которая была оттиском из журнала «Владимирские епархиальные ведомости» [14]. Примечательно, что это издание непосредственно связано с просветительской деятельностью святителя Феофана Затворника, епископа Владимирского и Суздальского. По благословению владыки Феофана «Ведомости» выходили в свет два раза в месяц с 1 января 1865 г. до 1917 г. В 1897 г. «Таврические епархиальные ведомости» (№ 42–44) опубликовали исторический очерк Троицкого под названием «Из истории Таврического епархиального женского училища» [15], в котором было представлено «полное и подробнейшее описание создания в Таврической епархии первого духовного женского образовательного заведения, а также исторические сведения о зарождении женского образования в духовном сословии России» [1, с. 138–139]. Статья воспроизводила в полном объеме «переписку епископа Алексия (Ржаницина) с обер-прокурором Святейшего Синода А.П. Ахматовым, секретарем Её величества императрицы Марии Александровны П.А. Морицем и другими вы-

сокопоставленными лицами» [1, с. 138–139]. В 1900 г. было напечатано «Руководство к изучению теории словесности с приложением образцов: Курс средних учебных заведений» [12]. В книгу автор включил не только отрывки из произведений русской и зарубежной классики, но и подборку русских народных песен, которые лично и со студентами семинарии собирал на протяжении ряда лет.

В 1901 г. писатель выступил составителем книги «Столетний юбилей Пензенской Духовной семинарии (1800–1900) » [21]. 28 января 1901 г. Александр Иванович был переведен в город Владимир на должность смотрителя духовного училища. В 1902 г. А.И. Троицкий под псевдонимом «А. Т.» издал в городе Владимире брошюру «Отношение Гоголя в Жуковскому», приуроченную к юбилейной дате – 50-летию со дня смерти двух писателей (оба умерли в 1852 г., поэтому их юбилеи совпали) [10]. В книге автор поставил перед собой цель – «исключительно на основании писем Гоголя» проанализировать, как писатель «смотрел на поэтическую деятельность Жуковского» и относился к поэту как к «ценителю его произведений» [10, с. 3]. В работе учёный стремился показать эволюцию личных взаимоотношений двух писателей эпохи романтизма, а также определить близость их духовных и эстетических позиций, явленных не только в творческом, но и в эпистолярном диалоге. Из города Владимира Троицкий переслал в «Пензенский губернский статистический комитет» обширный материал «Народные песни Пензенской губернии», который стал объёмной статьёй в посвящённом фольклору шестом сборнике комитета, который вышел в 1905 г. [22]. В работе были представлены песни разных жанров: «Песни обрядовые», «Свадебные песни», «Семейные песни», «Бытовые песни», «Игорные, хороводные и шутливые песни» [22]. Троицкий с помощью семинаристов собрал свыше двухсот песен, которые были записаны в городе Наровча́те и селах губернии: Ари́шка Городищенского уезда, Константиновка Пензенского уезда, Ямща́на Инсарского уезда Алексеевка Керенского уезда, Качела́ево Наровча́тского уезда, Посопная Пелетьма и Трёскино Мокшанского уезда, Пурдошки́, Ельники, Обронное, Базарная Дубровка Краснослободского уезда, Поляны, Студёнка, Обвал, Сула́к, Крю́ковка, Балка́шино Чембарского уезда. Современные фольклористы неоднократно обращаются к этой исследовательской работе, но – по непонятной причине – не указывают имени собирателя этих песен – кандидата богословия и преподавателя духовной семинарии А.И. Троицкого. После революции, до 1 октября 1918 г., исследователь являлся смотрителем духовного училища и одновременно преподавал в школе 1-й ступени. Трудился в жёлезкоме Казанской железной дороги и в Управлении работ по переустройству железнодорожной линии «Рязань-Владимир». Бывший учёный и богослов

служил делопроизводителем, статистом и заведующим учебно-статистической частью в конторе акционерного общества «Хлебопродукт». А также работал в архиве губернского Совета профсоюзов и архивном бюро. 21 ноября 1941 г. в городе Владимире священник мирно отошел ко Господу.

Научное наследие незаслуженно забытого священника и филолога А.И. Троицкого (1863–1941) привлекает современного читателя своей художественной оригинальностью и высоким интеллектуальным потенциалом, свежестью и новизной рассуждений, поэтической образностью и простотой живого русского слова, глубиной филологического и богословского анализа. В трудах священника основательно раскрываются нравственно-этические вопросы творчества классиков, и прослеживается внутренняя эволюция религиозных взглядов писателей в неразрывной связи с православными истоками. Троицкий также собрал, систематизировал и опубликовал большой массив фольклорно-этнографического материала. Многочисленные исследования учёного, посвящённые истории духовного образования в России, могут быть востребованы в процессе преподавания религиоведческих дисциплин в вузовском курсе теологии: при проведении практических, семинарских занятий, а также – написании учебно-методических пособий и программ, как для светских, так и духовных учебных заведений. Научно-исследовательские работы Троицкого можно активно использовать современным преподавателям вузов и школ при подготовке докладов, курсовых и дипломных работ, а также при изучении фольклора и истории русской литературы XIX в.

Литература

1. Агатова М.А. Из истории женского духовного образования в Тавриде: к 150-летию создания Таврического епархиального женского училища.//Учёные записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Сер. «Исторические науки». – Том 2.(68).– № 3. – 2016. – С. 138–145.

2. Выпускники Казанской духовной академии 1846–1920 гг. Электронный ресурс. Код доступа: http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/kazda.html. (Дата обращения: 23.03.2018).

3. Пензенская духовная семинария за истекший столетний период ее существования (1800–1900 гг.): историческая записка с приложением списков лиц, служивших в семинарии, и воспитанников, окончивших полный курс: приложение к «Пензенским епархиальным ведомостям» / сост. А. Троицкий. Пенза, 1901. – 190 с. Электронный ресурс. Код досту-

па: https://seminariapenza.ru/о-семинарии/историческая-записка-а-троицкого-1901г/. (Дата обращения: 23.03.2018).

4. Розов А.Н. Этнографические и фольклорные материалы на страницах Неофициальной части журнала «Пензенские епархиальные ведомости» (1866–1917). Аннотированный тематико-библиографический указатель. Электронный ресурс. Код доступа: http://www.ruthenia.ru/folklore/rozov3.htm (Дата обращения: 23.03.2018).

5. Список членов Епархиального Просветительного Братства Пресвятой Богородицы в г. Пензе, с показанием их взносов в пользу Братства // Пензенские епархиальные ведомости. № 21. – Часть неоф. – 1-го ноября 1892. – С. 891–897.

6. Речь Преосвященнейшего Епископа Митрофана при открытии по новому Уставу Епархиального Просветительного Братства во имя Пресвятой Богородицы в Пензе, 10 октября 1892 г. // Пензенские епархиальные ведомости. – № 21. – Часть неоф. 1-го ноября 1892. – С. 873. – С. 869–875.

7. Троицкий А.И. Религиозный элемент в поэзии Лермонтова // Пензенские епархиальные ведомости. – 1 октября 1891. – № 19. – Часть неоф. – С. 645–652.

8. Троицкий А.И. Религиозный элемент в поэзии Лермонтова // Пензенские епархиальные ведомости. – 15 октября 1891. – № 20. – Часть неоф. – С. 682–694.

9. Троицкий А.И. Религиозный элемент в поэзии Лермонтова // Пензенские епархиальные ведомости. – 1 октября 1891.– № 21. – Часть неоф. – С.711– 724.

10. Троицкий А.И. Отношение Гоголя к Жуковскому: [Чит. в торжеств. заседании Владимир. учен. арх. комис. 23 апр. 1902 г. по случаю исполнившего 50-летия со дней кончины Н.В. Гоголя и В.А. Жуковского]. – Владимир: типо-лит. Губ. правл., 1902. – 18 с.

11. Троицкий Александр Иванович (1863–1941) // Энц. словарь Брокгауза Ф.А. и Ефрона И.А. 1890–1907. Электронный ресурс. Код доступа: http://www.brocgaus.ru/text/100/557.htm (Дата обращения: 23.03.2018).

12. Троицкий А.И. Руководство к изучению теории словесности с приложением образцов: Курс сред. учеб. заведений / Сост. А. Троицкий. – Пенза: тип. Губ. правл., 1900. – 110 с.

13. Троицкий А.И. Материалы для истории Пензенской Духовной семинарии. (Очерк из первого периода существования до 1818 года) (1800–1818 гг.). Пенза: Тип. Губ. правления. – 1896. – 75 с. – Отт. из «Пензенских епархиальных ведомостей». – 1896. – № 20–22.

14. Троицкий А.И. Первые страницы из истории Владимирского епархиального женского училища//Владимирские епархиальные ведомости. –

Владимир: Типография В.А. Паркова. – Неоф. Отд. – 1897. – № 2. – С. 54–59; № 4 – С.134–142.

15. Троицкий А.И. Из истории Таврического епархиального женского училища// Таврические епархиальные ведомости. – 1897. – № 42–44. – № 42. – С. 1114–1136, № 43 – С. 1155–1164, № 44. – Неоф. отд. – С. 1179–1187.

16. Троицкий А.И. Народное верование в русалок //Пензенские епархиальные ведомости. – Часть неоф. 1892. – № 19 (1 окт.). – С. 767–782; № 22 (15 нояб.). – С. 941–954. Электронный ресурс. Код доступа: http://нэб.рф/catalog/000200_000018_RU_NLR_DIGIT_124666/viewer/?page=1137. (дата обращения: 11.05.2018).

17. Троицкий А.И. Пятница в народном почитании //Пензенские епархиальные ведомости. Часть неоф. – 1893. – № 21 (1 нояб.). С. 836–853; № 22 (15 нояб.). С. 885–896; № 23 (1 дек.). С. 903–916.

18. Троицкий А.И. Религиозные воззрения А.С. Пушкина // Пенза: Тип. Губ. правления, 1899. – 32 с. – Отт. из «Пензенских епархиальных ведомостей». – № 11–12.

19. Троицкий А.И. Религиозные воззрения А.С. Пушкина // Пензенские епархиальные ведомости. 1 июня 1899 г. – № 11. – Часть неоф. – С. 426–438.

20. Троицкий, А.И. Религиозные воззрения А.С. Пушкина // Пензенские епархиальные ведомости. – 16 июня 1899 г. – № 12. – Часть неоф. – С. 445–464.

21. Троицкий А.И. Столетний юбилей Пензенской Духовной семинарии (1800–1900). Пенза: Тип. Губ. правления, 1901. – 132с. – Прил. к «Пензенским епарх. ведомостям» за 1901 г.

22. Народные песни Пензенской губернии / собрал действительный член Губернского статистического комитета А.И. Троицкий // Сборник Пензенского губернского статистического комитета / под ред. секр. В.П. Попова. – Пенза: типография Губ. правления. – Вып. VI. – Пенза, 1905. – С. 1–88.

23. Троицкий А.И. Религиозный элемент в поэзии М.Ю. Лермонтова. В сокр. // Сура. – 1994. – № 4. – С. 86–103; Троицкий А.И. Религиозный элемент в поэзии М.Ю. Лермонтова. // М.Ю. Лермонтов и Православие: сборник статей о творчестве М.Ю. Лермонтова. – М.: Изд. дом «К единству!», 2010. – 510 с. – С. 28–52.

Грибоедова Е.А. (Воронеж)

Топонимические предания в материалах из архива Русского географического общества XIX в. по Воронежской губернии

Несказочная проза в материалах архива Русского географического общества XIX в. по Воронежской губернии представлена анекдотами, преданиями, легендами, быличками. По своему количественному составу эти жанры представлены неодинаково. Больше всего в исследуемых материалах мы находим преданий и анекдотов. Неоднородность материала обусловлена той задачей, которую поставило для собирателей XIX в. Русское географическое общество, и развитием фольклористики того времени. Наибольший интерес для собирателей представляли свадебный обряд и обрядовые песни, а также традиционные лирические песни, тогда как прозе уделено сравнительно небольшое внимание. Следует отметить, что в науке XIX в. топонимические предания как жанр не исследовались и не записывались целенаправленно.

Для фольклористов топонимические предания стали предметом исследования сравнительно недавно. В настоящее время наиболее интересными работами можно считать работы 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 [2]. Также в печати появляются исследования регионального материала [1].

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» [3]. Г.И. Канакина предлагает различать их «по степени достоверности, характеру отношения к действительности, т. е. удельному весу в них истинного, реального и вымышленного, фантастического» [2, с. 270]. В целом, для жанра топонимических преданий характерна установка на достоверность, в тексте предания объяснение названия того или иного топонима происходит чаще всего без участия сверхъестественных сил.

Воронежские топонимические предания стали собирать и изучать в 90-е гг. XX в. В это время выходит статья А.И. Кретова [4]. Также совре-

менные записи воронежских топонимических преданий были изданы в 2001 и 2004 гг. [7] в сборнике «Топонимические предания Воронежской области». В настоящее время записи преданий воронежского края XX-XXI вв. насчитывают около 300 текстов, опубликованные в сборнике «Топонимия Воронежского края» [8]. Также в изданных сборниках была сделана попытка обобщить материал и выявить некоторые закономерности. Так, наблюдения позволили распределить тексты преданий по нескольким тематическим циклам:

I. Природный цикл (75 текстов), где происхождение названий объясняется особенностями местных условий обитания. Названия даются по особенностям природных и географических условий (с. Гремячье, р. Хворостань, х. Горожан и др.), по особенностям животного мира, где люди встречались как с реальными животными (с. Коршево, с. Бирюченское и др.), так и с доисторическими и мифологическими (с. Верхний Мамон, река Дурная).

II. Первопоселенческий цикл (140 текстов). Это самый большой цикл, включающий около сотни текстов. Сюда мы включили предания, рассказывающие о том, кто первым дал имя новому поселению. Взгляд путешественника останавливается на необыкновенно красивом и богатом месте, где всего вдоволь: дичи, рыбы, растительности. Поселение может быть названо по фамилии первопоселенца (сс. Русаново, Коршево, Перлевка), помещика (сс. Козинка, Колбино, Хава, Панино и др.), разбойника (с. Абросимово). Нередко имя поселению дает род занятий первопоселенцев (с. Гончаровка, х. Новопостояловка и др.), их прежнее место жительства (сс. Кучугуры, Козловка, Каширское) или их национальность (сс. Черкасское, Хохол-Тростянка).

III. По-своему интересен **татаро-монгольский цикл**. Сюда мы включили предания, которые связывают топонимы с проживанием татар в нашей местности. Большая часть этих преданий рассказывает о любви дочери татарского хана к простому воину, к русскому парню. Заканчивается всё для влюблённых, как правило, печально. Народ сохраняет память о прекрасной любви и называет в честь девушки реку или озеро, в котором она утонула. Из преданий этого цикла мы узнаем, что на нашей земле побывали Мамай, Батый, хан Алдаржан, Кучук Дарей.

IV. Церковный цикл. В преданиях этого цикла топонимы связываются со строительством церкви (сс. Александровка, Вознесеновка), а также с различными церковными праздниками. Например, с. Новотроицкое названо так потому, что первые люди в этом месте появились во время праздника Троицы.

V. Исторический цикл. В этих преданиях появление географических объектов и их названий связано с различными историческими событиями

и с деятельностью исторических лиц: татарами (сс. Татарино, Карачан, Урыв, р. Потудань), Петра Великого (села Острогожского района, г. Поворино и др.), других известных исторических деятелей, таких как Елизавета, Екатерина II, граф Орлов-Чесменский (с. Хреновое, Лизиновка, Чесменка). Часть названий связано с историческими событиями XX в.: с гражданской и Великой Отечественной войной (сс. Воля, Краснофлотское, р. Красная).

Этот материал и его исследование позволяет сравнить современные тексты с записями XIX в., опубликованными в трех сборниках «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии» (2012, 2017, 2018 гг.).

В материалах Русского географического общества мы обнаружили 29 текстов топонимических преданий. Опираясь на тематическую классификацию, предложенную в сборнике «Топонимические предания Воронежской области» [7], мы можем распределить предания XIX в. по циклам, в зависимости от причины, послужившей источником наименования топонима. Тексты приведены с соблюдением особенностей орфографии и пунктуации середины XIX в.

1. **12 преданий рассказывают о наименовании местности по её природным условиям.** Таковы предания:

О Тихой Сосне [9, с. 159, зап. священник г. Бирюча С. Разумовский]: «При левой стороне реки Тихой Сосны, принявшей начало с юго-запада сего ж уезда в 30 верстах от помещичьей деревни Покровской, название свое получила река от вековой сосны, росшей некогда при истоке ея. <…> Сосна неподалеку от впадения р. Грядяни разделяется извилисто на два малых ручья, обнесённых местами с обеих сторон осокою или тросником, растущим здесь в изобилии, также изредка лозою и ольхою, служащими какъ бы опушкою Малых Лугов.

Лет 50 назад впадала в Сосну речка Бирючек, проходящая чрез г. Бирюч, но теперь оная и давно уже пересохла совершенно; осталась только на Бирючке от г. Бирюча в 2 верстах заметная в виде вала, плотина, бывшей некогда водяной мельницы.

Старожилы говорят, что будто бы какая то **баба-ведьма** озлобясь на владельца мельницы, устье истока Бирючка забила руном овечьей шерсти, от чего, якобы вода под землёю зделала другое направление, и что в тоже время открылся, и ныне есть исток воды выше г. Бирюча в полуверсте близ самой р. Сосны – и что самое руно, спустя 3 года после забития истока Бирючка в том самом месте найдено и видимо было многими».

О Дивногорье [9, с. 160, зап. учитель из Острогожского у. Н. Милюков]: «Дивногорский монастырь (Дивногорье, Дивы) находится в 18 верстах от города Острогожска, при впадении реки Сосны в Дон. Дорога до

самого монастыря представляет весьма красивыя местоположения. Поднявшись на гору в с. Воскресенское пред вами на луговом берегу Сосны раскинута колония, правильно распланированная и красиво обстроенная. Извивистые берега Сосны покрыты ольховыми рощами. Не доезжая до монастыря с версту, начинается кряж меловыхъ гор, на котором стоят столбы, образовавшиеся из мелу и имеющие весьма удивительный вид. <…> От этих то дивных меловых столбов дано название монастырю Дивногорский, в просторечии Дивногорье, Дивы».

О горе Шатрище [9, с. 165, зап. учитель из Острогожского у. Н. Милюков]: «Название Шатрища дано горе от того, что она очень похожа на шатер, стоит почти отдельно от других меловых гор, и так крута, что вход на нее весьма труден».

О втором имени г. Острогожска – Рыбное [9, с.159, зап. учитель из Острогожского у. Н. Милюков]: «Он называется еще Рыбное. И название это, как известно, дано от находящагося верстах в пяти от города озера. Озеро сие изобиловало рыбою, составлявшею важный предмет пропитания, находившихся тут в то время казаков».

Также к преданиям о селах, получивших название по природным условиям относятся тексты:

О Кривом озере в с. В. Мамон [10, с. 73, зап. священник с. Верхний Мамон Павловского у. А. Матвеев]: «Верстах в 10-ти от села на Юго-Запад между полем и лесом есть озеро, называемое Кривым. Дон, разливаяся, заливает его и быстротою теченія подмывая берег его, годов 10-ть тому назад вымыл из него несколько голов человеческих, а года за 4-ре, не более за 5-ть обмыл в том берегу несколько пустых глиняных горшков и с осьмину деревянных угольев. Должно заключить, что на том месте когда-то жили люди, и должно быть еще до поселения первых жителей села сего, потому что есть старики до 100 лет живущие – а и не слыхали, чтобы кто жил на том месте».

О речке Грядяне, притоке Тихой Сосны [10, с. 106, зап. священник г. Бирюча С. Разумовский]: «В пяти верстах выше города, с левой стороны отъ северо-запада, начавшаяся в 4 верстах из горы, впадает в Сосну – речка Грядяна, названная так от гряд гор, лежащих по обоим сторонам ея; на сей речке устроены две мельницы с наливнымы колесами, которыя и в засуху всегда работают. По реке Сосне все мельницы (до 10) с подливными колесами и в засуху целое лето стоят без действия».

О с. Ржавец [9, с. 315, зап. священник с. Борок В. Ракитин]: «Здесь был в древние времена минеральный источник, по которому вероятно, Мокрый Боярак получил название Ржавца и самое поселение города было, как известно по преданиям, при воде здравие приносящей, что также

можетъ служить подтверждением существованию целительного источника, известнаго по ныне жителям села».

О с. Истобном [11, зап. Ф. Поликарпов]: «В простонародьи Истобное известно более под именем *Стебёнок*. Современные жители Истобного стараются по-своему более или менее удачно объяснить оба названия родного села. Одни производят название села от прилегающего к нему леса *Истобного*. Другие производят Истобное слово *топь* и говорят, что на месте Истобного в старину были топи – болота. Третьи объясняют название села тем, что оно стоит на возвышенном месте, как бы на *истобке* (чердак, горище или потолок)».

О с. Борки [9, с. 315, зап. священник с. Борок В. Ракитин]: «Слобода Дмитриевская ныне называется селом Архангельским. Борки тоже. <…> Борки тоже вероятно по лесу Бор, которого и до се́ле в большом количестве обретается».

О Тараканской воде [10, с. 27, зап. штатский смотритель Павловскаго Уездного училища В. Кашин]: «<…> во время весеннего после сломки льда разлива, в это место вошла вода (по преданию старожилов в 1795 году) называемая Таракановская, потому что преддверием спасения своего с того места, тараканы выходили на выгон большими стаями в виду народа днем и ночью».

О Лысой горе [9, с. 317, зап. сельский учитель Г. Лебедев]: «К югу от села [*прим*. Троицкий Юрт] находится гора, называется *лысой*, потому что на ней ничего не расте́т. Рассказываютъ, что на этой горе, когда она была покрыта лесом, был притон разбойников; у них был атаман, которого называли *Пугачь*; Пугачь с своею шайкою грабил больше всего извозчиков, которые шли в Тамбов с товарами. Когда же шайке стала грозить опасность, – то она бросила награбленные сокровища в озеро, лежащее ближе к селу под горой. Озеро это и теперь считается таким местом, где сокрыты большие богатства».

Предание о селе Кучугуры, где название связывается с гористой местностью в наше время не сохранилось: «Село Верхняя Девица имеетъ свое название от реки Девицы, которая здесь берет свое начало, а Кочугуры от гористой местности» [10, с. 225, зап. священник с. Кочугур В. Покровский].

Современные исполнители связывают название села с ханом Кучук Дареем: «В народе говорят, что в начале 14 в. это место было завоёвано татаро-монгольским ханом Кучугуром (Кучук Дареем)» [8].

2. **8 преданий рассказывают о первопоселенцах**, по имени которых названа местность.

Это предания о слободе Юрьевке, хуторах Ромахове, Малакееве и Кулькине [10, с. 227, зап. священник Н. Филевский]: «Юрьевка получила

свое название от имени Князя Юрия Никитича Трубецкого, жители коей в признательность к памяти его, при построении своей церкви, сделали в приделе престол во имя Св. мученика Георгия Победоносца, и изъявили желание, чтоб и их хутор Малакеев (так он прежде именовался) переименовать в Слободу Юрьевку. Хутор же Малакеев получилъ свое название от поселившихся здесь первоначально жителей по фамилии Малакеевых. Происхождение его гораздо позднее происхождения жителей Слободы Никитовки. Жители его суть также выходцы из оной. Они в образе жизни, быту домашнем и язык вообще схожи с жителями Слободы Никитовки.

Еще далее – на Юго-восток от Слободы Никитовки, в 18-ти верстах от Слободы Юрьевки, находится Слобода Николаевка. Это прежде бывший хутор Кулькин; здесь некогда (только позже населения Слободы Никитовки) поселился богатый сторожил – Кулька. Он имелъ здесь хорошее обзаведение, много скота, много хлеба, занимался чумачеством – вообще сам владел всею этою местностию. В последствии от него, как от народоначальника, поколение его размножилось, и находится ныне в Николаевке, Юрьевке и прочих Хуторах».

Об улице в с. Истобном Шаталовке [11, зап. Ф. Поликарпов]: «По другому преданию лет полтораста тому назад отправился один крестьянин из с. Шаталовки (тоже Нижнедев. у.) искать более привольных мест. Проехавши верст тридцать степью и лесами, остановился он отдохнуть на поляне, среди которой было озеро. Место это так понравилось всему семейству путника, что оно решило здесь остаться на житье. Первую образовавшуюся въ селе улицу назвали поэтому *Шаталовкой*. Постепенно были заселены и другие части села («порядки» или улицы), издавна носящие названия: *Кочегары*, *Кульма*, *Двоерушки*, *Березняги*, *Истрожекъ*, *Игрушево*, *Тернавскóй* и *Стрижевскій* порядки, *Альчикъ*».

Слободы г. Валуек получили название от наименований занятий первопоселенцев: «Пригородные слободы сут Казацкая, Ездоцкая, Стрелецая деревни Пушкарная и есть поле Затинцев принадлежащее Затинцам, доселе носят древния свои наименования, из означенных названий видно, что в то время были казаки, пушкари, ездоки, стрельцы, и затинцы в оных наименованиях доселе ими удержаны многочисленные курганы, которые суть не что иное, как могилы татарских князей кочевавшых по сим полям» [10, с. 134, зап. священник Владимирского Собора г. Валуйки П. Соколов].

Наименование Тамбовского озера под Павловском [10, с. 27 зап. штатский смотритель Павловскаго Уездного училища В. Кашин, с. 218 зап. священник Казанской Церкви г. Павловска И. Скрябин] благодаря пребыванию здесь полка из Тамбова также можно отнести к этой части: «Внутри города на расстоянии двадцати саженях от Дона стоит озеро.

Оно произошло в 1728-м году от великаго прилива с Дона полой воды. Прежде того на сем месте была поселена слобода, в коей квартировал Тамбовский полк, от имени коего и озеро получило название Тамбовского. Сей залив естествен, потому что город с берегов реки Осереды имеет значительную покатость к берегу Дона; но как берег тот высок, а пред ним вышла лощина, то вода взошедши однажды в то место на всегда там осталась и по времени образовала свои родники; так что в сухое лето оно никогда не пересыхает».

3. **2 предания рассказывают о деятельности разбойников**, по имени которых и получает название топоним. Таково предание о девице-разбойнице, благодаря которой река Девица получила свое название [10, с. 225, зап. священник с. Кочугур В. Покровский]: «Река же названа, как говорят, Девицею, потому, что, до поселения здесь обитала девица, которая была в шайке разбойников».

О Булавином логе [10, с. 228, зап. священник Н. Филевский]: «На дороге от Слободы Никитовки в Слободу Красную, в 7 верстах от последней, находится широкий и отлогой овраг – Булавин лог. Здесь, по сказанию старожилов, жил когда-то разбойник булавин. Он имел свой притон в верховьях этого лога, где и теперь находится рудниковая криница, имел шайку товарищей, грабил окрестных жителей, а некоторых убивал и даже вешал; но впоследствии, по распоряжению Правительства был пойман и казнен. По его имени лог называется Булавиным. Сторожилы говорят что на том месте, где он стоял с своею шайкою, находится рудниковая криница, как выше было сказано; в этой кринице под гору врыт дуб огромной величины, под которым сокрыт клад, состоящий из нескольких боченков. Многие покушались разрыть это место; но никак не могли; от того, что тресина, находящаяся около этой криницы, совершенно препятствует тому и обезоруживает всякаго покушателя».

Предание о девице-разбойнице не сохранилось в народной памяти. Название реки современные исполнители связывают с утонувшей девушкой [8]: «В реке утонула дочь хана, который в память о ней назвал реку Девицей».

4. **2 предания рассказывают о пребывании в Воронежских землях хазар и татар**.

Это прослеживается в названии Казарское поле [10, с. 25, зап. майор А. Харкиевич]: «По многим высотам в полях и при водотоках есть много курганов, около некоторых попадается железная изгородь. Это, кажется, следы обитания татар, впрочем, может быть половцев либо хазар: в окресностях Воронежа есть урочище и ныне называющееся Казарское поле».

И местечка Резанка близ Тихой Сосны [9, с.159, зап. учитель Острогожского у. Н. Милюков]: «На берегу Сосны близъ города находится луговина, окруженная ольховою рощею. Место это называется Резанка. По разсказам сторожилов Татары, делая набеги с противуположнаго берега Сосны, где им много способствовали укрываться в то время густые и непроходимые камыши, встречали поселившихся тут казаковъ, которые, делая с ними схватки, часто их отрезывали; от этого и место сие получило название Резанка».

5. **5 преданий можно отнести к церковному циклу**, чаще всего они объясняют названия села по церкви или монастырю:

О наименовании местечка Троицкая пустошь [9, с. 317, зап. священник Архангельской церкви с. Архангельского Коротоякского у. Воронежской губ. Н. Патрицкий]: «В местности Селявинской, есть местечко, называемое Троицкая пустошь, которая удержала своё наименование от Свято-Троицкой обители, совмещавшей некогда в себе мирных иноков. По политическим ли обстоятельствам – или по тем причинам «нам расказываютъ старожилы» что частые набеги разбойников тревожившие мирный приютъ иноков, заставили разъединить их Единоустную хвалу Три Ипостасного Божества, и рассеяться по разным мирным обителям. Церковные сокровища изнесены с сабою, утварь также, но самый храм обращен в приходскую [церковь] с перенесением в другое место. В настоящее время только и признаков, одни ямины, где была ограда и келии Святой братии. Но где возносилась тёплая мольба к Богу, приносилась чистейшая жертва закланная от сложения мира, с выражением того и другаго смирения поставлен храмчик, как воспоминание Свято-троицкой обители».

О слободе Никитовке: «Слободою же Николаевкою она именуется по храму Св. Николая. Жители ея такоже выходцы из Слободы Никитовки и имеют образ жизни, домашний быт и язык схожий с жителями оной».

О с. Архангельском: «Слобода Дмитриевская ныне называется селом Архангельским. Борки тоже. Архангельским названо по Церкви во имя Собора Архистратига Михаила».

О с. Троицкий Юрт [9, с. 317, зап. сельский учитель Г. Лебедев]: «Название села «Троицкий Юрт» произошло от монастыря Троицкого, который был близ села Тишанки. На месте, где теперь Троицкий Юрт, пасли скот монастырский, и поэтому здесь был, хотя небольшой, хуторок, который назвали Юртом, а как этот хутор или юрт принадлежал монастырю Троицкому, – то и самый хуторок назывался «Троицкий Юрт»; это название осталось и до сих пор, хотя теперь уже называется не хуторок Троицким Юртом, но село, которое простирается ве́рстъ на 8 по течению реки Соволы. Село Троицкий Юрт представляет вид треугольника и расположено так, что все село, за исключением зареченской части,

находится на правой стороне реки Соволы; эта часть села лежитъ под горой, так что с запада загораживает село гора, – а с востока река Совола».

О Рае-городке в Павловске [10, с. 219, зап. священник Казанской Церкви г. Павловска И. Скрябин]: «В сем городе при впадении реки Осереды в Дон находится земляная крепость. В противоположной стороне города к югу-востоку окопан был город земляным валом, в коем растут со времени основания Павловска несколько величественных верб насажденных рукою самаго основателя сей крепости – Великого из царей Петра I-го. Вот незабвенный памятник деятельнаго пребывания Петрова в сем крае. Это местечко, неизвестно с какого времени и почему, носит на себе лестное название Рая Городка. В сем месте во время ярморки устраивается трахтир и винная выставка; тут то бываетъ пир горой, как говорится, пьют, гуляют, веселятся; – точный земный Рай, бедный забывает свою бедность, богатый теряет свое достоинство и солидность».

Отметим, что практически все топонимические предания сопровождаются рассказом о каком-либо интересном событии, случившемся в этой местности сразу после образования села: это могут быть истории из жизни разбойников: Кудеяра (Худояра), Пугача, Фомки Бучина. В рассказах об этих необыкновенных людях преобладает мотив зарытого клада, который до сих пор лежит где-то в земле.

Предания о Тамбовском озере хранят в народной памяти наводнение, случившееся в Павловске в 1728 г.

Предание о небольшой речке Грядяне дополняется быличкой о «бабке-ведьме», забившей овечьей шерстью исток небольшой речушки Бирючок. Этот мотив есть и в современных преданиях. В современных текстах этот мотив несколько трансформируется, родник забивают сами крестьяне, не желая появления в здешних местах помещика [8, с. Сухой Донец Богучаского р-на].

При сравнении топонимических преданий XIX в. с преданиями XX в. [8] можно сделать ряд наблюдений. *Устойчивыми* (т. е. отмечаемыми и в текстах XIX в. и в текстах XX в.) сюжетами мы можем назвать:

1. Сюжет, объясняющий название местности с точки зрения её природных условий. Предания этого типа наиболее простые по своей композиции. Чаще всего, они короче, чем тексты других типов.

2. Сюжет, где название местности дается по имени первопоселенца, его прежнему месту жительства, по роду занятий. И в XIX в., и в XX в. народного исполнителя интересует процесс заселения Воронежского края, в преданиях создается образ первопоселенца – смелого человека, способного поселится в пустом краю.

3. Сюжет, повествующий о существовании татар или хазар в Воронежской области. В преданиях татары и хазары описываются как жители

степного края, оставившие следы своего пребывания в построенных городищах, насыпанных курганах.

4. Сюжет о деятельности разбойников. Образ разбойника, который мы видим в преданиях, представлен это образ сильного, смелого, справедливого человека. Его деяния вызывают уважение со стороны рассказчика.

Отметим некоторые *отличия* в обозначенных сюжетах:

1. В современных текстах сюжет, рассказывающий о татарах, преимущественно связан с образом дочери татарского хана, погибшей в реке, с любовной историей.

2. В современных топонимических преданиях о разбойниках крайне редко указывается их связь с кладами. В современных преданиях клады зарывают татары, татарская девушка тонет с приданым, или же отец девушки в гневе бросает приданое дочери в реку.

3. В преданиях XIX в. отсутствуют истории, связанные с историческими деятелями – Петром Первым, Екатериной Великой и другими, тогда как современных текстов с участием этих героев записано достаточно много. Возможно, это связано с тем, что количество преданий XIX в. в материалах РГО по Воронежско й губернии сравнительно небольшое. Также в текстах XIX в. отсутствуют предания о наименовании реки по имени девушки, утонувшей в ней. Имя Петра Первого упоминается только в предании о Рае-городке.

Таким образом, сравнительный анализ современных и дореволюционных текстов даже на относительно небольшом материале позволяет сделать интересные наблюдения. Отсутствие и наличие того или иного сюжета, степень его развитости, наличие подробностей позволяет сделать вывод о движении народной мысли в поисках объяснений происхождения того или иного топонима. Стремление к достоверности этого жанра несказочной прозы показывает актуальность различных сюжетов и восприятие его как достоверного в разные эпохи. На наш взгляд, распространённость рассказов о разбойниках и кладах говорит о том, что в XIX в. были живы воспоминания о восстаниях крестьян, вольных людях, населявших Воронежский край. Отсутствие историй о девушке-утопленнице, о различных исторических деятелях связано, возможно, с небольшим количеством текстов, которые записали собиратели XIX в.

Как мы можем заметить, своей исторической основой, этнографическими и географическими реалиями предания «связаны с социально-общественной жизнью и историей определенной, локально и социально ограниченной общности (род, соседская община, деревня, город, профессиональное объединение), представленной на той или иной стадии общественного развития» [4]. Именно поэтому материал, опубликованный в сборниках «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского

географического общества XIX века по Воронежской губернии» требует внимания, в нем раскрываются новые возможности для исследователя.

Литература

1. Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. / Н.В. Дранникова. – Архангельск: Помор. ун-т, 2004 (ИПП Правда Севера). – 431 с.

2. 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.

3. 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.html

4. Кретов А.И. Предания о происхождении названий населённых пунктов Воронежской области (новые записи). // А.И. Кретов. – Вестник ВГУ. – Серия 1. – Воронеж, 1996. – С. 136–144.

5. Криничная Н.А. Предания русского Севера: [исслед. и тексты] / Н.А. Криничная. – СПб.: Наука, С.-Петерб. отделение, 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. отделение, 1978. – 256 с.

7. Топонимические предания Воронежской области / Воронеж. гос. ун-т, Каф. теор. лит. и фольклора. – Воронеж: Воронеж. гос. ун-т, 2004. – ISBN 5-9273-0670-5. Вып.2 / сост. Е.А. Орлова; науч. ред. Т.Ф. Пухова. – 2004. – 127 с.

8. Пухова Т.Ф., Грибоедова Е.А. Воронежские топонимические предания / С.А. Попов, Т.Ф. Пухова, Е.А. Грибоедова // Топонимия Воронежского края. – Воронеж : Центр духовного возрождения Черноземного края, 2018 . – 334 с.

9. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Выпуск XI.; [науч. ред. Т.Ф. Пухова; сост. Т.Ф. Пухова, А.А. Чернобаева]. – Воронеж: Научная книга, 2012. – 350 с.

10. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. – Ч. 2 – Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Выпуск XI; [науч.

ред. Т.Ф. Пухова; сост. Т.Ф. Пухова, А.А. Чернобаева]. – Воронеж: Научная книга, 2017. – 300 с.

11. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. – Ч. 3 – Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Выпуск XI; [науч. ред. Т.Ф. Пухова; сост. Т.Ф. Пухова, А.А. Чернобаева]. – Воронеж: Научная книга, 2018 . – 270 с.

Чернобаева А.А. (Воронеж)

Свадебный обряд экономических крестьян Коротоякского уезда (по материалам РГО XIX в. по Воронежской губернии)

Среди рукописных материалов Русского географического общества XIX в. по Воронежской губернии довольно часто можно обнаружить описания свадебного обряда. Одно из них было сделано Н. Жуковцовым в рукописи «Этнографическое описание Коротоякского уезда» [1, с. 76-98], где наряду с описанием наружности жителей, их языка, домашнего быта, одежды, пищи, родильного и похоронного обрядов, автор довольно подробно описывает свадебный обряд экономических крестьян.

Экономические крестьяне составляют одну из четырех групп населения, проживавшего в Коротоякском уезде середины XIX в., наряду с крестьянами-однодворцами, малороссиянами и цыганами. Как отмечает автор другой рукописи, Е. Переверзев: «Из этих четырехъ видов, экономические крестьяне превосходят всех, как ростом, дородностию, так и крепостью сил; волоса имеют большею частию светлорусые; народ проворный, трудолюбивый лучший в хозяйстве, и к торговым оборотам склонный» [2, с. 300].

Обратимся к описанию свадебного обряда экономических крестьян, сделанному Н. Жуковцовым в середине XIX в.

Как и во многих подобных случаях, выбор жениха и невесты осуществлялся родителями, причем, как пишет автор: «отцы, как неограниченные повелители детей своих, не вспрашивая наперед их желания, и ничего не сказывая своему семейству, часто одною чаркою водки решают судьбу оных» [1, с. 83].

Сватовство происходило следующим образом. Сначала родители жениха выбирают человека из близкого окружения семьи, «знающего все свадебные обряды» и просят его быть дружкою. «Когда согласится дружко: тогда отец женихов берет близкую свою родственницу – тётку, сестру, или старшую невестку, и втроём с дружком отправляются, обыкновенно сначала вечера, в дом невесты, куда несут с собою три ситника или

пирога, нарочно для того спеченные, штоф водки и в блюде на малые куски порезанное вареное мясо» [1, с. 83].

Когда подходят к дому невесты, то сначала стучатся, потом дружко говорит иносказательно, не выдавая цели своего визита, что они прохожие, запоздали в пути и просятся в дом переночевать. Получив согласие, входят в избу, кланяются образам, затем всем домашним. Хозяева вторично спрашивают их о цели визита. Тут дружка снова вступает в разговор и говорит, что они заезжие купцы и слышали, что в доме хозяев есть хороший товар, и спрашивает, согласны ли они его продать. Отец невесты отвечает, что товар есть, и они готовы продать. Тут уже отец жениха объявляет, что купец – это его сын. Если отец невесты соглашается, то здесь же происходит рукобитие: «В то время оба они, простирая свои руки, до трех раз бьют по ладоням друг друга, как обыкновенно делается сие между ними при продажах и покупках, а после третьего раза дружко разнимает их руки». [1, с. 84] Потом отец жениха делает то же рукобитие с матерью невесты и дружко снова разнимает их.

Затем происходит совместное богомолье, после которого дружко приглашает всю семью невесты присесть за стол – «выпить магарыча». Но родители невесты не садятся сразу за стол, а тотчас же зовут к себе в гости ближайших родственников, и как только все соберутся, садятся за стол, причем родители невесты садятся в красном углу под образами, а все остальные родственники вокруг стола. Дружко ставит на стол принесенные с собой пироги, мясо и водку, а отец жениха второй раз просит отца невесты, называя уже его сватом, «дать ему еще свою руку в подтверждение согласия его на отдачу дочери своей, и тот протягивая к нему через стол руку свою, три раза также бьют друг друга по ладонямъ, а сидящие за столом семейники и все родные бросаются всеми разнимать их руки, в удостоверение того, что они все были свидетелями этого рукобитья, и сами согласны на предпринятое сватовство!» [1, с. 84]

После этого дружка наливает водку и подносит первую рюмку отцу невесты и говорит: «бласлави Господи! Бласловите и вы добрые люди! Что задумали, загадали, дай Боже совершить намъ наше дѣло въ добромъ здоровьи!» Ему отвечают все: «Даруй Богъ! В часъ добрый намеренное свершить!» А дружко, кланяясь им, говоритъ: «Благодарим покорно на добрых речах!» Затем дружко подносит по рюмке водки матери невесты и всем гостям по старшинству, и все закусывают принесенным родителями жениха хлебом-солью [1, с. 84-85].

Во время такого застолья родители жениха и невесты договариваются о выкупе за невесту, что называется у них *кладкою*. Размер выкупа составляет от 50 до 300 руб. Также родители договариваются о том, что для невесты необходимо приобрести чулки, каты и фату (или головное по-

крывало). Кроме того для свадьбы требуется несколько ведер вина, несколько пудов мяса, смотря по количеству приглашенных родственников, которых может быть до ста человек с каждой стороны.

На этом сватовство завершается. Своды при этом не делают, и, как видим из описанного, ни жених, ни невеста на сватовстве не присутствуют, часто не знают друг друга до свадьбы и, как пишет автор рукописи: «от того они, получив наперед взаимное к себе отвращение, ведут впоследствии жизнь худую, несогласную, и только одна долговременность, если не совершенно примиряет их, по крайней мере умеряет между ними означенное отвращение» [1, с. 85].

Через день или два после рукобития родители жениха отвозят кладку и отдают ее в руки родителей невесты. Невеста с этого времени уже не считается принадлежащей к своей семье и поэтому «не должна у себя дома ничего работать и даром есть родительский хлеб, нареченная свекровья вручает ей свою прялку, свой лен или посконь, дабы она не гуляла, а пряла, и [готовила] свое верхнее платье для одежды ея». При этом свекровь регулярно навещает свою невестку и доставляет ей на пропитание хлеб, вареное мясо, и сниску бубликов. Жених присылает гостинцы – орехи и яблоки. Таким образом, осуществляется символическое отделение невесты от своего рода, и намечается ее будущий переход в общину жениха.

Как пишет исследователь свадебного обряда А.В. Гура, «ритуальное оформление брака как «перехода» несет в себе идею созидания, символического соединения и одновременно разрушения, разделения, разрыва прежних связей» [4, с. 707]. Такое разделение, разрыв более актуален для невесты, т. к. она переходит в новую семью.

Свадьба, как обряд перехода делится на три фазы. Как пишет Г.Я. Сысоева: «Первая – фаза приготовления и отделения жениха и невесты от группы холостой молодежи, затем невесты – от своего рода. Первый этап свадьбы включает в себя сватовство, пропой и девичник. Вторая фаза – пороговая или лиминальная, очень опасное и ответственное время для жениха и невесты, когда собственно совершается их переход в другую жизнь через временную смерть в качестве юноши и девушки. Этот период соответствует первому дню свадьбы. Третья фаза – присоединение жениха и невесты в качестве полноценных членов к общине, а невесты – присоединение к роду жениха, это новое рождение-воплощение молодых как взрослых и самостоятельных личностей» [5, с. 7].

В предсвадебный период родители жениха с материю невесты, а иногда и с невестой отправляются вместе на ярмарку, где покупают подарки для жениховой родни, которые выбирают родители жениха, а оплачивает мать невесты из суммы кладки. Кроме того из этой суммы покупается

одежда для невесты: сороку, позатылень, ленты, мониста, серьги, платки. Всё приобретенное невеста забирает с собой. После завершения всех покупок тут же, на своей телеге, свекор угощает сваху и невесту купленными здесь же на ярмарке калачами, жареным или вареным мясом, водкой. После этого мать невесты должна была всюду расхваливать своего свата за хорошее угощение и говорить: «*как счастлива моя дочь Хаврошка (Февронья), что Бог ей дал такого свекра, который до черезвычайности душелебен и не такой, как у Доньки ея (Евдокеи – другой дочери), который нанолом, или того хуже, подавится!*» [1, с. 86].

Накануне свадьбы в дом жениха собираются женщины – родственницы жениха и пекут каравай из пшеничного теста, украшают его витушками. Во время приготовления каравая жених сидит за столом в шапке с наклоненною вниз головою, при этом он должен не смотреть по сторонам и ни с кем не разговаривать. Когда каравай уже готов, жениха выводят из-за стола, затем приглашается вся родня и угощается жирным обедом (ужином).

Присутствие жениха во время приготовления каравая не случайно, при этом он ведет себя не обычно – сидит за столом в шапке, что у русских не принято, он не смотрит по сторонам и не разговаривает. Все это подчеркивает особый статус жениха – отделение его от группы холостой молодежи и готовность к следующему этапу – совершению перехода к новому социальному статусу.

Автор рукописи по-своему объясняет символику свадебного каравая. Он связывает приготовление его с иудейской традицией приготовления пасхи во время исхода из Египта: «они, одевшись и подпоясавшись, с посохами в руках, ели свою пасху, означавшую их переселение» [1, с. 86-87]. Такое объяснение заслуживает внимания, т. к. свадьба является обрядом перехода, и приготовление каравая может символизировать то, что жених и невеста осуществляют переход в новую жизнь. Также, как и пасхальный кулич, каравай изготавливался из сдобного пшеничного теста, пшеничной муки в крестьянских семьях не было в большом достатке, в повседневной жизни чаще использовалась ржаная мука. Изделия из пшеничной муки пекли только по большим праздникам, как, например, на Пасху или по особым случаям – на свадьбу. Следовательно, каравай на свадьбе является символом богатства и плодородия.

Каравай как ритуальный предмет свадьбы описан во многих рукописных материалах XIX в., в частности, его присутствие в свадебном обряде отмечено в Задонском [1, с. 35], Воронежском [1, с. 56], Коротоякском [1, с. 179], Валуйском [1, с. 231], Бирюченском [2, с. 55], Землянском [3, с. 176] уездах Воронежской губернии. Как видно из вышеизложенного, присутствие каравая в свадебном обряде экономических крестьян Ко-

ротоякского уезда не является единичным случаем, а скорее является повсеместной традицией Воронежской губернии, что также подтверждается и записями конца XX в. Например, в Верхнемамонском районе по приезде от венца в дом жениха: «молодых усаживали ненадолго в святой угол под иконы, разламывали у них над головой *каравай,* кусочек которого должен был каждый унести с собой» [4, 15]. В большинстве описаний воронежской свадьбы каравай изготавливался в доме жениха.

Также Жуковцов отмечает, что «сей каравай печется только для тех, кои вступают в первый брак, а для второбрачных и троебрачных онаго не пекут» [1, с. 87]. То есть в данном случае каравай может еще являться символом невинности новобрачных.

В то время, когда в доме жениха пекут каравай, в доме невесты устраивается девичник. Приходят подруги невесты, которых угощает ужином. После этого они с невестой гуляют по улице, поют, пляшут, бьют в сковороды, чугуны и косы. Такие действия могут иметь магическое значение – стук, звон призван разогнать злых духов, и общественно-регламентирующее – оповещение односельчан о предстоящей свадьбе.

Вернувшись домой уже ночью, невеста начинает плакать, подруги остаются с ней ночевать. Плач невесты символизирует ее расставание с родом, с девичеством. Присутствие подруг способствует благоприятному переходу к новому этапу свадьбы.

Утром рано к невесте приходит сваха, ее родственница, к ним же приходит и дружко, приносит для невесты мыло, чулки и каты. Их принимает сваха и передает жениху приготовленную невестой одежду: рубаху, шаравары, пояс, платочек на шею, чулки, перчатки, кушак для верхнего платья, крест медный на веревочке и тонкое длинное полотенце. Дружка уходит, а невеста готовит для подруг умывание из принесенного мыла, и начинает голосить: «*вставайте, мои милыя подружки, вставайте: у нас на дворе заря белая начинается, а мой разлучник собирается разлучить меня с отцом и матерью, со всем родом и племенем!*» [1, с. 87]

После умывания сваха одевает невесту к венцу, а подруги усаживаются вокруг неё и поют прощальные песни. Одевшись, невеста прощается с каждым членом семьи, начиная с отца, «кланяется в ноги и говорит: «*Прости мой батюшка родимой Лука Егоровичь: спасибо тебе, что ты меня воспоил и воскормил»* [1, с. 87]. Потом с теми же словами обращается к матери и далее – ко всем родственникам до последнего младенца. Как отмечает Н. Жуковцов, такое прощание является непременной обязанностью невесты, иначе ее будут считать неблагодарной и упрямой. Во время прощания родители невесты благословляют ее.

Дружко тем временем одевает жениха, затем постелив на пол овчиный тулуп шерстью кверху, ставит на него жениха, отец берет икону, а

мать хлеб-соль. Жених кланяется в ноги родителям и говорит: «*бласловите меня батюшка и матушка в Божий суд идти, злат венец принять!* И те отвечают ему: *Бог тебя бласловляет и мы бласловляем!*» [1, с. 88]. Затем дружко стелит тулуп на лавку, сажает жениха, сам садится рядом и приглашает сесть всех поезжан за стол, где родители жениха всех угощают. Выпив три рюмки подают кашу, и дружко немного вкусив этой каши кричит: «*Подайте скорее пирог прикрыть эту кашу!* И мать, схватив пирог, кладет его на блюдо, в котором положена сия каша, и тем заканчивается таковый завтрак» [1, с. 88].

Каше приписывается особая роль в свадебном обряде, несомненно, она является символом плодородия. Не случайно автор приводит здесь в описании поговорку: «*Каша – мать наша; для каши люди женятся!*»

После завтрака, помолившись, все выходят на улицу, где стоят подводы непременно с колокольчиками на дуге, в первую садится жених, по обе стороны от него дружко и дядька. Когда все сели, дружко обходит весь поезд три раза крестясь и произнося молитву. Такие действия дружки призваны защитить жениха от зглаза. После этого поезд отправляется за невестой.

Подъехав к дому невесты, поезд останавливаются у запертых ворот. Дружко бьет по воротам кнутом со словами «*Отворяйте поскорей, молодой князь приехал!*» В это время за воротами стоят девки и поют корильные песни, из слов которых становится ясно, «что они караулят ворота и без выкупа не допустят увезти со двора их подругу – невесту» [1, с. 89]. Дружко начинает с ними торговаться, те требуют водки и золотую гривну. Дружко наливает водки и дает им медную гривну. Приняв выкуп, девки отворяют ворота, и женихов поезд въезжает во двор. Дружко с дядькою и свахою вводят жениха в избу, где невеста уже сидит за столом на вывороченной шубе, возле неё с одной стороны сваха, а с другой – ее брат, держащий в руках небольшую дубинку. Помолившись, дружко требует освободить место возле невесты. На это брать отвечает, что это его сестра, которую он всю ночь караулил и теперь даром не позволит ее взять. Между ними возникает небольшая перепалка, в ходе которой каждый демонстрирует свою воинственность. Затем, дружко ласково просит брата невесты и угощает его водкой и дает гривну. Выпив водки и взяв гривну брат встает, берет невесту за руку, выводит на середину избы и, поцеловав, отдает в руки жениховой свахи, которая снимает с нее полушубок и одевает в такой же привезенный от жениха. После этого жениха и невесту ставят друг напротив друга, заставляют их трижды поклониться друг другу и поцеловаться. Примечательно, что здесь Н. Жуковцов пишет: «Казалось бы, что при этом они удобно могли бы рассмотреть друг друга: напротив, по принятому обычаю жених должен держать себя

с поникшим вниз взором, а невеста покрыта бывает в это время своею фатою, покрывающею ея лицо; и хотя оне точно по приказанию целуются тогда, но с невесты фаты ея не снимают а только приподнимают оную для открытия одних губ, и таким образом сии жених и невеста лишаются удобности рассмотреть друг друга» [1, с. 90].

Такое поведение жениха и невесты не случайно. В этот момент жених и невесты находятся в фазе «перехода», готовые вступить в брак, они должны пережить символическую смерть и возродиться в новом качестве. Поникший взор жениха, покрывало, закрывающее лицо невесты подчеркивают их особый статус.

После этого жениха и невесту усаживают за стол, с одной стороны садится сваха, с другой – дружко, и далее все гости по старшинству. Здесь снова бывает угощение на сей раз от родителей невесты. Примечательно, что жених с невестою хотя и присутствуют на всех этих застольях, сами при этом ничего не едят и не пьют.

После все выходят на улицу, невесту сажают на одну подводу, с нею вместе садятся ее сваха и подруги, на другую кладут приданное, в которое входит сундук с одеждой невесты и постель, состоящая из одной дерюги, большой перьевой подушки с набойчатою наволочкою. Здесь же, с приданным, садится родственница невесты «для сохранности», также она берет с собой штоф водки, пироги и нарезанное кусками вареное мясо. Жених садится в свою же подводу. Когда все усядутся, дружка вновь обходит весь поезд с молитвою. После этого отъезжают к венчанию.

После венчания здесь же, в церковной караулке происходил обряд повивания, где с невесты снимали ее девичье покрывало (фату) и «перевязывали по бабьему», т. е. делали женскую прическу и одевали женский головной убор – сороку. Затем поезжанам вновь подносят водки и угощают привезенными пирогами и мясом. Невесту сажают вместе с женихом в одну подводу и с песнями везут в дом жениха.

По приезде к дому жениха молодых встречают родители жениха: отец с иконой, мать в вывороченной шубе с хлебом-солью. Новобрачные кланяются им в ноги, целуют икону, хлеб-соль и самих родителей. В это время родственницы жениха обсыпают молодых хмелем и орехами.

После этого молодых заводят в избу, на короткое время сажают за стол в отдельном помещении – избе или чулане, там им дают поесть. В это время все поезжане обедают в другой избе. После чего дружко отводит молодых в опочивальню, где запирает их на замок, ключ кладет себе в карман, а поезжан распускает по домам до вечера.

Пока молодые отдыхают, родители и близкие родственники занимаются приготовлением свадебного пира, по их названию – «раннего обеда».

Перед вечером все родственники собираются возле дома жениха, где ждут извещения, что молодые уже встали. Когда это случается, выходя родители жениха на улицу, подносят всем по рюмке водки и приглашают зайти в избу. Гости заходят и рассаживаются по старшинству, с одной стороны родственники жениха, с другой – родственники невесты. Затем дружко и сваха вводят молодых, их все поздравляют и желают здоровья и благополучия. Потом от лица молодой родственники мужа одариваются подарками. Это происходит с особой церемонией. Дружка держит в одной руке штоф водки, а в другой тарелку с рюмкой, подводит молодых к отцу жениха, «а сей, взявши сию рюмку и поднеся к губам своим, говорит до трех раз: «*какая горькая водка, настоящая полынь: ее пить невозможно!*» И чтобы подсластить ему сию горечь, молодые должны всякой раз до трех раз поцеловать друг друга; после этого он желает им всякого добра и выпивает рюмку, а сваха тот час подносит ему заесть нарезанного в блюде мелкими кусками каравая и с тем вместе приняв подарок от своей новобрачной платок, положенный на каравай матерью молодой; съевши кусочек каравая, берет он сей платок и – сперва утирает себя, а после утирает обеих молодых и отдаривает их взаимно деньгами, или другим чем» [1, с. 92].

Так же происходит с материю жениха и со всеми другими родственниками жениха. Но отдариваются только родители и крестная мать. После этого начинается свадебный пир, перед каждым новым блюдом всех обязательно обносят водкой.

Примечательна еще одна подробность. По словам автора рукописи, у крестьян считалось неприличным в гостях много есть и пить. Поэтому гости приступали к трапезе только после неоднократных уговоров. Для этого из числа близких родственников выбирали специальных людей, которые уговаривали гостей принять угощение, называя каждого по имени-отчеству. Если же этого не было сделано, то гости после жаловались на невнимание к себе хозяев, говоря, что их плохо угостили.

Свадебные гуляния продолжались три дня, во время которых родственники с обеих сторон угощаются завтраками, обедами и ужинами. «На всё это время молодых запирают в их опочивальне, никуда не выпуская, дабы, как говорят они, лихие люди их не сглазили, или чем не испортили» [1, с. 92-93].

Свадебный цикл обрядов завершается отводами. Родители невесты приглашают к себе в дом жениха с невестой, родителей жениха и всех гостей, где они целый день угощаются «взаимно». В это время молодых снова запирают в отдельном помещении, где их кормят одних, чтобы их не сглазили и не испортили. На этом и заканчивается свадьба.

Примечателен также ещё один странный, по словам Н.Жуковцова обычай: «молодая, после выхода своего в замужество целый год не занимается в семействе своем ничем по домашнему и мужа своего не одевает, а должна доставлять ему нижнее платье родная его мать; сама же молодая по большей части гостит у матери своей и только упражняется в том, что прядет на себя лен и посконь, и готовит для себя на будущее время холсты, которые там же вместе с матерью своею вытыкает и белит» [1, с. 93]. Действительно, такое поведение «молодой» не типично, она уже перешла в общину жениха,

На Масленичной неделе родители жениха с молодыми ходят в гости к своим сватам (родителям невесты). Пришедши, одаривают их всех до последнего ребенка небольшим блюдечком, на котором стоит рюмка водки и лежит кусок мыла. Здесь же происходит застолье с блинами.

Молодая в эти дни одевается в свои лучшие наряды и выходит на улицу, где «молодые ребята тотчас окружают ее и она оделяет каждого пряничными орехами или жамками; получивший оныя от нея, в другой раз уже к ней не подходит: но ежели она не даст им сих пряностей, они будут издеваться над нею и срамить ее до того, что она принуждена будет уйти от них к себе домой обратно и никуда в сии дни не показываться» [1, с. 93].

Описанный Н. Жуковцовым свадебный обряд экономических крестьян Котороякского уезда полностью соответствует южно-русскому типу свадьба-веселье, в нем присутствуют все основные этапы свадебного обряда: сватовство (сговор, рукобитье), подготовка приданного, изготовление каравая, девичник, благословение родителей, выкуп в доме невесты, отъезд к венцу, повивание, свадебный пир в доме жениха, отводы.

Автор подробно описал все ритуальные обрядовые действия. Плачь невесты, прощание с родными имеет не только морально-этическое значение, но и ритуально-магическое – во избежание гнева родовых духов невеста стремится показать, что покидает свой дом не добровольно. Жених и невеста находятся в фазе перехода, становятся временно как бы недееспособными и нуждаются в защите от злых сил. Для этого совершаются особые действия: невесту одевает сваха, ее покрывают покрывалом, закрывающим все лицо; жениха одевает дружко, водит его, сажает. Дружка обходит свадебный поезд с особыми молитвами. Молодых запирают на ключ во избежание сглаза. Также жених и невеста не едят и не пьют совсем до венца и после не едят вместе с общиной. Это также подчеркивает их особое положение.

Обряд повивания завершает фазу перехода невесты в общину жениха и закрепляет ее новый статус – молодой женщины.

Наконец, всё свадебное действо сопровождается обрядовыми песнями, хотя автор и не приводит ни одного текста, но он неоднократно упоминает, что те или иные события сопровождаются «соответствующими моменту» песнями.

Кроме того, Н. Жуковцов детально описывает все хозяйственно-бытовые моменты, без которых невозможно организовать свадьбу: выкуп за невесту – кладка, покупка одежды для невесты и подарков для родственников жениха, расчет средств на водку и мясо.

Литература

1. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть II. Подготовка текстов и сост. Т.Ф. Пуховой, А.А. Чернобаевой. – Воронеж: Издат.-полиграф. центр «Научная книга», 2017. – 300 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; вып. XI)

2. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть I. Подготовка текстов и сост. Т.Ф. Пуховой, А.А. Чернобаевой. – Воронеж: Издат.-полиграф. центр «Научная книга», 2012. – 382 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; вып. XI)

3. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть III. Подготовка текстов и сост. Т.Ф. Пуховой, А.А. Чернобаевой. – Воронеж: Издат.-полиграф. центр «Научная книга», 2018. – 270 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; вып. XI)

4. Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и семиотика. – М.: Индрик, 2012. – 936 с.

5. Сысоева Г.Я. Этнографическое содержание мамонской традиционной свадьбы // Свадебные песни Верхнемамонского района. – Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 1999. – 125 с.

Христова Г.П. (Воронеж)

Из истории изучения фольклорного исполнительства

Материалы, которые легли в основу предлагаемой статьи – это исследования Евгении Эдуардовны Линевой (начала XX в.), впервые в России применившей фонограф для собирания фольклора. Ей также принадлежит большая заслуга введения в фольклористическую практику нового метода нотации – так называемого аналитического метода. В ее теоретических разработках были подняты основные проблемы изучения музыкаль-

ного фольклора, которые не утратили актуальности и по сей день. Сферой особого интереса для Линевой было фольклорное исполнительство.

В бесписьменных видах культуры исполнительство не просто составляет существенную сторону каждого фольклорного текста, но и является важнейшим структурным элементом текста [Мехнецов, с. 36]. В музыкальном фольклоре исполнительство является основным смысловыразительным уровнем.

Исполнительство, также как и сам фольклорный текст, имеет двухслойную структуру. Глубинный уровень исполнительства проявляется неосознанно, выражается в следовании основным закономерностям народного искусства – реализуется через законы вариативности, коллективности, следования традициям. «Речевой» (или поверхностный) уровень исполнительства проявляется через комплекс типических фольклорных приемов: это звукоизвлечение, темброво-тесситурные, фактурные, динамические характеристики, звуковедение, диалектные особенности речи и т. д.

Несмотря на серьезность проблемы, далеко не всегда ей уделялось достаточно внимания. Здесь нужно отметить несколько причин:

во-первых, не все исследователи музыкального фольклора имели возможность наблюдения над живыми процессами исполнения, а, следовательно, исполнительство выпадало из сферы их интересов;

во-вторых, до настоящего времени остается открытой проблема недостаточности нотной фиксации для репрезентации народной песни, в частности, некоторых приемов вокального интонирования и собственно исполнительских приемов. (И здесь прогресс заключается уже в том, как говорит Э.Е. Алексеев, что утвердилось, наконец, «сознание условности всякой, даже самой детализированной нотной записи» [Алексеев, с. 24]);

в-третьих, уровень фиксации народного искусства, его полнота, зависит, в том числе от личности ученого-исследователя, от его приоритетов и направленности научных целей.

К.В. Квитка подчеркивал: «Изучая каждый записанный напев обрядовой песни, мы не можем успокаиваться на том, что напев сохранен в точности, в то время как не запечатлены другие элементы обрядового действия – пейзаж, мизансцена, мимика, манеры и прочее» [Квитка 1, с. 78]. Решение проблемы несовершенства нотной записи он видел в необходимости дополнения нотаций различного рода разъяснениями: «Нотная запись народной песни тем более соответствует назначению, чем больше она помогает читающему ее представить себе, как именно песня звучала в быту. То, что (необходимо для возможного приближения к этой цели, но) не может быть изображено знаками нотного письма, должно быть восполнено описанием» [Квитка 2, с. 106].

С этой точки зрения труды Е.Э. Линевой имеют особую ценность, (отмеченную неоднократно и современными этномузыкологами) – в них представлены наблюдения над специфической сферой народного музыкального искусства – сферой исполнительства.

Существует ряд факторов, воздействующих на формирование манеры исполнения. Первая группа факторов связана с диахроническим подходом, включает исторические и традиционные аспекты, это:

– историко-стилевые и этнографические характеристики;
– особенности местной традиции;
– социальная среда;
– жанровая атрибуция.

Вторая группа факторов (воздействующих на формирование манеры исполнения) представляет синхронный подход и непосредственно связана с конкретной ситуацией исполнения, это:

– обстоятельства исполнения (в реальных условиях или реконструкция их по просьбе собирателя);
– время исполнения;
– пространственные факторы (в доме, на улице);
– половозрастной и количественный состав исполнителей;
– степень мастерства исполнителей;
– психологический настрой.

Не все эти факторы возможно зафиксировать с помощью технических средств. И здесь необходимо использовать «систему записей дневникового толка, которая иногда оказывается бесценной» [Гилярова, с. 10], т.к. может передать и атмосферу записи, и настроение ее участников. Именно такие записи, не фиксируемые на фонограф, Е.Э. Линева анализирует в теоретических работах.

Экспедиционным заметкам собирателя Е. Линева придавала самое серьезное значение: «они не редко с такою живостью изображают среду, в которой живет или умирает народная песня, так наглядно выясняют самый процесс развития народного творчества, с такою яркостью, наконец, характеризуют ту атмосферу, в которой приходится действовать собирателю, что замалчивать их нельзя» [Линева 2, с. XXI].

Она рассмотрела практически все из обозначенных выше факторов, связанных с исполнительством, придавая особое внимание этнографическим аспектам народного пения и, что особенно важно, фиксируя при этом народную терминологию.

На некоторых вопросах исполнительского стиля, являющихся наиболее показательными, остановимся подробнее.

Одним из главных качеств народного исполнительства, безусловно, является импровизационность. В процессе исполнения народные певцы

воспроизводят мелодию и текст, свободно, творчески привнося в песню свои индивидуальные приемы импровизации. Почти каждый из публикуемых напевов Е. Линева анализирует с позиции наличия в ней «свободной импровизации».

Наблюдая процесс исполнения в различных местностях и условиях, от разных исполнителей, исследовательница обнаруживает определенные закономерности фольклорной импровизации. Обозначим их в виде тезисов:

1. народные певцы не придерживаются раз установленной хоровой партитуры: «народные певцы – настоящие импровизаторы и никогда не споют песню два раза одинаково…» [Линева 1, с. IV]; «построение мелодических фраз в исполнении хороших певцов удивительно разнообразно» [Линева 2, с. LVII]; «народный хор <…> состоит из певцов, которые изливают в импровизации свое чувство, стремятся каждый проявить свою личность, но, вместе с тем, заботятся о красоте общего исполнения» [Линева 1, с. XXIV];

2. свободная импровизация всегда имеет известные границы: «особые свойства музыкального строения песни с трудом поддаются наблюдению, т.к. фантазии народного певца предоставляется большая свобода, и он постоянно вносит неожиданные изменения в исполнение песни. Но, очевидно, свобода эта имеет свои границы» [Линева 2, с. LVI];

3. импровизируя, певцы не выходят за пределы заданного звукоряда: «в выборе звуков по высоте чувствуется большая свобода, хотя и в пределах звукоряда, из которого певцы не выходят» [Линева 2, с. LVII];

4. мелодический рисунок опирается на главные ладовые опоры: «мелодический рисунок опирается на основы лада, т. е. на звуки, которые <…> составляют как бы точки опоры мелодии» [Линева 2, с. LXI];

5. варианты напева строятся на основе устойчивого «варианта-типа»: «на основе варианта-типа строятся подходящие к нему варианты-подголоски, более или менее красивые, смотря по таланту певцов. <…> в этом понимании варианта-типа лежит тайна способности народных певцов к импровизации» [Линева 2, с. LXI]; «зная характерные признаки лада песни и подметив особенности основного напева, можно составить сколько угодно вариантов-типов…» [Линева 2, с. LX].

Очевидно, что при «переводе» фольклорного текста на письменный язык нотации встает проблема адекватного отражения нюансов исполнения в нотном тексте. Е.Э. Линева отмечает: «песню, вылившуюся в свободной импровизации, нелегко изобразить условными метрическими приемами нашей нотной системы. Но, в данный момент, другого способа изображения песни еще не придумано» [Линева 2, с. LXIV].

Тем не менее, в своих нотациях Е.Э. Линева старается как можно точнее передать исполнительские особенности: так, например, она делает

ремарки, связанные с характером исполнения (*энергично, грустно, плавно, лихо, полным голосом* и др.), указывает на изменения темпа и динамики, отмечает места внутрифразового общего дыхания, отмечает акцентами звуки, выделяемые певцами, сохраняет диалектную лексику. Использование Е. Линевой лексики экспрессивной, эмоционально окрашенной характеризует особенности исполнения, которые невозможно передать средствами нотации: хорошие певцы «сказывают» песню, неумелые – только «водят голосом».

Поставив задачу выработки метода точной записи народной музыки и используя для этого возможности фонографической записи, Е.Э. Линева сделала очень важную оговорку: «необходимо заметить, во избежание недоразумения, что под точной записью песни отнюдь не следует разуметь один избранный вариант ее, нечто неподвижное, раз навсегда установленное» [Линева 1, с. XIV].

Еще один важный вопрос исполнительского стиля – это непосредственно звуковое поле музыкального фольклора. Сами народные певцы придают большое значение природной красоте голоса, его тембру и характеру. Но звуковой параметр исполнительства – наиболее мобильный и зависимый от множества условий.

В описаниях, опубликованных в сборниках Е.Э. Линевой, много внимания уделено различным сторонам звучания народной песни. Прежде всего, это качественная характеристика звука: «полным голосом», «экспансивно», «сильно». Чаще всего, характеристика имеет образное выражение: «голос у нее был необыкновенно высокий и звонкий: она заливалась на верхах, точно жаворонок» [Линева 2, с. XXIV]; «голос <…> был сильный, пение громогласное…» [Линева 2, с. XXVI].

Не меньшее внимание уделено характеру звучания, определяемому через эмоциональный настрой исполнителя: «печально», «несколько манерно», «пение ее задушевное, серьезное», «много молодой энергии, даже удальства», «живо, с увлечением» и т. п. Собирательница считала, что настроение певцов прямо отражается на фонографической записи: «она заражала весь хор своим весельем» [Линева 2, с. XXXIV].

В некоторых комментариях проявляется сложная внутренняя противоречивость звуковой материи, например, об исполнении лирической протяжной песни «Долина» говорится: «песня, которую поют обыкновенно протяжно, на очень определенный мотив, у нее вышла похожей на причеть» [Линева 1, с. XXXII].

Исследовательница отмечала зависимость манеры исполнения от возраста исполнителей. Неудивительно, что и в ее время особенно ценилось исполнение старшего поколения: «в стариках чувствовался консервативный ригоризм, страх нарушить старинный обычай, в отличие от молоде-

жи» [Линева 1, с. XXV]; «<…> скорее молодежь склонна к монотонному одноголосию <…>. Старики же и старухи всегда выводят интересные подголоски или варианты основной мелодии, нередко дающие своеобразный контрапункт» [Линева 1, с. XXIX].

Для того чтобы составить полное и отчетливое представление об условиях, в которых звучит и живет народная песня, Е. Линева предлагает фиксировать психологическое состояние исполнителей, условия их быта, давать подробные яркие характеристики исполнителей, от которых записывались песни. Характеристики исполнителей включают описания возраста, рода занятий, образованности, внешности, черт характера, качества голоса. Ее описания воспринимаются как фрагменты художественных очерков и реалистично передают образы народных исполнителей: «Лучшим певцом был Асикрид Федорович Малыгин, высокий старик за шестьдесят лет, с длинной окладистой бородой, с строгим лицом человека, много вынесшего в жизни, и знавшего тяжелый труд. Особенную строгость его лицу придавали две глубокие складки между бровями. Пел он тоже строго, правильно, ритмично и ворчал на своих товарищей, когда те отступали от местных традиций хорошего пения» [Линева 2, с. XXXIX]; «Крюшники запевали по очереди. Пели слишком сильно для маленькой комнаты <…>. Исполнение было страшно энергичное, как будто действительно тащили огромную тяжесть» [Линева 2, с. XXXV]; «…старуха-крестьянка встает раньше всех, справляет скотину, печет хлебы, готовит обед, смотрит за ребятишками, треплется целый день и ложится позднее всех; да еще в праздник, как развеселится, таких песен напоет, что заткнет за пояс молодых…» [Линева 2, с. XV].

Один из интересующих Е.Э. Линеву вопросов, связанных с народным исполнительством, – это роль лидера-запевалы в формировании исполнительского стиля. Для нее этот вопрос был важен, так как она была не только собирателем и исследователем, но и музыкантом-практиком, долгое время руководившим хоровым коллективом, исполнявшим, в том числе и народные песни. Особенность ансамблей народных исполнителей – наличие как бы организатора поющей группы, несмотря на отсутствие руководителя-дирижера. Лидером чаще всего является главный запевала. Его роль очень важна, он не только начинает песню, он ведет ее от начала до конца, остальные певцы подчиняются его тону, голосу, темпу: «Запевала дает тон песне, влияет на стиль данного варианта – вольный или строгий…» [Линева 1, с. XXIV].

Современные этномузыкологи все больше приходят к мнению, что для адекватного представления о традиционной культуре необходимо совмещение двух точек зрения: извне – с позиций исследователя и изнутри – с позиции ее носителей. Такой подход по отношению к исполни-

тельству был намечен Е.Э.Линевой еще в самом начале прошлого века. Например, она фиксировала, как сами народные исполнители особо подчеркивают высокое мастерство пения: «в старину на подголоски поднимали, как вознесуть, так просто заслушанье», «голосок-то у него малиновый», «девки у нас на песни люты, голосья у них больно хороши»; или, наоборот, неумение хорошо спеть: «заведуть на один лад, да и блеять, как овечки, лаять, как собачки», «не хочу я с ним петь, он мне голос перешибает», «песни перевернуты, перекоманы» и др.

Е. Линева специально спрашивала мнение деревенских певцов о пении, давая им прослушать записанное на фонограф. Отдельные высказывания, по ее признанию, наводили ее «на некоторые мысли об основах народной песни» [Линева 2, с. XIII].

Комментарии Е. Линевой к некоторым сделанным записям позволяют сделать выводы о состоянии песенной традиции в селе: «<…> у них получалась одна голая, урезанная схема песни, без того яркого колорита, который придает ей импровизатор, черпающий ее содержание из окружающей жизни… Исчезают в таком исполнении те свойства песни, которые создают в народе определение «песня – правда…» [Линева 2, с. XVI].

В трудах Е.Э. Линевой затрагивается еще ряд вопросов, связанных с изучением народного исполнительства: воздействие на исполнение постоянных бытовых условий и неожиданных факторов; зависимость склада напева от количественного состава ансамбля поющих.

Вопросы специфики фольклорного исполнительства, рассмотренные в трудах Е.Э. Линевой, не утратили актуальности для современной науки. Ее записи и подробные комментарии к ним не только отразили состояние науки своего времени, но и обозначили задачи для будущего науки.

Развитие технических средств практически решило множество проблем, поставленных учеными начала XX в. Многие контекстные подробности, которые призывали подробно описывать собиратели фольклора, сегодня фиксируются благодаря видеозаписи, которая дает возможность сохранить не только тексты, но и весь визуальный ряд, связанный с фольклорным исполнительством. И даже на современном этапе собирательства опыт Е.Э. Линевой оказывается весьма полезен: отмеченные в ее наблюдениях различные стороны народного исполнительства необходимо учитывать в исследовательской работе. При видеозаписи фольклора главным остается полная фиксация всех факторов исполнительства в максимально естественной обстановке. Производимые современными фольклористами видеоматериалы должны отражать объективное состояние народной культуры, включать высказывания на эту тему самих исполнителей и исключать авторскую интерпретацию материалов собирателями, режиссирование записи.

Ранние работы в области народного исполнительства, среди которых труды Е.Э. Линевой стали первостепенными, явились для современной науки фундаментом, в котором были даны основные направления дальнейших исследований в этой сфере.

Литература

Алексеев – Алексеев Э.Е. Раннефольклорное интонирование: Звуковысотный аспект. – М., 1986.

Гилярова – Гилярова Н.Н. Идеи Е. Линевой и современныен методы этномузыковедческого исследования // По следам Е.Э. Линевой. Сб. науч. статей / Ред.-сост. А.В. Кулев. – Вологда, 2002. С. 5–14.

Квитка 1 – Квитка К.В. Об историческом значении календарных песен // Квитка К.В. Избранные труды: В 2 т. – М., 1971. Т. 1. С. 73–102.

Квитка 2 – Квитка К.В. Песни украинских зимних обрядовых празднеств // Квитка К.В. Избранные труды: В 2 т. – М., 1971. Т.1, с. 103-160.

Линева 1 – Линева Е.Э. Великорусские песни в народной гармонизации. – СПб., 1904. Вып. 1.

Линева 2 – Линева Е.Э. Великорусские песни в народной гармонизации. – СПб., 1909. Вып. 2.

Мехнецов – Мехнецов А.М. Типическое в природе и формах фольклора // Звук в традиционной народной культуре: Сб. науч. ст. / Сост. Н.Н. Гилярова. – М.: Научтехлитиздат, 2004. С. 22–54.

Склярова К.В. (Воронеж)

Фольклор астраханских казаков в записи А. А. Догадина

Имя энтузиаста, подвижника, собирателя казачьего фольклора Александра Андриановича Догадина не получило достойного признания в фольклористических кругах. Подготовленные им в начале XX в. труды «Рассказы о службе астраханских казаков» 1908 г. и два выпуска «Былины и песни астраханских казаков» 1911 г. в свое время не были замечены исследователями фольклора, видимо по той причине, что были изданы в провинции – в Астрахани. В 1918 г. А.А. Догадин был расстрелян за антибольшевистскую деятельность и его имя почти на полвека было забыто.

Только в 60-70 гг. исследователи астраханского фольклора признали, что записи А.А. Догадина представляют собой уникальную публикацию не только казачьего, но и в целом астраханского фольклора. Именно его труды послужили одним из главных документальных источников по изучению астраханской традиции.

О его личности известны следующие сведения: родился в 1870 г. в станице Александро-Невской (ныне Волгоградской обл.), в казачьей семье; обучался грамоте сначала в станичной школе, а затем в Оренбургском юнкерском училище; успешно служил в частях Астраханского казачьего войска, дослужился до звания войскового старшины; в 1907 г. уходит в отставку и переходит на службу в городскую управу [1].

Об активности натуры А.А. Догадина свидетельствуют факты его работы в различных общественных организациях: Обществе содействия народному образованию, Астраханском отделении Императорского музыкального общества.

Александр Андрианович Догадин, по воспоминаниям современников, был известен как большой любитель и знаток местного фольклора. Когда в 1902 г. при астраханском казачьем войске была организована «комиссия по собиранию казачьих рассказов и песен», он был включен в ее состав. По решению комиссии ему поручили записать на фонограф казачьи песни, а собранный материал, «не подвергая ни музыкальной, ни литературной обработке, представить на рассмотрение комиссии» [2].

За год до этого Песенная комиссия Русского географического общества уже обращалась к астраханскому губернатору с просьбой сообщить сведения о местном песенном народном творчестве [3]. Тогда задание по собиранию песен было поручено уездным исправникам. Из уездов были получены ответы: «никаких старинных песен, былин и обрядов среди населения не сохранилось»; или: «хороводные песни интереса не представляют, ибо народных, бытовых песен нет, а поют разного рода извращения светских романсов, фабричные песни и произведения новейших лубочных песенников» и т. п. [4]. Только из одного уезда были предоставлены тексты 12 песен.

Спустя год после этого А.А. Догадин, побывав во многих станицах и хуторах Астраханского казачьего войска, записал на фонограф 325 песен. Факт собирания казачьего фольклора офицером казачьего войска имел важное значение и для проводимой работы, и для последующей публикации.

Работа А.А. Догадина по записи песен происходила в течение года. Территория собирания включала казачьи станицы, приписанные к астраханскому войску. По современному административному делению это Харабалинский, Енотаевский, Красноярский, Наримановский районы Астраханской области; Камышинский, Дубовский, Быковский районы Волгоградской области [5].

А.А. Догадин записывал песни и от одного исполнителя, и от ансамблей в количестве от 6 до 15 человек. В том числе в списках исполнителей указывается и он сам, и его отец – «верховой» казак Андриан Ивано-

вич Догадин. Всего в его списках указаны более ста исполнителей – казаков «низовых» и «верховых» станиц.

Спустя почти 10 лет после проведения записей, в 1911 г., в Астрахани выходит сборник А.А. Догадина «Былины и песни Астраханских казаков» в двух выпусках. В него вошло 210 нотированных образцов разных жанров: в первом выпуске – 110, во втором – 100 образцов.

Содержание двух выпусков построено по жанрово-тематическому принципу. Весь репертуар разделяется на две группы: песни исторические, которые преобладают, и песни «общие бытовые», которые у него включают лирические, свадебные, колыбельные, хороводные песни.

В предисловии к первому выпуску сборника отмечается: «Песен собственно астраханских казаков… немного. Большинство песен привезено казаками из мест, где им раньше приходилось жить и служить… ». Некоторая часть сюжетов и тематика сборника созвучны песням донского казачества.

Собиратель классифицировал исторические песни на основе хронологии событий в поэтических текстах. Он разделил их: на былины Владимирского цикла, былины и песни о царствовании Ивана Грозного, царствовании Алексея Михайловича, песни о событиях кавказской, польской и турецкой войн, о покорении средне-азиатских владений. Песни «общие бытовые» не разделены Догадиным на разделы.

Уникальными являются публикации астраханских былин – Догадин определяет их как «былины Владимирова круга»: «Как у нашего было князя Владимира», «Как во городе Киеве» и др. Они представлены в форме хоровых песен.

В сюжетах исторических песен астраханских казаков воспеваются многие знаменитые деятели русской истории: Степан Разин, Ермак, Платов, полководцы Суворов, Кутузов и другие.

В сборнике также помещены несколько казачьих песен, основанных на стихах русских поэтов А. Пушкина, М. Лермонтова, К. Рылеева, И. Сурикова, такие как «Казачья колыбельная песня», «В реке бежит гремучий вал», «Ревела буря», «Словно море в час прибоя» и другие.

Важным и не до конца выясненным до настоящего времени вопросом остается подлинность авторства нотаций рассматриваемого сборника. В названии указано: «собрал и положил на ноты А.А. Догадин, под ред. Н.С. Кленовского». Однако, по свидетельствам людей из окружения Догадина, следует, что он был большой любитель музыки, великолепно пел, но нот не знал, следовательно, самостоятельно расшифровать песни не мог.

А.С. Ярешко [6] допустил предположение, что нотировкой и аранжировкой музыкальных образцов занимался Макс Давыдович Колодный –

выпускник Петербургской консерватории, – он одновременно с Догадиным являлся членом комиссии по собиранию песен астраханского казачьего войска.

Как было выяснено, астраханская комиссия обратилась с просьбой просмотреть качество гармонизации песен к ректору Петербургской консерватории, композитору А.К. Глазунову, который и порекомендовал в качестве редактора сборника Н.С. Кленовского – композитора, управляющего Придворной певческой капеллой, имевшего опыт музыкальной обработки народных песен в известном сборнике Ю. Мельгунова.

В предисловии к сборнику А.А. Догадин пишет: «Настоящий сборник предназначается для станичных и полковых исполнителей, песни гармонизованы применительно к музыкальным занятиям и способностям последних, и в интересах упрощения движения голосов допущены несущественные отступления от теоретических правил музыкальной композиции» – не следует ли из этой цитаты, что Догадин все-таки мог знать музыкальную грамоту? К сожалению, пока этот вопрос остаётся без ответа.

Особенности публикации нотных текстов в рассматриваемом сборнике в общих чертах характерны для своего времени. Хоровые партитуры расположены на двух нотных станах в трехголосном (иногда – четырехголосном) изложении, отмечаются сольные и хоровые вступления. Нотации приводятся в объеме одной строфы, при этом под нотами дается подтекстовка двух строф напева. Ритмика напевов отражена с использованием тактовой системы, к каждому напеву выставляется темп на русском языке и числовой показатель метронома. Некоторые напевы он публикует в нескольких вариантах.

Поэтические тексты даны с разбивкой построфно, отмечены междустрочные повторы стихов.

Большую работу Догадин проделал с текстами песен: каждую песню он сопровождает указанием главного сюжетного мотива, к примеру: над песней «Красно солнце восходило», он даёт комментарий «Казак уводит девицу», или под песней «Уж ты, поле моё», комментарий «Приказ коню смертельно раненного казака». Кроме того, он составил алфавитный указатель всех песен, опубликованных в двух выпусках.

Комментарий о месте записи и фамилию запевалы песни А.А. Догадин помещает под каждой нотацией. Особо указывается авторство песен, когда оно было известно, например: «Песня № 86 сочинена сотником Догадиным в 1897 году».

Основная критика сборника А.А. Догадина современными астраханскими музыковедами касается изложения басового голоса, который представлен в виде гармонической основы созвучий и поэтому недостаточно

мелодичен. Также отмечается отсутствие передачи диалектных особенностей текстов и неразработанность жанровой системы.

К сожалению, судьба записанных Догадиным фонографических валиков сегодня не известна.

Тем не менее, объемный корпус нотаций фонографических записей астраханского фольклора, произведенных более ста лет назад, во время полноценного бытования народных традиций, и сегодня имеет важное значение для научных выводов. На материалы, опубликованные А.А. Догадиным, в своих трудах опирались исследователи астраханской песенной традиции В.П. Самаренко, М.А. Этингер, А.С. Ярешко, Е.М. Шишкина, фольклористы-филологи Н.П. Колпакова, Б.Н. Путилов, Л.С. Шептаев, С.Н. Азбелев.

Астраханскими фольклористами были организованы экспедиции «по следам» Догадина, что позволило диахронически сопоставить репертуар и сделать выводы о динамике песенных традиций. Отмечаются большие потери в репертуаре, сокращение поэтических текстов, исчезновение многоголосных форм, переход репертуара из мужской в женскую исполнительскую среду. Зафиксированные Догадиным материалы показали жанровое разнообразие астраханских песенных традиций, которые значительно изменили свой состав за прошедшее время.

На сегодняшний день записи Александра Андриановича Догадина обладают большой научной значимостью, в первую очередь – с точки зрения историко-культурной оценки песенных традиций астраханского региона и достойны источниковедческого и текстологического изучения.

Литература

1. Немировская Д. Об Александре Андриановиче Догадине [Электронный ресурс]. URL: https://www.chitalnya.ru/work/1378071/ (дата обращения: 15.04.2018)

2. «Прикаспийская газета» 1902, № 445 от 17.07.

3. Самаренко В.П., Этингер М. А. Русские народные песни Астраханской области. – М., «Советкий композитор», 1978. – С. 4.

4. Там же.

5. Бацер Д., Рабинович Б. Русская народная музыка (нотографический указатель 1776-1973), часть 1. – М. 1984. – С. 141-144.

6. Ярешко А.С. Народная музыкальная культура Астраханского Поволжья в динамике образования новых песенных традиций // Сб. статей: Музыкальное общество и наука в XXI веке: история, теория, исполнительство, педагогика. – Астрахань, 2009. – С.198.

ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА

Доброва С.И. (Воронеж)

К вопросу о параллелизме топографии человеческого тела в любовных заговорах

Язык «является метаязыком культуры, закрепляющим в вербальных формах смыслы, мотивы и трактовки, передаваемые культурными текстами» [11, с. 13]. Языковые основы фольклорного текста аккумулируют значимые смыслы и представляют одну из форм выражения культурной традиции, один из источников изучения культуры и реконструкции ее древних состояний [13]. Воплощенный в языке фольклора параллелизм природного макрокосма и человеческого микрокосма содержит информацию, анализ которой позволяет воссоздать «целостную многомерную картину мира» и осуществить реконструкцию «символического «языка» культуры и культурных механизмов восприятия мира и человека» [11, с. 43-44].

Параллелизмы-перечни – бинарные многокомпонентные линейные конструкции перечисления, упорядоченные наличием двух параллельно организованных, отличающихся формальной однотипностью и смысловой эквивалентностью рядов, которые соотносятся с общим конституирующим началом и основаны в структурном отношении на синтаксическом параллелизме части предикативной конструкции, в содержательном плане на параллелизме макро- и микрокосма. В параллелизмах-перечнях перечислительный ряд делится на две части, которые организованы на материале концептуального и языкового воплощения различных составляющих природного макрокосма и человеческого микрокосма.

Анализ более 600 любовных заговоров, извлеченных из авторитетных в научном отношении сборников, позволил выявить *параллелизмы с номинативными и акциональными перечнями.*

Параллелизмы-перечни составили предмет научного исследования: на материале любовных заговоров осуществлена разработка типологии указанных построений [5, с. 163-167] и комплексное исследование их семиотических основ [2; 6], в контексте исследования специфики репрезентации гендера в фольклоре [7], в том числе эволюции гендерного аспекта формул любовной болезни [14, с. 178], подвергнута анализу модель (уровни и специфика) гендерной маркированности формул параллелизмов-перечней [3], на их основе изучен феномен параллелизма в сфере человеческого микрокосма [4].

Параллелизмы с собственно номинативными перечнями репрезентируют *актанты – лица и предметы*, участвующие в процессе магического воздействия. Одними из наиболее детально разработанных являются за-

говорные перечни частей тела, на материале которых исследованы состав, структура и топография тела, соотношение видимых и внутренних органов и субстанций, их мифология, символика и семиотика, понятие идеального (здорового) тела и интерпретации телесных аномалий [11, с. 36-37]. Тем не менее, отсутствие комплексных исследований номинативных параллелизмов-перечней, которые составляют основу параллелизма топографии человеческого тела, определяет актуальность настоящей работы.

Параллелистическая формула с номинативными перечнями соматизмов репрезентирует многослойную морфологию человеческого тела в его физическом и духовном воплощении, выстраивает параллелизм внешнего и внутреннего миров человека. В заговорном тексте составные части тела человека становятся телесными маркерами, воплощающими важные культурные смыслы. Внутренний человек моделируется «по образу и подобию» человека внешнего, причем основополагающим является не визуальное подобие, а схожесть устройства и функционирования целого [9]. В параллелизме топографии человеческого тела отражено проявление характерной черты архаического языкового сознания, «для которого естественно описание абстрактных способностей человека, его поступков через название органов, обеспечивающих эти способности» [1, с. 69].

В любовных и лечебных заговорах параллелизмы-перечни топографии человеческого тела отмечены в трех реализациях: в любовных заговорах они воплощают концепты (культурные смыслы) соединения объектов любовной болезни и насылания (программирования) любовной болезни, а в лечебных – концепт восстановления телесной целостности как маркера здоровья.

В любовных заговорах параллелизм топографии человеческого тела с собственно номинативными перечнями отличается интенциональной спецификой: представлен в формуле любовной болезни (приворотных заговорах-присушках) и репрезентирует сферу двух взаимодействующих объектов или одного объекта магического воздействия, в формуле любовной остуды не отмечен.

В настоящей статье рассмотрим параллелизмы-перечни, которые репрезентируют сферу двух взаимодействующих объектов магического воздействия и воплощают концепт соединения объектов любовной болезни. Анализ осуществляется с учетом специфики семиотических основ исследуемой разновидности параллелизма [6].

Гипертема «пусть любовная болезнь поразит *организм(ы)* женщины и/или мужчины».

Набор телесных маркеров, связанных с природой **двух взаимодействующих** людей, отражает социальный аспект, связан с душой и ее те-

лесными репрезентантами, динамикой и изменчивостью духовного мира и функционально направлен на *восстановление гармоничной целостности.*

Семантический инвариант «*телесные* и *духовные объекты* соединения мужчины и женщины».

Структурная инвариантная модель, реализующая семантический инвариант «*телесные* и *духовные объекты* соединения мужчины и женщины», отличается гендерной спецификой: представлена только во внегендерном варианте, гендерные варианты не выявлены.

Структурная инвариантная модель параллелизма топографии человеческого тела в формуле любовной болезни **(внегендерный вариант) (3 версии // 4 версии; суммарный количественный показатель версий параллелизма – 7)** «пусть сведут (соединят) женщину с мужчиной: *очи в очи, плоть с плотью, тело с телом – сердце в сердце, мысли в мысли, душа с душою, хоть с хотью*».

Параллелизм топографии человеческого тела с собственно номинативными перечнями как разновидность параллелизма части предикативной конструкции характеризуется наличием *общего для обеих частей* функционального компонента с семантикой соединения, представленной тремя глагольными рядами: глаголами движения, положения и изменения положения в пространстве, бытия; глаголами со значением «каузировать перемещение (resp. движение) или определенное положение предмета в пространстве»; глаголами со значением физического действия и воздействия (*свести, срастись, присыхать, сходиться* и т. д.). В отличие от акциональных перечней, функциональные компоненты представлены за пределами параллелей и являются общими для обеих частей параллелизма.

Основу параллелизма составляют репрезентанты физических, телесных и психических, духовных объектов магического воздействия в их бинарном тавтологическом воплощении (*тело с телом – душа с душою*), которые включаются в текст после непосредственного указания субъектов магического воздействия (мужчины и женщины). Обе части приема содержат симметричные тавтологические фигуры, основанные на простом лексическом повторе – непосредственном и контактном [12, с. 302-303].

Варианты текстовых формульных реализаций

В исследуемых построениях доминирует вариант эксплицитного представления гипертемы.

Формула «пусть сведут **ее со мною:** *тело с телом, плоть с плотью – душа с душою*»: *Сведите ее со мною – душа с душею, тело с телом, плоть с плотью…* (Савушкина, № 206) [10].

Формула «пусть сведут **ее со мною** – *тело с телом, плоть с плотью – душа с душою, хоть с хотью*»: ...распалите, разожгите и сведите рабыню

со мною, с рабомъ божіимъ, II., *душа съ душей, тѣло съ тѣломъ, плоть съ плотью, хоть съ хотью* (Ефименко 139, № 2) [8].

Формула «пусть присыхает **раба Божия о рабе Божием** *очи в очи – сердце в сердце, мысли в мысли*»: ...Так бы прибегала, присыхала раба Божия (имя рек) о мне, рабе Божием (имя рек), *очи в очи, сердце в сердце, мысли в мысли*… (Савушкина, № 214) [10].

Анализ концептуальных и языковых основ параллелизмов топографии человеческого тела позволяет воссоздать «мир традиционного человека» в единовременном, параллельном освещении единства его ипостасей – телесной, духовной и социальной. Параллелизм внутреннего и внешнего человеческих миров, реализованный в перечне-перечислении, детализирует процесс соединения двух влюбленных в его телесной и духовной ипостаси. Разрастание перечня формирует данные по топографии человеческого тела в его внешнем и внутреннем воплощении.

Соматический параллелизм, восходящий к архаичной параллелистической формуле «множество членов тела человека» – «множество его творцов-богов» с гипертемой «единство / целостность / гармония / упорядоченность тела» [15, с. 38]), демонстрирует преодоление идеи множественности неким высшим единством.

Литература

1. Виноградов В.В. Избранные труды. Лексикология и лексикография. – М.: Наука, 1977. – 312 с.

2. Доброва С.И. Внутриуровневые семиотические механизмы репрезентации культурных смыслов в фольклорных формулах // Лингвофольклористика. – 2018. – № 28. – Ч. 1. – С. 14-22.

3. Доброва С.И. Гендерный аспект формул параллелизмов-перечней в любовных заговорах // Проблемы изучения живого русского слова на рубеже тысячелетий: материалы IX Международной научно-практической конференции / Науч. ред. А.Д. Черенкова. – Воронеж: ВГПУ, 2017. – С. 202-215.

4. Доброва С.И. Параллелизм в сфере человеческого микрокосма (на материале любовных заговоров) // Лингвофольклористика. – 2018. – № 27. – С. 37-54.

5. Доброва С.И. Параллелизмы с акциональными перечнями в любовных заговорах // Славянские чтения – 2017: сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф., Республика Башкортостан, г. Стерлитамак, 16–18 мая 2017 г. / отв. ред. Л.В. Климина. – Стерлитамак: Стерлитамакский филиал БашГУ, 2017. – С. 163-167.

6. Доброва С.И. Семиотические основы параллелизмов-перечней в фольклорном тексте (на материале любовных заговоров) // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – 2018. – № 4. – С. 34-37.

7. Доброва С.И., Мудрая М.В. Репрезентация гендера в фольклорном тексте (на материале пословиц) // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – № 2 (275). – 2017. – С. 175-181.

8. 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.

9. Коськина Е.В. Внутренний человек в русской языковой картине мира: образно-ассоциативный и прагмастилистический потенциал семантических категорий «пространство», «субъект», «объект», «инструмент» / Елена Владимировна Коськина : Автореф. дис. … канд. филол. наук – Омск., 2004. – 26 с.

10. Русские заговоры / Сост., предисл. И примеч. Н.И. Савушкиной. – М.: Пресса, 1993. – 368 с. (Савушкина, №)

11. Толстая С.М. Образ мира в тексте и ритуале. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. – 528 с.

12. Толстая С.М. Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст. Генезис и структура. – М., Индрик, 2005. – С. 292-308.

13. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 262 с.

14. Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005. – С. 478 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

15. Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – М.: Наука, 1993. – 240 с. – с. 3-103.

Кочетова В.Ю. (Воронеж)

Колористика в проекции на мироустройство в быличках

Ведьма – персонаж, относящийся к миру людей и имеющий способность к оборотничеству. В русских быличках наиболее частотен образ ведьмы в белой одежде. Традиционно у древних славян ведьмой считалась женщина, носившая белую рубаху или белое платье без пояса. У русского народа ведовство определяло положительный характер. Ведьмами считались женщины, обладавшие мистическим даром, к примеру,

повитуха, гадалка или предсказательница и знахарка. Эти женщины помогали народу своими знаниями, деяния несли только добрые помыслы. Белый цвет ассоциировался с силами цвета дня и являлся отражателем энергий человека, проявлявшего посредством белого цвета душу перед ведьмой.

а) «…Когда парень дошел к хате, зашел на крыльцо, с его спины спрыгнула девушка и сразу исчезла. Парень заметил, что у нее были длинные волосы и длинное *белое платье*» [Пухова № 229].

б) «…Маленькая девочка вечером шла домой и встретила у дома женщину *в белом*, про которую все ГОВОРИЛИ, что она колдунья. Девочка закричала, прибежали родители, и женщина исчезла» [Пухова № 227].

Ведьмы могли воровать молоко у соседских коров. Делалось это в целях того, чтобы корова ведьмы, если такая имелась, давала более густое и жирное молоко [Никитина 1994, с. 185]. С помощью молока ведьма проводила обряды и читала заговоры, цель могла быть разной, чаще это чистый помысел, к примеру, вылечить больного ребёнка, но не исключено, что при помощи молока делались привороты и отвороты на любимого человека, а также заговоры на болезнь или смерть, в таких случаях после визитов ведьмы на скотину нападал мор.

а) « В ведьм кто-то, наверное, наряжался. Одна пошла корову доить, а там кто-то уже доит *во всём белом»* [Пухова № 177].

б) « …Ведьмы ходили. Убирались *в белые рубахи*, коров ночью доили. Придешь утром в сарай – корова подоенная!..» [Пухова № 178].

Домовой встречается в образе мужчины или седого старика невысокого роста, одетого в серый костюм, к примеру:

«…кто-то одного метра высотой, старичок небольшой *одет в сером*» [Пухова № 333].

Может предстать в сером костюме и шляпе:

«У нас в старой квартире жил домовой. Один раз я просыпаюсь и вижу, что в углу стоит мужчина *в сером костюме с галстуком и в шляпе*» [Пухова № 382].

В славянской традиции было положено хоронить незамужних девушек в белом платье. Этому свидетельствовало две причины:

1) каждая девушка мечтает выйти замуж, если при жизни эта мечта не осуществляется, родители обязаны исполнить это желание. Организовывались свадьба – похороны, на этом мрачно – светлом празднике должен был присутствовать несостоявшийся жених невесты, если такого не имелось, приглашали молодого парня из соседней деревни, он брал на себя роль «жениха», что имело значение символического обряда свадьбы. Умершую девушку наряжали, как невесту, причёску ей не делали, волосы

оставляли распущенными, также могли украсить голову тканевой вышитой диадемой или цветами. Фата или вуаль были не обязательным убранством невесты [Маслова 1984, с. 153].

2) Русские девушки выходили замуж, в основном, в 12-15 лет, очень рано, до этого времени девушка считалась ребёнком, поэтому в Царстве Божием перед Христом она представала чистой и непорочной, как ангел, а, как известно, именно белый цвет является символом чистоты [Маслова 1984, с. 154].

а) «У женщины умерла дочь. Похоронили, как положено: *в свадебном платье*» [Пухова № 551].

б) «Когда я поднял взгляд от газеты, то увидел, как из огромных зеркал в фойе выходит девушка *в белоснежном* длинном *платье*» [Пухова № 566].

Покойники являются родственникам в той одежде, в которой их похоронили. Фасон и цвет одежды соответствовал возрасту и социальному положению умершего. Если покойник при жизни был военным или полицейским, то его хоронили в форме:

а) «В чем она была одета?» Я описала одежду, цвет ее. У него глаза на лоб полезли. Он сказал: «Это мать моя была! Ее *в этой одежде хоронили*, даже *цвет тот же*. Она, наверное, приходила посмотреть на внучку» [Пухова № 560].

б) «…она на том тополе, как была *одета, когда хоронили*, волосы роспущены, руки расставлены» [Черепанова № 13].

в) «Заходит [сын, который не так давно умер], *во всем военном»* [Черепанова № 7].

При анализе быличек оказался примечательным факт, что в каждом определённом мифологическом рассказе информант поведал о встрече *только с одним персонажем*, все вместе сразу представители нечистой силы в один миг не встречались человеку, следовательно, каждый персонаж в русских быличках обладает своей исключительностью, особыми признаками, значимостью, а также внешним видом, а конкретнее одеждой. (Рис.1).

Данные диаграммы свидетельствуют о том, что одежда как атрибут персонажа покойника представлена наибольшим процентным соотношением показателей по материалам быличек. Следовательно, покойник – представитель иного мира, ранее бывший человеком, как известно из быличек, покойник является родственникам в одежде, только в человеческом обличии, одежда у него та, в которой его похоронили, но так он приходит не только в сон к живым, людям он может привидеться и наяву, к примеру, люди встречали духа умершей девушки в белом платье. Одежда – признак человека, признак его социальности.

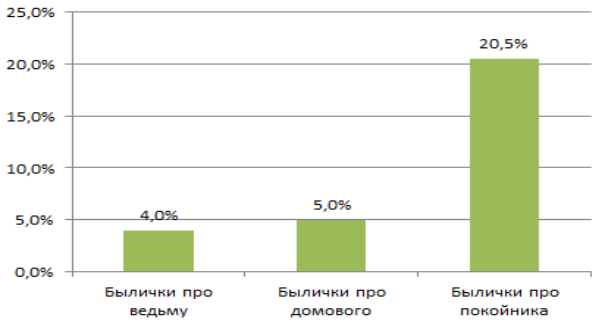


Рисунок 1. Диаграмма по статистическим данным текстов быличек, содержащих сведения об одежде ведьмы, домового и покойника.

Домовой и ведьма являются в бóльшей степени представителями иного мира, что подтверждают меньшие статистические показатели по количеству быличек, говоривших об их одежде, чаще информанты видят этих персонажей либо в образе животного, либо нагими, как известно, нагота – это признак иномирности персонажа в русских быличках.

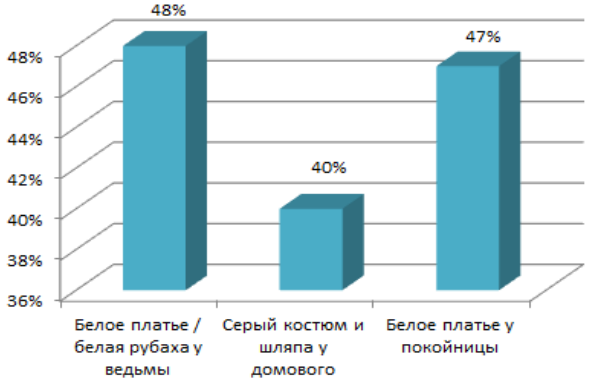


Рисунок 2. Диаграмма, отражающая данные по наиболее часто встречаемой одежде у персонажей русских быличек (ведьмы, домового и покойника)

Исходя из полученных результатов исследования одежды персонажей в русских быличках, следует, что покойник – бывший человек, домовой – медиативный персонаж, а ведьма – персонаж, который имеет признаки как человека, так и нечистой силы. Белое платье и серый костюм в русских быличках фигурируют чаще, чем другая одежда (Рис.2). Белый цвет в русской культуре имеет свой символический смысл. Он выражает морально-этические и философско-эстетические предпочтения человека. Это цвет истины, приближающий всех к идеалу и чистоте. В христиан-

стве белый цвет – символ перехода в иное состояние. Именно поэтому в русских быличках ведьмы-знахарки и повитухи, молодые девушки одеты в белые одежды. Серый цвет символизирует грусть, тоску, неопределённость, середину и нейтральность, не исключено, что именно этот цвет преобладает в одежде домового, персонажа, локализующегося между двумя мирами: реальным и ирреальным.

Литература

1. Былички и бывальщины Воронежского края / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 2009.

2. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традициях, обычаях и обрядах 19- нач. 20 вв. / Г.С. Маслова; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1984. – 214 с.

3. Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах / Н.А. Никитина // Русское колдовство, ведовство, знахарство. – 1994. – С. 181-187.

4. Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды русского севера / О.А. Черепанова. – СПб.: СПбГУ, 1996. – 401 с.

Матыцына А.А. (Воронеж)

Глаза и взгляд в мифологических представлениях славян: функция маркирования

Согласно народным поверьям и языковым представлениям, одним из свойств глаз является способность отражать в себе информацию о субъекте-носителе, что является следствием взаимосвязи глаз и души [Ясинская М.В., 2016: 52]. По мнению Е.В. Урысон, орган зрения выступает как материальное отражение нематериальной сущности человека, и в данной роли с глазами конкурирует только сердце, которое в языке может выступать синонимом души [Урысон Е.В., 2003: 21–27]. В то же время, зрением наделен не только человек, но и мифологические персонажи народных сказаний.

Противопоставленность сферы «человеческого» и сферы «нечеловеческого» соотносится в системе славянских мифологических представлений с оппозиции «своего» и «чужого» [Виноградова Л.Н., 1995: 17]. Как правило, «чужих» характеризуют как представителей «иного», враждебного человеку мира и наделяют их сверхъестественными способностями. Такой способностью стала возможность принимать вид обычных людей, в связи с чем у человека возникала необходимость распознавать, «имеет ли он дело с себе подобным (т. е. со «своим») или перед ним существо «иномирной природы («чужой»)» [Виноградова Л.Н., 1995: 18]. Одним из

признаков различения стали особенности глаз и взгляда собеседника. Глаза мифологического персонажа часто противопоставлены человеческим по ряду признаков (цвет, размер, количество и пр.) [Ясинская М.В., 2015: 116].

Так, согласно народному поверью, *ведьм* и *колдунов*, занимавшихся злым чародейством, можно было распознать по целому ряду признаков. При этом стоит внести некоторую ясность относительно территории упоминания ведьм и колдунов. Как правило, данные мифологические персонажи являются людьми, способными при помощи нечистой силы нарушать законы природы. По мнению исследователей славянского фольклора, колдун – это мужской аналог ведьмы. Современные фольклористы считают, что поверья о колдунах чаще встречаются в России, а о ведьмах – на территории нынешней Украины и соседних с ней российских областей. Ученые объясняют это тем, что роль женщины на Украине была раньше более значимой по сравнению с Россией [Гончаров С.А., 2012: 9].

Никитина Н.А. в своей работе «К вопросу о русских колдунах» приводит пример образа, описанного крестьянами Грязовецкого уезда, Вологодской губернии (совр. Грязовецкий район Вологодской области): «Глаза у колдуна пылают хищным огнём, как у кровожадных животных, во рту торчит два длинных зуба, похожих на клыки; ресниц нет, пальцы на ногах и руках длинные, ноги кривые». Этот образ дополнен характеристикой, данной священником Слободского уезда Вятской губернии (совр. Кировская область): «Наружность у еретиков самая замечательная. У мужчин всегда всклочены волосы, отличная борода и в особенности глаза дикие, с выворачивающимися наружу белками» [Никитина Н.А., 1927: 178]. То есть, в народном сознании существует чётко сформировавшееся представление об образе колдуна, где из всех характеристик на первый план выдвигаются необычные *глаза*. Именно по этой причине постоянное внимание к особенностям глаз или взгляда ведьмы характерно для многих славянских традиций [Виноградова, 2015: 61].

Данная необычность может проявляться по-разному: глаза могут быть косыми, глубоко посаженными или, наоборот, выпученными, выглядывающими из-под густых, часто сросшихся, бровей и т. п. В сборнике быличек под редакцией Т.Ф. Пуховой в тексте № 228 отмечается особенность глаз ведьмы: «Вечно так глаза опущены у неё. Ни глядела она никому в глаза» [Пухова Т. Ф., 2008: 99]. В то же время Максимов С.В. упоминает «косой медвежий взгляд», которым стращает людей колдун [Максимов С.В., 2014: 120].

Особого внимания заслуживает характеристика «косой». Обратившись к «Толковому словарю русского языка» В.И. Даля,

находим: «***коситься*** на кого – глядеть косо, с неудовольствием, враждебно»; «косой взгляд – исподлобья, как знак недоверия, неудовольствия, а потому ***коса́й***, в виде сущ. – враг, дьявол»; «быть на косых – не в ладах». [Даль В.И., 2002: 343]. Иными словами, данное слово имеет строго отрицательную семантику, противоположную ясному, открытому взгляду. Несомненно, на этот факт повлияли архаические представления о том, что прямое – это хорошее, а кривое – плохое (ср. правда и кривда).

Интересно также, что одна из разновидностей насылаемой колдунами и ведьмами порчи называлась прикосом [Коршунков В.А., 2000: 116]. Кроме того, Касьян (Касьянов день – 29 февраля), в восточнославянской традиции часто воспринимался как колдун со злым, косым глазом. Воронежские крестьяне поминали его с опасливым уважением: «Четверток на троицкой неделе Касьяну, чтобы не перекосил» [Даль В.И., 1957]. Именно взглядом Касьяна и объясняли неблагополучие високосного года.

Ещё одна особенность, характерная для представителей «чужого» мира – *«мутные глаза»,* что неоднократно подчёркивается в работах М. Забылина: «Колдун имеет мутный взгляд» [Забылин М., 1880: 213]; Н.А. Никитиной: «у него взгляд какой-то мутный». В некоторых источниках также отмечено стремление спрятать, отвести взгляд: «Ведьму узнают по особому, хмурому, взгляду, обращённому к земле» [Толстая С.М., 1994:142].

Немаловажную роль имеет и *цвет глаз* мифологического персонажа. Например, в работах Зеленина Д.К. отмечается, что «белорусы узнают колдунов по красным глазам» [Зеленин Д.К., 1991: 412]. Более расширен цветовой спектр глаз колдуна у Левкиевской: «У них либо чёрные, либо красные глаза» [Левкиевская Е.Е., 2002: 383]. В то же время Христофорова называет тёмный цвет глаз единственной характерной чертой фольклорного образа колдуна/ведьмы, отмеченной горожанами [Христофорова О. Б., 2010: 273]. Кроме того, ведьмы часто характеризуются не только покрасневшими, но и воспалёнными глазами.

Колдунам и ведьмам красные или «кровавые» глаза часто приписывают белорусы, украинцы, лужичане и поляки, однако аналогичные представления бытуют и у других европейских народов [Ясинская М.В., 2016: 66]. Красными глазами и лицом в целом характеризуется и *упырь* – покойник, который при жизни был колдуном и продал душу нечистой силе [Левкиевская Е.Е., 2010: 273]. Красный цвет глаз не характерен для какого-то отдельного мифологического персонажа, скорее он является общим маркером для распознания демонической природы существа.

С красным цветом глаз может быть связан и огонь, замеченный в них: «Глаза часто горят, как огонь» [Русское колдовство, ведовство, знахарство, 1994]; в глазах у них мелькают «огненные струйки» [Новичкова Н.А. 1995: 217]. Вероятно, данная особенность связана с огненной природой самих демонических существ.

Довольно распространёнными у восточных славян являются верования, связанные с *огненной природой глаз:* помимо отражения пламени в глазах колдунов, упоминаются огненные глаза *банника*, светящимся взглядом обладают русские и белорусские *домовые.* Глаза *лешего* источают зелёный свет [Максимов С.В., 2014] или похожи на «раскалённые угли» [Новичкова Н.А., 1995: 302]. Глаза, похожие на угли, отмечают также у *чёрта*: «Чёрт – синее, черное мохнатое существо, с крыльями и хвостом, с когтями, рожками и копытцами, глаза его горят, как угли» [Власова М.Н., 1995: 324]. В глазах некоторых мифологических персонажей видят звёзды: «Леший огромен, „с глазами как звёзды", ходит с ветром» [Власова М.Н., 1995: 205]; «*Водяной* – горбоносый старый старик, волосы до пят, всклокочены, бородища до пояса, глаза искрятся, как звёзды, то затухнут, то загорятся» [Власова М.Н., 1995: 94].

Зрачки колдуна могут характеризоваться полным *отсутствием изображения*: «Если собеседнику удастся заглянуть в глаза чародею, то в его зрачках он не увидит отражения своего лица, они будут оставаться тёмными» [Новичкова Н.А., 1995: 243]. «Бабы называют глаза колдуна пустыми, без мальчиков» (Владимирская обл.) [Быт великорусских крестьян-землепашцев, 1993: 129]. Существовало и противоположное мнение: «Если смотреть в глаза колдуну, то в зрачках у них отражаются люди вверх ногами»; что у ведьмы и ведьмака в глазах «ангели кверху ногами сдаются» [Русское колдовство, ведовство, знахарство, 1994]. Кроме того, одним из явных признаков, отличавшим ведьму от обычных людей, сибиряки считали *перевёрнутое отражение человека или предмета в ее зрачках* [Виноградова Л.Н. 2001]. Возникает вопрос, о каких таких «человечках» идет речь в данных свидетельствах? Дело в том, что в русском языке существовал фразеологизм «мальчики в глазах» со значением «рябит, зеленеет» [Даль В.И., 2002: 573) или «иванчики» – человечки, мальчики в глазах, отражение в глазе, или мушки. «У тебя иванчики скачут» – тебе померещилось [Даль В.И., 2002: 288]. Некоторые учёные объясняют это тем, что во многих языках одним и тем же словом называют глазной зрачок и человечка, ребенка, куклу [Коршунков В.А., 2000: 114]. Перевёрнутое изображение в колдовских зрачках может объясняться их приобщённостью или принадлежностью к «чужому» миру, где всё наоборот и расположено в своего рода зеркальном отражении.

Маркером в определении мифологического персонажа может быть отсутствие или, наоборот, избыточность какого-либо признака. При этом стоит отметить, что в народной анатомии глаза тесно связаны со смежными частями лица, такими как брови, ресницы и веки [Ясинская М.В., 2016: 53]: «У кого нет ресниц, тот считается чёртом или во всяком случае подозрительным человеком, так как “у нехорошего нет ресниц”» [Иваницкий Н.А., 1890: 120]. А.Н. Афанасьев отмечает, что человеку с густыми сросшимися бровями приписывают необычайное могущество: его считают колдуном и верят, что он может из своих бровей насылать на недоброжелателей демонических существ [Афанасьев А.Н., 1996: 237]. В Полесье *смерть* представляют как чудовищную женщину с огромными веками [Гура А.В., 2012: 133].

Недостача может заключаться в отсутствии самого органа зрения. *Мотив одноглазости* иногда связывают с одним из способов распознавания ведьмы. По некоторым поверьям, чтобы распознать ведьму, обратившуюся в какое-либо животное и забравшуюся в хлев в купальскую ночь, необходимо было выколоть зверю глаз или пробить вилами лапу. Если на следующий день одна из соседок хромала или оказывалась кривой – сразу становилось ясно, что именно она и есть ведьма [Славянские древности, т. 1: 299]. В некоторых источниках упоминается и о недостаче глаза у русского лешего: «Леший имеет сплющенное, ребром вперёд, длинное лицо, длинную клинообразную бороду, один глаз и одну ногу пяткою вперед» [Никифоровский Н.Я., 1907: 69]. Одноглазость также характеризовала некоторых сказочных персонажей таких, как Баба Яга, Лихо одноглазое и пр.

С другой стороны, количество глаз может быть больше привычного. Так белорусы верили, что человек, обратившийся в волка по собственному желанию, обладает *двумя парами глаз* – на лице и на затылке [Богданович А.Е., 1895: 145]. По архангельским поверьям *полудница* могла являться в образе многоглазой копны сена [Славянские древности, т. 4: 154].

Большое значение имеет и *размер глаз*. Как правило, признаком существа «чужого» мира являются чрезмерно большие глаза [Ясинская М.В., 2016]. С данным фактом могут быть связаны известные выражения «у страха глаза велики» и «у страха глаза, что плошки, а не видят ни крошки», в которых размер глаз сопоставляется с посудой. В некоторых сказках можно обнаружить описание *Бабы Яги*: «сама дурная, большущая, рожа мохнатая, глаза по яйцу, космы распущенные, шелудивая» [Новичкова Н.А., 1995: 30]. Наличием аномально больших глаз характеризуется и русский банник: «Один торговец, поздно вернувшись в субботу домой, решил помыться. Налил в таз воды, влез на полок. А из-под полка вылез огромный страшный чёрный мужик с глазами с чайные блюдца» [Нович-

кова Н.А., 1995: 36]. Часто большой размер глаз сопровождается такими характеристиками как пучеглазость, глаза навыкате, выпученность. Например, в Орловской губернии верили в то, что леший пучеглаз [Власова М.Н., 1995: 204].

Таким образом, глаза не только воспринимают информацию о реалиях окружающей действительности, но и сообщают окружающим о внутренней сущности субъекта. Иными словами, они являются одним из наиболее ярких отличительных признаков мифологического персонажа, что связано с отражением в них внутренней, нематериальной сущности. Эта особенность нашла своё отражение не только в традиционной культуре, но и в языке, поскольку отличительные черты глаз существ, имеющих демоническую или двойственную природу (человеческую и нечеловеческую, например, колдуны и ведьмы), часто имеют негативную оценку.

Литература

1. Афанасьев А.Н. Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи // А.Н. Афанасьев. Происхождение мифа. М., 1996. С. 234–252.

2. Богданович А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.

3. Былички и бывальщины Воронежского края / Составитель Пухова Т.Ф. – Воронеж, ВГУ. – 2008. – 384 с.

4. Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авторы-составители: Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993.

5. Виноградова Л.Н. Глаза и зрение в народной магии и мифологических верованиях // Славяноведение. №5, 2015. С. 59–64.

6. Виноградова Л.Н. Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения/диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., – РАН ИС, – 2001.

7. Виноградова Л.Н. Человек / нечеловек в народных представлениях // Человек в контексте культуры. Славянский мир. М.: Издательство "Индрик", 1995.

8. Власова М.Н. Новая абевега русских суеверий. СПб., 1995.

9. Гончаров С.А. Образ колдуна в традиционных представлениях восточных славян / Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы: материалы II международной научно-практической конференции 20–21 сентября 2011 года. – Пенза – Москва – Минск: Научно-издательский центр «Социосфера», 2012. – С. 9–16.

10. Гура А.В. Ещё о некоторых параллелях к гоголевскому Вию // Н.В. Гоголь и традиционная славянская культура. Двенадцатые Гоголевские чтения: Сб. статей по материалам Междунар. науч. конф., Москва. 30 марта – 1 апреля 2012 г. / Под общ. ред. В.П. Викуловой. Новосибирск, 2012. С. 133–142.
11. Даль В.И. Пословицы русского народа: Сборник. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
12. Даль В.И. Толковый словарь русского языка. – М.: Эксмо, 2002.
13. Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
14. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
15. Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Имп. Московском университете. 1890. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11, вып. 1.
16. Коршунков В.А. Колдовские глаза и «мальчики в глазах» // Рус. речь. – М., 2000. – № 3. – С. 112–121.
17. Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. – М.: Астрель, АСТ, 2002. – 528 с.
18. Левкиевская Е.Е. Мифы и легенды восточных славян / Е.Е.Левкиевская. – М.: Детская литература, 2010.
19. Максимов С.В. Нечистая сила. – М.: Директ-Мелиа, 2014.
20. Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах / Сборник музея антропологии и этнографии, т. VII. Ленинград: 1927. – С. 299–325.
21. Никифоровский Н.Я. Нечистики: свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна: типо-лит. т-ва п. ф. "Н. Мац и К°", 1907.
22. Новичкова Т.А. Русский демонологический словарь. СПб.: Пб. писатель, 1995.
23. Русское колдовство, ведовство, знахарство: Сборник. СПб., 1994
24. Славянские древности. Этнолингвистический словарь/ Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1–5. М., 1995–2012.
25. Толстая С.М. Между двумя мирами: магические способы распознавания ведьмы / Миф и культура: Человек – не-человек. – М., 1994. – С. 9–13.
26. Урысон Е.В. Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике. М., 2003.
27. Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010.

28. Ясинская М.В. Мифологические представления о глазах и зрении у славян // Человек ощущающий: перцепция в современном гуманитарном знании (ежегодник «Человек: образ и сущность»). М., 2015. С. 56–64.

29. Ясинская М.В Представления о глазах и зрении в языке и традиционной культуре славян. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2016.

Мудрая М.В. (Воронеж)

Специфика репрезентации категории гендера в текстах пословиц

Исследование антропоцентрической системы языка с учетом специфики её подсистем, существование которых обусловлено двумя ипостасями человеческого бытия, становится возможным благодаря изучению категории гендера.

Бинарность и противопоставленность *мужского и женского начал* представляют собой частный случай полярности категорий, которые выполняли функцию упорядочивания мира в рамках архаического сознания. Формирование категории *метагендерного начала*, по-видимому, обусловлено тем, что по мере накопления опыта «огромное количество вновь открываемых в мужчинах и женщинах свойств не подлежат разделению только лишь на мужское и женское» [Сапогова, с. 134], а по своей сути являются общечеловеческими.

Выбор пословиц в качестве материала исследования основан на признании фольклора «формой выражения самосознания этноса» [Чистов, с. 20], «культурным семиотическим смыслом» [Артеменко, с. 138] фольклорного слова. Научные основания указанного подхода разработаны в трудах К.В. Чистова [Чистов 1986], Е.Б. Артеменко [Артеменко1993, 2006], А.Т. Хроленко [1992], С.Е. Никитиной [Никитина 1993], Т.Ф. Пуховой [Пухова 1999], С.И. Добровой [Доброва 2004] и др.

Источником фактического материала выступает сборник «Пословицы и поговорки русского народа» В.И. Даля [Даль 2000]. Анализу подверглось более 10000 пословиц. Составленный на их базе словник гендерно маркированных лексем, номинирующих *мужское, женское и метагендерное начала*, включает 551 единицу в 5279 словоупотреблениях.

Результаты реконструкции системы гендерно маркированных единиц, которая «позволяет выявить специфику репрезентации и вербализации гендера в текстах пословиц», изложены нами в статье «Реконструкция системы гендерно маркированных лексем (на материале пословиц)» [Мудрая 2017].

Целью настоящего исследования является анализ специфики репрезентации категории гендера, представленной *мужским, женским* и *метагендерным началами*.

Специфика репрезентации категории гендера в пословицах обусловлена, с одной стороны, употреблением гендерно маркированных лексем, номинирующих три ипостаси гендера, а с другой стороны, репрезентацией симметрии и асимметрии гендера. Гендерная симметрия проявляется в общих бинарных *метагендарных* признаках, а гендерная асимметрия проявляется в манифестации исключительно *мужских* или исключительно *женских* монопризнаков.

В текстах пословиц вербализация гендерной информации осуществляется на двух уровнях кодирования двумя основными способами: лексическим (на материале отдельных лексем) и текстовым (на материале моделей и конструкций текста). При этом лексический способ является универсальным, а текстовой имеет специфические особенности: вербализация гендерной информации первого уровня осуществляется как в рамках одной пословицы, так и в симметричных конструкциях нескольких пословиц; вербализация второго уровня кодирования осуществляется текстовым способом в рамках конструкции параллелизма одной пословицы.

Первый уровень *непосредственный* имеет общеязыковой показатель соотнесенности с *мужским / женским / метагендерным началами*.

Молодецкое сердце не уклончивое [Даль, с. 110].

Женское сердце, что котел, кипит [Даль, с. 174].

Доброму человеку и чужая болезнь к сердцу [Даль, с. 64].

В текстах пословиц симметрия *гендера* вербализуется лексическим способом в рамках номинаций *метагендерного начала* (*человек, люди* и др.), текстовым способом при вербализации общих (бинарных) признаков в рамках одного текста или нескольких сходных (симметричных) конструкций текстов.

Первого сына женит отец-мать, второго – сноха [Даль, с. 179].

Все купишь, а отца-матери не купишь [Даль, с. 188].

Воля и добрую жену портит [Даль, с. 443].

Воля и добра мужика портит [Даль, с. 443].

Второй уровень *опосредованный* или *символический* имеет фольклорно-языковые основания для соотнесенности с *мужским / женским / метагендерным началами*, что не исключает влияния общеязыкового значения номинации, однако не определяется им (собака – *мужское начало*, кошка – *женское начало*, дом – *метагендерное начало*).

Гендерные символы, репрезентирующие три ипостаси гендера, представлены, в том числе, гендерно маркированными номинациями животных *конь – кобыла – лошадь*.

Конь добр, да не езжен; дорог парень, да не учен [Даль, с. 201].

Ехал бы прямо, да жена (да кобыла) упряма [Даль, с. 427].

Жених (Невеста) что лошадь: товар темный [Даль, с. 385].

В текстах пословиц симметрия *гендера* вербализуется текстовым способом в рамках символов *метагендерного начала*, среди которых номинации *рыба* и *птица*. Специфическим способом вербализации гендера на текстовом уровне выступает конструкция параллелизма, в рамках которой номинации *непосредственного уровня* маркирования выступают в качестве субъектов *уподобления*, а объектом *уподобления* являются природные номинации *опосредованного / символического* уровня маркирования.

Рыбам вода, птицам воздух, а человеку вся земля [Даль, с. 161].

Рыбам – море, птицам – воздух, а человеку отчизна вселенный круг [Даль, с. 294].

Рыба ищет глубже (где глубже), человек лучше (где лучше) [Даль, с. 156].

Птице крылья, человеку разум [Даль, с. 294].

Коллективное сознание, порождением которого являются пословицы, формируется на основе культурно-исторического опыта, в рамках которого две ипостаси человеческого бытия: *мужская* и *женская* – одновременно и противопоставлены друг другу, и взаимодополняют друг друга, что находит отражение в гендерной симметрии и асимметрии. Специфика репрезентации гендера заключается в воплощении в фольклорных текстах *мужского, женского и метагендерного начал* в рамках двух уровней гендерного маркирования лексическим и текстовым способом. Общеязыковая и культурно-символическая семантика гендерно маркированных номинаций, общность атрибутивных признаком *мужского и женского начал*, вербализация *метагендерного начала* позволяют установить значимость и приоритетность гендерной симметрии.

Литература

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. (Афанасьевский сборник. Материалы и исследования; вып. IV).

Артеменко Е.Б. Принципы организации народнопесенных текстов: былинное текстообразование // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 1993. Т. 52. № 3. С. 57–68.

Даль В.И. Пословицы и поговорки русского народа / В.И. Даль. – М.: Эксмо-Пресс, 2000. – 468 с.

Доброва С.И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия: монография / С.И. Доброва. – Воронеж: ВГПУ, 2004. – 175 с.

Мудрая М.В. Реконструкция системы гендерно маркированных лексем (на материале пословиц) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2017. № 10 (76): в 3-х ч. Ч. 3. С. 142–146.

Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М.,1993. – 187с.

Пухова Т.Ф. Тематика и поэтика свадебных песен Верхнемамонского района. // Свадебные песни Верхнемамонского района. – Воронеж, 1999.

Сапогова Е.Е. Гендерные концепты познания в контексте социокультурной психологии. (Тульский госуниверситет). Языки и картина мира. Материалы Всероссийской научной конференции 12-15 марта 2002 г. / Под ред. М.Ф. Чикуровой. – Тула: ТулГУ, 2002. – С. 132-139.

Хроленко А.Т. Семантика фольклорного слова. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. – 140 с.

Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории / К.В. Чистов; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1986. – 303, [1] с.

Халилова Д.Х. (Воронеж)

Тематическая группа номинаций бытовых реалий (артефактов) «одежда, обувь и уборы» в сказках А. Н. Корольковой

Сказка – один из древнейших видов словесного искусства. Она уходит корнями в народное творчество доклассовой эпохи и в настоящее время остается спутником человека, доставляя ему художественное наслаждение. В сказке выражены накопившиеся столетиями мысли и чувства народа [Мелетинский 2005: 4].

Язык связан с культурой: он прорастает в нее, развивается в ней и выражает ее. Язык и культура связаны через значения языковых знаков, которые обеспечивают онтологическое единство языка и культуры [Маслова 2001: 71].

Язык русской народной сказки как фольклорного текста уникален. В нём отражается мировидение русского народа, его представления о главных жизненных ценностях: труде, семье, любви, общественном долге, родине.

Материалы сборника сказок А.Н. Корольковой «Золотое колечко из кукушкиных слёз» [Королькова 2001] позволяют выявить 21 тематическую группу номинаций бытовых реалий (артефактов): типы жилища и

внутреннее убранство; домашняя утварь; нежилые постройки; еда, питьё; одежда, обувь, уборы; украшения, драгоценности, ткани; музыкальные инструменты; денежные знаки; предметны роскоши; транспортные средства; орудия труда; оружие, воинское снаряжение, упряжь; корма; огонь, процесс горения, продукты процесса горения в контексте человеческой деятельности; мази и яды; предметы гигиены; православные реалии; волшебные предметы; лексемы, используемые в качестве предметов магического ритуала; реалии, представляющие сферу письма; другие.

В сказках детально разработана тематическая группа «Одежда, обувь и уборы», которая представлена следующими 43 номинациями: *башмак, бельё, ботинки, валенки, вещь, ворот, голенище, калоши, карман, картузик, кафтан, колпак, кушак, лапти, наряд, обновка, оборочка, обувь, одежда, пелёнка, платок, платье, плащ, полушубок, пояс, ремень, риза, рогожка, рубашка, рукав, сапоги, тулуп, туфельки, фартук, фуражка, халат, черевички, чулок, шапка, шляпа, штаны, шуба, юбка*.

Наиболее частотны номинации *платок, платье, рубашка, сапоги, шапка.*

Как правило, платок в сказках является желанным подарком.

«Пошёл Иван на базар, купил Марье полусапожки, *платок* нарядный и детишкам кое-что из одежды. Нарядилась Марья, взяла вёдра, коромысло и пошла за водой» («Сума, дай ума», с. 480).

« – Пора мне домой, а то больная мать, поди, ждёт не дождётся.

– Раз такой уговор был – иди, – говорит гусыня. – Направо в кладовке есть сундук. Открой его и возьми цветастый *платок*. Пусть твоя мать им покрывается.

Откланялся Пётр и поспешил домой. Только мать покрылась тем *платком*, как всю её болезнь как рукой сняло» («Три брата», с. 494).

« – Ну, Маша, я тебя богатой сделаю.

Приволок сундук, открыл, там были и скатерти, и утирки, и шубы енотовые, и *платки* французские» («Мачеха», с. 335).

Платье является непременным атрибутом одежды девицы-красавицы.

«На Алёнушке было богатое *платье*, на головушке ленты красные, цветы, на руках перстни-кольца» («Сестрица Алёнушка», с. 439»).

«Приказал царевич одеть Алёнушку в самое лучшее *платье*. Привёз её к себе во дворец белокаменный. Женился Иван-царевич на Алёнушке. Стал с ней жить-поживать, красным дням радоваться» («Алёнушка», с. 35).

«Лебеди опустились на землю и превратились в двенадцать красавиц – ни в сказке сказать, ни пером описать. Самая младшая краше всех. Надеты на всех *платья* белые, в золотые косы вплетены ленты атласные, на ножках красные туфли сафьяновые» («Белая лебёдушка», с. 71).

Шапка часто служит деталью, при помощи которой строится образ героя (крестьянина): «Пошёл Егорка на барский двор и видит: барыня на крыльце сидит. Снял он *шапку* и кланяется ей в пояс» («Никонец – с того света выходец», с. 200).

В отдельных случаях шапка выступает мерой веса.

«Стоит чёрт и плачет. Идёт баба:

– О чём ты плачешь?

– Да как же мне не плакать? Вот приказано мне Фёдора с Прасковьей поссорить, а я никак не могу. Кто бы их смутил, я бы тому *шапку серебра* насыпал» («Смутьянка», с. 440).

«Всё у меня есть, а вот такого красавца барана нет, да и не видывал подобного.

– Если он вам полюбился, так купите.

Обрадовался купец и спрашивает:

– А сколько тебе за него?

– *Шапку золотых* да пару гнедых» («Бабья болтовня», с. 67).

Характерной чертой языка сказок являются уменьшительно-ласкательные слова, которые носят оценочный характер [Богатырёв 1973: 115]. Номинации бытовых реалий с уменьшительно-ласкательными суффиксами выполняют в тексте сказок эмоционально-экспрессивную функцию, используются для выражения эмоций народа.

«Кто отдаст мои *туфельки*, век тому благодарна буду. Если старый – буду как отца почитать, если малый – буду как брата любить, если ровесник мне – замуж пойду» («Белая лебёдушка», с. 72).

«Призывает царевна служанку.

– Сходи, – говорит, – к сапожнику, закажи мне к завтрашнему дню один красный *башмачок*-хрустальный каблучок» («Ковёр-самолёт», с. 284).

Примеры подтверждают тот факт, что «народно-поэтическое слово не только строит фольклорный мир, но и оценивает его» [Хроленко 2016: 46].

Фольклор есть продукт особого вида поэтического творчества, между фольклором и литературой существует тесная связь: в нём используются такие же средства поэтического языка (сравнение, литота, гипербола, метонимия, пословицы, фразеологизмы и др.), как и в языке художественной литературы.

Некоторые из номинаций бытовых реалий создают образ, порождающий новое, иносказательное значение:

«Взвился ковёр выше леса стоячего, выше облака ходячего, под самое поднебесье. Вся земля стала с *рукавицу*» («Ковёр-самолёт», с. 283).

Кроме того, сказка заимствует бытовые реалии из повседневной жизни, преображая их облик, свойства и функции, после чего у них появля-

ются свойства, отсутствующие в реальности. Характер действия бытовых реалий в сказке формируется на основе их реального образа действия разными способами.

В сказках пытаются умертвить при помощи предметов, пропитанных ядом.

«Рубашку, что мачеха дала, взял да над головой поднял, а она вспыхнула» («Незнайка», с. 354). Рубашка вспыхивает, потому что пропитана ядом.

Таким образом, на реальные представления о действии ядов сильное влияние оказывает сказочная фантастика, превращая отравление в магическое, а не физиологическое действие.

Интересно, что в сказке отмечается весьма архаичный способ обозначения временной длительности перемещения героя – с помощью формул преодоления времени деятельностью.

Башмаки, сапоги могут информировать персонаж о длительности пути:

«Тогда меня найдёшь, когда *три пары железных башмаков износишь, три посоха железных изломаешь, три железных колпака порвёшь*» («Финист-Ясный Сокол», с. 505).

Прочность материала (железа) подчеркивает сложность и длительность пути, преодолеваемого героем [Черванёва, Артёменко 2004: 118].

Набор предметов, относительно износа которых измеряется ход времени, по заключению В.Я. Проппа, носит ритуальный характер: это те предметы, которыми в древности снабжали умерших для странствования в «иной» мир (то есть клали в могилу). Позже они стали символизировать длительность пути [Пропп 1998: 144 – 146].

Средством передвижения в волшебной сказке являются *сапоги-скороходы,* которым сказочная фантастика придала волшебное свойство увеличивать скорость движения:

«Ты, Устин, надевай *сапоги-скороходы*. Иди на далёкий север к Ледовитому океану» («Ковёр-самолёт» – с. 287).

Сапоги-скороходы не переносят героя из одного места сказочного пространства в другое, герой идет пешком, но чудесные сапоги сокращают время его движения. Это устойчивый сказочный образ, призванный подчеркнуть волшебно-фантастический мир сказки [Добровольская 2009: 96].

Шапка-невидимка выполняет функцию средства маскировки, которая может рассматриваться как форма защиты.

«Я жених. Приехал за тебя посвататься.

– А уговор знаешь?

– Знаю. Какая будет загадка?

– А вот угадай: что мне завтра нужно будет, когда вы придёте?

Распрощались они, Царевич вышел, а Иван *шапку-невидимку* надел и во дворце остался» («Ковёр-самолёт», с. 284). Герой надевает шапку-невидимку для того, чтобы совершать действия тайно и быть невидимым.

Шапка оберегала человека от действия потусторонних сил, именно поэтому она обычно была обильно украшена обережной символикой. В сказке защитно-маскировочная функция возведена в абсолют: шапка делает человека невидимым [Добровольская 2009: 102].

Таким образом, фольклорные образы хранят сокровища духовных традиций русского народа, постулируют глубину взаимосвязи времен и поколений, несут в себе уникальные элементы культуры, воспитывают наблюдательность, глубину восприятия и повседневное, неустанное внимание к взаимосвязи макрокосма и микрокосма, формируют читателя, которому «открыт весь мир» (Ш. Бодлер) [Доброва 2010: 88].

Литература

1. Богатырев П.Г. Язык фольклора / П.Г. Богатырев // Вопросы языкознания. 1973. – №5. – С.106–116.

2. Доброва С.И. К вопросу о духовно-нравственном богатстве языка традиционной народной культуры // Духовно-нравственное воспитание современной молодежи: проблемы и перспективы. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (21 октября 2010, г. Воронеж). – Воронеж, 2010. С. 88-89.

3. Добровольская В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки / В.Е. Добровольская. – М., 2009. – 224 с.

4. Маслова В.А. Лингвокультурология / В.А. Маслова. – М., 2001. – 208 с.

5. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки / Е.М. Мелетинский. – СПб., 2005. – 240 с.

6. Королькова А.Н. Золотое колечко из кукушкиных слёз / А.Н. Королькова. – Воронеж, 2001. – 535 с.

7. Пропп В.Я. Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов В.Я Проппа) / В.Я. Пропп. – М., 1998. – 512 с.

8. Хроленко А.Т. Введение в лингвофольклористику. Учебное пособие / А.Т. Хроленко. – М., 2016. – 160 с.

9. Черванева, В.А., Артеменко, Е.Б. Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира (на материале эпических жанров): Монография / В.А. Черванева, Е.Б. Артеменко. – Воронеж, 2004. – 184 с.

Кретов А.А., Шмыглева В.В. (Воронеж)

Составление конкорданса сказок А. К. Барышниковой

Цель данной статьи – подробно рассмотреть этапы составления конкорданса на базе электронной версии сборника сказок А.К. Барышниковой [Барышникова 1937]. Народная речь является хранительницей и эталоном языка. В настоящей работе мы проследим за поэтапным созданием конкорданса, а также отметим отдельные особенности языка сказок Анны Куприяновны Барышниковой.

Как писал О.М. Бодянский, «Язык народа таков, каков он есть в своей сущности, каков должен быть, со всеми своими природными особенностями, ему лишь свойственными оборотами и извитиями» [Бодянский 1837, стр. 28–29]. И с этим невозможно не согласиться, поскольку язык фольклора имеет большое количество аспектов. Одним из них является образовательный. Для того, чтобы развить в ребенке чутье к звуковым красотам родного языка, ему читают народные сказки, которые не только могут заинтересовать его, но и вместе с тем оставить след в памяти в виде народных слов и выражений. Это необходимо в столь раннем возрасте, так как прикосновение к истокам народного словесного искусства воспитывает в ребенке чувство патриотизма, преобразует эстетический вкус и, что не менее важно, вырабатывает умение пользоваться неисчерпаемыми ресурсами родного языка.

В наше время большое внимание уделяется изучению народных сказок. Сказка представляет собой эпическое произведение, несущее героический, бытовой или волшебный характер [Соколов 1947, стр. 356-357]. Главными признаками сказки являются не соответствие действительности и необычность события [Пропп 2000, стр. 20-21]. От других жанров фольклора сказку отличает, прежде всего, вымышленность сюжета и независимость повествования от исторического времени. Сказки принято делить на литературные и фольклорные. Литературная сказка принадлежит конкретному автору и является подражанием фольклорной. Фольклорная сказка исторически предшествует литературной и имеет определенный ряд особенностей, одной из которых является традиционное клише; например, традиционная форма сказочного зачина: «Жили-были…».

Интерес воронежских лингвистов к народной сказке объясняется тем, что в современной лингвофольклористике язык устного народного творчества исследован неравномерно [Хроленко 2017]. На данный момент самыми изученными являются былины и песни. При этом лексика сказки пока что изучена и описана в недостаточной мере, а лексикологическая

информация о ней фрагментарно и довольно скупо представлена разве что в СРНГ.

В некоторых случаях для создания словаря языка фольклора используют конкорданс. Конкорданс представляет собой алфавитный перечень всех слов какого-либо текста с указанием контекстов их употребления. Словарь данного типа относится к фиксирующему типу и используется, главным образом, в писательской лексикографии. Как правило, слова в конкордансе располагаются в соответствии с алфавитом.

Первый опыт создания конкорданса языка русских фольклорных текстов принадлежит М.А. Бобуновой и А.Т. Хроленко. Это Конкорданс, составленный на основе 190 необрядовых лирических песен, записанных в Курской губернии в XIX в. На данном этапе работы они ограничились материалом пяти томов (тт. 2-6), включающих семейные (2-3 тт.), любовные (4-5 тт.), солдатские и разбойничьи песни (6 т.). При этом язык низших эпических песен (1 т.), а также юмористических и сатирических песен (7 т.) не был изучен в силу его специфики [Хроленко 2010].

Создание конкорданса является многоэтапным процессом. На примере сказки «Брат с сестрой» из электронной версии сказок А.К. Барышниковой рассмотрим этап составления конкорданса.

На первом этапе производилась предварительная обработка исходного текста: с помощью программы PrProcess.exe устранялись лишние пробелы и границы между словами.

Далее измерялась длина предложений в программе LenSent.exe. На данном этапе выявлялось точное число предложений, а также измерялось количество слов в них. Кроме того, производилось «расклеивание» больших предложений. Например, «Потом брат говорит: – Убирайся, – говорит, – сестра!».

Затем осуществлялся перенос таблицы в Excel. Это делалось в целях проверки реальной длины предложений, поскольку программа LenSent.exe порой допускает неожиданные погрешности при подсчете.

После этого слова распределялись по столбцам и ячейкам – для обеспечения дальнейшей работы с данной таблицей макроса-лемматизатора. Затем нумеровались столбцы со словоформами и добавлялись два дополнительных столбца: «леммы» и «словоформы».

Этап обработки таблицы с использованием макросов был ключевым. С помощью макроса, созданного А.А. Кретовым, на основе реальной длины предложений заполнялся столбец со словоформами из текста.

Далее были добавлены новые столбцы: «номер сказки»; «нумерация (№ словоформы в тексте)»; «словоформы» (освобождённые от знаков препинания).

Затем файл был отсортирован по алфавиту для удобства лемматизации.

На последнем этапе производилась лемматизация конкорданса, в ходе которой использовались данные словарей МАС-2 и Даля.

Фрагмент готового конкорданса представлен в таблице.

№ сказки	№ предл.	Слов в предл.	Лемма	Сл/форма	Т-Сл/форма	Контекст
1	111	13	БАБА-ЯГА	БАБА-ЯГА	баба-яга,	Выходит из ней V костяная нога, на ступе ездит, метлом подметает, пестом-крестом погоняет.
1	114	12	БАБУШКА	БАБУШКА	Бабушка	V ты, старушка, не спросила ты у меня, какое у меня горе-беда!
1	139	10	БАБУШКА	БАБУШКА	бабушка,	Ох, V ты у меня не спросила, какая моя беда!
1	123	8	БАБУШКА	БАБУШКА	бабушка,	Ой, ой, V расскажи и моему горю помоги!
1	120	5	БАБУШКА	БАБУШКА	бабушка,	Ах, V горе мое большое!
1	277	3	БАСНЯ	БАСНЕ	басне	И V конец.
1	97	12	БАТЮШКА	БАТЮШКА	батюшка	Ой, V я про них и не слыхал и видеть не видал!
1	203	11	БАТЮШКА	БАТЮШКА	батюшка	Моя шкатулка под столом, на котором V мой обедает среди дома.
1	74	11	БАТЮШКА	БАТЮШКА	батюшка	Эх, V Иван наш хитрый, он нам еще не тем хвалился.
1	41	6	БАТЮШКА	БАТЮШКА	батюшка	Нет, V я есть рачитель 3 я твой приказ исполнил.
1	92	8	БАТЮШКА	БАТЮШКА	батюшка	Ох, V Иван не то знает, нам хвалился!
1	79	5	БАТЮШКА	БАТЮШКА	батюшка	Нет, V ничего не знаю.
1	205	5	БАТЮШКА	БАТЮШКА	батюшка	Ой, V я не смогу!
1	230	4	БАТЮШКА	БАТЮШКА	батюшка	Ой, V не смогу!
1	105	11	БЕДА	БЕДА	беда,	Конь человеческим голосом объявляет ему: Это не V впереди будет беда!
1	183	10	БЕДА	БЕДА	беда,	А конь говорит: Это беда не V впереди будет беда.
1	183	10	БЕДА	БЕДА	беда	А конь говорит: Это V не беда, впереди будет беда.
1	182	10	БЕДА	БЕДА	беда	Тут Иван-болтун заплакал,

						пошел к коню: Вот V мне какая!
1	87	8	БЕДА	БЕДА	беда,	Эта беда не V а впереди будет беда!
1	87	8	БЕДА	БЕДА	беда	Эта V не беда, а впереди будет беда!
1	210	7	БЕДА	БЕДА	беда,	Это беда не V впереди будет беда!
1	210	7	БЕДА	БЕДА	беда	Это V не беда, впереди будет беда!
1	104	4	БЕДА	БЕДА	беда!	Вот моя пришла V
1	86	3	БЕДА	БЕДА	беда!	Вот мне V
1	141	6	БЕДА-ГОРЕ	БЕДУ-ГОРЕ	беду-горе	Напоила-накормила, про всё его V спросила.

В ходе исследования рассмотрено: 28.188 слов в контекстах их употребления; 4.066 предложений; 74 сказки.

При анализе конкорданса отмечено непривычное сочетание слов, зафиксированное в сказке «Иван-дурак»: «*Такой красавица и умный стал. И посейчас он умный*». Согласно словарю русских народных говоров, слово *красавица* в значении ‘красавец’ относительно лица мужского пола было зафиксировано только в Смоленской и Владимирской губерниях [СРНГ-15: 172].

Поскольку данное исследование находится на начальном этапе, целесообразно наметить его перспективы.

Ближайшая перспектива – создание полного конкорданса сказок А.К. Барышниковой (планируется учесть все доступные записи сказок воронежской сказительницы).

Подробное изучение лемм, не входящих в словарь текстового редактора MicrosoftOfficeWord, т. е. фактически – дифференциальный словарь языка сказок А.К. Барышниковой.

Исследование особенностей быта, предметов домашнего обихода, персонажей сказок, а также цветообозначения и представленность первостихий – воды, земли, воздуха и огня.

Помимо этого, конкорданс может послужить основой реализации дальнейших перспектив: создания «Словаря сказок Воронежской области» и «Словаря русских народных сказок».

Литература

1) Барышникова А.К. Сказки Куприянихи / Запись сказок, ст. о творчестве Куприянихи и комм. А.М. Новиковой и М.А. Оссовецкого; Вступ.

статья и общ. ред. проф. И.П. Плотникова. – Воронеж: Ворон. обл. кн-во, 1937. – 270 с.

2) Бобунова М.А. Конкорданс русской народной песни: Песни Курской губернии / М.А. Бобунова, А.Т. Хроленко. – Курск: Изд-во КГУ, 2007. – 258 с.

3) Бодянский И. О народной поэзии славянских племён. – М., 1837.

4) Пропп В.Я. Русская сказка научное издание / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 416 с.

5) Соколов Ю.М. Русский фольклор / Ю.М. Соколов. – М.: Гос. учеб. педагог. изд., 1947. – 557 с.

6) Хроленко А.Т. Введение в лингвофольклористику: учебное пособие. / А.Т. Хроленко. – Изд. 1-е. – М.: Флинта: Наука, 2010. – 192 с.

7) Хроленко А.Т. Язык русской народной сказки в исследованиях воронежских лингвофольклористов / А.Т. Хроленко // Лингвофольклористика (Журнал), № 26, 2017. – Курск: Изд-во: Курского гос. Ун-та, С. 47-55.

СЛОВАРИ И ЭНЦИКЛОПЕДИИ

1. Даль В.И. Толковый словарь живаго великорусскаго языка. 2-е, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, Спб–М., 1880, 1881, 1882, 1882.

2. МАС-2 – Словарь русского языка: В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А.П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Русский язык, 1981–1984.

3. СРНГ – Словарь русских народных говоров, Вып. 15. (*Кортусы – Куделюшки*). – Л.: Наука, 1979.

Картавцев В.Н. (Воронеж)

Реципрок в русских и английских народных сказках

Основополагающим принципом выявления скрытых языковых категорий является палеосемантический подход – анализ реликтовых явлений в языке, свидетельствующих о его состоянии в архаичную эпоху и отражающих механизмы осмысления действительности человеком, основанные на базовых образцах и схемах, которые впоследствии стали осями языкового развития (Борискина 2011). Одним из первых шагов углубления в языковую и концептуальную диахронию являются фольклорные тексты.

Целью нашего исследования является установление закономерностей скрытого кодирования смыслов, выражающих взаимность (реципрокальность). Так, реликты, показывающие особенности кодирования взаимных

ситуаций в архаичной языковой картине мира закономерно искать в текстах, сохранивших старинные формы и несущих информацию об архаичной картине мира. Материалом для исследования послужили 32 русские сказки, зафиксированные А.Н. Афанасьевым (Афанасьев 1979) и 32 английские сказки в обработке Дж. Джекобса (Jacobs 1890; Jacobs 1894).

Как отмечает В.П. Недялков, среди разнообразных средств выражения взаимного значения – лексических и грамматических реципроков – в языке есть еще такие лексические реципроки, в которых не наблюдается аффиксального маркирования, а значение взаимности сосредоточено в корне (Nedjalkov 2007). Именно такие реципроки, на наш взгляд, претендуют на принадлежность к классу средств, скрытым образом выражающих реципрокальность. В 1962 г. Н.А. Янко-Триницкая, зафиксировав подобные лексические реципроки в русском языке, отметила, что они представляют собой глаголы, которые «связаны с речью, с беседой, с общением между людьми» (Янко-Триницкая 1962, с. 190). Примечательно то, что в английском и немецком языках мы также наблюдаем скрытые реципроки – глаголы речи *speak, talk*; *sprechen*. Как видим, прослеживается тенденция: глаголы рассматриваемого семантического класса могут скрытым образом выражать взаимное значение.

Начнем с выдвижения двух гипотез: 1) глаголы говорения изначально обозначали односторонние действия продуцирования речи; 2) глаголы, составляющие скрытый класс, должны быть достаточно частотными. Развитие у изначально односторонних глаголов нового, взаимного значения должно быть неизбежно связано с появлением у них способности образовывать не свойственные им ранее синтаксические структуры (Волохина 1999; Ломова 2010): конструкцию с множественным субъектом, обозначающим разные стороны взаимного действия, и комитативную конструкцию.

В основу анализа функционирования глагольных реципроков в текстах сказок были положены следующие критерии: 1) количественные показатели частотности употребления реципроков, а также соотношение реципроков разных тематических групп и их односторонних коррелятов; 2) характер синтаксической конструкции, управляющим словом в которой является реципрокальный предикат; 3) синтагматический критерий – мы ожидаем, что реципрокная семантика предикатного слова, особенно если в единственном числе данный глагол маркирует одностороннее действие, будет проявляться в семантике слов и конструкций, составляющих контекст реципрокального словоупотребления.

Как показал анализ, реципроки являются в сказках довольно частотным явлением (47 и 42 на 32 русские и английские сказки соответственно). Скрытые реципроки употребляются в сказках обеих культур, но в

русских сказках они достаточно редки. Так, соотношение скрытых и явных средств выражения реципрокальности следующее – 41 явный реципрок и 6 скрытых в русских сказках и 11 явных и 31 скрытый в английских. В английских сказках скрытых реципроков больше, однако это можно объяснить более бедным набором словообразовательных средств в наблюдаемых реципроках, а также отсутствием в английском языке отдельного лексико-грамматического разряда реципрокальных глаголов, маркированного морфологически.

Обратимся к конкретным глагольным лексемам. Русский глагол *говорить* и его ближайшее соответствие в английском языке, глагол *speak* широко не употреблялись в реципрокальном значении. Следующий пример с реципрокальным глаголом, производным от глагола *говорить* несет существенный след односторонней семантики: *Не успел князь с ней наговориться, не успел ее наслушаться…* В то же время, как показывает анализ, префиксальные и префиксально-постфиксальные образования от глагола *говорить*, несущие реципрокальную семантику, достаточно широко употреблялись.

Глагольное сочетание *судить-рядить* (*судить да рядить*) также представляется изначально односторонним. Об этом свидетельствует его интранзитивное употребление в значении одностороннего действия: *Я не могу судить да рядить* и наличие в синтагме реципрокальных лексем, дополнительно маркирующих взаимную семантику: *Собралися, съехалися, судят-рядят.*

Однако в ходе анализа материала мы наблюдали и обратный процесс: английский фразовый глагол *bargain for*, обычно употребляющийся с отрицанием в значении «не подписывался на что-либо», «не договаривался, что…», где реципрокальность часто десемантизирована, а значение сводится к значению одностороннего действия «не ожидал», употреблялся как сочетание полнозначного реципрокального глагола *bargain* (торговаться, договариваться о цене путем переговоров) с предлогом *for*, вводящим цель проведения переговоров: *She bargained for permission to be…*

В синтаксическом плане наблюдается доминирование схем с подлежащим во множественном числе, обозначающим обе партии, вступающие во взаимное отношение: *Называют друг друга братом; Они поспорили; Всяк день бранились; After they had talked a little longer… They fought and squabbed… The people… said to each other…* Подобные структурные схемы простого предложения маркируют прототипическое взаимное действие с равнозначно вовлеченными участниками. Их широкое использование также говорит об осмыслении реципрокальности носителями обоих языков 19 в.

Что касается тематического разбиения реципроков, то наиболее частотными среди всех встречающихся реципроков в сказках обеих культур являются реципроки социального и речевого действия, что говорит в пользу гипотезы о том, что скрытый класс складывался из частотных глаголов. Частотность данных глаголов свидетельствует о коммуникативной значимости их семантики – факторе скрытого кодирования взаимности. При этом наша рабочая гипотеза – развитие второго, взаимного значения на базе первого (одностороннего действия) в рамках скрытого класса – подтвердилась только у отдельных ядерных глаголов говорения – глаголов *говорить* и *speak*, сочетания *судить-рядить*. В целом же по результатам исследования, можно утверждать, что реципрокальность как особый тип ситуаций действительности была освоена языковым сознанием на более раннем этапе, чем процесс ее освоения мог быть ярко отражен в фольклоре.

Литература

1. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: Из сборника А.Н. Афанасьева / А.Н. Афанасьев. – М.: Художественная литература, 1979. – 348 с.
2. Борискина О.О. Теория, методология и опыт познания скрытой категориальности языка: автореф. дис. … д-ра филол. наук. – Воронеж, 2011. – 40 с.
3. Волохина Г.А. Синтаксические концепты русского простого предложения / Г.А. Волохина, З.Д. Попова. – Воронеж: Истоки, 1999. – 193 с.
4. Ломова Т.М. «Язык как фразеология»: опыт лексико-синтаксического описания / Т.М. Ломова, Т.М. Чирко // Язык, коммуникация и социальная среда. 2010. – №8. – С. 202-212.
5. Янко-Триницкая Н.А. Возвратные глаголы в современном русском языке. / Н.А. Янко-Триницкая. – М.: Наука, 1962. – 247 с.
6. Jacobs J. English Fairy Tales / Retold by J. Jacobs. – London: David Nutt, 1890.
7. Jacobs J. More English Fairy Tales / Retold by J. Jacobs. – London: David Nutt, 1894.
8. Nedjalkov V. P. Reciprocal Constructions / Ed. by V. P. Nedjalkov, with the assistance of E. Geniusiene and Z. Guentcheva. – Amsterdam: John Benjamins, 2007. – V 1-5. – 2219 p.

ДИАЛЕКТОЛОГИЯ

Панова М.В. (Воронеж)

Пояс как объект этнолингвистического описания (на материале воронежских говоров)

В традиционном народном костюме особое значение издавна придавалось поясу. Пояс имел чисто утилитарное значение: им подпоясывали рубашки, укрепляли набедренную одежду, подпоясывали распашную верхнюю одежду. Кроме того, по мнению некоторых этнографов, на ранней стадии мышления пояс являлся магическим объектом, оберегом, способствующим благополучию и приносящим удачу тому, кто носит данный оберег [Гринкова 1934: 87]. Н.П. Гринкова отмечает, что многие термины, означающие пояс или подвески к нему в современных языках Поволжско-Донского региона, восходят к одному и тому же элементу *sal*. Семантика данных наименований восходит к значению неба в эпоху космического мировоззрения [Гринкова 1934: 80-82].

Функция магического знака, оберега долгое время сохранялась у пояса не только в обрядах, но и в повседневной жизни. Ходить без пояса считалось грехом. Традиция ношения пояса особенно долго соблюдалась старообрядцами. Так, в сс. Мосальское, Можайское, Данково, Бирюченское Каширского района женщины-старообрядки в середине XX в. подпоясывали не только верхнюю одежду, но и ночную нательную рубашку. Особый смысл придавался поясу в свадебных и похоронных обрядах. В.Ф. Филатова пишет о существовавшей в Воронежской области традиции опоясывания в свадебном обряде и запрете на опоясывание в погребальном обряде [Филатова 1995: 149]. В с. Платава Репьёвского района долго сохранялся обычай, согласно которому невеста не могла надевать к венцу украшенный пояс, если у нее недавно умерла мать: это означало, что она не радуется замужеству: *К в’анцý у нас палóжънъ* ***пътпайáскъ ґар’ýчийь****, йéсли мат’ у ней ум’арлá, ўрóд’ь выхóдит’ ни рáдуйьтцъ, анá бис пръзум’éнтъў, ни бл’ас’тúт’* (ПЛТ. Реп.).

Пояс мог символизировать принадлежность к определенному социальному статусу: в с. Новая Ольшанка Нижнедевицкого района существовал особый пояс, который носили только девушки до замужества – ***дéвчий пояс***, после замужества вместе с понёвой надевали ***покрóмку*** (разновидность пояса, см ниже): *Д’éфчий пóйьс рáн’шъ д’éфки насúли, а как вы́йд’а зáмуш, то пан’óвъ и пакрóмкъ* (Н.ОЛШ. Н.-Дев.). Известно также противопоставление ***кушака*** как девичьего пояса и ***покрóмки*** – пояса замужней женщины: *У д’éвак кушакú бы́ли, какúми пъдв’áзывалис’а съръхвáны, у бап пакрóмки* (СТ.НКЛС. Хохол.). ***По-***

кромка как элемент женского костюма соотносится с девичьей ***подпояской*** и в с. Русская Тростянка Острогожского района: *Пътпайáски у д'éвак, тóл'ки тóн'шы ткáтаи, а рубáхи адинáкаваи; Тип'éрич'а бáба пав'áзывайа пакрóмку. Тут буб'éн'чики, паднúтка* (вышивка шерстью – *М.П.*), *пъзум'éнт палóжын из-за патнúткайу* (Р.ТРСТ. Остр.).

Символическое значение могли иметь некоторые предметы, привязываемые к поясу. Н.П. Гринкова пишет об обычае в бывшем Землянском уезде подвешивать к поясному гайтану косточку от куриного крыла, чтобы «утром не просыпать»: «когда запоют утренние петухи, тогда и эта косточка <…> должна разбудить носящего на себе эту косточку; поэтому она носит название «вставаранка» [Гринкова 1934: 74]. Такой же обычай существовал в Рязанском крае [Маслова 1956: 692]. В с. Александровка Хохольского района к поясу прикрепляли иконку – *бóжыньку*: *Пакрóмкъ з бóжынкьм*.

Техника изготовления поясов разнообразна: их шили, ткали, вязали. Варьировалась и ширина поясов: они могли быть узкими (от 1 до 10 см) и широкими (20-40 см) [Лебедева, Маслова 1967: 239].

ЛСГ «Названия пояса» представлена наименованиями *верéть, волосянка, вязёнка, гайтáн, гантáй, гáчень, гáчник, гáшень, гáшник, гáрус, загáшник, запоя́ска, крóмка, кушáк, мутóзка, мутóзик, мутозóк, мутовозóк, мутузóк, мутóвяз, мутóзовка, обóрыш, опóяс, опоя́ска, óчкýр, ошкýр, очкурéц, очкýрок, óшкар, ушкáр, пóяс, бéшеный пóяс, дéвчий пояс, подпоя́ска, подпоя́сок, подпоя́ска горю́чая, попоя́ска, попоя́сок, покрóмка, пря́жка, серпя́нка, сверцóвка, шлёмка.*

В данной ЛСГ выделяются названия праздничных поясов (*бéшеный пояс, вязёнка, гáрус, крóмка, опоя́с, опоя́ска, кушáк, подпоя́ска, попоя́ска, покрóмка, пря́жка, серпя́нка, сверцóвка, шлёмка*) и будничных (*гáчень* и все варианты, *очкýр* и все варианты, *верéть, волося́нка*). Некоторые наименования служат для обозначения или только женского пояса (*крóмка, подпоя́ска, попоя́ска, серпя́нка, сверцóвка, шлёмка*), или мужского (*обóрыш*).

Кроме того, довольно чётко прослеживается противопоставление по признакам 'в виде шнурка, верёвки'// 'в виде полосы ткани', 'материал', 'обрядовость', 'цвет'.

Дифференциальный компонент 'пояс в виде шнурка, верёвки' является актуальным для наименований с корнями *гач-//гаш-, очкур- // ошкур-*, лексем *мутóзка, мутóзик, мутозóк, мутовозóк, мутóвяз, мутóзовка, обóрыш, гайтóн, гантáй.*

Названия с корнем *гач-//гаш- – гáчень, гáчник, гáшень, гáшник, загáшник* – отличаются аффиксально и фонетически, но имеют тожде-

ственную семантику 'пояс в виде шнурка, который вставляется в верхнюю часть понёвы и мужских брюк'.

Га́чень: *Шла, шла и γа́ч'ьн' ло́нул, чут' пан'о́въ уд'ьржа́лъс'* (В. МАМОН); *По́йьс тка́ный был, γа́чьн' ф пан'о́въх* (ПРЛ. Семил.). Слово *гачень* – субстантивированное на русской почве общеславянское прилагательное *gatjьnъjь (от *gatji 'штаны') [ЭССЯ-6: 108]. В русском языке слово первоначально употреблялось в значении 'поясная часть штанов' [Ф-1: 397], затем в результате переноса по смежности получило семантику 'пояс или шнурок, который продевается в верхнюю часть штанов для их подвязывания'.

Гачник: *γа́чник нъ штана́х, зъст'еγа́итцъ* (ХОХОЛ). Слово *гачник* образовано с помощью суф * *-ikъ* от прилагательного **gatjьnъ*, известно другим славянским языкам (болг., макед., сербохорв., словен., ст.-чеш., ст.-польск., укр.) [ЭССЯ- 6: 108]. Лексема фиксируется в письменных источниках с XV в. [СлРЯ-4: 13], с XVII в. отмечается в воронежских документах: *16 порток без гачников* (ГАВО, Ворон. столб., кор. 4, № 175. XVII в.) [Хитрова 1987: 78].

Фонетический вариант ***гашник***, появившийся вследствие ассимиляции по способу образования, распространен в воронежских говорах значительно шире, чем *гачник*: *γа́шник, йе́нтъ партки́ ды йу́пки падв'а́зывъли* (ПЧЛ. Бобр.); *В'ар'о́фкъ прад'е́тъ ис суро́вай ни́тки спл'ат'е́ш, и γа́шник* (ДВЦ. Остр.); *А йу́пкъ у н'ей шыро́кайа, а тут нъзыва́лси γашник. γашник – вот така́йь в'ар'о́вач'к'а ис пр'а́жы ав'е́чий* (КРС. Гриб.). Анализируемое слово регистрируется в воронежских источниках с XVII в. [Хитрова 1972: 148]. Видимо, по аналогии с *гашник* появилось слово ***га́шень*** с тождественной семантикой: *Щас р'язи́нкъ, а тада́ γа́шън'* (ИСТ. Реп.).

Некоторое отличие в значении обнаруживается у слова ***зага́шник*** 'плетёный поясок с кисточками на концах': *Заγа́шникъм пътпайа́шыс'си и и́дьш* (ШСТ. Бобр.).

Названия, являющиеся лексикализованными фонетическими вариантами или дериватами от корня *очкур-* (*о́чку́р, ошку́р, о́шкар, учку́р, ушку́р, у́шкар, очкуре́ц, очку́рок*), тождественны в семантическом плане и обозначают 'пояс у юбки, брюк, пришитый с внутренней стороны или вставленный в зашивку верхней части'.

Очкур: *О́чкуръм, быва́лъ, зат'а́уивъли штаны́* (ХЛБРД. Аннин.). Слово заимствовано, по Фасмеру, из крым.-тат., тур. *učkur*, чагат *ičkur* 'ремешок, шнурок, поддерживающий штаны' [Ф-4: 180].

Наименования, отражающие результат диссимиляции, представлены вариантами *ошку́р*, *о́шкар*, *у́шкар, ушку́р*: *Ашку́р, то́нин'кий тако́й, пъйасо́чик, у штана́х, у йу́пки*; *По́йьс зва́ли о́шкър* (СФН. Панин.); *У́шкър*

сав'йéш из вир'óвък (БРВ. Н.-Усм.). Слово *ушкур* зафиксировано в воронежских документах XVII в.: *в по(р)тка(х) новы(х) ушку(р) сучено ново* (1685, ф.182, оп.2, № 227, л.8) [Хитрова 1972: 148].

Дериваты слова *очкур* – ***очкурéц, очкýрок*** – имеют единичную фиксацию: *Тады́ фставл'áли ф пан'óву и ф штаны́ ачкур'éц* (Н.-АЛСДР. Тал.); *Ачкýрък път'ани́, а то штаны́ спадýт'* (КЛП. Бутур.).

Названия с частями *мутуз-//мутоз-//мотовяз-* (*мутóзка, мутóзик, мутовозóк, мутозóк, мутузóк, мутóвяз, мутóзовка*) также имеют значение 'пояс в виде тонкого шнура, верёвки': *Р'амни́ мужыки́ тады́ р'éткъ наси́ли, мутóскъми пътпайáсывълис'* (ГРХ. Павл.); *У майóй мáтри йýпка дли́ннъйа, шырóкъйа, тут пъдрубл'óннъйа, а тут в'аровач'ка взд'авалъс', мутóзик* (В.КРЧ. Гриб.); *Рáн'ша, унýчик, ризи́нкъф н'é былъ, мы вир'овъч'к'ъй йýпку зав'áзывъли, йийé мутóскъм звáли* (В.ИКР. Бобр.); *Йýпки падв'áзывъйут', йéтъ мутузóк* (ДВЦ. Остр.); *Зав'áжъм мутóвис нъ штанáх, ход' зубáми ръзарви́* (МДВЖ. Семил.); *Падв'áжыш штаны́ мутóзъфкъй и и́дьш* (КРШ. Бобр.); *Мутавазóк у йýпку устáвиш и зъв'áжыш* (У.-МРВ. Реп.).

Все указанные лексемы имеют в воронежских говорах также значение 'шнур, верёвка', ср.: *Прин'аси́ кусóк мутóски* (СХ.ГАИ В.-Хав.); *Стари́к, взял ли мутóзък зъв'азáт'* (ПАНИНО); *Скар'éй найди́ какóй-нибут' мутузóк* (ХРН. Бобр.); *Ваз'ми́ мутóвис ды прив'ажы́* (ГДВ. Семил.); *Пъдв'ажы́ чулки́ мутóзъфкъми* (КРШ. Бобр.).

Данные наименования восходят к общеславянскому **motovęz* от *мотать* и **voz* от *узел, вязать*; вариативность *уз//вяз* объясняется древними чередованиями носовых *о//ę*. Однокоренные слова есть во многих славянских языках: укр. *мотоуз, мотуз*, блр. *мотуз*, сербохорв. *матузица*, словен. *motvôz* 'верёвочка', чеш. *motovouz* 'шпагат', слвц. *motúz*, польск. *motowąz*, *motwąz* 'цепочка, леска' [Ф-2: 665].

Лексема ***обóрыш*** зафиксирована со значением 'пояс-вздёржка в мужские штаны': *Абóрыш ф штаны́ пускáли* (МДВЖ. Семил.), ср. *оборка* 'верёвка'.

Наименование ***гайтан*** и фонетический вариант ***гантай*** тождественны по семантике: *γъйтаны́ ф штанáх* (Р.ЖРВ. Павл.); *Йа пóмн'у вот óкълъ нас дéдушкъ жыл, пътпайáшыццъ, из э́тъй сáмъй из ни́тък з'делъйьт' γантай сиб'é, с'уды́ вот пътпайáшыццъ* (БРД. Аннин.).

Дифференциальный признак 'пояс в виде полосы ткани' объединяет названия *верéть, вязёнка, кушáк, крóмка, запоя́ска, покрóмка, пóяс, опоя́с, опоя́ска, подпоя́ска, подпоя́сок, попоя́ска, попоя́сок, пря́жка, сверцóвка*.

Верéть 'пояс в виде длинной и широкой ленты': *Вир'éт'йу въсимнáцътимитрóвъйу абарáчивълис'* (Н.ОЛШ. Н.-Дев.). С одной стороны,

семантика слова связана с тканью (ср. *веретье* 'грубая ткань, изготовляемая из оческов льна, пеньки и употребляемая в качестве подстилки, полога и т. д.') или нитками, пряжей (*веретье* 'нитки (пряжа) на веретене' (свердл.), 'толстая пряжа' (брян.) [СРНГ-4: 142]), из которых мог быть изготовлен пояс. С другой стороны, возникает предположение о развитии у слова семы, изначально скрыто присутствовавшей в слове, но не реализовавшейся в других говорах: М. Фасмер проводит параллель между *веретье* и лит. *virtiue* 'узелок, связка', *veriu*, *verti* 'открывать, закрывать' [Ф-1: 297]. Таким образом, в значении слова *вереть* 'пояс' возможна актуализации семы 'то, что завязывается'.

Вязёнка 'широкий шерстяной пояс с украшениями на концах в виде плотных пластинок, обёрнутых тканью и украшенных': *И пътпайáсывълис', ткáли виз'óнки шырóкаи, нъ канцý плис нъ кардóнку* (БРД. Аннин.).

Кушáк 'широкий пояс из шерстяной материи': *Кушакú бы́ли, падв'áзывъли пан'óву. Красúваи бы́ли: áлъи, зил'óнъи, бурдóвъи. Сáми такúйи ткáтыйи, а край – тис'мá былá такáйь длúннъйь* (МДВЖ. Семил.); *Бы́ли кушакú, зимóй пътпайáсывълис', шýбы пътпайáсывъли кушакáми. Вот такóй он шырóкъй, саткáн он м'éтръф двух. Кúс'ти бы́ли пат цв'éт, аднá такáйа в'éтач'к'а висúт', аднá такáйа, такúи ръзнап'óраи* (КРС. Гриб.). Слово заимствовано из тур., крым.-тат. kušak – то же, kušamak 'подпоясывать' [Ф-II: 439]. С. И. Котков предполагает, что слово было заимствовано не отдельно, а вместе с реалией [Котков 1970: 176-177]. В материалах русской письменности *кушак* регистрируется с конца XV в. [СлРЯ-8: 152], в воронежских документах – в XVII-XVIII вв.: *Кушак китайчетой. Десят(ь) кушаков редных*. Активное функционирование лексемы подтверждается наличием дериватов *кушачишко*, *кушащетый* [Хитрова 1989: 110].

Крóмка 'широкий шерстяной пояс': *Крóмкъй пътпайáшыс'си* (РОССОШЬ). Авторы Этимологического словаря русского языка под ред. Н. М. Шанского полагают, что слово образовано от *крома* 'край, граница' [Ш.-8: 405]. Значение, отмечаемое в воронежских говорах ('пояс'), появилось, по всей вероятности, вследствие метонимического переноса на основе внешнего сходста: край → край ткани → полоска ткани, тесьма → пояс.

Покрóмка 'домотканый цветной женский пояс с украшениями на концах; элемент понёвного комплекса': *Бáбы пакрóмки падв'áзывъли, збóку канцы́ вис'éли. Вы́кладиннайа, на н'éй ишшó нашы́та* (СТ.НКЛС. Хохол.); *А патóма пакрóмка ч'óрнайа, а вó йде вó ус'á на бл'áхъх тáма, ну вот знáйити анú такúи вóта крýлин'кийи, как*

пýвицы, анá бл'ас'тúт', óчин' красúвайа; *Пакрóмка, у н'éй канцы́ такúи, ана висúт' назадú, тут во бъхмарá, шл'óнки рáзнаи*.

Отдельно следует остановиться на специфике украшений покромки в виде твёрдых лопастей в форме четырёхугольника или круга, иногда имеющих ширину большую, чем сам пояс. Такие украшения составляют специфику воронежского костюма. Н.П. Гринкова полагает, что сама форма этих лопастей, «концентрация украшений именно на них, при общем гладком фоне пояса, часто черного цвета – говорят за то, что это не простые украшения <...>, а какие-то детали, имевшие <...> своё определённое функциональное значение». Исследователь приходит к выводу, что данные украшения – рудименты поясных подвесок, имеющих параллели у народов Поволжья (мордвы, мокши, эрзи) и болгар [Гринкова 1934: 74].

С.И. Котков, сравнивая современные данные с историческими, обнаруживает производную связь наименования *покромка* с *покром*. *Покром* и *покромь*, отмечаемые в памятникам южновеликорусской письменности XVII-XVIII вв., означали женский пояс [Котков 1970: 177]. В.И. Хитрова относит слово *покромь* 'женский пояс' к семантическим диалектизмам, возникшим в результате переноса названия с одной реалии на другую на основе сходства их функций [Хитрова 1972: 236]: ср. покромь 'кромка, продольный край ткани, имеющий особый уток' [СлРЯ-16:179]. Лексема *покромка* регистрируется в письменных источниках конца XVII в. с семантикой 'кромка, край' [СлРЯ-16: 179].

Пóяс 'длинная широкая полоса, сотканная долевыми разноцветными нитками': *Пъйасá читыр'охуγóл'ч'атыи, пóйьс, читы́ри махрá, этъ пъйасá к в'анцý* (ПЛТ. Реп.). Согласно М.Фасмеру, слово *пояс* восходит к праславянской эпохе («Праслав. *po-jasъ – обратное производное от po-jasati, ср. русск. опоясать, от jasati, откуда русск.-цслав. `>сало «пояс» [Ф-III: 351]. Памятники древнерусской письменности фиксируют слово с XI в. [Срезн.-2: 1339].

Опоя́с и ***опоя́ска*** зафиксированы с обобщённой семантикой 'широкий пояс': *Мн'е апайáс шырóк* (Р.ГВЗ. Рам.); *Рубáхи насúли с апайáскъми* (ШСТ. Бобр.). Слово *опояска* фиксируется в Материалах И.И. Срезневского [Срезн.-2: 689], в южновеликорусских документах XVII-XVIII вв.: *взяли … зипунъ сермяжной бѣлои опояску шолковою; и они (де) йвашка и васка сняли с него опа(я)ску* [Хитрова 1972: 257].

Лексема ***запояска*** отмечена в воронежской деловой письменности XVII в.: *скрыня а не… запоя(с)Ки синяя да зеленая* [Хитрова 1972: 256]. Г.В. Судаков замечает, что данное слово впервые зафиксировано в воронежском документе, а позднее отмечалось в псковских и томских говорах

[СРНГ-10: 351; Судаков 1986: 50]. В.И. Хитрова относит данное слово к словообразовательным диалектизмам XVII в. [Хитрова 1972: 256-257].

Подпоя́ска 'широкий пояс, сотканный из шерстяной пряжи долевыми разноцветными полосками; концы подпояски украшались бахромой, кистями': *Нъ ълав'е́ пало́тнушкъ, тут пън'о́въ, пътпъйа́ски с махра́ми, тут ус'а́кай шало́н, тут махры́ прицо́пиш* (ПЛТ. Реп.). Впервые слово регистрируется в письменных источниках конца XVI в. [СлРЯ-16: 42], отмечается в воронежских документах XVII – нач. XVIII в.: *по(д)пояска гарусная зеленоя; три по(д)пояски красны(х)* [Хитрова 1972: 257]. По наблюдению Г.В. Судакова, *подпояска* «в определенной мере противопоставлена *опояске*, распространенной на севере и в центре, а на юг проникшей только к концу XVII в.» [Судаков 1986: 50]. В.И. Хитрова квалифицирует *опояска* и *подпояска* как общерусские слова-варианты [Хитрова 1972: 256]. В современных воронежских говорах бытует и словооразовательный вариант ***подпоя́сок***: *Пътпайа́сък вы́ткълъ узо́рч'ътый* (РОССОШЬ).

Попоя́ска и ***попоя́сок*** имеют значение 'широкий (часто домотканый) пояс с узорами': *На сва́д'бу дуγу́ у ло́шъди пириплита́ли папайа́скъми, γри́ву нар'а́д'ут' л'е́нтъчками, и папайа́ски с пан'о́вай наси́ли. Папайа́ска как тка́найа, пало́скъми ръзнацв'е́тными, майа́ св'акро́в'а в'анч'а́лъс' ф пъпайа́ск'ь* (БОБРОВ); *Пъпайа́сък шо́лкавый, къшами́ръвъй, фс'а́кийа бы́ли* (ДВД. Лиск.).

Пря́жка 'женский пояс': *Пр'а́шки са́ми шы́ли иш шо́лкъ* (ДВД. Лиск.); 'ремень': *Папро́буй прин'аси́ кол, ат'е́ц пр'а́шкъй аддир'е́т'* (ХРН. Н.-Усм.). Относительно происхождения семантики слова возникли две версии. С одной стороны, возможно появление значения вследствие метонимического переноса с части на целое; с другой – слово могло возникнуть самостоятельно, реализовав исходную семантику иным путём, чем соответствующая лексема литературного языка (ср. *прягу, прячь, запрягать, напрягать*).

Сверцо́вка 'праздничный пояс (чаще красного цвета) с украшенными концами': *Мъладайк'а св'арцо́фку пътпайа́шыт', канцы́ кра́сныйи распи́съныйи* (СТ.ВДГ. Семил.). В этимологическом плане слово неясно.

Семантический компонент 'изготовленный из определенного материала' характеризует названия *волося́нка, га́рус, серпя́нка, шлёмка*.

Волося́нка 'пояс, сделанный из конских волос': *Вълас'а́нки д'е́лъли из вало́с ис ко́нских* (РОССОШЬ).

Га́рус 'мужской пояс, сотканный из цветных шерстяных ниток – гаруса, с концами, отделанными бисером' (С.ЛПГ. Н.-Дев.). Наименование возникло в результате переноса по смежности: материал → изделие из этого материала (ср. гарус 'шерстяная пряжа' [СРНГ-6: 147]).

Серпя́нка 'блестящий пояс': *Сирп'а́нки насúли то́лк'а бъγачú* (Б.-МТР. Эрт.). В Словаре В.И. Даля находим слово *серпянка* 'портяная или хлопковая рединка, грубое марли, для ветошенья мехов, а особенно на полога, от мух и комаров' [Д-4:182]. Можно предположить, что название пояса – следствие метонимического переноса (ткань → изделие из этой ткани). Однако в нашем случае речь идет, по всей вероятности о какой-то другой ткани, более качественной.

Шлёмка 'шерстяной пояс, украшенный бахромой; элемент понёвного комплекса'. В последнее время наблюдается тенденция появления у слова значения 'любой пояс': *Щас у нас шл'о́мкъй л'убо́й по́йьс называ́йут', а то был по́йьс з бъхмаро́й, шырст'ано́й, пан'о́ву им пътпайа́сывъли* (РОССОШЬ). Наименование возникло в результате переноса по смежности: пояс получил название от пряжи, идущей на его изготовление (ср. *шлёнка* 'шерстяная пряжа'; звук *м* мог появиться вследствие диссимиляции по месту образования).

Дифференциальный компонент 'цвет' отличает название ***бе́шеный пояс***: 'пояс, сплетённый из насыщенных зелёных, красных, малиновых и чёрных нитей' (КЛП. Бутур.). В основе названия, по-видимому, – метафорический перенос, связанный с проявлением цвета (ср. *бешеный* 'чрезмерный по силе проявления' [Евг.-1: 89]; **bĕsъ* 'свет, блеск' (предположительно) [ЭССЯ-2: 90]); «цвета словно «дерутся» друг с другом» [Толкачева 2001: 29].

Особое место занимают поясные украшения в виде одиночных или парных подвесок – архаичных деталей женского костюма. Подвески, бытовавшие в русских селах Воронежской губернии, представляли собой прямоугольные куски ткани на твёрдой основе, украшенные вышивкой, позументом, бисером, пуговицами, лентами и подвешенные петлей к поясу [Гринкова 1934: 67-68]. Данные подвески отмечены этнографами в Рязанской и Воронежской областях даже в начале XX в. Г.С. Маслова пишет, что первичное значение таких деталей пока неясно; возможно, что они являлись особой отметкой (племенной, родовой и т. д.). Подвески такого рода имеют аналогии в костюме народов Поволжья [Гринкова 1934: 69].

Лексико-семантическая группа названий поясных украшений представлена наименованиями *махры́, подмахо́рники, подты́шники, покро́мка.*

Махры́ и ***подмахо́рники*** 'украшение понёвного костюма – задние поясные подвески в в виде широкой полосы черного домотканого сукна, к которой пришиты куски ткани на твердой основе': *Д'е́лъли такúйи из мат'е́рии квадра́ты нъ кардо́нь, и вот их апшыва́ли, ръшшыва́ли, γа́рус на йих, пръзум'е́нты, и вот такúйи махры́ в'е́шъли нъ пан'о́ву*

(Н.ОЛШ. Н.-Дев.); *Пъдмахо́рники из л’е́нты, нъ канца́х би́сир, пъзум ’е́нт* (НЖ.ВДГ. Семил.).

Подты́шники 'поясное украшение из красочных полосок, обшитых бисером, блёстками' (НЖ.ВДГ. Семил.). В основе данного названия находится, вероятно, признак 'способ ношения': эти украшения носятся под поясом (т. е. *подтыкаются*).

Покро́мка 'женское поясное украшение из черного сукна в виде лопастей, обшитых лентами, позументом и заканчивающихся бахромой, кистями (бородками)': *Пакро́мки на по́йьс нъд’ава́ли, а канцы́ да кра́йа йу́пки вис’е́ли* (ХОХОЛ.).

Подводя итоги, необходимо подчеркнуть, что этнолингвистическое описание позволяет охарактеризовать номинации комплексно, «объемно», в соотношении с материальной и духовной культурой народа, и это в полной мере можно отнести к наименованиям поясов. Наличие разнообразных названий, дифференциация значений в зависимости от пола, времени использования, формы, цвета свидетельствуют о важности данного элемента костюма как в утилитарном плане, так и с точки зрения выполнения им обрядовых функций. Кроме того, активность слов, их живое функционирование подтверждается наличием полисемантов и многочисленными фонетическими и словообразовательными. Не менее важным является обращение к мотивировочным признакам, позволяющим выделить те сегменты действительности, которые отражают особенности познания мира диалектоносителями: выделяются признаки объективной реальности (материал – *волосянка, гарус, шлёмка*, функция – *вереть, опояс, подпояска*, способ изготовления – *вязёнка*, форма – *покромка*) и признаки субъективной оценки, возникшие на основе метафорического переноса (*бешеный пояс, подпояская горючая*).

Литература

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 тт. / В.И. Даль. – М., 1935. – Даль
2. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. – Вып.1-41. – М.-Л., 1965-2007. – СРНГ
3. Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып.1-18. – М., 1975-1992. – СлРЯ
4. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка: В 3 тт. / И.И. Срезневский. – М., 1958. – (Срезн.)
5. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 тт. – М., 1964-1973. – Ф.
6. Хитрова В.И. Русская историческая и диалектная лексикология: Материалы для практических занятий / В.И. Хитрова. Вып. 1.– М., 1987; Вып. 2. – М., 1989.

7. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. – Вып.6. – М., 1974.

8. Гринкова Н.П. Очерки по истории развития русской одежды / Н.П. Гринкова // Советская этнография. – 1934. – №1-2. – С. 66-94.

9. Филатова В.Ф. Обряд и обрядовая лексика в этнолингвистическом аспекте: Дисс. …канд. филол. наук: (на материале говоров восточной части Воронежской области) / В.Ф. Филатова. – Воронеж, 1995. – 221 с.

10. Хитрова В.И. Местная лексика в языке воронежских рукописных памятников XVII – первой четверти XVIII вв. : Дисс. …канд. филол. Наук / В.И. Хитрова. – Воронеж, 1972. – 440 с.

11. Хитрова В.И. Русская историческая и диалектная лексикология : Материалы к практическим занятиям по истории русского литературного языка и русской диалектологии для студентов факультетов русского языка и литературы. Буквы А-Ж / В.И. Хитрова. – М., 1987. – 111 с.

12. Лебедева Н.И. Русская крестьянская одежда XIX – начала XX века / Н.И.Лебедева, Г.С. Маслова // Русские : Историко-этнографический атлас. – М., 1967. – С. 193-358.

13. Маслова Г.С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX в. / Г.С. Маслова // Труды института этнографии. – Т. XXXI. Восточнославянский этнографический сборник. – М., 1956. – С. 543-805.

14. Котков С.И. Очерки по лексике южновеликорусской письменности XVI-XVIII веков / С.И. Котков. – М., 1970. – 316 с.

15. Судаков Г.В. Особенности функционирования старорусского слова в составе лексико-семантической группы названий поясов / Г.В. Судаков // Слово в системных отношениях на разных уровнях языка. – Свердловск, 1986. – С.48-54.

16. Толкачева С.П. Художественное оформление традиционного крестьянского костюма русского населения Воронежской губернии конца XIX – начала XX вв. / С.П. Толкачева // Фольклор и литература: проблемы изучения. – Воронеж, 2001. – С. 19-30.

Подписи к фото на цветной вклейке:

Фото № 1. Покромка с махрами. с. Русская Тростянка Острогожского района Воронежской области.

Фото № 2. Покромка с махрами. с. Шубное Острогожского района Воронежской области.

Фото № 3. Кушак. с. Бродовое Аннинского района Воронежской области.

Фото № 4. Подпояска. с. Шестаково Бобровского района Воронежской области.

Карасёва Т.В. (Дубай, ОАЭ)

Диалектные особенности частушек села Старая Тойда Аннинского района Воронежской области

В ходе диалектологической экспедиции, организованной летом 2004 г. кафедрой славянской филологии Воронежского госуниверситета в с. Старая Тойда Аннинского района Воронежской области, при сборе диалектного материала нами было попутно записано 25 частушек, большинство из которых отражают различные диалектные черты.

Ой, Тойда-село –
Настоящий городок:
По краям – ветёлочки,
А посерединке – холодок.

Бабка села на чугун
И сказала деду:
«До свиданья, старый дед,
Я в Воронеж еду!»

Осудили мене,
А всё трясуся:
Присудили сто яиц,
А я не несуся.

Ой, советская власть
Разгуляться нам не дасть:
Только ногу на порог –
Она требуя налог.

Раньше были кулаки,
Шили юбки широки.
А теперь всё уже, уже,
И коленочки наружи.

Ой, спасибо Ленину
И спасибо Сталину:
Взяли ложки, и коровы,
И поддёвку мамину.

В восемнадцатом году
Была голодовка –
Девки ели лебеду
И <…> ловко.

Ой, милый мой,
Голубые глазки,
Я не видела от вас
Ни любви, ни ласки.

Он думает, я гонюся
И стараюся любить,
А я его попросила
От собаки проводить.

У меня милёнка два:
Забулдыга и балда –
Забулдыга редко ходя,
А балда и никогда.

Я любила шо’фера,
Любила кататься,
А шофёрова жена
Кидалася драться.

Ой, у Коли в коридоре
Ботиночками хлопала,
Я у Коли в коридоре
Конфеточки лопала.

Ой, у нас во саду
Заспевая соловей –
Это веточка завяла
От любови от моей.

Поцелуй меня, матаня,
Поцелуй меня, родной,
А вчера не целовались,
И сегодня выходной.

Я девчонка сатана,
Я девчонка бесево –
Я на улицу не хожу:
Мне и дома весело.

Хорошо тебе, малина:
У тебе широкий лист.
Хорошо тебе, подружка:
Тебя любит гармонист.

Нету лета без июня,
Нету мая без цветов,
Нет любви без поцелуя,
А если есть, то не любовь.

Ой, любовь, ты, любовь –
Да иде её беруть?
Её в полюшке не сеють,
Во садах не беруть.

Ой, милёнок дорогой,
Как тебя не любить:
Руки пахнуть ароматом,
А любовь в глазах стоить.

Подойди – я поцелую,
Подойди – я раздушу.
Что ты, милый, не подходишь –
Ай боишься, присушу?

Меня милый не узнал –
Пень берёзовый обнял:
Думал, в кофте розовой,
А это пень берёзовый.

Он думает, я гонюся,
Он думает, бегаю –
Я такого паразита
Из газеты сделаю.

Я на пенсию пошла,
Трикотин надела.
Руки-ноги отошли –
Мужа захотела.

Ой, колечко моя
По столу вертелося.
Нагляделись мои глазки
На кого хотелося.

Ой, милый мой,
Не гонись за мной:
Я давно ухажена,
Со двора проважена.

Фонетические особенности: 1) произношение слова *где* как *иде´* (влияние [г] фрикативного); 2) эпитеза (как реализация тенденции к открытости слога): *нету*; 3) ударный [а] на месте [о] в корнях причастий от некоторых глаголов на *-ить*: *проважена*, *ухажена*; 4) иное ударение некоторых словоформ: *шо'фера* (ср. *шофёрова*).

Лексические особенности: *ай* ‘или’, *балда* ‘бестолковый человек, простофиля, дурак (уменьш.-ласк.)’, *голодовка* ‘голод’, *девка* ‘девушка’, *забулдыга* ‘глупец’, ‘пьяница’, ‘лентяй’, ‘гуляка’, ‘безвольный, никуда не годный человек’, *лопать* ‘есть, кушать’, *матаня* и *милёнок* ‘любимый человек’, *наружи* ‘снаружи’, *сатана* ‘бранное слово’. Все эти слова, за исключением *бесево* ‘бранное слово’, *заспевать* ‘запевать’, *раздушить* ‘сильно обнять (?)’, отмечены в картотеке «Словаря воронежских говоров», хранящейся на кафедре славянской филологии Воронежского гос-

университета. Семантику следующих единиц помогли уточнить наши записи, сделанные в самом селе: *коридор* ‘сенцы’, *поддёвка* ‘зимняя одежда, полукафтан или кафтан без рукав, пододеваемый под верхний кафтан’.

Морфологические особенности: 1) утрата среднего рода: *колечко моя*; 2) существительные (названия животных) в И.П. мн.ч. в функции прямого объекта: *взяли коровы*; 3) стяжённое окончание у прилагательных в В.П. мн.ч.: *шили юбки широки*; 4) окончание *-е* у местоимения 2 л. ед.ч. в Р.П.: *у тебе*; 1 л. ед. ч. в В.П.: *осудили мене*; 5) конечное /ть/ у глаголов в 3 л. ед.ч. и мн.ч. наст. и буд. вр.: *дасть*, *стоить*; *берутъ*, *пахнуть*, *сеють*; отсутствие конечного /т/ у глаголов в 3 л. ед. ч.: *заспевая*, *требуя*, *ходя*; 6) *-ся* на месте *-сь*: *вертелося*, *гонюся*, *кидалася*, *несуся*, *стараюся*, *трясуся*, *хотелося*; *-си* на месте *-сь*: *целовалиси*.

Синтаксические особенности: 1) повторение предлога: *от любови от моей*; 2) особые конструкции: *проводить от собаки*.

Как видно, фольклорные произведения малого жанра могут служить источником выявления особенностей говора. В то же время некоторые из них вполне могут быть обусловлены требованиями рифмы (*власть – дасть* и др.) и ритма (*трясуся – несуся* и др.).

Литература

1. Карасёва Т.В. Фонетика говора села Старая Тойда Аннинского р-на Воронежской обл. // Фонетика сегодня: мат-лы докл. и сообщ. VI межд. науч. конф. (8-10 октября 2010 г.). – М.: ИРЯ РАН им. В.В. Виноградова, 2010. – С. 64-66.

2. Несветаев Е.В. Диалектный словарь говора села Старая Тойда Аннинского района Воронежской области // Край Воронежский: межвуз. сб. науч. тр. – Воронеж: ВГПУ, 2009. – Вып. 5. – С. 123-128.

3. Несветаев Е.В. Словарь говора села Старая Тойда Аннинского района Воронежской области // Воронежское краеведение: традиции и современность: материалы ежегод. обл. науч.-практ. краевед. конф. (3 декабря 2006 г.). – Воронеж: Воронеж. обл. совет краеведов, 2008. – С. 161-165.

Чурсина Д.С. (Воронеж)

Особенности отражения языковой картины мира в диалектных наименованиях жилища

Не вызывает сомнения тот факт, что язык тесно связан с культурой. Исследование наименований жилища как пласта предметно-бытовой лексики, отражающей материальную культуру жителей региона, позволяет

не только выявить семантические особенности слов, но и описать языковую картину мира, что обуславливает значимость нашего исследования, в котором предложен анализ связей между языковыми и культурными явлениями.

В работе мы будем опираться на понятия, во-первых, «языковая картина мира», которое наиболее точно, на наш взгляд, сформулировано исследователями И.А. Стерниным и З.Д. Поповой: «это совокупность зафиксированных в единицах языка представлений народа о действительности на определенном этапе развития народа, представление о действительности, отраженное в языковых знаках и их значениях – языковое членение мира, языковое упорядочение предметов и явлений, заложенная в системных значениях слов информация о мире» [Попова, Стернин 2007: 38], а во-вторых, «диалектная языковая картина мира» – «схема восприятия действительности, сложившаяся на протяжении многих веков существования социума, ограниченного определённой территорией и природными, экономическими, хозяйственными условиями жизни» [Демидова 2008: 68].

Диалектная языковая картина мира обладает рядом особенностей, к числу которых относят естественный характер, отсутствие кодификации, парцеллирование объектов познания, антропоцентризм, субъективизм, консерватизм и др. Диалектная картина мира, как было отмечено ранее, отличается от общеязыковой своим естественным характером, поскольку он складывается в достаточно замкнутом диалектном коллективе, отражает особенности уклада, быта, близость к природе, характерные черты сельского труда, а также проявляется, главным образом, в устной речевой деятельности в определенных сферах коммуникации.

Проведенный анализ даёт возможность определить некоторые особенности диалектной языковой картины мира на основании анализа номинаций жилища и его частей. Диалектная картина мира отражается, во-первых, в структуре тематических и лексико-семантических групп. Дифференциальные признаки, на основании которых выделяются данные группировки, свидетельствуют об особенностях сегментации действительности. Количественные параметры, а именно «наполненность» отдельных ТПГ и ЛСГ указывают на значимость общих номинаций жилища, названий комнат и внутреннего убранства дома.

Во-вторых, диалектная картина мира репрезентируется в мотивировочных признаках, положенных в основу номинации. Наиболее характерными являются место расположения, материал, размер, назначение, особенности строения.

Например, в лексемах *пятистенничек, пятистенка, пятистенник, связь* мотивировочным признаком являются особенности строения.

Т'ип'е'р' св'я'з'ев-тъ н'е'ту, ест' п'ят'ист'е'н'ик МДВЖ. Семил.

По'сл'е с'е'н'ец ко'мната, п*'ер'егаро'дкъј разд'ел'ена', вот и п'ят' ст'ен, п'ят'ист'е'нък* МДВЖ. Семил.

В старину также был распространен дом, получивший номинацию ***связь.*** Эта лексема известна в двух значениях: 1. 'дом, в котором сени разделяют комнаты': *У нас изба', а у сас'е'д'ијсв'яз'* В.ИКР. Бобр. 2. 'две избы, соединенные переходом': *А св'яз' эта там ха'та и тут ха'та и с'е'нцы праме'ш н'их* В.ТРВ. Н.-Дев.

Этот вид жилища встречался чаще всего в больших семьях. Разделив дома или комнаты коридором или сенями, хозяева могли вести отдельное хозяйство в своей части избы. По сведениям из с. Ломово Землянского района, *сичас связ'и н'и строют'.* Вероятно, это связано с тем, что уклад жизни в деревне изменился, и большие семьи, которые ведут общее хозяйство, в настоящее время редкость.

Помимо лексем с прозрачной внутренней формой зафиксированы наименования, возникшие в результате переосмысления исходной семантики, т. е. речь идёт о процессе вторичной номинации (*курушка, избушка – курушка, бильдюга* и *бильдюженка, судник и судница)*

Например, лексема ***курушка*** в СРНГ с пометкой *Ворон.* дана в значении «печная труба». Можно предположить, что это слово первоначально обозначало курную избу, т. е. избу, которая топилась по-черному. Впоследствии название с курной избы было перенесено на любое старое, несовременное жилище, т. е. произошло переосмысление исходной семантики – расширение значение слова. Кроме того, бытование слова поддерживается особенностями употребления – наличием рифмы: *избушка-курушка*.

Дъ вајны' у нас ф с'ил'э' то'л'къ адн'и' избу'шк'и – куру'шк'и был'и, ма'л'ин'кијь, дв'э комнату'шк'и то'л'къ пат сало'мъј ХЛБР. Аннин.

В-третьих, характерной особенностью диалектной картины мира являются образность и эмотивность. Яркая образность проявляется в таких номинациях, как *круглая хата, святой угол.* Эмоционально-экспрессивная окраска отражается в лексемах с уменьшительно-ласкательными суффиксами, особенно в ТПГ "общие названия дома" *(развалюшка, гнилушечка).* Это может быть гендерной особенностью носителей языка, так как диалектный материал чаще всего черпается из женской речи, а женщинам свойственно использование уменьшительно-ласкательных суффиксов.

В-четвёртых, диалектная картина мира выражается в наличии архаичной лексики и консерватизме реалий. Например, в говорах сохраняются наименования жилища старого типа, являющегося ярким этнографическим признаком региона (*мазанка, саманка, рубленая хата* и др.)

Кроме того, в диалектах функционируют устаревшие для литературного языка названия, многие из которых имеют общеславянские корни (*горенка, горница, полати*).

Таким образом, в ходе работы был произведен анализ номинаций жилища, сформировано представление об особенностях региональной языковой картины мира, определены особенности сегментации действительности, существенные для характеристики языковой картины мира русского человека, а также выявлены основные мотивировочные признаки, послужившие основанием для номинации.

Литература

1. Вендина Т.И. Лексический атлас русских народных говоров и языковая картина мира русского народа / Т.И. Вендина // Лексический атлас русских народных говоров: материалы и исследования. – 1995. – СПб., 1998. – С. 11-18.

2. Кубрякова Е.С. Язык и знание. На пути получения знаний о языке: части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / Е.С. Кубрякова – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 560 с.

3. Попова З.Д. Язык и национальная картина мира / З.Д. Попова, И.А. Стернин. – Воронеж: Изд-во «Истоки», 2007. – 59 с.

4. Попова З.Д., Стернин И.А. Семантико-когнитивный анализ языка. Монография. – Воронеж: изд-во «Истоки», 2007. – 250 с.

5. Демидова К.И. Диалектная языковая картина мира и особенности её репрезентации в частных диалектных системах (на материале русских говоров Урала) // Лексический атлас русских народных говоров: материалы и исследования. – СПб.: Наука, 2008. – С. 68-76.

Ягловская А. (Воронеж)

Наименования пищи в украинских говорах Воронежской области (в сопоставлении с данными архива Русского географического общества)

Воронежская область дает богатый материал для диалектологических исследований, поскольку на этой территории сосуществуют говоры как русского, так и украинского языков. В ходе взаимодействия этих двух языков украинские говоры Воронежской области стали отличаться не только от русского языка, но и от украинского. Эти отличия проявляются на разных уровнях языка, в том числе и на лексическом.

Лексика украинских говоров на территории Воронежской области изучена крайне мало. Эти исследования носят лишь фрагментарный характер. Комплексное описание дано только для наименований одежды.

В нашей работе мы обращаемся к названиям пищи в украинских говорах. Данная группа лексики может быть информативной как в собственно лингвистическом плане, так и в экстралингвистическом, потому что отражает материальную культуру народа.

Выявленные наименования пищи (81 наименование) системно организованы и составляют тематическую группу, которая включает частные образования – лексико-семантические группы.

1. Наименования первых блюд:

Пихтело, -а. Блюдо, приготовленное из желудка животного, начиненного ливером. *Завтра пихтело будимо істи*. (Ломы Вороб.)

Холодець, -дця. Окрошка. *А холодець – перва страва літом була*. (Клб. Лиск.)

Затірка, -и. Суп с кусочками особым образом затертого теста. *Шось ти, баба, затірки давно ни варила. Чі вона тепер ни модна?* (Сттл. Бог.)

Кондьор, -а. Пшенный суп. *Я готовила кондьор*. (Блг. Подг.)

Куліш, -у. Пшенный суп, кулеш. *Наварим вечіром кулішу*. (Бзм. Павл.)

2. Наименования вторых блюд:

Черпеники, -ів. Картофельные блины.

Кваша, -і. 1. Блюдо из упаренной муки, калины и сухофруков. *Вранці снідали квашею – бабуся зварила*. (Лсв. Павл.) 2. Каша из тыквы. *Дивись, кваша згаріла*. (Кмн. Остр.)

Соломаха, -и. Жидкое блюдо из муки. *Соломаха робицця без пшона – густа, як опара.* (Лиск.)

Лемішка, -и (устар.). Блюдо из муки, саламата. *То, каже, ни каша, а лимішка.* (Сттл. Бог.)

Путря, -і. Блюдо из ячменя и сладкого кваса. *Путря з куті з ячміню*.

Тюря, -і. Кушанье из крошенного в подслащенную воду кусочков хлеба. *Закусили тюрей.* (Нвб. Кант.) *Давай тюрі навидимо або шо*. (Сттл. Бог. Повсеместно.)

Пелюстка, -и. Капуста, квашенная крупными кусками. *Отварили картошку в мундірах, сальця нарізали, огурців солоних, достали капусти-пилюстки, накормили його.* (Влс. Гриб.) *Вам, можи, пилюстки принисти на закуску*? (Бчк. Петр.)

3. Наименования блюд из теста:

Балабуха, -и. – 1. Изделие из теста в форме каравая [паляниці], но поменьше и из пресного теста. (Сттл. Бог.)

Брусак, -а. Большая сдобная лепёшка. *Завтра мати буде брусаки пекти*. (Ломы Вороб.)

Вертеник, -а. Лепёшка особой формы из пресного теста. *Моя мати пече вертеники.* (Бчк. Петр.)

Книш, -а. Род выпечки круглой формы, смазанной подсолнечным маслом и свернутой пополам. *Книшів напикла*. (Прв. Калач.)

Наливашник, -а. Оладья. *Мы пикли сьогодні наливашники*. (Стмл. Петр.)

Прусачики. Булочки. *Гляди, прусачіки ще гарячі,опичесся*. (Ст. Крш. Петр.)

Розанці (розинці), -ів, мн. Печенье из тонких полосок теста, сваренных в масле; хворост. *Розанці зварила бабушка*. (Бнд. Кант.) *Завтра розинців напичімо*. (Ольх.)

Щепанці, -ів, мн. Клецки. *Щепанці з прісного тіста: щіпнеш і кидаеш з картошкою.* (Лиски)

Наименования напитков:

Вершок, -шка, -шку, Варшки, -ів. Сливки. *Я вершку літру назбирала. Вершки добрі. Вершком я заправляю борщ.*

Сірівець, -вця (-вцю). Домашний хлебный квас. *В тени батько сірівець любив тіки так.* (Твр. Бог.)

Гляганка, -и. 1. Простокваша. *Гляганка пиднялась шапкою.* (Лсв. Павл.) 2. Сметана; ряженка. *Пий гляганку*. (Нвмл. Калач.)

Гляданка, -и. *Кефир.* (Нвтл. Вороб.)

Сироватка, -и. *Сыворотка.*

Кісіль, -ю. Кисель. *На обіді подають озвар або кісіль. Зварила кісілю з вишень – на попробуй, чі він добрий*. (Прв. Калач.)

4. **Наименования других блюд**:

Жарьонка, -и. Блюдо, приготовленное жарением. Дивись, скіки опеньків принисла – хвате на жарьонку. (Сттл. Бог.)

Кетя, -і (дет.). Конфета. Хочеш кеті? Іди до мене – кетю дам. (Сттл. Бог.)

Кісто, -а. Тесто. За нічь кісто так високо підійшло, шо полізло чіриз верх. На нічь кісто вчінила – завтра піріжків напичу. (Сттл. Бог.)

Олія. Подсолнечное масло. *В олію, як довго буде стоять, треба кинуть солі.* (Втб. Подг.)

Холодець, -дця. Студень. *Холодець ще ни зварився*. (Нвб. Кант.)

Выявленные наименования пищи в современных украинских говорах мы сопоставили с номинациями, отраженными в «Фольклорно-этнографических материалах из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии». При проведении и сравнительного анализа слов, существующих в современныхдиалектах, и слов, используемых в XIX веке, выявлены некоторые изменения лексического состава.

Среди ежедневного рациона малороссиян в XIX в. упоминаются *млинцы* с изложением их приготовления: «*Млинцы приготовляются*

такъ: берется двѣ части муки сдѣланной из пшена, и часть муки пшеничной и разводятъ это теплою водою жидко и пекутъ на сковородѣ» [РГО, 2012, ч.1: 73]. Данное слово сохранило свою семантическую структуру, но фонетически видоизменилось и в говорах Воронежской области в наши дни имеет название *блинець* 'блин как на дрожжевом, так и на без дрожжевом тесте, блинчик'. *На масляну ми печем блинці. На завтрік блинці можно* [Авдеева 2008].

Слово *взваръ* в XIX веке описывалось так: «*взваръ есть ничто иное, какъ компотъ, или отваръ всякихъ, у кого какіе окажутся на лицо, фруктов смотря по состоянію домохозяина*» [РГО, 2012, ч.1: 76]. В наше время данное слово сохранило свое первоначальное значение, но существует в иных вариантах его произношения, например:

Вузвар, -у. Компот. *Вузвару повне відро*. [Авдеева 2008]. Озвар, -у. Компот. *Я озвар з терну варю* [Авдеева 2008].

В украинских воронежских говорах существует множество наименований для обрядовых блюд. Среди них в XIX веке упоминается *кутья*: «*Кутья приготовляется такъ: берутъ сколько кому угодно ячменя и обталкиваютъ его въ мельничныхъ ступахъ, отдѣливши кожицу отъ цѣлого зерна, варят изъ цѣлыхъ зеренъ густую кашу*»[РГО, 2012, ч.1: 76]. В современных украинских говорах кутья чаще всего имеет название *канун*, *кутя*, *вечеря* и означает поминальное блюдо, приготовляемое обычно из риса: *Чужим кануном родичів ни поминають*. *Поставить канун на той конець стола* [Авдеева 2008].

Помимо слов, претерпевших изменения с течением времени, остались названия, сохранившие свою семантическую и фонетическую структуру. К таким словам относятся *вареники*. В «Материалах из архива русского географического общества» излагается процесс их приготовления: «*вареники приготовляются такъ: берется пшеничное пресное тѣсто, довольно сгущеное, рѣжится на небольшие комочки, которые раскатываются въ маленькіе кружочки и эти кружочки наполняются свѣжимъ творогомъ и варятся въ кипячей водѣ*» [РГО, 2012, ч.1: 73]. Из этого можно сделать вывод о том, что *вареники* как реалия и как лексема дошли до наших дней в неизменном виде.

Хлеб является древнейшей пищей для людей, в частности и для малороссиян. Возможно, именно поэтому наименования блюд, относящиеся к лексико-семантической группе хлебобулочных изделий, не претерпели никаких изменений. Среди современных украинских говоров фиксируются такие названия, как *паляница*, *коровай*. Паляница – хлеб, обычно пшеничный, круглый. *Свати бис паляниці ни ходили* [Авдеева 2012]. Коровай – обрядовый свадебный хлеб [Авдеева 2008]. Эти лексемы отражены и в Материалах XIX в.

В «Материалах русского географического общества» XIX в. упоминается *хлѣб* – самая распространённая форма данного слова, которой пользуются и в наши дни. Помимо данного варианта произношения, современные представители воронежских украинских говоров используют *хліб, хлібина* [Авдеева 2012].

С течением времени слово *сало* не утратило своей актуальности и является неотъемлемой частью украинской кухни. В XIX в. предлагался рецепт блюда с приготовлением данного продукта, которым пользовались малороссияне для праздничных обедов: «*Сало просоленное приготовляется такъ: берется простое, свиное съ спины сало, рѣжится в вершокъ ширины и длины кусочками и поджаривается на сковородѣ*» [РГО, 2012, ч.1: 73]. Как мы можем видеть, слово практически не претерпело фонетических изменений. Других вариаций его произношения или написания не наблюдается.

Такое кушанье, как *затирка*, входившее в ежедневный рацион малороссиян XIX в., не утратило своей актуальности, данное слово существует в современных украинских говорах: *затірка*, -и. Суп с кусочками особым образом затертого теста. *Шось ти, баба, затірки давно ни варила. Чі вона тепер ни модна?* [Авдеева 2008]

Проведенный сопоставительный анализ позволяет, с одной стороны, проследить непрерывную историю лексем на протяжении двух веков, с другой отметить утрату ряда номинаций. Исчезли такие лексемы, как *млинец*, *лежень*. Это обязывает диалектолога внимательнее относиться к языковому материалу и успеть зафиксировать и описать то, что еще сохранилось.

Сокращённые названия населенных пунктов

Бзм. Павл – х. Безымен Павловского района
Блг. Подг. – с. Белогорье Подгоренского района
Бнд. Кант. – с. Бондарево Кантемировского района
Бчк. Петр. – с. Бычок Петропавловского района
Влс. Гриб. – с. Власовка Грибановского района
Втб. Подг. – х. Витебск Подгоренского района
Клб. Лиск. – с. Колыбелка Лискинского района
Кмн. Остр. – с. Каменка Острогожского района
Ломы Вороб. – с. Ломы Воробьевского района
Лсв. Павл. – с. Лосево Павловского района
Нвб. Кант. – с. Новобелое Кантемировского района
Нвмл. Калач. – с. Новомеловая Калачеевского района
Нвтл. Вороб. – с. Новотолучеево Воробьевского района
Ольх. – с. Ольховатка Ольховатского района

Прв. Калач. – с. Переволочное Калачеевского района
Ст. Крш. Петр. – с. Старая Криуша Петропавловского района
Стмпл. Петр. – с. Старомеловая Петропавловского района
Сттл. Бог. – с. Старотолучеево Богучарского района
Твр. Бог. – с. Твердохлебово Богучарского района

Литература

1. Авдеева М.Т. Словарь украинских говоров Воронежской области / М.Т. Авдеева. – Воронеж: ИПЦ ВГУ, 2008.
2. Авдеева М.Т. Словарь украинских говоров Воронежской области / М.Т. Авдеева–Воронеж: ИПЦ ВГУ, 2012.
3. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Ч.1; [науч. ред. Т.Ф. Пухова; сост. Т.Ф. Пухова, А.А. Чернобаева]. – Воронеж: Научная книга, 2012. – 350 с.
4. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. – Ч. 2 – Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Выпуск XI; [науч. ред. Т.Ф. Пухова; сост. Т.Ф. Пухова, А.А. Чернобаева]. – Воронеж: Научная книга, 2017. – 300 с.

Скороходова М.А. (Воронеж)

Фонетические особенности говора села Першино Нижнедевицкого района Воронежской области

Воронежские говоры считаются говорами «позднего заселения», согласно Диалектологической карте 1964 г. входят в Восточную группу южнорусского наречия, однако только часть диалектов соответствует типологическим чертам Восточной группы. Остальные диалекты разнотипны.

С. Першино, говор которого стал объектом изучения, основано в начале XVIII в. Как отмечает В.А. Прохоров, первыми сюда пришли переведенцы из-под городов Щигры (около Курска) и Ефремова (близ Тулы). Данные о селе имеются в описании Нижнедевицкого уезда 1780 г. Тогда село имело 251 двор, 1108 жителей. Большую часть их составляли однодворцы. Кроме них здесь жили и крепостные крестьяне. В этом же документе указывается, что рядом с селом протекала небольшая речка Перка. От нее и произошло название села [Прохоров, с. 236].

Рассмотрим фонетические особенности говора.

Характеристика системы ударного вокализма

Для говора с. Першино характерна семифонемная система ударного вокализма, т. е. наряду с фонемами <и>, <е>, <у>, <о>, <а> сохранились архаичные фонемы <ê> и <ô>: **<и>:** [*пр'и'д'иш*], **<е>:** [й'э'т'их], **<у>:** [*су'д'ут'*], **<о>:** [*ɣаро'т*], **<а>:** [*саб'ира'јут'*]. Фонема <ê > проявляется в дифтонге [ие]: [*кан'ие'шна*] – *Ну јет кан'êшна мн'е рассказывали. Фонема ô, которая реализуется в дифтонге* [оу] или [уо]: [*картоу'шку*]; [*с ɣаруо'ду*] – *С гарôду картôшку вазили на Дамбас прадавать*.

В говоре отмечается отсутствие перехода е в о, наблюдаемое в основном в глагольных формах: [*жыв'э'ш*], [*пай'д'э'ш*], [*клад'э'ш*].

Характеристика системы безударного вокализма

А) Безударный вокализм после твердых согласных

В говоре с. Першино зафиксировано диссимилятивное аканье, т. е. качество гласного первого предударного гласного зависит от подъёма ударного гласного. Представим систему в таблице.

и', ы', у'	а'
ваз'и'л'и хад'и'л'и маркву' н'икаму'	ана' кънч'а'л'и тада' дъва'л'и дъй'а'ркай'

Тот факт, что в первом предударном слоге наряду с [ъ] может произноситься [а], свидетельствует о том, что система диссимилятивного аканья имеет тенденцию к разрушению.

Проанализировав зависимость качество гласного первого предударного слога от качества гласного среднего и верхне-среднего подъема определяем жиздринский подтип подтип диссимилятивного аканья:

Е	ê	о	ô
ɣаз'э'ты *ат'э'ц* *ас'э'нн'ай'а*	*павзрасл'э'й'* *ад'э'жду* *апкл'э'ивал'и* *ч'лав'э'к*	*како'й'* *плато'к*	*калхо'с* *рабо'тат'* *пато'м* *камсамо'л* *рабо'тал'и*

Б) Безударный вокализм после мягких согласных

Проанализированные примеры свидетельствуют о том, что в говоре с. Першино представлен умеренно-диссимилятивный тип яканья, т. е. в первом предударном слоге произносится [а] перед твёрдыми согласными и перед мягкими при ударных [и], [ы], [у], а между мягкими согласными

при ударном [а] звучит [и] или [э]. Однако имеются примеры, в которых при ударном [а] в позиции между мягкими согласными звучит [а]. Это может свидетельствовать о разрушении умеренно-диссимилятивного типа яканья.

t’ – t		**t’ – t’**	
а´	и´, ы´, у´	а´	и´,ы´,у´
ад’ава´л’ис’ *п’атна´цат’* *над’ава´ла*	*запр’аɣл’и´* *пав’азл’и´* *пр’ин’асу´т’*	*атм’ич’а´л’и* *р’аб’а´т* *п’эрс’ил’а´л’ис’* *атм’ич’а´л’и* *мат’эр’й’а´л*	*в’ал’и´к’ий’* *л’ажы´т’* *н’ас’и´*

Характеристика системы согласных звуков

1. В анализируемом говоре представлен [ɣ] фригативный, в слабой позиции оглушающийся в [ф]: *И пл’а´ск’и, и ɣармо´шк’и, и пакупа´й’ут’ ɣаст’и´нцы. Щас как уш ч’атв’э´рх н’ихто´ и н’и рабо´таја.*

В некоторых позициях происходит утрата [ɣ] и замена его звуком [и]: *Зав’э´дущаја хв’э´рмай’ в’архо´м на ло´шыд’и пр’ам с’э´ла и зајe´хала у клуп ид’э л’у´д’и с’ид’а´т’.*

2. В говоре представлены [в] губно-зубной и [w] губно-губной. В сильной позиции, как правило, произносится [в] губно-зубной, который в слабой позиции оглушается в [ф]: *Таɣда´ сафс’э´м н’а так сва´д’бы бы´ли.Ընч’а´л’и с’эм’ кла´саф и шл’и у калхо´с рабо´тат’.*

3. Позднее появление в русском языке звука [ф] служит причиной его замены сочетанием [хв]: *Хватаɣра´фии-та у м’ене´ сахрани´лис’а.*

4. Боковые согласные представлены [л] твердым и [л’] мягким: *Сва´тал’ис’а, прихади´л жани´х, прихади´ла мат’.*

5. Аффрикаты [ц] и [ч] различаются: *А каɣда´ бы´л’и н’э´мцы, он был ра´н’аныј. Увабы´ч’аи та´хта бы´ла, и нач’ава´л’и.*

6. Шипящие [ж] и [ш] твердые: *Сва´тал’ис’ пр’ихад’и´л’и жан’и´х и мат’. Запр’аɣл’и´ ло´шат’, паста´в’ил’и и пав’азл’и´.*

Отмечены следующие *позиционные изменения звуков:*

1) прогрессивная ассимиляция заднеязычных: *ско´л’к’а,* ;

2) диссимиляция по месту образования: *штрахават’*; по способу образования: *та´хта*

3) ассимиляция: *мужук’и´*, *дамба´с*;

4) упрощение групп согласных: *рашство´, кабу´тта, уча´ск’и*;

5) полная редукция гласного звука в предударной и заударной позиции: *мо´лдаст’и, инт’рсава´л’ис’, ɣаро´т.*

Проведенный анализ фонетических особенностей говора с. Першино позволяет сделать вывод о том, что в данном говоре присутствуют фонетические особенности, относящиеся к курско-орловскому типу говора.

1. Сохранение закрытых гласных [е] и [о] под ударением.

2. Как системное явление отсутствие перехода е в о представлено в глагольных формах настоящего и будущего простого времени.

3. Диссимилятивное аканье.

4. Умеренно-диссимилятивный тип яканья. [Черенкова 2009, с. 34].

Проведенная научно-исследовательская работа позволяет проследить некоторые особенности одного из воронежских говоров, свидетельствующие об изменении и развитии языка и обязывающие диалектолога внимательнее относиться к языковому материалу, который нужно успеть зафиксировать и описать.

Литература

1. Малыхин П. Город Нижнедевицк и его уезд // Воронежский литературный сборник, вып.1. Воронеж, 1861.

2. Зеленин Д.К. Талагаи и цуканы // Памятная книжка Воронежской губернии на 1907 год. Воронеж, 1908. — С. 1-28.

3. Черенкова А.Д. Воронежские диалектные тексты как источник для изучения русского национального языка, истории и культуры народа. – Воронеж. 2009.

4. Прохоров В.А. Вся Воронежская земля. Краткий историко-топонимический словарь. – Воронеж: Центрально-черноземное книжное издательство, 1973. – 367 с.

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

Пастревич Г.П. (Воронеж)

Сказка А.К. Барышниковой «Волк серай, смелай...» в изданиях для детей: к проблеме редактирования

Сказка по праву считается одним из самых распространенных и сложных видов словесности. Однако, несмотря на достаточную изученность и доступность произведений этого жанра, единого определения, отражающего всю специфику народной сказки, не существует. Наиболее точное определение, на наш взгляд, дал выдающийся собиратель и исследователь фольклора А.И. Никифоров: «Сказки – устные рассказы, бытующие в народе с целью развлечения, имеющие содержанием необычные в бытовом смысле события (фантастические, чудесные или житейские) и отличающиеся специальным композиционно-стилистическим построением» [1, 20]. Форма устного повествования подразумевает неразрывную связь исполнителя с аудиторией. Однако уже в первой трети XX в. найти человека, «…исполнявшего традиционную народную сказку во всей ее художественной красоте» [2] в русской деревне было непросто. Тем ценнее представляется труд собирателей фольклора Н.П. Гринковой, А.М. Новиковой, И.А. Оссовецкого, В.А. Тонкова, открывших нам творчество выдающейся воронежской сказительницы А.К. Барышниковой (бабушки Куприянихи) (1868-1954).

Неграмотная крестьянка из с. Большая Верейка Землянского уезда Воронежской губернии сохранила в своей памяти и сделала общим достоянием бесценное наследие предков. Исследователями было записано более 120 сказок разных жанров, свадебный обряд, народные песни, пословицы и поговорки. А.К. Барышникова прожила долгую трудную жизнь, поэтому, по ее собственному признанию, ей более близки были сказки волшебные с традиционной победой добра над злом [3]. Эти сказки составляют большую часть ее творческого наследия. Значительное место в репертуаре исполнительницы занимают сказки бытовые, слышанные ею от отца Куприяна Левоновича, который слыл большим мастером-рассказчиком сатирических и забавных историй. Сказке животной Куприяниха отводила более скромную роль. Исследователями было записано всего 10 сказок, ориентированных А.К. Барышниковой на детскую аудиторию. Тем не менее, животная сказка в ее изложении представляет собой оригинальное произведение, в котором сюжеты и образы главных персонажей часто разрушают сложившиеся стереотипы.

Несмотря на трудности, с которыми сталкиваются собиратели фольклора, основные проблемы возникают при подготовке записей текстов к

печати. О специфике редакционной обработки фольклорных записей говорил В.Я. Пропп: «Характер обработки будет в каждом отдельном случае зависеть, с одной стороны, от характера записи и, соответственно, рукописи, с другой – от целей, в каких тексты издаются, от типа издания» [4, 317]. Особое внимание необходимо уделять подготовке текстов сказок для детей, учитывая специфику возрастной рецепции.

Так, для детей, еще не умеющих читать, допустима литературная обработка сказки, не сохраняющая в полной мере фонетические, лексические и морфологические особенности записанного текста, но максимально приближающая его к литературной норме с обязательным указанием имени обработчика и небольшим словариком архаичной и диалектной лексики в качестве приложения в конце издания. И хотя, как справедливо замечает В.Я. Пропп, «…всякий перевод снижает своеобразие оригинала, отзывается на его стиле и часто снижает его художественные достоинства» [4, 326], такая правка необходима, поскольку маленькому ребенку трудно воспринимать на слух и понимать речь, отличающуюся от его привычного языкового окружения, без соответствующего комментария взрослых. Комментирование же во время чтения фольклорного текста разрушает саму атмосферу чудесного, которую призвана создавать сказка.

Для детей младшего школьного возраста целесообразно издавать сказки с сохранением основных особенностей повествования и языка рассказчика, сопроводив подстрочным комментарием и вступительной статьей, знакомящей юных читателей с биографией сказочника, описанием местности, где была записана сказка, с пояснением диалектных и этнографических реалий данного региона.

К сожалению, письменный текст не может передать всех нюансов индивидуальной манеры исполнителя фольклорного произведения: жест, мимику, интонацию, мелодику и т. п. Особое внимание в нем уделяется динамике развертывания сюжета и использованию традиционных стереотипных словесных формул, характерных для этого жанра. Большое значение в изданиях сказок для детей любого возраста имеет иллюстративный материал, позволяющий погрузить юного читателя в открывающийся перед ним волшебный мир.

Однако при подготовке изданий академического типа следует максимально точно передавать запись оригинального текста с сохранением всех его языковых и сюжетных особенностей. Такие издания необходимо сопроводить примечаниями и приложением, содержащим другие варианты сказки, записанные разными исследователями с соответствующим комментарием.

Следует отметить, что отечественные фольклористы первой трети XX в. очень бережно относились к проблеме исполнителя. При подготов-

ке к публикации записей они прежде всего учитывали читательский адрес и особенности возрастной рецепции фольклорных текстов, что, к сожалению, было почти полностью утрачено в издательской практике конца XX в. Обратимся к одной из животных сказок из репертуара А.К. Барышниковой «Волк серай, смелай…», записанной в 1930-е гг., и рассмотрим внесенные в текст сказительницы редакторские изменения. Для сравнения возьмем наиболее известные сборники сказок Куприянихи для детей: издание Воронежского областного книжного издательства 1937 г. и книгу Воронежского Центрально-Черноземного книжного издательства 1978 г.

Отметим, что животные сказки из репертуара А.К. Барышниковой были изначально ею ориентированы на детскую аудиторию, то есть уже отредактированы самой исполнительницей. Характерной особенностью ее сказок о животных является лаконичность, рифмованность текста, простота и динамизм развития сюжета, что способствует лучшему восприятию и быстрому запоминанию сказки детьми. Издание сказок Куприянихи 1937 г. под общей редакцией профессора И.П. Плотникова рассчитано на широкий круг читателей. Большинство представленных в нем текстов дано в литературной обработке, однако сказка «Волк серай, смелай…» (№ 33) приводится с сохранением всех фонетических и стилистических особенностей [5].

Сказка о волке начинается оригинальным рифмованным зачином: «В невкотором царстве, в невкотором государстве, в том, в котором мы живем, под номером сядьмым, иде мы сидим, снег горел, соломой тушили, много народу покрушили, тем дела не решили» [5. 148]. Следует отметить, что для сказок Куприянихи характерна детализация повествования, и это мы можем наблюдать уже в зачине, где уточняется номер царства и местоположение рассказчика и слушателей.

Далее сказительница частично использует сюжет *Присяга волка* (165В** СУС), творчески его перерабатывая [6, 81]. В ее варианте бегут 12 волков, за которыми гонятся «старики с колами» [5, 149]. Речь одного из волков объясняет название сказки. «Один волк серай, смелай говорить:

– Старички, воротитеся, умилитеся, мой отец ядал у вас по сту овец, а я к вашему стаду не прикоснусь. Те воротилися, умилилися, пошли домой» [5, 149]. Заметим, что волк назван сказительницей «серым, смелым», то есть Куприяниха сознательно наделяет его чертами, не характерными для русской животной сказки, где этот персонаж традиционно является воплощением глупости и жадности.

А.К. Барышникова соединяет народный сюжет *Волк и свинья* (106* = АА *106 СУС), где свинья откупается от волка своим худшим поросенком с сюжетом *Лиса-исповедница* (61А = АА 61* I СУС), имеющим лите-

ратурное происхождение. Фольклорный сюжет она творчески перерабатывает, добавляя свои детали и по-своему расставляя смысловые акценты.

Смелый волк Куприянихи не только заключает договор с людьми, но и не позволяет себя обмануть. Лиса, пришедшая к нему с целью полакомиться мясом, несмотря на все свои льстивые речи получает от волка суровую отповедь: «Што ты за тварь, читаешь мне такую букварь? Я сам училси в Рыги читать постовые книги. Што было куценькяму, кургузенькяму поросеночкю, то и табе, тварь, будя!» [5,149]. Волк груб, он отстаивает свою законную добычу, но в то же время достаточно благороден, не нападая на лису, а предупреждая ее о своих намерениях.

Далее Куприяниха вставляет заимствованный литературный сюжет о лисе-исповеднице, который она приводит практически без изменений. Сказительница лишь снабжает его дополнительными деталями, конкретизирующими место действия. Лиса в испуге убегает в Брянские леса, где встречает петуха, который, поддавшись на хитрые уговоры исповедаться, спускается с дерева и оказывается съеденным. А.К. Барышникова добавляет рифмованный текст, подчеркивающий сатирическую направленность данного сюжета: «Тот пятух спольстилси на лисиный дух, с сука на сук спускалси, с деревом прошшалси, сел лисе на галаву. Взяла лиса пятуха сабе в уста, понясла яво в густые куста, стала лиса пятуху голову вяртеть» [5, 150].

Таким образом, в сказке присутствует художественный реализм и сатирическое начало. Действия животных вполне согласуются с их природой. Волк – сильный и грубый, но в то же время умный и смелый, что вполне соответствует естественному поведению этого животного. Лиса – олицетворение хитрости и лести, на которую попадается доверчивый петух. Волк и свинья, лиса и петух в природе являются звеньями пищевой цепи, поэтому исполнительница наделяет их естественными поведенческими чертами, а фантастический элемент, присущий сказочному повествованию, проявляется лишь в наличии у героев возможности разговаривать.

Следует также отметить интересное композиционное строение сказки. Несмотря на контаминацию трех сюжетов, действие развивается параллельно, соединяясь лишь в двух ключевых точках: встрече волка с лисой у туши поросенка и в финале сказки. Съевшая петуха лиса отправляется к реке, где на свою беду вновь встречает волка: «Иде ни был серый волк, взял лису за спину, сдернул с ней кожурину, съел яе до остатка и показалось волку сладко. На этом басне конец» [5, 150]. Тем самым А.К. Барышникова подчеркивает естественное поведение волка, не давая ему никакой моральной оценки, хотя и называет сказку басней.

Таким образом, в издании 1937 г. текст Куприянихи полностью сохранен. Мы видим и необычную интерпретацию образа волка, и обилие конкретизирующих повествование деталей, и лаконичность сюжета, полностью раскрывающего замысел исполнительницы, и характерные особенности ее передачи фольклорного текста, восходящие к традициям русских скоморохов. А.К. Барышникова к слову относилась очень бережно, заменять некоторые слова и искажать повествование она не решалась, чтобы сохранить сказку в традиционном звучании. Следовательно, сказка о волке, представленная в данном сборнике, позволяет читателю насладиться всеми особенностями творческой индивидуальности воронежской сказительницы.

Обратившись к изданию сказок Куприянихи 1978 г., мы увидим, что текст рассматриваемой нами сказки о волке подвергся кардинальным изменениям, внесенным редакторами и обработчиками так, что изначально записанную сказку А.К. Барышниковой трудно узнать.

Одним из обработчиков текстов сказок Куприянихи для детских печатных сборников стал воронежский писатель Михаил Михайлович Сергеенко (1905-1964). В 1946 г. Воронежское областное книгоиздательство выпустило сборник сказок А.К. Барышниковой для детей в его обработке. К сожалению, именно этот вариант вошел во все последующие сборники сказок Куприянихи, предназначенные для детского чтения, начиная от московского издания Детгиза 1957 г. и заканчивая санкт-петербургским изданием «Речи» 2017 г. Не стал исключением и рассматриваемый нами сборник сказок А.К. Барышниковой 1978 г., изданный в Воронеже.

Не умаляя всей проделанной писателем работы, мы вынуждены констатировать, что М.М. Сергеенко обошелся с материалом достаточно грубо, позволяя себе менять названия сказок, соединять их по своему усмотрению и вносить в ткань повествования неоправданные правки и купюры. Сказка «Волк серай, смелай…» также подверглась редактированию. После обработки М. Сергеенко она вошла в сборник под названием «Волк жадный, на чужое добро повадный», что кардинально меняет восприятие образа героя, наделяя его ярко выраженной негативной коннотацией.

М. Сергеенко сохранил зачин в сокращенном виде, удалив конкретизацию сказительницы: «В некотором царстве, в некотором государстве снег горел, соломой тушили, много народа покрушили, но тем дела не решили» [7, 134]. Внимательное отношение к деталям, отмеченное нами у Куприянихи, позволявшее ей приблизить сказку к действительности, было сочтено обработчиком неуместным, и сказка утратила свой неповторимый колорит.

Однако самой большой ошибкой, на наш взгляд, стало изменение названия, что повлекло трансформацию образа главного персонажа и потребовало сюжетной перестройки. Писатель частично объединяет сказку «Волк серай, смелай…» со сказкой «Швец» [5, 147-148], откуда берет сюжет *Волк-дурень* (122А = 47В = АА 122 СУС), когда встреченная голодным волком лошадь предлагает прочитать паспорт, написанный на ее копыте. Волк доверчиво забегает, чтобы прочитать паспорт, а лошадь забивает его задними ногами до полусмерти [7, 138]. Далее, чтобы оправдать заявленную в названии жадность волка, М. Сергеенко вводит сюжет *Баран соглашается прыгнуть в пасть волка* (122М* СУС), также заимствуя его из сказки «Швец» [5, 148]. Только у Куприянихи этой встречей сказка заканчивается: «Разбежался баран и так метко ему в нос ударил своим рогатым лбом, что он и не поднялся. До тех пор волк и жил» [5, 148]. В сказке «Волк жадный, на чужое добро повадный» действие продолжается. Избитый волк отправляется к реке, где встречает лису и съедает ее. На этом заканчивается сказка Куприянихи «Волк серай, смелай…», но М.М. Сергеенко вставляет еще один фрагмент о путешествии героя в иное государство, обитатели которого волка убивают, хотя он не причинил им никакого ущерба. «Говорит им волк:

– Люди добрые, остановитеся, домой воротитеся. Пришел я к вам не для ссоры, а посмотреть на ваши заборы!

Отвечают они ему:

– Знаем мы, что ты за тварь, известен нам твой букварь. Ты – волк жадный, на чужое добро повадный. Не ходить тебе по нашей земле!

Стали они его бить, только шерсть летит.

До тех пор волк и жил» [7, 139].

Следует отметить, что в сборнике сказок А.К. Барышниковой 1937 г. подобный сюжет не встречается. Таким образом, сказка о волке смелом, рассказанная Куприянихой, трансформируется в нечто иное. Этот вариант, несомненно, несет в себе мораль о неотвратимости наказания за жадность, но, на наш взгляд, содержит достаточно большое количество сцен неоправданной жестокости и насилия, что вряд ли приемлемо для детского чтения. Кроме того, за счет частичного объединения двух самостоятельных сказок А.К. Барышниковой «Волк серай, смелай…» (№ 33) и «Швец» (№ 32) сказка «Волк жадный, на чужое добро повадный» заметно удлиняется, что в принципе не характерно для русского животного эпоса. Подобная «литературная обработка» полностью изменяет изначальный текст, что является абсолютно неприемлемым при редактировании фольклорных произведений. По мнению В.Я. Проппа, такая обработка «…должна квалифицироваться как подделка, фальсификация» [4, 333].

К сожалению, русская народная сказка давно перестала бытовать в устном варианте, сохранившись только в письменных источниках. Зачастую единственной памятью о сказителе остаются лишь записи его произведений, сделанные фольклористами. На сегодняшний день это особенно актуально по отношению к памяти А.К. Барышниковой. Тем большая ответственность лежит на тех, кто готовит фольклорные тексты к печати, ибо талантливые исполнители, донесшие до нас наследие предков, остаются жить на страницах книг.

Таким образом, при издании произведений фольклора, в частности, сказок для детей следует не только учитывать читательский адрес, но и проявлять бережное отношение к тексту первоисточника, по возможности представляя его в неизменном виде.

Литература

1. Никифоров А.И. Сказка, ее бытование и носители [Текст] / А.И. Никифоров. Сказка и сказочник; сост.; вступ. статья Е.А. Костюхина. – Москва: ОГИ, 2008. – 376 с. – (Нация и культура / Антропология / фольклор: Научное наследие).

2. Гринкова Н.П. Сказки Куприянихи [Электронный ресурс] / Н.П. Гринкова. – Режим доступа: http://sobranieskazok.ru/kuprijaniha1.htm. (дата обращения: 28.04.2018).

3. Барышникова А.К. Жизнь бабушки Куприянихи (Анна Куприяновна Барышникова о себе: Автобиографический очерк) [Текст] / А.К. Барышникова. Сказки бабушки Куприянихи; в обработке для детей М. Сергеенко. – Воронеж: Воронежское обл. книгоизд-во, 1946. – С. 5-20.

4. Пропп В.Я. Текстологическое редактирование записей фольклора [Текст] / В.Я. Пропп. Сказка. Эпос. Песня; сост., научн. редакция, коммент. и указатели В.Ф. Шевченко. – Москва: «Лабиринт», 2001. – С. 317-334.

5. Барышникова А.К. Сказки Куприянихи [Текст] / А.К. Барышникова; запись сказок, статья о творчестве Куприянихи и комм. А.М. Новиковой и М.А. Оссовецкого; Вступ. статья и общ. ред. проф. И.П. Плотникова. – Воронеж: Воронежское обл. книгоизд-во, 1937. – 270 с.

6. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка [Текст] / Сост. Л.Г. Бараг и др.; Отв. редактор К.В. Чистов. – Ленинград: «Наука», 1979. – 439 с.

7. Барышникова А.К. Сказки бабушки Куприянихи [Текст] / А.К. Барышникова; лит. обработка сказок М.М. Сергеенко; художник Е.Я. Пошивалов. – Воронеж: Центрально-Черноземное книжное изд-во, 1978. – 152 с.

Грибоедова Е.А. (Воронеж)

Роль народной песни в отражении авторского сознания в «Записках степняка» А.И. Эртеля (к вопросу о проблеме автора в творчестве А.И. Эртеля)

Цикл рассказов А.И. Эртеля «Записки Степняка» является тем произведением, с которым писатель вошел в литературу конца XIX в. Публикации отдельных произведений цикла в журналах «Русское богатство», «Обозреватель» и др. обратили на себя внимание известных литераторов и критиков той эпохи. В 1883 г. эти рассказы и очерки были опубликованы под общим названием «Записки Степняка». Смелость молодого автора, отсылающего читателя к известным «Запискам охотника» И.С. Тургенева, поразила литературную общественность.

Цикл «Записки Степняка» объединён образом главного героя Степняка Батурина, повествующего о событиях и переживаниях, и местом действия – степью. Все, о чем рассказывает Батурин, глубоко волнует его. Батурин «душою сросся» со степью: недаром он сам пожелал назвать себя как автора «Записок» Степняком.

Для цикла А.И. Эртель выбирает форму повествования от первого лица, которая способствует тому, что события, происходящие в рассказах и очерках, воспринимаются читателем близкими к реальности. Повествование Батурина осознается читателем как повествование, приближенное к авторской смысловой позиции, поскольку язык цикла стилистически нейтрален и в Батурине видятся отдельные авторские черты: привязанность к воронежской степи – писатель родился и долгое время жил и работал на хуторах Воронежской губернии; сочувственное и вместе с тем критическое отношение к крестьянскому миру, которое прослеживается и у самого писателя в его письмах и очерках, а также автобиографические черты – управление небольшим поместьем в Воронежской губернии, знание крестьянской жизни.

В связи с этими наблюдениями необходимо определиться с терминологией, поскольку вопрос разграничения понятий автор, повествователь, рассказчик еще не до конца решен. В целом, в научных работах было определено несколько значений термина «автор»: 1. реально существовавший человек; 2. концепция, некий взгляд на действительность, выражением которого является все произведение; 3. термин употребляется для обозначения «некоторых явлений, характерных для отдельных жанров и родов».[7, 199]. Учеными разработаны различные термины при рассмотрении проблемы автора: «образ автора» (В.В. Виноградов), «автор-творец» (М.М. Бахтин), «автор-повествователь» (И.Б. Роднянская), «голос автора» (В.В. Кожинов) и другие. За такой терминологической

полисемией стоят конкретные аспекты исследования авторской позиции и форм выражения авторского сознания.

По мнению Б.О. Кормана, авторская позиция находит свое выражение в субъектной организации произведения. Ученый характеризует соотношение субъектов речи и автора следующим образом: «Субъект речи тем ближе к автору, чем в большей степени он растворен в тексте и незаметен в нем. По мере того как субъект речи становится и объектом ее, он отдаляется от автора» [7, 202].

Помимо этого, следует принять во внимание и разграничение самого повествования от 3-го лица (Erform, или Er-Erzählung) и повествования от 1-го лица (Icherzählung), каждое из которых имеет несколько разновидностей. Иногда эти две формы отличаются лишь по грамматической форме: «повествователь» излагает события «от третьего лица», «рассказчик» – «от первого». [10, 236]. Б.О. Корман определяет формы повествования по степени «выявленности» в тексте: «повествователь» – «носитель речи, не выявленный, не названный, растворенный в тексте», «рассказчик» – «носитель речи, открыто организующий своей личностью весь текст» [6, 33-34].

Исходя из вышесказанного, на наш взгляд, при анализе цикла «Записок Степняка» А.И. Эртеля уместно обращение к терминологии Б.О. Кормана, предложившего термин «личный повествователь» для обозначения такого носителя речи, отличающегося от повествователя, пишущего от 3-его лица, только своей названностью, при этом его личная определенность не бросается в глаза [6, 33]. Отметим, что исследователи пока не пришли к общей терминологии в вопросе о разграничении автора, повествователя и рассказчика. Согласимся с большинством исследователей, в том, что рассказчиком уместно называть носителя речи, который отличается маркированным языковым обликом. Именно поэтому термин рассказчик мало применим к тому носителю речи, который мы видим в цикле, что подтверждается, как мы уже упоминали, нейтральным стилем повествования.

Помимо Степняка в цикле рассказов мы видим еще одного повествователя, условно обозначим его как издателя, – друга Батурина, которому главный герой поручил издать свои «Записки» после смерти. Его роль ограничивается представлением Батурина, его характеристикой и описанием двух эпизодов его жизни: любовной истории и последнего момента перед смертью. Эти два эпизода ставят своеобразные границы жизни Степняка. Несчастливая любовная история разрушает надежду Батурина на обретение понимания родным человеком и движет героя к его духовному одиночеству. Наиболее близок Батурину его издатель, которому было поручено опубликовать «Записки» и рассказать об их авторе. С ним он спорит, высказывает свои надежды и сомнения. Однако и издатель не

всегда до конца понимает Степняка, о чем сам и сообщает: «Говорят, что, умирая, он обвел окружающих тоскливым взглядом и спросил упорно: "Да когда же мы переведемся на Руси?" Что он этим хотел сказать, не знаю. Но, повторяю, добрый был человек, и его жаль» [11, 15]. Отсутствие близких по духу людей приводит к тому, что только степь и способна отзываться на душевные порывы Степняка. Именно к ней и обращается он в последний свой час.

Основное повествование ведется от лица Батурина, герой является участником и свидетелем описываемых событий. Именно Степняк открывает читателю мир степного жителя, окружающей его природы. Личность повествователя определяет выбор темы, границы пространства и времени, характер оценок, эмоциональный тон произведения, что проявляется в отношении Батурина к окружающему миру и его особым положением в нем.

Своеобразие авторской позиции в «Записках Степняка» лучше всего выясняется при обращении к категории «свой-чужой». Рассказывая о степном крае, Батурин встречается с разными типами крестьян, помещиков, купцов – представителями старого и нового времени. Как и сам А.И. Эртель, Батурин занимает промежуточное положение между ними, не сближаясь ни с одним из них. Батурин – арендатор небольшого поместья, самостоятельно им управляющий, которого принимают за «своего» и крестьяне, и помещики, с уважением относятся купцы. Стремление к объективности повествования не мешает автору разделить явления, с которыми сталкивается Степняк, на «свои» и «чужие».

На протяжении всего повествования Батурин наблюдает процесс разрушения традиционного уклада крестьянского мира и рождения нового мира, в котором расчетливость, предприимчивость становятся главными качествами на пути к успеху. Привязанность к степному краю, к его жителям заставляет Батурина внимательно присматриваться к этим процессам. Не ставя однозначных оценок, повествователь пытается все-таки определить: к чему же движется мир, что несут перемены степному краю? Оценка повествователя проявляется в портретах, пейзажах в том, какие явления и каких героев Батурин видит «своими», а какие – «чужими». Одним из приемов, которым пользуется А.И. Эртель в создании образа повествователя и других героев, является ирония. Её использование, с одной стороны, делает позицию повествователя несколько отстраненной, а с другой, разные её оттенки позволяют составить представление об отношении Батурина к тому или иному явлению.

В рассказе «Визгуновская экономия» мы видим начало разрушения традиционного уклада в степном крае, в старом поместье. На первый взгляд новое время еще не коснулось их, однако Батурин замечает, как

перемены постепенно входят в традиционный мир. Симпатией Степняка отмечены картины степи, крестьянского труда, исполнения традиционных песен. С симпатией и доброй иронией повествователя описаны образы крестьян: в работе возницы Михайлы, перемежающейся шутками с крестьянками, Батурин видит «*несомненные признаки утомительной работы*» [11, 148], с пониманием и насмешкой пересказывает Степняк доводы возницы, не желающего отправляться в долгий путь, приводящего сомнительные аргументы против дальней поездки: «*дрожина одна не надежна*», «*спицы словно маленечко хрустят*» [11, 148]. Эти основания не могут обмануть Батурина, хорошо разбирающегося в хозяйственных делах, они вызывают у него лишь улыбку. И это знание пробуждает уважение у Михайлы, который, несмотря на недовольство, отправляется в дорогу. Аналогичное отношение вызывают у Батурина и крестьяне Визгуновской экономии. Бытовые зарисовки отличаются точностью и пониманием сути наблюдаемых явлений, что говорит о близости Степняка к крестьянскому миру.

Иронию и сожаление Степняка мы видим в описании старого ключника – бывшего крепостного Пантея Антипыча. Его суетливая деятельность лишена смысла, о чем говорят окружающие его работники. В наблюдениях Батурина также проскальзывает понимание, что время ключника, привыкшего к беспрекословному служению помещику, давно ушло. Сетования Пантея Антипыча на отсутствие должного почитания «барина» характеризуют героя как слугу с рабской психологией, что для повествователя неприемлемо.

Однако не все герои-крестьяне вызывают у Степняка насмешку, иронию. Как без иронии и с большой любовью и вниманием описывает Батурин степь, так и некоторые образы крестьян отмечены вдумчивым интересом и симпатией повествователя. Одним из средств создания героев-крестьян А.И. Эртель делает народную песню.

Народная песня звучит в этом рассказе с самого начала. Повествование от первого лица делает её звучание естественным, хотя именно в этих случаях мы отмечаем волю автора, который заставляет Батурина слышать и слушать народную песню, воспринимать её как неотъемлемую часть крестьянской жизни. В описание цикличности смены состояний степи писатель включает звучание песни «Не белы снежки во поле забелелися», которую «*чуть слышно мурлычет ямщик*», что рождает у читателя ощущение статичности мира, его неизменности в течение многих веков, пока существует степь, ямщик и его песня. То же ощущение стабильности возникает у читателя и в двух картинах описания сезонного крестьянского труда: уборки урожая ранней осенью. Все здесь дышит здоровой радостью, весельем, несмотря на тяжелый труд. Крестьянские

занятия традиционны, они неизменны уже много веков. Кажется, в этом мире нет места переменам, крестьянский мир существует в своем константном состоянии. Но, внимательно вслушиваясь в звуки усадьбы, вглядываясь в её приметы, Степняк подмечает то, что не соответствует традиционному мироустройству. Первым об этом говорит старый крепостной, рассказывая об управляющем, который, помимо службы у помещика, имеет трактир в соседней деревне: «*Разве это слуга?.. Сами посудите-с!.. Нешто так можно господам служить?.. Помилуйте-с!.. Нет, ежели служить-с, так служи: издыхай тут при месте...*» [11, 150]. Эти слова заставляют читателя пристальнее вглядываться в образы крестьян, искать червоточину. Но крестьяне продолжают с шутками и весельем работать, петь песни, рассказывать сказки. Смена труда и отдыха, тяжелой работы и шутки убеждает читателя в благополучии и уверенности в завтрашнем дне крестьянина. Батурину в минуты отдыха удается услышать сказку о ловком и находчивом воре Алешке, которую рассказывает мужик «гнусливым “сказочным” тоном». Внимание слушателей, их искренняя и непосредственная реакция, «сказочный» тон рассказчика, все это погружает читателя в идиллический мир традиционного уклада русской деревни. Только настороженный взгляд ключника способен увидеть в этой картине отдыха проявления лени и равнодушия. Однако для читателя эпизоды труда и отдыха крестьян наполнены поэзией, они создают ощущение необыкновенной полноты жизни, её правильного устройства. И поначалу слова старого ключника кажутся пустым недовольством слуги, чье время давно ушло и которого давно отстранили от настоящего дела.

Однако постепенно в картинах общего благополучия, устойчивости начинают проявляться отзвуки новых отношений. Диссонанс в этот гармоничный мир вносит эпизод, характеризующий взаимоотношения внутри крестьянской семьи, где сын оспаривает главенство отца, ставит ему в упрек его воровство и лицемерие. Проникновение новых порядков, новой культуры Батурин видит и на «вечерушках», где наряду с традиционными протяжными песнями звучат ««романец» и «охо-хо-шки». Это то «чужое», пустое, что появляется в крестьянской среде вместе с новыми явлениями. Свое отношение к этим жанрам Батурин высказывает прямо: «охо-хо-шки» – одна из тех «*бессмысленных и пошлых песен, которыми возвестилось в нашей глуши пришествие «цивилизации*» [11, 154], «романец» оказывается бессмысленной переделкой, которую «*визжал, истошным бабьим голосом, выделывая с нечеловеческими усилиями поразительнейшие фиоритуры*» [11, 154], приказчик. Бессмысленная песня соединяется и с неприглядным, почти карикатурным образом самого исполнителя, отмеченного антипатией повествователя. Ирония, с которой

описывает Батурин приказчика, уже иного характера, колкая и злая: «*толстый краснорожий краснобай с сладкими ужимочками и кудрявой речью*». Автор показывает в этом образе трусоватость, услужливость, «приторность» («сахар-приказчик», «приторно-сладкий приказчик»). Его попытка «*подтянуть девкам*» совершенно не удавалась, «*голос его, пронзительный и тонкий, выделывал какие-то совершенно не идущие к делу рулады*». Этот герой становится олицетворением тех отрицательных явлений нового времени, совершенно неподходящих для традиционной жизни крестьян. Искусственность, лживость приказчика даже у крестьянок вызывают насмешку. На «вечерушках», где мы снова погружаемся в традиционный мир (девки распевают, тянут «какую-то бесконечную песню», занимаясь рукоделием), такие герои, как приказчик, выглядят совершенно неуместно. Интересно отметить, что присутствие Батурина на «вечерушках» не вызывает никакого неудобства у присутствующих, и сам Батурин чувствует себя «своим» в этой среде. Скорее, ужимки приказчика воспринимаются как «чужое», не вписывающееся в гармонию деревенского вечера. Особенно контрастирует с образом приказчика образ молодой крестьянки, которая вызывает интерес Степняка. Взгляд Батурина отмечает красоту героини: узкие черные брови, блестящие темные строгие глаза, длинная коса. Любовная история, развивающаяся на глазах Батурина, вписывается в то представление о русской девушке, которое складывается у читателя под воздействием русского фольклора, народных песен. Недаром Ульяна, по словам крестьянок, одна из тех, кто умеет петь старинные протяжные песни. Этим умением наделяет героиню А.И. Эртель, связывая ее с традиционным миром. На наш взгляд, в этом образе выразился идеал автора. Мы видим Ульяну как цельную, высоконравственную натуру, с чувством собственного достоинства, что проявляется даже во внешнем облике [11, 142].

«Старинскую» протяжную песню поет Ульяна, находя в ней созвучие своим переживаниям: сын приказчика Пармен, ухаживающий за ней, распускает о девушке дурную славу: «*Макарычу мельнику нахвалился*», «*тетушке Арине*» сказал [11, 154], что девушка – его «полюбовница». Ульяна упрекает Пармена не только в личном разговоре, но и песней: «*С ощущением невыразимой муки, она стремительно охватила руками голову и каким-то нервно-звенящим, беспрестанно обрывающимся и падающим голосом протянула:*

Эх… надоели… вы мне, ночи!.. надоскучили…

Другие подхватили и полилася песня, горькая и унылая…» [11, 156].

А.И. Эртель использует только первые строки песни, которые не дают представления о её сюжете. В этом эпизоде писатель продолжает традиции русской литературы (напр., И.С. Тургенева, Л.Н. Толстого), включая

в текст рассказа лишь небольшой песенный отрывок. Способность народной песни выразить глубокие переживания героя, вызвать ответное чувство у слушателя традиционно привлекала русских писателей.

Близость песни «Ночи мои, ночи темные» сюжету рассказа подтверждают и полные тексты с аналогичным началом. В записях, сделанных в Воронежской губернии в XIX в., мы обнаружили два подобных текста. В одной из песен, записанной Д. Веневитиновым, рассказ идет от лица девушки:

Ночи мои, ночи темнаи –
Надоели ночи, надоскучилы;
Все одна я ночушки просидела,
Все я думушки-думы передумала;
Одна думушка с ума моего нейдет,
Со крепкого ума – разума.
Сама я, девка, глупо сделала:
Словом дружка распрогневала –
Называла я дружка
Горькой пьяницею,
Что, в кабак идя, шатается, –
С кабака идет, валяется,
Мною, девушкой, восхваляется,
Мною, красной, насмехается [3, 173].

После песни Ульяна уходит с «вечерушки», а Батурин через некоторое время ощущает пустоту. Бессмысленность пьяного веселья Пармена и приказчика контрастируют с картиной исполнения песни и переживаний Ульяны. Автор видит в том мире, который для него олицетворяет Ульяна, искренность и открытость, на смену которым придет ложь, пошлость и нелепость.

О том, что новое время не принесет счастья Ульяне, мы узнаем в финале рассказа. Образ Ульяны А.И. Эртель показывает как воплощение гармоничности традиционного крестьянского мира. Именно поэтому судьба ее трагична, как и судьба усадьбы, как и судьба традиционного мира в целом. Спустя некоторое время Степняк узнает, что Визгуновка продана «прожженому» купцу, который «*лошадей перевел, из конюшен винокурню выстроил, около сада роща была березовая -- из ней свинятники нарубил, дом на маслобойку оборотил, а сам срубил себе хатку из липок, да и живет в ней...*». Пармен также променял Ульяну на «*триста целковых деньгами, салоп лисий, платок дредановый, три платья шелковых, перина...*», да на жену, которая «*любого купца за пояс заткнет*» [11, 159]. И о смерти красавицы, которая когда-то ему нравилась, Пармен вспоминает с совершенным равнодушием. «Денежное» в нем полностью

заменило «человеческое». В момент второй встречи с Батуриным Пармен без сомнений говорит о том, что ему самому даже в голову не могла прийти возможность предпочесть Ульяну трем сотням рублей, салопу, перине да необыкновенной расчетливости.

В финале рассказа печальные раздумья Батурина о судьбе девушки сопровождает песня об ивушке: «*Ивушка, ивушка, зеленая моя... Что же ты, ивушка, не зелена стоишь?*» [11, 159]. Для А.И. Эртеля не столько образ Ульяны – яркий и необычный – сколько типичная для крестьянки судьба (во время тяжелых родов «*бабы-знахарки трясли ее, ну и затрясли...*») вызывает ассоциации с судьбой ивушки, также безвременно загубленной. Такая символическая связь дерева и человека вполне соответствует фольклорной традиции [9, 63]. Ивушка не просто символ девушки, но в контексте рассказа она становится также и символом тоски, утраты, печальной судьбы всего традиционного уклада крестьянского мира. Интересно, что в тексте рассказа песня не разбита на строчки, её слова звучат как бы раздумьем исполнителя и отвечают внутренним мыслям Батурина.

Таким образом, мы видим, что позиции автора и повествователя во многом совпадают. Автор, размышляя над переменами, происходящими в степном краю, пытается дать объективную картину окружающей действительности, которая осмысляется через категорию «свое-чужое». «Своим» оказывается степное пространство, отдельные крестьянские образы, земледельческий труд и традиционная песня, которая становится одним из средств выражения авторской позиции. Отношение к степному пространству и народной песне сближает автора и повествователя. Кроме того, народная песня становится связующим звеном между прошлым и настоящим. С ее помощью автор соотносит ушедшее со временем, изображенным в «Записках Степняка». А.И. Эртель не только приводит тексты песен, но и показывает обстоятельства и особенности их исполнения, а также восприятия. Глубокая связь душевного состояния героя с теми переживаниями, выраженными в песни, развивает внутреннюю эмоциональную составляющую произведения. Высказывая через песню и крестьянские образы, связанные с ней, свои симпатии и антипатии, А.И. Эртель делает Степняка прежде всего наблюдателем и исследователем всего происходящего. Ирония, которой пронизаны «Записки Степняка», несколько отдаляет повествователя от действительности, но и показывает его отношение к окружающему миру.

Литература

1. Аверинцев С.С. Автор / С.С. Аверинцев // Краткая литературная энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1978. – С. 28-30.

2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.

3. Веневитинов М.А. Этнографические материалы из Воронежской губернии / М.А. Веневитинов // Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Афанасьевский сборник: материалы и исследования. - Выпуск XI. – Воронеж: Научная книга, 2012. – 382 с.

4. Виноградов В.В. О теории художественной речи. Учеб. пособие для филол. специальн. ун-тов и пед. ин-тов / В.В. Виноградов. – М.: Высшая школа, 1971. – 240 с.

5. Кожинов В.В. Проблема автора и путь писателя. Контекст – 1977. Литературно-теоретические исследования / В.В. Кожинов. – М.: Наука, 1978. – С. 23-47.

6. Корман Б.О. Изучение текста художественного произведения. Учебное пособие / Б.О. Корман. – М.: Просвещение, 1972. – 113 с.

7. Корман Б.О. Итоги и перспективы изучения проблемы автора / Б.О. Корман// Страницы истории русской литературы – М.: Наука, 1971. – С.199-207.

8. Роднянская И.Б. Литературный энциклопедический словарь / И.Б. Роднянская – М.: Советская энциклопедия, 1987. – С. 13-14.

9. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 тт. (Под ред. Н.И. Толстого). – Т. 2. – М., 1999.

10. Хализев В.Е. Драматическое произведение и некоторые проблемы его изучения / В.Е. Хализев// Анализ драматического произведения – Л., 1988 г.

11. Эртель А.И. Записки Степняка. – Собр. соч.: в 7 т. / А.И. Эртель. – М.: Моск. кн. изд-во, 1909.

Ускова Т.Ф. (Воронеж)

Философская сказка Сильваны Гандольфи «Альдабра. Черепаха, которая любила Шекспира»

Творчество итальянской сказочницы Сильваны Гандольфи (1940) почти не известно в нашей стране, хотя за ее пределами эта писательница пользуется давним и заслуженным успехом. Достаточно будет сказать, что творчество Гандольфи еще в 1996 г. было отмечено престижной Андерсеновской премией, книги ее выходят гигантскими для западных издательств тиражами.

Родилась детская писательница в Триесте в итало-русской семье (ее мать из семьи российских эмигрантов), с детства была окружена книгами, поэтому хорошо знает не только европейскую, но и русскую классику.

Литературой стала заниматься достаточно рано, писала «розовые» романы, пьесы для радио, но настоящий успех пришел с первой книгой для детей. Причем начала она с реалистических произведений: роман «Я под обстрелом» («Io dentro gli spari») повествует о подростках, проходящих свидетелями по мафиозному делу, и пользуется в Италии большой популярностью. Но всеевропейскую известность писательнице принесла именно «Альдабра».

И архитектоника, и в особенности проблематика позволяют говорить о данном произведении как о философской сказке. К тому же на рубеже XX-XXI вв., по наблюдению ученых, происходит активная модификация этого жанра.

Как известно, термин «философская сказка», по мнению ученых, восходит к назидательным произведениям Вольтера и некоторых других писателей. Понятно, что сейчас этот жанр «имеет мало общего со своей праосновой». Современная философская сказка представляет собой своеобразный синтез фольклорной сказки о животных, русской и европейской философской прозы, основ восточного мировоззрения с ярко выраженной установкой на рефлексию, традиции «детской литературы» А. де Сент-Экзюпери, А. Милна, А. Линдгрен, Т. Янсон и литературы нонсенса Л. Кэрролла. В современном литературном процессе данная жанровая разновидность широко представлена в творчестве, например, С. Козлова (Россия) и Т. Теллегена (Нидерланды) (1, 220).

Сразу же на память приходит идея В.Я. Проппа о структурности и словесной формульности народной сказки, которая также нашла отражение в сказке философской, при этом «функции своеобразного зачина в философской сказке выполняют всевозможные описания погоды, смены годового или суточного цикла, хронологическое соотношение действий или презентация состояний героев» (1, 221).

В. Тихомирова замечает, что в современной сказке отдельные структурные элементы могут и отсутствовать (по ее наблюдениям, это чаще всего зачин). В таком случае «читатель как бы вторгается в сказочный мир, чаще всего в диалог или монолог героев» (1, 221). Имеют свои специфические отличия и концовки: «финал разрешает заданную в произведении коллизию, но делает это неоднозначно, как бы намеком, через описание или иносказание, что создает впечатление его открытости» (1, 221).

Исследовательница подчеркивает, что «подобное увеличение пространственно-временного масштаба в финале, когда повествовательная перспектива как бы отталкивается от героев, постепенно увеличиваясь, переходя в панорамный план, способствует созданию эффекта универсализации обрисованной в произведении ситуации, а также усилению рефлексии» (1, 222).

В целом, как это следует из наблюдений В. Тихомировой (1), выделяются следующие характерные сюжетно-композиционные признаки философской сказки:

– необязательность использования и некая нерегламентированность основных структурных элементов жанра сказки (по В.Я. Проппу);

– усиление посыла к размышлению за счет укрупнения пространственно-временного масштаба финала произведения;

– перемещение конфликта с первого плана повествования вовнутрь, его интериоризация;

– как правило, ориентация на законы лирического повествования;

– большую роль для выстраивания сюжета имеет язык персонажей.

Каким же образом эти принципы основных структурных элементов жанра философской сказки воплощаются в данном тексте?

Сказка «Альдабра. Черепаха, которая любила Шекспира» ставит вопросы о самом важном – о том, что, если очень постараться, мечты сбываются, и близкие люди могут найти взаимопонимание.

Десятилетняя девочка Элиза вместе со своей здравомыслящей и прагматичной мамой и бабушкой – художницей Эей живут в одном из самых прекрасных городов мира – в Венеции. Девочка очень привязана к своей бабушке, несмотря на все ее странности, причем, как это часто бывает, контакт с бабушкой у нее гораздо более устойчивый, чем с матерью – подобный феномен не раз отмечался детскими психологами. Да и как может быть иначе, если с бабушкой, бывшей актрисой, бросившей сцену, они обсуждают многие детские и недетские вопросы и играют наизусть все пьесы Шекспира?

Но время идет, и бабушка Эя все больше нуждается в помощи – она не может передвигаться самостоятельно. В отличие от Элизы, в силу возраста еще не задумывающейся о смерти, бабушка Эя понимает, что она уже на пороге. И тут возникает сказочный мотив:

«Чтобы обвести смерть вокруг пальца, надо просто в кого-нибудь перевоплотиться, Элиза» (9).

Без поддержки Элизы бабушке Эе, решившей перехитрить смерть, вряд ли удастся воплотить свою мечту. То, о чем она мечтает, присутствует на ее полотнах: океан, острова, облака.

Элиза, как в известной сказке Шарля Перро, взяв испеченную мамой пиццу, идет к бабушке: «Смешно. Я так привыкла быть Красной Шапочкой, которая одна-одинешенька идет к бабушке. Это сейчас, когда я взрослая, я хожу сама; а раньше меня провожала одна из маминых подруг. Так было всегда» (2, 14). Только идти ей нужно не через темный лес, а через исторические кварталы Венеции: «Показалась внушительная арка с гигантской надписью «АРСЕНАЛ ВЕНЕЦИЯ». Когда я прошла

сквозь нее, лагуна исчезла за высоченной зубчатой, как у замка, стеной, пересекавшей весь район. Я миновала другие ангары из красных кирпичей со странными металлическим станками, выкрашенными в голубой цвет. Таблички «ОПАСНОСТЬ ОБРУШЕНИЯ» на некоторых зданиях призывали держаться от них подальше» (2, 16).

Частые походы Элизы по волшебным улицам старого венецианского Арсенала обостряют восприятие девочки: «Я шла вперед, забыв о своем страхе Красной Шапочки в лесу, стараясь собрать воедино все то, на что до сих пор не обращала внимания. Например, бабушка Эя никогда не упоминала о своей дочери. Мои рассказы о маме она выслушивала молча. А потом меняла тему. Очень-очень-очень странно. Как я раньше не замечала всего этого?» (2, 16).

Писательница обращает наше внимание на то, что, задавая сама себе «взрослые» вопросы и беседуя с бабушкой, Элиза быстро взрослеет. Теперь она в состоянии проникнуть в конфликт матери и бабушки: «Мама не переваривала чудачества. Любые чудачества. Если я сочиняла что-нибудь смешное, она пристально смотрела на меня с озабоченной полуулыбкой» (2, 17). Несколько лет назад, испугавшись, на ее взгляд, излишней эксцентричности Эи, дочь настояла на необходимости «отдыха» бабушки в специализированном пансионате. Эя обиделась на дочь. Элизе приходит в голову мысль о том, что пришло время помирить двух самых близких ей людей.

Фантастический процесс – попытка бабушки Эи «уйти от смерти», превратившись в гигантскую черепаху, невозможен без помощи близких. Наблюдая, как бабушка постепенно превращается в огромное земноводное, Элиза учится и мудрости, и милосердию, и умению проникать в мысли и эмоции другого человека.

Смысл названия «Альдабра» проясняется позднее, причем фантастическое, сказочное повествование по законам жанра философской сказки переплетается и со вполне реальными фактами. Альдабра – маленький островок на Сейшелах, вполне реальная географическая точка на карте. Там много воды, неба, облаков, а, главное, там живут другие гигантские черепахи. Маленькая Элиза понимает, как может, мечту бабушки и всемерно способствует воплощению этой мечты в реальность. Она даже вполне успешно защищается от коллекционера-биолога, с которым неосторожно вступила в переписку через интернет. Элизе пришлось проявить мужество и смекалку, которой позавидовал бы любой взрослый, в непростой ситуации раскрываются лучшие черты ее характера – изобретательность и нестандартное мышление, которые она унаследовала от бабушки, и разумность и здравый смысл, которым она научилась у мамы.

В эпилоге близкие провожают бабушку Эю, ставшую черепахой, на Альдабру – остров ее мечты. И только тогда становятся понятны высказывания героев, приведенные в самом начале книги:

«*Бабушка Эя*. Туловище, руки и ноги у меня толстеют, а спина все сгибается и сгибается… Если вы думаете, что я просто превращаюсь в дряхлую никчемную старуху, оставьте меня в покое: я должна узнать, каково это – быть твердым снаружи и мягким внутри.

Элиза. Бабушка у меня со странностями, может, даже больна. Но посоветоваться мне не с кем: с мамой нужно держать язык за зубами. Если расскажу ей, она снова упрячет бабушку в психушку.

Элизина мама. Да, это правда… Но тогда она представляла опасность для самой себя, она была… была не в себе. Надеюсь, Элиза не в нее.

Макс. Своим внушительным доисторическим видом черепаха распугала бы монстров из моих ночных кошмаров лучше любой рептилии.

Автор. Почему Венеция и Альдабра? Возможно, потому что у самого красивого города в мире и острова в Индийском океане есть кое-что общее: лагуна. А в лагунах, как известно, совершаются чудеса.

Шекспир. Мы знаем, кто мы такие, но не знаем, кем можем стать (курсив мой – Т. Ускова)» (2, 4).

Литература

1. Тихомирова В. Сюжетно-композиционное своеобразие современной философской сказки // Альманах современной науки и образования / В. Тихомирова. – Тамбов, 2007. – № 3 (3), в 3-х ч. Ч. III. – С. 220-222.

2. Гандольфи Сильвана. Альдабра. Черепаха, которая любила Шекспира / Сильвана Гандольфи. – М.: Самокат, 2010. – 160 с.

Белоусова В.А. (Воронеж)

Библейские и христианские символы в поэзии М.А.Волошина

Всякая литература, несомненно, связана с мифологией. Е.М. Мелетинский в своей книге «От мифа к литературе» писал, что любое «словесное творчество восходит к мифу», что «миф – первичная модель всякой идеологии» [7, 5]. Без мифа не было бы литературы, да и любого другого искусства. Ведь миф неотделим от обряда, который объединял в себе различные виды искусства: танец, музыку, песню, поэзию, живопись, скульптуру... Такое явление, «изначальная слитность различных видов культурного творчества, свойственное ранним стадиям его развития» [6. 988], называется синкретизм. Нас интересует конкретно связь мифа и литературы, в особенности поэзии.

Мифология (и, в последствии, литература) выстраивает новые миры и тем самым защищает человека от пустоты реального мира, заполняет его осмысленными вещами. Также стоит отметить, что мифологические образы часто использовали поэты и писатели разных эпох, тем самым обогащая свои произведения аллегориям, метафорами, символами. Именно о символе в дальнейшем и пойдёт речь.

На использовании в произведениях определённых символов основано такое литературное течение, как символизм.

Русский поэт начала XX в. Максимилиан Александрович Волошин часто делал отсылки на мифологии различных народов в своих стихах. Формально он не относил себя к какому-либо модернистскому поэтическому течению Серебряного века, но иногда в его лирике можно проследить символистские черты. «Через слово-миф Волошин стремился постичь путь мгновения в вечном, а вечность в мгновении» [3, 112]. Несомненно, поэт использовал символы в своём творчестве.

Символ – универсальная эстетическая категория, раскрывающаяся через сопоставление, с одной стороны, со смежными категориями художественного образа, с другой – знака и аллегории. В широком смысле можно сказать, что символ есть образ, взятый в аспекте своей знаковости, и что он есть знак, наделённый всей органичностью и неисчерпаемой многозначностью образа [6, 976]. По Лотману, «наиболее привычное представление о символе связано с идеей некоторого содержания, которое, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило культурно более ценного, содержания» [5, 11].

Часто Волошин обращался к библейским и христианским символам и образам; по мнению исследователя С.М. Зайца, «евангельское слово и евангельский образ <...> немыслимы вне мифа, понимаемого Волошиным как реальность. Поэт уверен, что если жить евангельским словом, то оно станет воистину смыслом бытия» [3, 112].

Рассмотрим несколько стихотворений Волошина и проанализируем использованные в них библейские и христианские мотивы.

Я шел сквозь ночь. И бледной смерти пламя
Лизнуло мне лицо и скрылось без следа...
Лишь вечность зыблется ритмичными волнами.
И с грустью, как во сне, я помню иногда
Угасший метеор в пустынях мирозданья,
Седой кристалл в сверкающей пыли,
Где Ангел, проклятый проклятием всезнанья,
Живет меж складками морщинистой земли. [2, 39]
1904

С.М. Пинаев в работе «Тема смерти-бессмертия в стихотворениях Максимилиана Волошина 1900-х гг.» писал: «Волошин на раннем этапе творчества воспринимает человеческую жизнь как бытие, «разлитое» в космическом времени» [9, 17]. Но в данном стихотворении в космосе разлито бытие не совсем человеческое. С темой космоса здесь связан «Ангел, проклятый проклятием всезнанья» – Дьявол, Сатана, Люцифер.

Люцифер – утренняя звезда, поэтому «метеор угасший» – ибо Люцифер всё-таки падший ангел, его божественная благодать погасла. Люцифер восстал против Бога из-за своей гордыни и с частью ангелов был низвергнут в ад. Ангелы стали демонами, а Люцифер – врагом рода человеческого, воплощением зла, отцом лжи, и т. д.

«Люцифер – главный антагонист Бога и всех верных ему сил на небесах и на земле, царь ада и повелитель бесов, воля и действие которого, согласно библейским заветам, есть центр и источник мирового зла. Люцифер – падшее творение бога и мятежный подданный его державы» [7, 324].

В мифологиях многих народов (Египет, Древняя Греция) считается, что место, куда попадают люди после смерти, находится под землёй. Христианство – не исключение, но здесь под землёй находится лишь часть загробного мира – ад, которым и управляет Дьявол. Люцифер у Волошина живёт «меж складками морщинистой земли». Эпитет «морщинистая» говорит о том, что земля представляется древней, старой, она как будто осязаема, пластична. Возможно, поэт имеет в виду, что эта земля – старше самого Люцифера, намекая на первичность языческой религии в Русской земле. Земля – мать, и она принимает даже падшее создание Бога.

Это напоминает древнегреческий миф о титанах, которых Зевс заключил в утробу Геи – богини земли.

Гея, по мифологическому словарю Мелетинского, «древнейшее доолимпийское божество, игравшее важнейшую роль в теогоническом процессе. Создала Урана-небо и породила от него шесть титанов и шесть титанид, а также циклопов и сторуких. Все они своим ужасным видом пугали Урана, и он не выпускал их на свет из чрева матери-земли» [7, 152-153]. Волошин смешивает мотивы двух мифологий: ужасный Люцифер, воплощение зла, погребён Богом в землю.

Также в стихотворении упоминается «бледная смерть». В своих ранних стихах Волошин часто прибегал к мотивам смерти-бессмертия. Образ Смерти часто сливается в легендах и толкованиях с ангелом смерти, «вынимающим» душу человека. Оно лишь «лизнуло лицо» лирического героя и скрылось, не забрав его в иной мир. Возможно, именно поэтому перед ним вдруг открылся весь космос и именно поэтому он смог узреть падшего ангела, заключённого в складках земли. Лирический герой отча-

сти сочувствует Люциферу («с грустью, как во сне»). Он проклят «проклятием всезнанья» – и познания: по апокрифам и толкованиям, именно Люцифер, обратившись в змия, уговорил Еву съесть плод с Древа *познания* добра и зла.

Но у Волошина нет ни слова о зле, исходящем от Люцифера, нет осуждения. Он заключён в земле: даже в своём собственном обиталище он посрамлён сошествием Христа во ад.

Им мир Редона так созвучен...
В нем крик камней, в нем скорбь земли,
Но саван мысли сер и скучен.
Он змей, свернувшийся в пыли.
Рисунок грубый, неискусный...
Вот Дьявол – кроткий, странный, грустный.
Антоний видит бег планет:
"Но где же цель?"
– Здесь цели нет...
Струится мрак и шепчет что-то,
Легло молчанье, как кольцо,
Мерцает бледное лицо
Средь ядовитого болота,
И солнце, черное, как ночь,
Вбирая свет, уходит прочь [2, 39].
1904

Одилон Редон (1840-1916) – французский живописец, график, декоратор, один из основателей символизма и «Общества независимых художников». У него был «чёрный» период творчества, когда художника охватывали частые приступы тревоги и тоски. В «чёрный» период Редон, увлечённый человеческим подсознанием с его страхами и кошмарами, создавал навязчивые и местами жутковатые рисунки углём. Волошин познакомился с Редоном в 1904 г., был увлечён его творчеством.

Как художник, в своём стихотворении он смог почувствовать, понять и передать настроения картин Редона. «Крик камней, скорбь земли», «саван мысли сер и скучен» – образы тревоги, тоски, страха, одиночества, которыми объяты даже камни и земля, и эти негативные чувства передаются лирическому герою.

«Змей, свернувшийся в пыли» – снова Дьявол, потерпевший поражение, истерзанный и униженный. И снова нет отторжения и отождествления Люцифера с мировым злом. Он – «кроткий, странный, грустный», смирившийся со своей судьбой нахождения в «ядовитом болоте» (аду), в котором никогда нет солнца и света. Явная отсылка к

девяти кругам ада по Данте: Люцифер обитает на последнем, девятом, круге, где мучаются все предатели, вмёрзшие в лёд по шею.

Здесь прямого указания на сочувствие Люциферу нет, но снова нет и осуждения. Волошин рисует жуткие, мрачные словесные картины без проблеска надежды и чего-то светлого. Перед нами образ ада – без геены огненной, напротив, от него веет сухостью и холодом. Это место полно тоски, мрака, печали. Проявляется талант Волошина-художника, тонко чувствующего и понимающего магию цвета.

Образ чёрного солнца связан с библейским Апокалипсисом. «И солнце стало мрачно, как власяница» [1, 1331]. По христианскому учению, во время Апокалипсиса силы небесные окончательно одолеют силы ада, и наступит вечный рай, а Дьявол, демоны и грешники будут заключены в аду без шанса на спасение. Именно это их состояние и описывается в стихотворении.

«Но где же цель?» / – Здесь цели нет...» – полная бессмысленность действий демонов как подстрекателей к злу. Они, равно как и их повелитель Люцифер, всё равно будут побеждены и останутся в аду навеки.

Ангел Мщенья

Народу Русскому: Я скорбный Ангел Мщенья!
Я в раны черные – в распаханную новь
Кидаю семена. Прошли века терпенья.
И голос мой – набат. Хоругвь моя – как кровь.

На буйных очагах народного витийства,
Как призраки, взращу багряные цветы.
Я в сердце девушки вложу восторг убийства
И в душу детскую – кровавые мечты.

И дух возлюбит смерть, возлюбит крови алость.
Я грезы счастия слезами затоплю.
Из сердца женщины святую выну жалость
И тусклой яростью ей очи ослеплю.

О, камни мостовых, которых лишь однажды
Коснулась кровь! я ведаю ваш счет.
Я камни закляну заклятьем вечной жажды,
И кровь за кровь без меры потечет.

Скажи восставшему: Я злую едкость стали
Придам в твоих руках картонному мечу!
На стогнах городов, где женщин истязали,
Я "знаки Рыб" на стенах начерчу.

Я синим пламенем пройду в душе народа,
Я красным пламенем пройду по городам.
Устами каждого воскликну я "Свобода!",
Но разный смысл для каждого придам.

Я напишу: «Завет мой – Справедливость!»
И враг прочтет: «Пощады больше нет»...
Убийству я придам манящую красивость,
И в душу мстителя вольется страстный бред.

Меч справедливости – карающий и мстящий –
Отдам во власть толпе... И он в руках слепца
Сверкнет стремительный, как молния разящий, –
Им сын заколет мать, им дочь убьет отца.

Я каждому скажу: «Тебе ключи надежды.
Один ты видишь свет. Для прочих он потух».
И будет он рыдать, и в горе рвать одежды,
И звать других... Но каждый будет глух.

Не сеятель сберег колючий колос сева.
Принявший меч погибнет от меча.
Кто раз испил хмельной отравы гнева,
Тот станет палачом иль жертвой палача. [2, 52]
1906

Первая русская революция. Рубеж веков – предчувствие глобальной катастрофы, что в корне изменит мир далеко не в лучшую сторону. «Ангел Мщения» – стихотворение-пророчество, стихотворение-предостережение. Лирический герой представляет себя Ангелом Мщенья, то есть фактически отождествляет себя с Сатаной. Революция – против царя, царь – помазанник Божий, следовательно, революция – по навету Дьявола.

Уже нет сочувствия, налёта романтической печали образа. Да, Ангел Мщенья «скорбный», и в то же время, как видно из дальнейших слов, грозный, безжалостный. Теперь у Волошина Дьявол – злобный дух, что сеет зло и ненависть в души людей. Он подталкивает народ на восстание, на войну, на брато- и отцеубийство. Видно отношение Волошина к происходящему в стране на рубеже веков – первая русская революция и предвосхищение катастрофы, каких-то коренных перемен.

Отдельно стоит сказать о мече – символе, который занимает особое место в творчестве Волошина. «Это – грозное оружие, символ власти и силы, в то же время – справедливости, правосудия, разделения жизни и смерти» [4, 42].

В данном стихотворении меч символизирует отмщение. Эпитет «картонный» позволяет говорить о мече в значении «оружие поэта». Причём это картонное оружие силой лирического героя превращается в стальное, слово становится опасным, смертельным. Не забываем и о значении «меч – символ справедливости»: по мнению Ангела Смерти, он воздаст всем по заслугам, то есть, будет творить его собственное правосудие, собственную справедливость – слепую, ту, которая у каждого своя. («Но каждый смысл для каждого придам».)

Меч – один из наиболее сложных и распространённых символов. Символ меча как оружия сводится к дуальному понятию «жизнь – смерть» [4, 42].

Готовность

Я не сам ли выбрал час рожденья,
Век и царство, область и народ,
Чтоб пройти сквозь муки и крещенье
Совести, огня и вод?
Апокалиптическому зверю
Вверженный в зияющую пасть,
Павший глубже, чем возможно пасть,
В скрежете и в смраде – верю!
Верю в правоту верховных сил,
Расковавших древние стихии,
И из недр обугленной России
Говорю: «Ты прав, что так судил!
Надо до алмазного закала
Прокалить всю толщу бытия,
Если ж дров в плавильной печи мало,
Господи! вот плоть моя!» [2, 126]
1921

Поэт описывает свою страну после революции – «обугленная Россия». Он воспринимает произошедшее как Апокалипсис. Сам считает себя частью произошедшего, падшим, вверженным в ад. И всё равно верит в Бога, в то, что Он всегда прав. Считает, что случившееся – Его воля, что это было правильно. Благодарит Бога за то, что Тот делает, как и принято в христианстве. Считает, что всё бытие нужно «прокалить», т. е. исправить, и хочет помочь в этом Богу.

В стихотворении упоминается Апокалиптический зверь. В «Откровении Иоанна Богослова» упомянуто несколько персонажей в образе зверей (животных), они как положительные, так и отрицательные. Четыре апокалиптических существа (орел, лев, ангел и бык), символы евангелистов.

Агнец Божий – символическое обозначение Иисуса Христа. Иисус Христос принёс себя в жертву на Голгофе, а Агнец – символ жертвы. Красный дракон – змий, что подтверждает тезис о том, что для Волошина Революция – всё равно что Апокалипсис, Восстание Дьявола против Бога.

Итак, поэт Максимилиан Волошин часто прибегал к мифологическим символам в своей поэзии. Эти символы, конечно, нельзя трактовать буквально: в каждый из них поэт закладывал бездну смысла, воплощая то, что волновало его в такое нелёгкое время, как рубеж XIX-XX вв. Особенно чётко эти волнения прослеживаются в библейских и христианских образах: Дьявол, Ангел Мщения, Смерть, ад, Апокалипсис и т. д. Для Волошина христианство – не просто мифология, именно в христианских символах, мотивах и образах поэт видит предостережения и объяснения того, что происходило с Россией на рубеже веков.

Литература

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. – СПб., 1997.

2. Волошин М.А. Стихотворения / М.А. Волошин. – СПб.: Азбука, 2015. – 224 с.

3. Заяц С.М. Слово и миф в творчестве М.А. Волошина / С.М. Заяц // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – №30(67). – С.110-113.

4. Кривоносова М.А. Амбивалентность символических значений в поэзии Максимилиана Волошина (на примере символа *меч*) / М.А. Кривоносова // Вестник Вятского государственного университета. – 2012. – № 4. – С. 41-46.

5. Лотман Ю.М. Символ в системе культуры. / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 191-199.

6. Литературная энциклопедия терминов и понятий / [под ред. А.Н. Николюкина]. – М.: НПК Интелвак, 2001. – 799 с.

7. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе / Е.М. Мелетинский. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2001. – 170 с.

8. Мифологический словарь / [под ред. Е.М. Мелетинского]. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 672 с.

9. Пинаев С.М. Тема смерти-бессмертия в стихотворениях Максимилиана Волошина 1900х г.г. / С.М. Пинаев // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. – 2016. – №1. – С. 17-24.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЗАГОВОР НА ПРИСУХУ
(материалы из личного архива М.А. Веневитинова)

Вступление и подготовка текста:
В.Ю. Коровин, Ю.А. Шерстяных

В XVIII в. немногие сферы жизни в России порождали такое количество дел о колдовстве как любовь и семейно-брачные отношения. В предыдущем выпуске «Афанасьевского сборника» мы уже обращались к одному такому «волшебному делу», пытаясь обнаружить в нем свидетельства некогда господствовавших в народной массе воззрений на магические практики. Впрочем, в целом ряде документов не только подробно описывалось, в какой обстановке и при каких обстоятельствах произносился тот или иной заговор, но и тщательно излагались сами фольклорные тексты. «Эта тщательность записи объясняется тем, что заговорные речи были исходной точкой судебного дела и воздействовали на его окончательное решение» [1; с. 103].

В следственных делах о колдовстве до нас дошли образцы заговорно-занимательной поэзии, прежде всего, касающейся народных представлений о проявлении любовной страсти. До начала XVIII в., пожалуй, ничто в отечественной словесности не могло составить конкуренции в описании любовного томления и жара «отсушкам» и «присушкам». Последние должны были придать красоту и привлекательность исполнителю заговора или подчинить ему волю некой особы. По замечанию исследователя Е.Б. Смилянской, описание любовных страстей в приворотных заговорах почти всегда окрашено сильной эмоциональностью: состояние страстной любви, которое должно было в реальности вызвать магическое действо, – это и пожирающий огонь, и иссушающая, смертельная тоска. «Соединение в традиционном сознании чувственной страсти с отреченной, греховной сферой создавало и образный строй, раскрывающий любовные переживания как безумие, одержимость, бесноватость» [2; с. 172].

Во многом благодаря своей чувственной природе традиция фольклорного заговора приобрела особую актуальность в русской литературе Серебряного века. Тема ворожбы и волхований нашла свое развитие в творчестве практически каждого символиста (К. Бальмонта, В. Брюсова, З. Гиппиус, Вяч. Иванова), а поэт А. Блок даже посвятил этому программную статью [3]. По его мысли, народная поэзия стоит выше романтической, поскольку не знает качественных разделений прекрасного и безобразного, высокого и низкого. Искусство действенных заклинаний – всем нужное, всенародное искусство; и чем ближе становится человек к

стихиям, тем зычнее его голос, тем ритмичнее его слова. «Когда он приобщается к самой темной и страшной стихии – стихии любви, – тогда его заклинание становится поэмой тоски и страсти, полновесным золотым вызовом, который он бросает темной силе в синюю ночь. Полюбивший и пожелавший чар и чудес любви становится сам кудесником и художником» [4].

Попытки создания стилизованных авторских вариаций фольклорных текстов в русской культуре имелись и до творческих экспериментов поэтов-символистов. Одним из таких примеров можно считать публикацию стихотворения М. Алексеева «Заговор на присуху», которая состоялась в столичном журнале «Огонек» в первый год его существования [5]. Данное поэтическое произведение представляет собой метрически рифмованное переложение текста заговора, немалого объема, имеющее достаточно сложную сюжетную организацию и весьма красочные в художественном отношении элементы (общая драматизация повествования, наличие диалога с персонажем-посредником).

Критико-биографические справочники указывают, что под псевдонимом «М. Алексеев» скрывается Михаил Алексеевич Веневитинов (1844–1901), известный общественный и научный деятель, потомственный дворянин, владелец имения в с. Новоживотинном [6; с. 100]. Надо заметить, что интерес Михаила Алексеевича к русскому фольклору был не случаен – за время своих служебных поездок по селам Воронежской, Орловской и Курской губерниям он собрал богатый этнографический материал (легенды, сказки, пословицы и поговорки и пр.). Помимо научных трудов, М.А. Веневитинов проявил себя и в поэзии – в 1888 г. в Московской типографии в виде небольшой брошюры был напечатан сборник его стихов «Про былое».

Поэтическая компиляция заговора в исполнении М.А. Веневитинова основным источником имела текст, выписанный из «волшебного дела 1738 года» его товарищем Г.В. Есиповым [7]. Этот человек вошел в историю науки, прежде всего, как публикатор, который ввел в научный оборот большое число архивного материала, связанного с магической практикой. Он первым стал разрабатывать фонды архивов Преображенского приказа и Тайной канцелярии и в конечном итоге пришел к мысли о важности понимания того места, которое колдовство занимало в системе мировоззрения людей прошлых столетий [8].

В данном конкретном случае историк поделился с М.А. Веневитиновым восемью текстами, среди которых имелся, так называемый, «черный» заговор-присушка с развернутым сюжетным повествованием, снабженный пространным введением и характерными для этого жанра обращениями к сатане и его приспешникам [9; с. 112].

Настоящая публикация заговора XVIII в. и поэтического произведения М.А. Веневитинова призвана предоставить сравнительный материал для научной разработки темы поэтики фольклорного заговора в авторских поэтических стилизациях. При публикации текстов сохраняются орфография, пунктуация и стилистика оригиналов; написание букв приведено в соответствие с современными литературными нормами.

***

Женская издевка на похоть

Стану не благословясь, пойду не перекрестясь из избы не дверьми, из двора не воротами и выйду на широкую улицу и посмотрю я раб (имя рек) по всему белому свету, посмотрю на землю и под вышние небеса и под черные облака.

Под вышними небесами и под черными облаками узрю я раб (имя рек) змия огненного с огненным пламенем и со огненною колесницею.

И скричу раб (имя рек) и спрошу я раб (имя рек) у тебя: Куда, еси ты налетела, налетела со огненным пламенем и со огненною колесницею?

И говорит змий огненный: Налетела я за тридевять морей и за тридевять озер и в Вавилонские царства,

Моря озер и рек сушити и в Вавилонском царстве лесу, пни, колоды зажигати.

И послужи ты мне нехристианину, от мира отреченнику, а к себе возьми в приреченники,

И твою волю буду творити, по средам и пятницам по... <? – *пометка М.А.*> ходити, а в родительские дни блуд творити.

И возьму я раб (имя рек) своей похоти и плоти, юности и ярости, и наложу на хрустальные зеркала.

Сквозь мою похоть и плоть и мочь и юность и ярость в кой день или в кой час или в которую четверть посмотрится в тое зеркало,

В тот день и в тот час и в ту четверть ссуши у сей рабы (имя рек) тело румяное и лицо белое,

И зажгите в ней ретивое сердце, горячую кровь, хоть и плоть и мочь, юность и ярость,

И все 70 жил и 70 суставов, три и две и едину жилу и единый сустав.

А чья тень в зеркале, то вам, а она раба (имя рек) ко мне телом и сердцем, умом и разумом, плотью и похотью и всеми жилами,

И чтобы она, раба (имя рек), по мне рабу (имя рек) думала да сохла, горевала, тосковала и плакала по всякий день и по всякий час и по всякую четверть часа,

И выйду я раб (имя рек) далече в чистое поле, стану на запад лицом, на восток хребтом,

И как утренняя заря Мария не может на сестру свою Ульянею ни насмотреться, ни наглядеться;

И вечерняя заря Ульянея не может на сестру свою Марию ни насмотреться, ни наглядеться;

И тако бы она моя сия раба (имя рек) не могла бы на меня раба (имя рек) ни насмотреться, ни наглядеться по всякий день и по всякий час и во всякую четверть часа.

И выйду далече в чистое поле к поганому морю и есть на поганом море доска.

А на той доске сидит сама тоска, без рук, без ног, без глаз,

А сама плачет, горюет и тоскует по ясным очам и по белому свету.

И поди ты, тоска и сухота, в ту рабу (имя рек) и чтоб ей по мне рабу (имя рек) тосковать, и горевать, и плакать век на веку, отныне и до веку.

И как тошно и горько той тоске на той доске, как она не видит белого свету,

Так бы было тошно и горько рабе (имя рек), как она меня раба (имя рек) не увидит на который день и на который час и на которую четверть;

Она бы тосковала да горевала, сохла и плакала

В день при солнце, а в нощи при месяце и при частых звездах и при буйных ветрах, на зорях на утренней и на вечерней.

Не могла бы ни пити, ни ясти, ни с кем слова говорити,

Все бы она одно думала, да мыслила, да сохла, тосковала по мне рабу (имя рек).

И еще я выйду и выступлю далече в чистое поле – и с чистого поля пойду к поганому морю.

Сидит там царь сам сатана со своим зятем Ерзаулом – Гой еси ты царь, бес, сатана с своим зятем!

Как ты мне дашь и пошлешь своих послуживцев только разжеши и распалити и мне послужити сию рабу (имя рек).

33 и един <*далее идет перечисление «послуживцев»*>... Призываю я вас к себе и посылаю я вас к сей рабе (имя рек).

Подите вы и послужите и своего царя отца сатану послушайте,

А моими думами и своими стрельными крепкими луками и крепкими вострыми огненными шеломами.

Зажгите и подстрелите и смутите и подкиньте и искусите сию рабу (имя рек), где вы застанете.

В нощи на месте, а в день при делах, в пути или на дороге, или в хрустальном зеркале,

Ея тень отдана вашему отцу сатане, а моя тень то вам; а она ко мне рабу (имя рек) телом и душою, сердцем и мыслями своими.

И мы станем вашу волю творити, по средам и по пятницам к поганым ходити и в родительские дни блуд творити! И тем моим крепким словом замок в щуке-рыбе, у ней в зубах, в Дон-реке, а ключ у самого сатаны в коленях во веки веков.

***

Заговор на присуху
(из народных преданий)

Я встану не благословясь,
Пойду из дому не крестясь,
Не через порог и не дверями,
На двор не прямо, не сенями,
И не воротами с двора;
Я встану рано, до утра,
В избе надену шапку дыма,
Через порог пройду незримо,
В сенях я паром обернусь,
С двора я ветром поднимусь –
И стану в улице широкой
Без страха, смело одиноко,
По свету белому взгляну
И в высоту, и в ширину,
И посмотрю под небесами,
И погляжу за облаками.
Вдруг – в колеснице во своей –
Увижу я: летает змей,
Огнем и пламенем сверкая
И светом небо озаряя,
Повыше всех ходячих туч,
Чудесен, грозен и могуч.
И закричу я, не робея,
И у того спрошу я змея:
– Куда ты, грозный змей, летишь?
Кого ты жжешь, кого палишь
В своей горящей колеснице,
Летающей подобно птице?
И отвечать мне будет змей:
«Лечу за тридевять морей,
Озер и царств, к местам проклятым,
Чтоб в крайнем царстве тридесятом
Моря и реки осушать,
Леса и рощи пожигать». –
И поклонюсь тому я змею
С мольбою пламенной моею
– Гой!.. ты мне дело соверши
Ценою гибнущей души,
Давно от мира отреченной,
Тебе на жертву обреченной
Возьму я мочь свою и хоть,
Возьму я: юность, ярость, плоть,
И положу призором дальным
Я их на зеркале хрустальном.
Пусть та, кого я так люблю,
Сквозь юность, ярость, плоть мою
Всё чаще в зеркало глядится,
И в день, и в час, когда случится
Ей в это зеркало взглянуть, –
Пусть у нее сгорает грудь
И молодое тело вянет;
Пусть страсти пыл ей лик румянит!
Зажги ты, зеркало, у ней
От искры ярости моей
И мысль, и сердце ретивое,
Лиши их счастья и покоя
И воспали огнем ей кровь
На страсть ко мне и на любовь!
Пусть по суставам и по жилам
В ней жизнь бушует ярым пылом,
И пусть она ко мне лежит
Всем, что живёт в ней и кипит!
Своим румяным, пышным телом,
Лицом приманчивым и белым,

Рассудком, сердцем и душой,
И негой плоти молодой!
И в поле чистое, далёко
Пойду я ночью одиноко,
И стану к западу лицом,
К востоку светлому; хребтом, –
Взгляну на землю под ногами
И посмотрю под облаками,
И буду клятву я творить
И заклинанье говорить:
Как утренней заре с сестрою
Родной, с вечернею зарёю,
Ни встретиться не суждено,
Ни повидаться не дано, –
И как не может приглядеться,
И как не может присмотреться,
Желаньем пламенным горя,
В сестру вечерняя заря, –
Пускай и та, кого мне надо,
Моя зазноба и отрада,
Так с моего во век чела
Свой жадный взор бы не свела;
И пусть она всегда томится,
И всё глядит, не наглядится,
И вдоволь пламенем очей
Не утолить мечты своей!
Я поле чистое оставлю
И путь далекий я направлю
Туда, где нет уже дорог,
Куда никто достичь не мог!
Пойду я к морю Океану,
Пойду я к острову Буяну.
Лежит на острове доска,
А на доске – сама Тоска.
Сидит, и плачет, и тоскует,
По свету белому горюет,
Слепа, без глаз, без ног, без рук, –
Одна средь стона горьких мук.
И поклонюсь я ей с мольбою:
«Возьми красавицу рабою,
Всели в неё ты сухоту,
Вокруг соделай пустоту,
Наполни горечью отравы
Ея все жилы и суставы,
А светлоокий, ясный взгляд
Пусть омрачит твой жгучий яд!
И как, не видя света, в муке
Ты здесь изводишься со скуки,
Как горько, тошно на доске
Тебе, томительной Тоске, –
Чтобы и та, кого мне надо,
Моя любовь, моя отрада,
Так изводилась бы тоской,
Коль – ночь, то – ночью,
день деньской,
Вечерней, утренней зарёю,
И всяким часом, и порою,
И на яву и в бурном сне –
Все тосковала бы по мне,
И все бы думала, гадала,
И плакала, и горевала
Душой и сердцем и умом
Лишь обо мне, о мне одном!»
На самом море, на поганом,
Есть ад под островом Буяном,
И там, увенчанный огнем,
Сам сатана сидит царем.
Я подойду неуязвимо
К его подножию свозь дыма,
К его престолу – сквозь огня
И поклонюсь: «Услышь меня,
Нечистый, Юноша-Смущало,
Ярило сильный, Зажигало!
Дай мне прислужников твоих
И отпусти со мною их
Для нужной и великой службы! –
Тебе для славы, мне для дружбы.
И если дашь ты мне чертей,
Я им скажу: «пойдите к ней,
К моей любви, к моей отраде,
К моей зазнобушке и ладе!
Из стрельных луков из своих,

Из ярых помыслов моих,
Своими острыми стрелами,
Моими пылкими мечтами,
В нее стреляйте до крови,
И пламя огненной любви
В ея душе вы воспаляйте,
Ее зажгите и смущайте,
Чтоб все сильнее и сильней
При свете дня, во тьме ночей,
В ней билось сердце от тревоги;
Чтоб в тихом сне и на дороге,
Или в беседе средь подруг,
Ее вполне опутал круг,
Который в зеркале хрустальном
Я положил призором дальным, –
До той поры, гой, сатана! –
Пока содеется она
Своим румяным, пышным телом,
Лицом приманчивым и белым,
Умом, и сердцем, и душой,
И негой плоти молодой,
Сама собой, самой судьбою,
Моей покорною рабою!»
И если, гой ты, сатана!
Моей содеется она
Своею плотью молодою,
Умом и сердцем, и душою,
Тогда во власть и в мощь твою
Я наши души предаю.
Мы примем гибельную долю,
Закабалим себя в неволю,
Чтобы тебе рабами быть,
Во дни святые грех творить,
Забыть о небе, о святыне
И жить погаными отныне.
Словам мольбы моей вонми,
Нас в приреченники возьми,
Как отреченников от света,
Как жертву нашего завета,
Чтоб стала крепость вещих слов
Во веки вечные веков!

Литература

1. Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: сборник трудов / Е.Н. Елеонская; [сост. и вступ. ст. Л.Н. Виноградовой; коммент. Л.Н. Виноградовой, Н.А. Пшеницыной]. – М.: Индрик, 1994. – 270 с.

2. Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. / Е.Б. Смилянская. – М.: Индрик, 2003. – 462 с.

3. Евдокимова Л.В. Поэтика фольклорного заговора в стилизациях К. Бальмонта / Л.В. Евдокимова // Русская словесность. – 2013. – № 6. – С. 16–21.

4. Блок А.А. Поэзия заговоров и заклинаний [1908] / А.А. Блок // Блок А.А. Собрание сочинений: в 8 т. – Т. 5. Проза. 1903–1917. – М.; Л.: Гос изд-во худож. лит., 1962. – С. 36–65.

5. Огонек: Илл. журн. литературы, науки и искусств. – СПб.: Г.Д. Гоппе, 1879. – № 15. – С. 316–318.

6. Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: в 4 т. / И.Ф. Масанов; подгот. к печати Ю.И. Масанов. – Т. 4. Новые дополнения к алфавитному указателю псевдонимов. – М.: Изд-во Всесоюз. кн. палаты, 1960. – 558 с.

7. РО РГБ. Ф 48. Короб 12. Д. 21. – «Заговоры, записанные на бело рукою М.А. Веневитинова: 1) Молитва ко власти; 2) На остуду; 3) На любовь женщины; 4) Женская издевка на похоть; 5) Слово грыжу напущать; 6) Молитва от призора и от грыжи; 7) Молитва от трясовицы и лихорадки; 8) Молитва от уроду и от пытки».

8. Есипов Г.В. Тайная канцелярия: из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии / Г. Есипов. – СПб.: Авалонъ: Азбука-классика, 2010. – 477 с.

9. Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв.: история, символика, поэтика / А.Л. Топорков. – М.: Индрик, 2005. – 478 с.

БЕСЕДА СТУДЕНТОВ-ФИЛОЛОГОВ С АННОЙ НИКОЛАЕВНОЙ КОРОЛЬКОВОЙ (1960-е гг.)

Рашифровка аудиозаписи преподавателей филфака ВГУ Т.Ф.Пуховой, М.В.Пановой, Г.В.Марфина и студентов-филологов.

…(Нрзб) маленький, у него календарь был, и к нему бегали спрашивать, когда какой праздник, какие-то связки (может быть имеется в виду календарь, связанный из нес.частей). Вот я (нрзб) сказки (нрзб).

Когда мы приехали вроде от голода суды в Воронеж, поступили на завод Кирова, я пéрва с детьми занималась, а потом огарнизовала хор из домохозяек. И с ним я работала, с этим хором, песни русские народные, протяжные, застольные, хоровые, венчальные, чястушки сама сочиняла. Вот. А когда х… э… тут врах стал приближаться, началась война, к Воронежу, я уехала в свое родное сяло, к отцу и матери, огарнизовала там хор, всем известный, каким управляя Массалитин(ов). Я без него дала двадцать чятыре концерта. Там была школа, повышали знания, кто отличилси в бою за Воронеж. Когда было известно по газетам, Константин Иракывич Массалитин приехал, обратилси, это была с ним организация, но они были (нрзб.) в Борисоглебске, (нрзб) доверили это дело, стал хор (выступать) (нрзб). Тогда мене взяли, я там стала за деньги работать, а то это всё было самодеятельность. Вот так я и начала работать.

Я много знаю ска-азок, пе-есен, посло-овиц, погово-орков, загадков! Ну, стала уж и несколькя забывать, потому что мне семьдесят второй год. Тут сын на фронте погиб. Вот, уж такой памяти не осталось Я малограмотная. Я вам сы^{э}час расскажу. А… сказки вы, может быть, читали, а потом, может быть, я начну. Я много их гото… сказы, рассказы. У мене были много сказки известны некоторым тута. «Волк-людоед», «Мудрая

мать». Ну, они были уж очень ценны в войну, а теперь вроде и рассказывать нечего. Вроде недолговечные, понимаете? А вот у мене есть сказы современные. Если можно, я вам сейчас (щас – говорит так) их расскажу.

Есть у меня сказ о женшын(ах).

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.
(аплодисменты)
Есть у мене такой 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 сладкие(х) – 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.

(аплодисменты)

Есть у мене еще такá.

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.

(аплодисменты)

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.

Есть песни, когда Петр Первый строил корабли, во время его царства, была распространенная песня со шведами (нрзб), всем известная, играли ее по́ одному, "Было́ дело под Полтавою". Вы, кажется, все ее знаете и сейчас. А народная песня была "Черно море без разливу". Слова такие.

(*первые две строчки поет*)
Че-орно море без разливу,
Ох, море ходит тяжело.
Два часа, одна минута, а бороться не дает.
Я спустилси в Чёрно море, приподнял я паруса.
Я скорей-скорей на лодку, я на берех поспяша́л.
Я увидел там красотку, любезнаю прежнию,
Я промолвил ей словечко, словечишко потайное,
Я дарил ей колечкя, колечкя золотое.
Я дарил ей колечкя, с руки перстень золотой.
И по етому колечкю назвал верною жаной.

В то время лодки были парусные, обручались кольцом, вот люди и слагали такие песни. (Нрзб)

Есть песня такая. Тогда двадцать пять лет служили, я даже (нрзб) история из этой песни. Вот на двадцать втором году отдавають это в солдаты, вот он там двадцать пять служа (нрзб). Вот такую песню играли.

Закаталося красное солнышко, что за темные ляса.
В поле пташки приумолкли, соло́вьюшки не поють.
Толькя в лесе, в лесе под ветлинкою, там и хижинка стоить.
А во етой и во хижинке там и вдовушка живеть.
Уж такая (нрзб) бесчастная (?), что солдатская жана.
Прилятали два гяроя и стуче́ли под окно…
И стуче́ли, не громили, а просились ночявать:
«Разлюбезная наша хозяюшка, ты пусти нас ночявать»..
«Я бы рада вас впустила, три дни хату не топила,
Три дни хату не топила и не варила ничаво».
«Разлюбезная наша хозяюшка, нам не надо тваво ничаво.
Мы шли походом, приустали и жалаем отдохнуть».

Это до се́х пор играли вот в нядавние времяна, лет пятьдесят назад. А раньше она была очень протяжная. Там она эта история такая: значить, так – он ушел, прошло месяца два, народилси сын. Когда ему стал двадцать второй год, тут ишшо царь отмянил, двянадцать лет стали служить. Отец на вторичный осталси. Это пришел муж и сын, а она их не узнала. Она тады им ответила. Они говоря, что шли походом, приустали, отдохнуть. Там ни было́ ни транваев, ни пояздов, ничяво. Всё пе́шком. Да, да, так это было. Она тады говорить: «Если гости вам так угодно, то я милости прошу». Они в чёрну хату вобрали́сь, по-чёрному топили.

На дворик ворвали́сь, в чёрну хату вобрали́сь.
Старший барин сел на лавке, а чёрная шляпа на столе.
(Вы шляпу если вы фетровую-то видали?)
А она стоить у печки, положив руки в сердечки.
Это вот так она стала, жана . А он г(ово)рить:
«Разлюбезная наша хозяюшка, подойди-ка к черной шляпе.
В черном шляпе полотенце. Не твоё ли рукодельце?»

Она подошла и узнала, она строчила полотенце, теперь это называется мерешка. Вот видите, какие тяжелые были годы. Как одной (нрзб) прожить, вся молодость пройдё. Он там служил двадцать пять (нрзб), с сыном (нрзб). Вот так идуть и песни. А новые вы все знаете песни.

Вот, песни были дюже тяжелые, даже некоторые я не могу рассказывать, а то я заплачу. А есть очень веселые. Веселые песни назывались хороводные. Ну вот такая, например:

Да что же ет за звон в нашей кылакольне?
Не про нас едрёш Ванюша всё болить гута-арить.
Ведь не про нас едрёш Ванюш всё болить гутарить.

Ой, пускай болить и гутарить, авось перястануть.
Вот такая. Но она не (нрзб).

(аплодисменты)

Есть песни лирические, так и называются. Такая есть песня. Она и играется зану… заунывно.

Пойду, выйду на крылечкя, разгуляюсь на часок.
Вдрух явлюсь я возлé дома, где мой миленький живёть.
Постучу я об окошко: выйди, милый, на часок.
Ко мне миленький ня вышел, не утешил горьких слез.
Тякуть слёзы всё ручьями, дайтя сердцу раздохнуть.
В небе чисто, в небе ясно, в небе звездочки.
Ты гори моё колечкя, гори моё залотá.
Ты заной, мое сердечкя, заной, мое ретивое.

Эта песня называется лирическая, народная. А вот вы знаете "Запрягу тройкю борзых темно-карих лошадей"? Это (нрзб) мещанская песня, не народная. Песни тады были все по разделам. Самые ценные были это народные песни. Они всё-таки были и справедливы. А во время свадьби – величальные, это обыгрывали. Так уж знали, какую нявесте и жениху, матри крестной (нрзб), дружку, повыберешь там. Были любимые песни, вот я четырнадцать девок отдала, в швяях шила. Ну какую табе там, сваха, (исполнять)? Да мне вот такую-то там: «Соловей, мой соловей, (нрзб) лятал. А мне, говорит, «Коромысля», а ентот – «По-за дворьям, по-за улицою».

Значит, «По-за дворья» это так игралось:

(*поет*)

По-за дворью, по-за дворью, по-за улицаю,
Да-то ходить голубь, ходить сизый со голýбиицею.
Ходить голубь, ходить…(тут пляшут), со голýбицею.
Ох у голубя ды е сизóва ды зылотая гылова.
У голубя да я се… (*перестает петь, дальше говорит*)

Золотая, у голубки – позолочена. Называет ее имя, отчество и идé вот так.

Яму дяди, яму братья позавидовали:
То-то баба, то-то баба, молодица хороша.
Вот эта молодица да мне молодцу жана.
Я б ня била, не бранила,
Я бы летом, я бы летом
Во колясочке возила.
А зимой, а зимой
На распúсных санях, на поштáрских лошадях.

Тады не было машин. Вот такая есть.

Всего этого много, невозможно рассказать. Вот. А в первое время, это, может быть, тут в середине девятнадцатого века девушка… девушки вапче песни не пели. А на свадьбе свадебные песни пожилые, приговаривать стали уж тут в конце девятнадцатого века тоже э-э женшыны. Девкам это… была такая скромность, вроде, это так нехорошо. Вот я помню, я стояла, была через два двора свадьба, я стояла на приступочке, сколько лет мне, ня знаю. Ну, помню. Она пошла плясать, женшына, ну какая пляска? Тады дюже ногами нехорошо, это руками, и приговаривая:

Пошла б я плясать,
Ды мужа боюсь.
Я подумаю, погадаю,
Може, и разойдусь.

Училси первый раз,
Училси буке аз.
А теперь, соколик,
Учи меня глаголи.

А мужчина (нрзб). А он, значить, пошел, тады мужчины были большышшые, (нрзб) борода у него вот такаяча (нрзб).

Я воронежской губернии,
А зовут меня Пахом,
На мне красные рубаха
И штанишки га́рохо́м.
(*смех, неразборчивые реплики*)

Ой, девки к нам,
И молодки к нам,
А старые старухи
На что же они нам?
(*смех*)

Вот, видишь, были какие?

На базаре я бывал,
Ничяво там не видал,
Толькя видел я козу,
Сено ела на возу.

Вот видите, какие? Вот.

Не ругайте мене, дети,
Что на улицу не пришел,
Мать штаны мои чинила,
А отцовы не нашел.
(*смех*)

А потом, вот уже в че… в чятырнадцатом году началась война. Тут уж стали девки петь. Пели тоже, вот пели там:

Мово детку ранили,
Во пóле Германии,
Праву щеку, левый глаз,
Красоты убавили.

Там две сястрицы при больнице,
У них карие глазки,
Одна делая укол,
Другая – перявязки.

А в эту войну настолько ж их… Почти что каждый человек сочинил, а я их не сочиняла), (нрзб).

Девки стали петь начинать осенью. Сидять они у избушки на завалинке, начинають вполголоса, это в конце девятнадцатого века:

У родимой у мамани (эта двустрочные).
Остаётся жить матаня.

Скоро осень подкóтится,
Иттить замуж не хочется.

Не отдавай мене, мамушка,
Я засохну, как травушка.

На руке моей печальной
Золотой перстень вянчальный.

Придуть сейчас (нрзб) чего они, не знаю (нрзб). (*смеется*)

А тут стали веселые. Даже стали такие, которые бы и ня надо играть. Все непорядочные.

Ну вот во ету войну я сама сочиняла. Никого не спрашивалась, потому что никого не былó. Вакуировалась я в Анну, огранизовала хор Массалитина. Массалитинов гдей-то был под Волгой, это вот передают (нрзб). Ну вот там есть винокурный завод в лясу. Там и стоял наш полк Красной Армии, казалось. Ну я поехала туды с этими женшынами, у меня там девушки чятыре было. Когда я огарнизовывала, были большие трудности. Кто тюлёкал, кто ругалси, и Бог наказал вот тебе да (нрзб). Не Гитлер, а эти… Он тут всех повешая. А я говорю, а он не разбирая. Он если… ямý тут ня быть. Дальше Воронежа нихто не проходил, старики говорили, что в Воронеже были турки, татары, сожжон был и Воронеж, но дальше нихто. Проходил один какой-то Булавин да Курлака, и он было шесть тыщ (челяди), он да самоубийством кончил. Э вот это я что, значит…

Ну вот чё за… Пригласили (нрзб), ну надо ж новые там. А там мне говорять, что тут гярой есть Советского Союза. Ну (хотелось бы). А я тады, если летчик (нрзб), маленький был... И вот я там рассказывала, оказалось, там был Кренкель, что был на Северном полюсе. Он пришел, стал э… спросил, ну чего ж обманывать, какая у вас образования? Я говорю, никакой, милый. (Нрзб). А как же вы нача́ли? Я стала рассказывать, что первый был Северный полюс. Может, знали, вот слышали, Папанина-то был лагерь? Ну как же! Слышал. Можеть, вы скажете нескольки слов, а мы уж это тут все распевались, с понёвой. Ну я ему рассказала. (Нрзб) достал карточку, вот Папанин. Он говорит, записал адрес, говорить, если буде надо нам нынче в гости приглашайте, я найду, где сесть, (давайте).

Вот. И вот так и потом я стала сказки рассказывать. Сказки больше пе́рва рассказывала детские. Я знала и большие. Есть и сейчас сказки, (нрзб) она на цельный печатный лист. На цельнаю книгу. Но я их всё сокращаю. Думаю, вот коротенькие будуть пячатать это завтра, а так – что жа писать. Сколькя это надо труда. Ды заставлять дочерей. Я пячатаю, читаю хоть плохо, а писать не умею. Это же большой труд. Ну вот они напишуть, а я перядумаю, да ня так. Вот я их и говорила маленькие.

Вот, если хотите, я вам расскажу сейчас. Сказать?

Старик со старухою.

Настолькя они лянивы были: они по няделе руки ня мыли, по месяцу не умывались. Ну и у них была дочь.

Вот йим нечего делать.

Один раз они пошли у соседа сад, лягли в холодок под яблоню и ляжать. А старуха ляжить и говорить:

– И-и, хороши яблочки! Чё б упало ды в рот попала!

А старик:

– Как табе хочется эткие речи говорить, кабы тя нажёвывали. Не жавала ты ее.

Это что-то он вроде лянивей ей ишшо.

Глядь, вот унучкя.

– Дедушка! Бабушка! Пойдемте, я каши молошной принясла, йисть.

– Вот спасибо.

Приходють. Сели, ели-ели, а старуха говорить:

– Старик! Табе ведь горшок мыть!

– Почяму? Иде это слышно-видано мужик бы горшки мыл? А ты чяво будешь делать? Ты тоже ничяво не делаешь. И ты не…

– Как? Я на той няделе соседского тялёнка со свово двора, с горо́да согнала.

Ну, ругались-ругались. Она и говорить:

– Старик, хватить нам шуметь. А вот мы каши поядим, хто первый словечкя скажа, тому и горшок мыть.

Ну, так и поряшили. Поели каши и помалквають. Лягли и ляжа.

Ну, приходить суседка:

– Здорово живёте!

Они молча.

– Малань, Малань! – Она: Василий! Ва… Василий! Ох, ягодки мои, должно, умирають. Бяжать надо, сказать суседям за свишшенником.

Привяла. Глухую исповедь дал, приобчили, всё. На одну говорять:

– Елен, останьси ты со стариками ты, побудь.

– О-о, да кубыть у меня дялов дома нету! Чё это я с ними буду? Да я и боюсь. Если помруть, то вон я мёртвых боюсь.

Ну, стали расходиться. А племéнник и говорить:

– Кто чяво бере?

А он взял яво капот, ды за карман.

– Табачок покурю. Ступинской. Должно, с донником, дед?

А старик говорить:

– Ды я ж и сам его покурю.

Как старуха вскочила, заплясала. И начала приговаривать.

– Как здорово старуха со стариком? Пропади яво кисет с табаком, заявись моя корова с молоком.

С этих пор вот они стали кой-чяво делать. Я нядавно у них была, чай пила.

Это детские сказы были.

Да. А вот еще такая сказка.

Ну, правда, в давние времяна. Было это или нет, но рассказывал наш сосед. Жил старик и старуха. Я хорошо знаю этого старика. Яво звали Иван Калиныч. Он был у Кулебякина-барина садовником нашинским. А старуха – прачкя. Ну, у них было детишек три, пять… Вот там на хуторе сеяли горох. Горох сортировали. Ну, он его в карман и насыпал. Приходить, говорить:

– Старух, свари-ка горошку, я вот принёс.

Ну, шо ж бяды-то, она стала смывать, сливать, а она возьми да одна горошинка упади, укатилася. Тады пол был редкай. Знаешь, нестычной так, так. Вот кто постарей – помнить. Да… Теперь чяво ж делать? Она поискала-поискала – нет, ну наварила, гороха поели. Через чятыре дня глядить – горошина с-под пола взошла.

Старуха трудолюбивая была, вроде Мичурина. Щас обложила ее палочкими, набрала шшэпочки. Старик приходя. Она:

– Старик, гляди не наступи – горошина.

Она ея поливая, она ея поля. Она всё расте́, всё расте́. Выросла под потолок. Старуха своё:

– Старик, ломай потолок. Горошине некуда.

– Да ты што, старух, зима будя.

– Э, да тады хто жив будя до зимы? Ну некуды. Че ж ты ня видишь?

Он так, он эдак. Ну, надо ломать – разломал.

Горошина пошла вверх. А старуха все поливая. Выросла под крышу. Она:

– Старик, раскрывай крышу.

– Ой, да что ты, старух? Зима будя.

– Да табе говоря: раскрывай. И што она, крыша-то, всё равно тольки от солнца.

Ну, нечего делать. Старик взял лестницу, полез. Открыл: как солнушко глянуло на горошину. Она так и зацвяла, раз плети распустила во всю крышу. Цвятами – и голубыми, и розовыми, и оранжевы(ми). Всяки(ми).

Старуха перястала поливать. Глядить: стручья завязались, созряваеть. Она:

– Старик, а то кабы (не) упустить, осыпется горох, полезем обрывать.

Влезли. Рвали-рвали, сколькя мяшков нарвали. Стали молотить, а горох-то оказался не простой, а золотой. Они сабе úзбу новую сделали и коровку купили, обувку, одёжу. Остальное в банк сдали.

И вот в Липецке йих сын, Митрофан Иваныч, он там директором.

Ну, сказка эта ня вся, но говорить ея нельзя. Если бы рюмочка винца, рассказала до конца.

(аплодисменты)

А то есть сказка такая.

Жили два брата. Ну был-жил старик со старухой и два брата. Старик как-то раньше умер. Один на службу пошёл, а другой… Мать тут помярла.

Энтот пришёл. Ну а у них поровну детей, по пять человек.

– Давай, брат, дялиться.

Ну как дялиться, чяво делить-то? Одна изба, ды там два горшка ды рогачи, ды (нрзб).

Ну, он г(ово)рить:

– Брат, я матерю похоронил. Мне за йето избу. А ты, табе пай жана и дети. Иди.

Ну энтот да пошёл.

Ну, этот, вроде, богатый считается – изба есть. У няво жана Дарья. Он Кузьма. А энтот Иван, а жана Марья.

Ну вот стали они у (колодца) рыть, там зямлянку. Живуть, живуть. А жана всё ругается:

– Вот, уступил ты, брат. Они вон живуть. И ве́дры не на шшо купить. Одна бяда, что колодец один.

Это у нас было в сяле. Барская половина. Туды все ходили за водой и скотину поить водили. Обшесто́м выро́ют, ну (и себе) люди. Вот надо же дубовый (сток). Его надо купить ды резать. Ну вот в обшественный колодец. Вот туды все.

– Мене прям Дарья засмяяла. Коромысля-то уж в трех мястя'х связано, и ве́дры-то тякуть, и всё.

Он подумал-подумал. Ну разве это жизнь? Пойду, удушусь. Взял оборку и пошёл, где удушиться-то искать. А она за ним.

– На кой ты обрывок-то взял? Он и так чёй-т (лепить) нечем вон, принесть топочки.

Он яво бросил.

– Пойду, утоплюсь в Антошкин круть.

– Ну иди к этой крути. Уж туды нырнешь, то всё.

Глядь – параход у́де. А он глядь, да что ж это? Сроду по нашей речке корабли не ходили. Глядить. Подходя – на нем стоит девушка и говорить:

– Ты зачем суды, Иван, пришёл?

Он:

– Да ты хто такой?

Она говорит:

– Доля твоя.

– Да топиться.

– Зачем?

– Да ведь, видишь, бедность? Ни пить, ни йисть, дети, крик. Ведь вот всё уж делал, так и так вот.

– О-о, да это, – говорит, – пустяшное дело. На вот табе чашку.

Она бросила дерявянную чашку, они тады были. Она на воде, (круг) ну на берег.

Она говорить:

– Иди домой, поснови на стол. Няхай дети выйдуть, поиграють, а вы постановите и скажите: «Чашка, корми». Не поядите всё. Ты никому не говори.

Принёс он эту чашку.

– Ну дети, бягите, поиграйте на дворе.

Они выбегли. Он:

– Дарья… это, Марья, так и так.

Постановили чашку:

– Чаша, корми!

Батюшки! Там на столе и хлеб, и соль, и мёд, и молоко, и жареное-пареное и чёй-т. Они ели-ели, не поели. Она весёлая пошла за водой. А Дарья:

– Чтой-то ты, кумушка, дюже весяла? Ай, досыта хлеба поела?

Она г(ово)рить:

– Луччи тебе обедала. Вон как всё равно барин Кулебякин. У нас была и мяса, и всё жаренае и варенае.

Энта прям бросила ве́дры. Кричать. Коромысло… Прибягая:

– Кузьма, Кузьма, глянь, брат твой какую-то чашку идей-то взял ды всех кормить?

Он приходить:

– Здорово были.

– Здоров.

– Кум, какая-то у тебе ишш чашка? Мы ведь Дунькю-то просватали, хоть бы вечер справить. Проводы. Дал бы чашку-то.

Он Марье:

– Дай чашку.

Дали. Они всех накормили.

– Гришка, отняси чашку.

Он принёс. Они ее постанавили на стол, а она ня кормить. Обманул. А жана ишшо дюжей ругаться.

Пошёл опять. Приходить.

(Неразборчиво)

Энта бросила ведры свои. Покатились. Приходить:

– Кузьма, Кузьма, где ж он (нрзб)

Ну энтот приходя:

– Кум, да какой-то у тебе рубль. Дай мне. Ну чё у мене там – две овечки ды там пяток кур, изба. Я тоже живу плохо.

– Дай, Марья, рубь ты это.

Дали. Они накидали, принесли рубь-то, а он это так и есть.

Он опять. Только подходяк ряке, пароход стоить. Эта девка опять говорить:

– Иван, ты зачем?

– Да обманул мене брат, вот так-сяк.

Она говорить:

– Ну это не твоя бяда, а моя. Я ня то даю. На вот табе сумку. Бросишь сумку, говорить, возьми эту сумку. Приди, гвоздик забей, повесь ее на стену. А дети пусть идуть. Чтобы двое с жаной. И скажи: «Сума, дай ума».

Так и сделал.

Дети-то выбежали играть. А он:

– Сума, дай ума.

Как оттуда выскочили шесть, шесть солдат. Да вынули кнутишшу из голенишша, кнутовишша. Размотали кнутишшу, да вот-ка их всех. Чуть ня до смерти. А он забыл, надо как сказать. Напомнил:

– Сума, хватя ума.

Они замотали кнутишшу на кнутовишшу, спрятали за голянишше, сами в сумку попрыгали. Ну, они кой-как отдохнули, очнулись. Пошла она на третий день за водой. А сноха г(овори)ть:

– Ну как, кумушка, живете без чашки, без рубля-то?

Она г(овори)ть:

– Да лучче вас. У нас есть сумка такая – дала ума. Няхай парень приходить занимая. Вот у нас теперь сколькя.

А она прибяжала, кричить. Кузьма, идет, пришел к куму. Он:

– Нет, нет, нет, нет. Нет, кум. Нет, кум, нет. Ведь вот чашку подмянили. Да, господи, ведь как дело-то, кабыть у вас чашки-то, у сусéдев брали. Да может как, да пойдем поишшем. И рубь. Нясите, то дам.

(Нрзб) Принёс чашку назад и рубь отдал. Он сказал: «Чаша, корми», в чашке пóлно – каша с молоком. Бросил рубь – стало два. Ага.

– На, – г(ово)рить, – кум, вот сумка. Повесь ее. Ребята няхай поиграють, а ты вот скажи: «Сума, дай ума».

А как уймать не сказал. Они повесили:

– Сума, дай ума.

Они выскочили, шесть человек. И давай! До тех пор катали, кровь ручьём и на них теляшом. Все рубахи с них поспустили. Крича.

Мимо окон, тады ведь одноятажные избёнки, идуть, увидали:

– Да кто же это?

Ребятишки в крик. Прибягая один:

– Дядя, по(й)дем скорей! Батю и маму какие-то мужики засéкли.

Ну они туды бягом. Тольки сказал: «Сума, хвать ума».

Они замотали кнутишшу на кнутовишшу за голянишшу. Попрятались.

Он входя, они уж еле дыша. Ну подняли их тут, обмыли холодненькой водичкой. Попоили, положили. Ночявать брат осталси. Утром:

– Вставай, кум. Возьми свою сумку.

Он г(ово)рить:

– А на кой она мне нужна. Мне ум нужен. Мне дали ума, – г(овори)ть. – Няхай она у тебе.

Да вот и сычас Иван с Марьей хорошо живе. А кабы ня сумка, он какой-то был (нибудь) и всё раздавал бы.

Ну, сказка вся. А мне пирох да гуся. А кто слухал – шубу с пухом, хто на питёрки учится.

(аплодисменты)

А вот новую я сочинила. Для ёлки. Я знаю тады, какие вот ёлка была (нрзб).

В бору ёлочкю срубили,
В кажной школе поснавили.
Вокрух ёлки детвора,
Веселятся и шумя,
Будто пчёлочки жужжа.
Посмотрите, что на ёлке:
И булавки, и иголки,
А вон бабочки, жучки,
Хлеборобы-мужички.
Там и танк, самолет,
И танкисты, и пилот,
Трактористов тридцать пять,
Трактора кругом стоять,
Вокрух лампочки горять,
Телефоны, провода.
А на самой вярхушке
Стоить красная звязда.
А под ёлкой Дед Мороз,
Прошёл город и колхоз.
На нем шапка, рукавицы,
Будто прибыл из столицы.
Здравствуй, Дедушка Мороз!
А я подарки вам принёс,
Вот в моёй лесной корзине есть тетради, карандаши,
Что угодно для души:
Шиколад и мармалад,
Становитесь, дети, в ряд,
Чтоб подарки получать!
Я подарки вам вручаю,
С Новым годом поздравляю вас, деточки милые!
А вы растите, и учитесь, и трудитесь, будете счастли′вы,
Веселитесь вокрух ёлки,
А учитесь на питёрки!

(аплодисменты)

Ну. Теперь я вам загадаю загадки, чтоб отгадали (нрзб).

– Почяму собачкя ла́я и днём, и ночью?

– *(реплика из зала) Блохи кусают.*

(смех)

– Да ну, она бы чясалась, мож ишшо что...

(смех, неразборчивая реплика из зала)

– Слушайте внимательно. Почяму собачки лають днём и ночью?

(неразборчивые реплики из зала)

– Разговаривать она не умея, потому что.

(смех, реплика: «А-а»)

– Вот те и «а-а».

– Говорять, мне год, а детей курагод.

(неразборчивая реплика из зала)

– Говорят, мне год, а детей уж курагод.

(неразборчивая реплика из зала)

– Нет.

(неразборчивая реплика из зала)

– Нет, энто другая загадка. Это либо утка с утятами, ай кура с цыплятами. Ей год, а детей уж курагод. Оказывается, вы ничяво ня знаете.

(смех)

– Надо еще учиться.

(неразборчивая реплика из зала)

– Три телёнка – один хвост.

– А три телёнка?

– Да.

– Ну вот поэтому у двоих обрезали, значит.

(смех, неразборчивые реплики из зала)

– (Нрзб). Да. А вот один, это давно было, управляющий продал тройкю лошадей за сто тридцать семь рублей. По чём же каждая лошадь пошла?

– По земле.

– Правильно.

– Молод был – се́мью кормил, стар стал – пеленять стал, умер – выкинул в поле, птицы ня клю′ють, и звери не ядять.

– Горшок?

– Нет, горшок так умер (нрзб), никто не хороня, выкинут в поле (нрзб).

(неразборчивая реплика из зала)

– Молод был – се́мью кормил, стар стал – (пеленят) стал, умер – (нрзб), птицы не клюють, и звери не едять. Ну я вот приду через няделю, запишите, отгадаете.

– А это что такое: шерсти клочок и соломки пучок, ногу подымешь - вот и шшалчок.

(смех, неразборчивая реплика из зала)

– Они на каком курсе-то у вас?

– На первом.

(смех, неразборчивая реплика из зала)

– Вот во время каникулов надо их проводить не отдыхать, а работать в колхозе. Они узнають что. Это хомут. Хомут. В нём подкладка из шерсти, а вот что круглое-то, там ведь солома. А никак няльзя, пока ногу подымешь, супонь-то (нрзб).

(неразборчивые реплики из зала)

– Ну вот ещё одну расскажу сказку. Я ня знаю, это ж надо спросить, какую рассказывать. Какую?

– Анна Николаевна, вы не устали? Может, перерыв сделать небольшой, минут на пять-десять?

– Глядите, дело ваше.

(неразборчивые реплики из зала)

– Ды нешто дюже старая, что ли? Я могу чятыря часа рассказывать.

Вот жил старик со старухой. Жили они бе-едно, крепостные были, на барина работали. А детей не было́. Ну, работать не годны, чяво уж им по восемьдесят. А старуха говорить:

– Старик, ты б, ягодка, учился ворожить.

Он:

– Ды как, старуха?

– Ч-то как, как? Ды вон пошёл бы у суседа на дво.. на дворе лошадёнка лядашшая (нрзб). И ночью увёл бы ее в лес, ее прибрал. А я утром пойду попросить жарку избу затопить, печь затопить, ды сказала бы и поворожил бы.

Ну пошёл старик. Чё там в ворота́х (нрзб). Взял, отвёл в лес, привязал ее за дерево. Старуха утром рано встала. Приходить:

– Здорово живе́те!

– Ня сами здорово, дорогая соседушка. Горе.

– Какая?

– Ды лошадь увяли.

– О-о, головушка горькия, да вы б поворожили.

– Ды то думаем, (нрзб.) к бабке.

– Да к какой тут бабке? Вот к моему старику Пятру Андреичу, ведь он толькя руку не оказывая. Яму что и в воду глянуть.

А он небольшой был человек и кучярявенький, жучкём дражнили.

Приходить:

– Пётр Андреич, отец, поворожи, пожалуйста.

– Ды щё ж я? – говорить. – Старуха, приняси непито́й воды.

Она принясла. Он налил в чашку, зажёг восковую свечу и глядить.

– О! Воры лошадь-то увяли, да добрые люди помяшали. Да ведь она на Микитиной поляне привязана. Привязана, два узла, бьется, а то луп, как бы не оторвалась.

Ну у всех свои мысли, знають, где какая поляна. Побяжали - лошадь. Ну и прошёл слух по сялу: Пётр Андреич ворожить.

Пропади у одного старика деньги. Ну вот он пришёл.

– Ка(к) жа, Пётр Андреич, приди, поворожи, пожалуй, деньги.

– Да много?

– Да то ещё мало, двадцать пять цалковых. Вчера лошадь продал.

– Ну шо ж, приду, – говорить. – Кто ж да лошадь взял?

– Да хто ее зная? Дык у ней три сына жанатых, либо баба ай рябята-то, одна старуха знала (нрзб). И вот вечярком (нрзб) вся сямья дома щас.

– Запирайте двери, закрывайте окна! Тушите каптушку. Приготовили кочета белого снегового? Приготовили. Давайте суды.

Он пошёл к печке, ды по-вашему сажа, по-нашему сыпуха, грязным яво сделал, посадил на лавку.

– Подходите все, три раза кочета бярите, за крылья выше головы подымайте. Хто деньги взял – кочет три раза крикня.

Сел старик сидить на конике. Спрашиваеть:

– Все кочета брали? Сколько?

– Два раза?

– Подходите третий.

Кочет всё не кричить.

– Все брали?

– Все.

– Три раза?

– Три раза.

– Мож кто ня брал?

– Нет, все брали.

– Зажигайте каптушку, идите сюды. Давайте руки, глядите, у ва всех грязные, а у старухи чистые.

– Эх! Как же ж? Да ведь ты деньги-то взяла.

– Ды то-то, грех попутал. Хотела дочярям подялить, ну если старику отдам.

Оказалси ворожить на скольки сёл. Ишшо одного. Приязжая из чужого сяла.

– Поедем, Петр Андреич, заплачу́.

– Ды я, г(ово)рить, приду, тут недалёко, тут вярсты три. Хто ж, думаешь?

– Ды хто ее зная? У мене семь сынов жанатые, бабы. Денех-то сорок цалковых.

– Ну, – говорить, – приду.

Приходя вечерем.

– Вся сямья дома?

– Вся.

– Запирай двери, закрывайте, зажигайте каптушку. Давайте Богу молиться.

Вот он к столу встал, ворож(ит), они все за спиной. Домолились до двянадцати часов, молчкём зявають, спать хочуть. (Нрзб), а он спрашивая:

– Все (молются) (нрзб)? Ну давайте ишшо.

Молились-молились, сзади они все храпя.

(реплика в зале: Он их спрашивал:)

– Все молятся?

Мóлимси. Как он гаркнул:

– Почаму ня молишься, хто деньги-то взял?

А средний сын:

– Нет, – г(ово)рить, – молюся.

Ну и хватя, няси. (Нрзб).

Ну что ж тут прошёл слух, что ворожей на совесть.

Пропал у барина перстень. Приязжають слуги. А прозвишша: один Пузин, а другой Спинин.

– Здесь ворожей живёть?

– Здесь.

– Убирайся к барину ворожить, перстень пропал. Узнаешь, а не узнаешь – на конюшню сечь.

Тады ведь сéкли. Ну и не ехать - сечь. Старуха перепугалась. Учила ворожить. Он вот обувая лапти. Как вот, она:

– Старик, я табе, я хлебушка кусочек в карман положила: он защищая от бяды.

Старик старый, лет девяносто. Знал много пословиц и поговорок, боле мене. Вот он едя и думая, ну что делать?

– Эх, – говорить, – пузе-то будя (нрзб) , спúне-то достанется.

То есть по спине будуть сечь.

А Спинин:

– Дедушка! Вот табе три цалковых серябром и перстень. Не говори, а то барин засекё, у мене четверо детей.

Ну, старик взял, деньги в карман, а хлеб вынул, перстень закатал. Едут по двору, гусей много: сот пять, няльзя по пальцам пересчитать. Он спрашиваеть:

– Это барина гуси?

Он:

– Все, все.

«Теженьки-теженьки», бросил, а гусак проглотил. А он его приметил. И вот барин выходить:

– Ну, старик, умеешь ворожить?

Он говорить:

– Умею.

– Хто у мене перстень украл?

– Да что вы, – говорить, – тебе никто его не крал, его гусак спёр.

– Как можно? Он вот в спальне висел на крючке там на гвоздике.

(Нрзб) Он г(ово)рить:

– Барин, вы не кричите. Вы мене пригласили ворожить, вот я и ворожу. А вы помалкывайтя. Я говорю, что он висел, вы помните. А вот забыли вы яво на день, шли, а он упал, а его гусак склявал, и знаю, какой. Позовите гусей.

Позвали.

– Ды вот, серый грудастый.

Зарезали, скажи, как толькя проглотил. Барин удивилси: как можа ворожить! Даже узнал, какой гусак спёр. Приказал старика в столовую, зажарить куру.

А повара г(ово)рять:

– (Нрзб) ну мы зажарим ворону, ворожей – так угадаеть. Сейчас и куру (нрзб) зажарим. Старика увяли, а там ковры, зеркала, (нрзб). То изба там по-чёрному у них топилась, а он стоить:

– Эх, ворожба-то подвязла, семьдесят пять лет работаю на барина, ни разу не обедали. Ворона-ворона, залятела да ня в те хоромы, это он про себе.

А повара-то какие:

– Правильно, дедушка, ворона. Мы сейчас куру подадим, мы думали, ты не угадаешь.

– Да нуу как это ворожею не угадать? (Нрзб).

Позвали яво к обеду.

Вышли, а рабочие взяли косу, какой траву косють, об каменный иструб колодца (нрзб). И косу повесили на нитку в воду.

– Дедушка, коли ты ворожей, угадай, что в колодизе.

Он поглядел-поглядел.

– Вот это-то, – говорит, – налятела коса на камень. Значить, он не угадая?

– А и правда, дедушка, коса. Это мы повесили, мы думали, ты не угадаешь.

– Ну как это? (Нрзб).

Ну, тут уж насколькя сильный. До князя до Барятина, в Анне он был князь (Барятин-то), он был дядей (нрзб). Ну вот у него пропала казна, двадцать три тыщи золота. Но пропала давно, уж годов восемь. А слух-то прошёл: ворожей-то недаляко.

Приязжають слуги: к князю ворожить, казна. Приязжають (нрзб).

– Ну скольки тебе потребуется, старичок, чтоб ты узнал, хто у меня денех взял?

Старик подумал-подумал:

– На это дело надо, – говорить, – сутки, штоф водки, да хвунт селёдки, да хвунт икры, да булки три, – подумал, – выпью прямо щас.

Вялел князь всё старику показать. Подать на стол и запереть под замок. Боится убяжить (нрзб). А слух-то прошёл, что ворожея-то привязли, денежки-то трое украли. Один говорить:

– Ночь тёмная, нихто не увидя. Я пойду к няму. Чаво ворожей, – говорить, – да ведь если угадая, нам же пропадать, прям виселица.

Пошёл. А старик думал-думал:

– Да дай выпью, закушу.

Тольки вор под окно, а старик выпил, стаканóм об стол:

– Один есть.

А вот как пал на четвереньки. Ползком по садý.

– (Ребят), (нрзб) ты истинно ворожей. Пошли.

Другой толькя подходить, а старик другую выпил:

– Два есть.

Они бягом.

– Скорей ты, да чаво там истинно ворожей.

(Нрзб) в мяшок. А золото ведь чижёлое. На плячя'. Подбягаеть тольки, а старик третий стакан выпил:

– Ну есть.

Они стук-стук об окно, а он навеселе (уж).

– Что, кто там разбойники?

(*тонким голосом*) – Дедушка, это мы табе деньги принясли.

А то услышать там на улице.

А он:

– Ня надо мне денех! Отнясите, заройте, где молодая стáда к лесу приходя, под чухом.

Они схватили жалезную лопату – бяжать-бяжать. Прибягають в степь, где молодая стáда ходила, чухала. Вы понимаете, столбы там суковатые стояли, чтобы чясалась скотина. Вырыли, засыпали туды деньги, вытрихнули, завалили, бягом домой. Солнце взошло. Выходить князь (нрзб):

– А ну, старичок, ну хто у мене деньги взял?

Он говорить:

– Да что вы, людей-то этих и нету, их искать. А деньги-то все целы. Пойдемте, я укажу, где.

Ну князь со свитой, с жаной, с дятьми, столько у него разных (нрзб). Идуть. Пришел, а старик наперво глядить, иде свежая зямля-то.

– А ну-ка вырывайте чухала.

Вырыли, а там – золото. Князь удивилси:

– Как можно? Ну как же тут и скотина, и пастухи не видали?

Ну, и за это ему золотой дал, всё-таки (черный) труд. Идуть, а там много навозных жуков, вы знаете, полозють (нрзб) Он одного взял.

– А, дед, – говорить, он говорить, – уж коли ты ворожей, угадай, с кем я иду?

Он говорить:

– Да с жучкём.

– Так и есть, жучок.

Этой сказке конец, хто рассказывал – молодец.

(аплодисменты)

Вопрос: умел старик всё-таки ворожить ай нет?

(реплики из зала: «Умел», «Не умел»)

Не. (Нрзб). Он пользовалси пословицами, поговорками. Вот такие сказки.

Есть сказка очень хорошая. Можно им ышшо одну рассказать?

(*неразборчивые реплики из зала*)

Вот рассказывал ее этот самый Стяпан Иваныч (Расстригин).

Верная жана князя Пятра.

В давние времена, когда были князья, жили два брата. Больший брат был жанат. А Пётр, младший – еще не жанат. Но был высокого роста, плечистый, полководец харóшай и стрелок, на всё он мастер. А энтот-то выезжал за границу, по дялам там, туды-сюды. А этот всё дома был. Приязжая однажды, а жана очень похудала. Он говорит:

– Что с тобой, дорогая? Или ты заболела?

Говорит:

– Нет.

– А чего же?

– Да вот невидимые силы являются ко мне в спальню ночью и мене беспокоя. Я вот очень боялась, а теперь привыкла. Ну, как вот избавиться от этого?

– Убить если явó?

– Ну ды вряд убьешь. Он такой здоровýшший.

– Может, нячистая сила, и колдун, а хто на самом деле? Ты, – говорит, – спроси у него. От чего он може умереть, кто его победить?

Вот он приходя ночью, является к ней. Она запёрта под замком, всё, там и слуги, нихто ня видит. Ну она спрашивае:

– А как же ты летаешь ко мне, не боисси? Вот у мене муж приехал. Но ведь могут тебя загубить.

Он говорит:

– Нет. Меня нихто не може. Я толькя погибну от булатного мяча и от Петрова от плеча. А, может быть, его даже родственника. А на… этот меч в Ерусалиме ляжить в янтаре (алтаре), в стенке закладен.

Когда он улятел, расцвело, она рассказала мужу. Он своему брату говорит:

– Пётр, не ты ли такой сильный и храбрый? Нельзя ли нам этот меч найти?

Запрягли они лошадей, повозки, и поехал(и). Приезжають в Ерусалим, это вот в Турции. Подкупили этих караульных сторожов, достали этот меч. В стене, правда, ничего ня взяли.

Притаился в спальне такой, где-то за каким-то большим шкафом. Когда пришел Пётр, сразу выскочил, вдарил и сразу голову отрубил. А кровью яво обрызгал, Пётр. Ну, он помылси, и убра́ли всё.

Через трое суток такой зуд – что невозможно. Он весь (нрзб). Ходили они и к ворожеям, и к лекаркам, и к лекаря'м, и к докторам, и к профессорам – никак не могут ничего сделать. Ну и поехали с сяла на сяло по своему королевству искать – может, кто умея лячить?

Приезжають к одной старухе, спрашивають. Слуги входють:

– Вот у нас с князям болезнь такая-то.

– Надо посмотреть.

Она посмотрела:

– Тут я не могу, – говорит. – Старик вот есть, тут нямного, вёрст сорок, – говорит, – там старик, спросите такого-то.

Поехали туды. Старик (нрзб).

– (Нрзб) там от краю двора три-четыре есть девушка. Девушка очень красивая, (нрзб). Можеть, она вылечя. Она кое-кого вылечила.

Поехали. Приязжають, она сидить, лёна прядеть на веретяне. Повидались. Спрашивают:

– Не можешь ли ты вылечить?

– Надо посмотреть.

Ну мимо шел князь. Она:

– Посмотрю. Да, – говорить, – это я вылечу. Но что мне за это будя?

А он говорить:

– Что хотите.

Она говорить:

– Жениться на мне.

Вот и всё.

– Жанюсь.

– Ну, – говорит, – сейчас.

Она взяла коровьего маслица немного и положила туда ртуть. И заставила яво́ взбивать, чтобы ртуть простым глазом было видать. Она там рассыпалась на молекулы.

Вот она сидить предя’, а он взбивает, страж ждет. Он мяшал, может быть, час-два. Она поглядела:

– Ну-ка ещё.

Вот он вымешал, теперь можно. Чегой-то еще подняла, незаметно насыпала (нрзб) совсем крошечку. Он не заметил. Она говорит:

– Вот приедете домой, сходите в баню и всю мокроту не вытирайте, а вот так, чтоб полотенце взяла всё. И смажьте этой вещью. А один пупушек, где хотите, оставьте, на руке… А банку эту, стаканчик стяклянный, каким вот, перякиньте через себе, через речкю.

Приехал, сходил в баню, вытерся, намазал. На третий день всё скорлупой всё слятела, нет ничё. Какой и был красавец, такой и есть. А банку-то он через голову через речкю зашвырнул.

Наклали несколько подвод. Кажется, восемь или десять, разного шелкового (нрзб), в шестерых там мяха́. Повезли дары ей. Привозять и говоря:

– Вот, девушка, вам князь прислал. А жаниться он на вас не можа.

Она говорит:

– Спасибо. Возьмите назад. Ну куда ж, он не хотел как болеть, куда я буду это беречь? Да мне ничяво́ не надо.

Пока они назад приехали, он опять такой же болеет. Тады он поехал. Приезжая, извинился, поклонился, стал на одно колено, говорить:

– Вы меня извините. Я жанюсь и буду верным мужем на всю жизнь.

Она говорить:

– А я буду верною жаной. Вместе помрем, и чтобы в гроб на один день и чтобы вместе нас положили.

Ну вот он ее и привез. Привез. Приняли они закон, какой был обычай. Вот и жили. Сами эти придворные, все вельможи там и министры, какие были, взволновалися:

– Батюшка Пётр, не хочют наши жены подчиняться, она крестьянка деревенская, необразованная. Не нужна она. Вы ее про…

Он говорит:

– Ну не могу я этого сказать. Если она сама поговорит с ними.

Они сделали вечер, богатый бал. Все с жанАми, все вырядились. Пригласили и ее.

– Да матушка Ефросинья, дорогая наша, вот ведь, ведь вы деревенская, вы крестьянка, не имеете образования, ведь бесчёсно нам вам-то кланяться, вот нашим женам. Вы что хотите, то возьмите. Ступайте в деревню и там будете жить.

Она говорит:

– Ну что ж…

– Ну что хошь, ну что хошь. Чего вам надо?

– Мне ничяго не надо, кромя’ мужа, князя Пятра отдайте.

Они там подумали: да и без няво обойдемся.

– Возьми.

Хотели много, пару лошадей запрягать. Они говорит:

– Не надо. Пётр, будя одна нам лошадь. Зачем нам брать? Возьмем вот на три суток продуктов (нрзб) и поедем.

Вот они отъехали за сто вёрст, а тут война, Гярма́ния напала. Она и стариков, ну я помню на нас, они говорили, всегда нападала.

Да гонцы за ним, догнали эти, под перёд стали на колени, с такими бородами министры просить. Он не ворочивается.

– Не вернусь.

А он полководец был хороший (Нрзб).

Она говорит:

– Пётр, нельзя в беде бросать никакого человека, ни свою родину, ни землю, ни леса и ни поля, ничего. Ты хороший полководец. Давай ве́рнемся. Так же нехорошо, раз люди про́сют.

Вярнулись. И он их побядил, врагов. И вот они живут.

Стали они ста-арые. Она сидела, «воздух» вышивала, она была рукодельница.

Вы знаете, что «воздух»?

(*реплики из зала*)

Сосуд чем накрывают. У ней там ангелы, ну (нрзб) все-таки работа чистая.

И вот она этот воздух вышивала. Приходят слуги и говорят:

– Ефросинья-матушка, прося Пётр, он помирая.

Она говорить:

– Пусть немножко обождеть. Я, – говорить, – может быть, дошью. А то без меня кто яво тут, мало ли.

Вот они пошли, сказали. Немного годя’ он говорит:

– Нет. Идите, скажите, что преставляюсь совсем.

Приходять, говорять. Она говорит:

– Сейчас.

Она воткнула в «воздух» иголочьку, замотала шелком, положила. И прохо́дя.

– Ну, – говорит, – Пётр, я готова.

Лягла, и поме́рли. Поме́рли они, ну, приказали гроб один. А тут без них, чё ж, они уме́рли, теперь чего хош делай. А-а, как? Да в один сроду никого ня клали. Делай два гроба. Сделали, положили. А на ночь вапче у нас такие (повадка) у царей – в церков носили. Наш брат, по-моему, сто-

ит минут пятнадцать. Прочита́я батюшка – и домой. Они там ночявали. Утром пришли – они вместе ляжат.

На другой (нрзб) также. На третий – сделай гроб такой и похорони её.

Это будто бы дед-то говорил, Стяпан Иваныч. Это, говорит, былина или легенда, когдай-то давно это было. Ну вот я ня знаю, как у нас – сказка она или кто? Ну там в ней доказано, что такая жана́-то верная, видите? Что она (спрятала).

(реплика из зала: Анна Николаевна, а от кого вы слышали эту сказку?)

От Стяпан Иваныча. От Растрыгина. Он жил сто восямнадцать лет. Он пчялиновский. Тридцать три года он жил на Битюге, а робу́л – ловил рыбу. Он имел капкан, он волков живьем брал.

(реплика из зала: Он грамотный был? Читать умел?)

У няво, не знаю. Я знаю, к нему бегали… Такая вот кни́жечькя… во, ну вот как шесть пальцев. «Святцы». Говоря: «Когда праздник?» «Да Ягорий вот двадцать третьего, еще рано». И был, я помню, вроде, сячас журнал, а он звал каляндарь. На нём там цари и голубые так вот ленты, там какие-то вот… Ну и вот я и подклеила (нрзб). Вот он эти сказки и рассказывал. Ну вот. А жэ… старуха прожила девяносто шесть лет. Я у него спрашивала:

– Ба, дедушк?

Я дюже яму нравилась. Я яво любила с детства. Може, я непра́ва, вот девки убягуть, а я всё с ним сижу. Вот то хлебушек помажу мядком, то сказки расскажет.

– Чёй-то, бабушка, такое: «Оу! У! У!»? Кричал иногда на молодом месяце (говоря).

– Ды всё…

– Тут Кудеяр ведь был. Он вот, по Тишанкой часовенка-то где знаешь? Знаю. Тут монастырь. А Кудеяра изгнали. Кудеяр, у няго была такая дружина… Ну, он бедных не трогал. Бывало, с сярпами жнешь, а они скачут. Стояла колонча высокая, там стоит человек. И на палке у него мятла. Вот все жнуть и поглядывають: как он им поможет от Кудеяра? (Нрзб) а тут (каши́ну с хлебом, в халаты) и всё проскаче (на) (нрзб).

И он этот монастырь разгромил. Ну он, говорять, был Ивана Грозного какой-то брат, потомок, я говорит, правда, ня знаю. И вот они ночью постучи́лись, мене дома не было, а она испужалась. Э… поговорка была: Анюта, (нрзб). И чяво́ ж ты боялась? Люди да всё. И зимой им хлеба негде взять. Испяки-ка хороший хлеб. Они ковру́х семь таких испякла, да я с полпуда сала на сарай положила. Утром встала, да (они) бы хлеба попросить. (Нрзб).

А сказку-то одну знала, особенно вот эта. Вот это я у няво выучилась, Илья Муромец, Еруслан Лазарич. Это, вроде, любовный какой встретился сабе (нрзб). Вы читали Еруслан Лазарич?

(реплика из зала: Да)

У меня голос слабоват.
Мы первого приехали
(Да Москву-город) посетить,
А второго в Ярославль
Лимпиаду проводить.

Лимпиада областная
Это (нрзб)
И оценяют это люди,
Отличають от жюри.
Там жюри (нрзб).

Александр Сергеич Пушкин,
Жаль ты с нами не живешь,
Сочинял бы ты частушки,
Да их ба пела молодежь.

Япония озверела,
На Китай бросаются.
А Китай ее не боится,
Быстро расправляется.

Тридцать первого числа
(Ды нас) затронула она,
Красной армия (слюна)
Да в один час дала.

А хор говорил:
Это дело было там,
Идé озеро Хасан.
Это было дело там,
Идé озеро Хасан.

А после вот частушки у меня были, Лазутин записывал.

Послушайте, дорогие,
Я вам песенки спою
Я про матушку Россию
Да про родину свою.

И где полосы лесные
Да широкие поля –
Это матушка Россия,
Это родина моя.

Ды ничево былó не видно,
Бугры, горы да пески.
А тепéря ныйборóт –
То фабрúка, то завод.
А тепéря ныйборóт –
То фабрúка, то завод.

Бригадиры угодили,
По сену сготовились.
(В её) машины, трактора
Выстроились ны поля.

Дырогия стахановки,
Уборочькя вот и вот,
Не забудьте, стахановки,
Что приказывал нам слёт.

Нам на слёте гыворили
Урожай высокий дать,
Чтоб пятнадцать миллиардов
Зярна чистого собрать.

А как дальше?

Дальше постараться
План надо выполнять,
Чтоб до двадцать миллиардов
Зерна чистого собрать.

Вот так, они ж все такие. У меня есть, кажется, если не забыла, про целину (нрзб).

Я подружку проводила,
В казахстанские края,
А сама в Алтай поеду,
Там симпатия моя.

Мы с милёнком поедем
В казахстанские края,
Целину он пáхать бýдя,
Рядом сидеть буду я.

Ну их много. Они у меня записаны.

В сте́пи, знаешь, прыгай, мать,
Нам стальные трахтора
Комсомольцы, дыбровольцы
Там построят гырода.

Я вот в заключение скажу такую одну сказку.

В стране нашей родимой
Был премудрый человек.
За яво труды-заботы
Не забудем яво век.
Долго будем помнить,
Пройдут десятки, сотни лет.
И тогда люди скажут:
«Был премудрый человек».
Это был великий Ленин,
Он известен на весь мир.
Он трудящихся рабочих
Из неволи выводил.
Он нас вывел на свободу,
Путь счастливый указал.
С тех времен в стране советской
Человек счастливый стал.
Дорогой товарищ Ленин,
Ты проснись хоть на час,
Посмотри-ка своим оком,
Что в стране сейчас у нас.
Какие фабрики, заводы,
Как красивы города,
От начала еще века
Никто не видывал никогда.
С нами партия родная
Счастья, мира и труда.

– Может вопросы у вас какие-нибудь есть? Анна Николаевна, ответите, если они спросят?)

– Если сумею, отвечу.

– А звать как (нрзб)?

– Пятра первого? (Ефроси… Ефросинья). Вы знаете, в сказке так рассказывается. Вот я так могу начинать. Это уж я сама придумала. Вот жил старик со старухою. Жили они бедно-прибедно. Да яво звали там Данила, про няво хтой-то там говорил. А дело было давно, забыла, как старуху-то

звали. Да что нам до ее званья? Назовем Маланья. Ай Наталья. Это просто такая нача́ла. Всё там, в некотором царстве, да не на небе, а на земле (нрзб). Это нача́ла такие. Вот я считаю, что сами это люди, тады сказители. Может, они все сказки. Вот когда их стали записывать? Говорят, с четвертого, что ли века, я ня знаю. Но я-то почему, я ведь немножко, ребята, (неправы). Мне было только десять… год и семь месяцев, я сломала ногу. Но вот когда дошш, на работе, в ночном. Там мужчины, а тут девки. Ну вот играют песни. А дошш, они плясать на улицу. А курень он, вот отсюда солома вот так, туды на четвереньках проползешь, там соломы воза два, нас человек (пятьсот). То русские, (бордовские, слободские, бурлацкие), все там. ну вот сказки рассказывая. А я где-то слышала, когда я вот жила маленькая, бегала (нрзб). Он увидел, как дите кувырнулось (нрзб). Я уж их забыла и какие, какие он мне рассказывал. Я уж и ня знаю. Вот. И вот я рассказывала сказки. И не стала ими нуждаться. А потом, когда вот в Москву-то я уехала с хором, и вот я эти частушки пела. И меня вызвал корреспондент «Правды» и профессор Помяловский. Ну я, правда, дюже там, у меня аж в горле перясохло. Мне казался он дюже (рубчистый). Ну что у меня шестеро детей, (нрзб). Все там разнаряженные, а я сроду (нрзб) не богатая, то платочка, то (нрзб). Ну посадили меня в кресло. Ко мне корреспондент «Правды» начал говорить (нрзб), ведите себе спокойно. Ня ценится, что на голове, а что в голове. Нам безразлично (нрзб). Он догадался. Ну вот они мне сказали, что будете рассказывать, и всё это хорошо, всё это к делу. Ну я (нрзб) стала работать. А тут они сообчили. Я пе́рво была обратилась к Певцову. Ну он поглядел на мене. Видит, что я человек… Есть пословица такая: «Отёсывыйте в Воронеже, выстраивайте в Москве». В части образования. А уж нигде, вроде, так. (Балашка), ну. Он на мене поглядел и ничего мне не сказал. Я написала, переписали девки сказки. Я принесла штук восемнадцать, что ли, или двадцать. Он не взял. А потом я пошла к Танкову, Вячеслав Алексеич Танков. Теперь он мне сваха. Он в музее был директором, Никитина. Он у меня взял, прочитал. А потом несколько сказок спросил. Я ему рассказала больше тридцати сказок. И первой книга вышла в сорок первом году в январе месяце. А тут весной война. Так их не осталось. Но у меня одна есть. Была в музее, было нужно когда в Москву меня писательницей принимать, я ее, ну Михаил Михалыч дали отсюда, значить э… расписку, под расписку. А то из музея нельзя давать книжки. Вот. А у меня были еще купила январские. Отослали. Одна у меня есть.

Вот я стала сказки рассказывать. А песенницей я была дюжей. Я знаю и величальные, и хороводные, и плясовые. И вот знаю, вот, девочки, какая трудная была замужества. Она и сейчас нелегкая.

(*смех*)

Нет. Вы знаете, что? Я вот скажу. Может быть, немножко я заблужусь, неправильно, но вы (нрзб).

Все-таки говорят, что мы равноправны. Но мы не равносильны. И из ста человек выраживается умная женшина. А мужчин больше. Вот, например, у нас есть правительство. Там ведь одна женшина, а то всё мужчины. Я вот покойнику своему мужу бывало что-нибудь скажу: «Теперь мы равны». Он говорит: «Когда там будет тётка, (а то дядя)».

Сейчас решают девкам, она как выйдя. Вот, вы знаете (нрзб). Если б я была вот такой начальник. Ну вот ня как у вас, а тут хто ышшо управляе профессорами? Там облоно или хто?

(– Ректорат.

– Министерство.)

– Во! Министерство. Я бы сказала: «Отпуск закончился. Сдали? Сдали. Два месяца работать». Чтобы знали труд. А она выйдет (нрзб) и дитя ня хочет, старикам прям погибай. Одна работае и мать работае, она (нрзб). А у нее девочка пять лет. Она один день не постирала. Она говорить: «Мам, какая ты бесчеловечная! Почему ж ты на Галочке не постирала?» «А у тебя из чего же руки-ты? Ай кринки?» Надо работать, рябят. Тогда буде хлеб, буде мясо, буде яйца, буде молоко, будуть фабрики, будуть заводы, будут (нрзб). И все-таки, хто ня кушал го́рькиво, не покушай сладкого. Что из себя воображають? Если уж он институт закончил, он (нрзб) читать, считать, писать. И я сочту денех. Ну? Так надо все-таки как-то вежливым быть и надо труд любить. Ведь не можем мы на одних машинах. Ведь машины вам ня надо бы было и говорить моё дело, она же мертва без человека. Вот там буде эляктричество, надо же толкнуть, ето, когда они поползут-то эти, машины, трактора (нрзб).

А вы, девочки… Вот они выйдуть, она говорит: «Давай вместе обедать». Да что это такое? Ведь нельзя же так. Вот говорят так: мы будем равноправны. Не можем! Я вот буду равняться, скажу, платите мне жалованье как врачу! И давайте мне машину, я буду ездить, вот профессоры. А он прийдет, керосинку-то зато́пя, иголки прокипятит, скаже: «Анна Николавна, операция». А я… не умею делать. Вот мы ня можем так. Ну и дюже козыриться грамотным, высоко себе нести нельзя. Иные люди: выучилси и хотить восемь человек у порога становить и ноги вытирать. Этого нельзя.

Вот был Лев Николаевич Толстой. Почему яво называли, Ленин, что ль, мужик и барин или кто он, князь. Почему он всё делал? И никогда он не ругался на прислух. Как прислуга жил.

Вот в одном месте жила (нрзб). (Волка шкура) (нрзб), а голова-то, (мосол-то у нее). Вот кажный день (нрзб) яво (нрзб). Это в Каменской станице жил, на природе. Вот там (нрзб). Она приходит, старуха: «Ты ее

сюды головой клади. Не надо ее переворачивать». А молодая свое скаже (нрзб) куды яво (нрзб). Это она видя, что, вроде, я ничяво ня делаю. Теперь жила я… Там была кухарка. Я ей подчинялась. Нас горничных две. Там была красивая горнишная, на стол подавала. Там она придя (нрзб), а ножей горы: там каждый день вечярá. Что ж ножи в пятнах? Пахнут кухонным, перечисть. Ну а как же? Сейчас перячистила эта, кухарка. Вот она ушла. Ну чистить надо. Да нехай она (нрзб) сама их чистя. Она их на этот бок накрыла скатертью. Приходя. Глянь, перечистили. Прям (не поверила), сама вот гляжу, право слово, вот как доверишь (ей). Правда, ня (чисты были). Ну (нрзб). Она же, говорю, она (богатая). А мы ведь тоже люди.

Без людей на свете жить няльзя. Няхай будуть. Чё-то вот сколько тут сидите все грамотные. Если вам ня дать хлеба – и вы никуды не (нрзб), вы помрéте. Люди ведь одни пишуть, читають, учють, лечють, а энти обрабатывают поля. Ведь вот так люди есть. Вот я знаю. Я всё помалкываю, гляжу. Да что же, приязжал Никита Сяргеевич. Шумели: «Мяса! Мяса!». Вроде, он привез в кармане, они шумели (нрзб). Ведь еé надо скотину ту поить да кормить, ды ей корм готовить. Ведь он только год как у вас, (нрзб) вы же должны все-то чегой-то делать. А теперь: у-у, да послали кукурузу убирать детей. Да почяму ж ты-то убирала, кажная (мать), что же я-то. Я умею… И косила только овёс, рожь чижалó. У купца за коровой (убирала). И сажать, и полоть, и поливать, и шить, и (нрзб), и прясть, и ткать, и вышивать, и скатертя’ забирать. Правда, кружава не умею. Никады их (не делала) (нрзб). Надо труд любить – это в первую очередь. И стариков почитать. Раз сказали нельзя… Вот если б я еще был учитель, как пришла, уж не про вас (прок), а вот в школу, в пятый класс, в шастóй, уж (нрзб) волосы подстригла, вроде буря по голове прошла. Колени у ней наружу. Даже я видала картину: учительница укáзывая, это годов (нрзб) (вот в Утюжке ж). А у етой у девочки-ты первый класс, то есть у ней-то (нрзб) волосы (нрзб). Почяму же? Ведь ценится что в голове. Не причясаться, так чудок повежливей, и на десять сантиметров закрыть колени. Это безобразие, страм, стыд, позор, девушки!

(*смех*)

Вот анадысь на собрании вы были? Виктор Иваныч (говорит). Значить, одна учительница приходит, глаза понаплакала там. У нее (нрзб). Ну вот одна девочкя, ну чего ей четырнадцати нет, пришла – на ней тут часики, тут маникюр, тыт это всё взбудоражено. Ну мáтеру позвали. Она: и что же? Мой ребенок, как хочу, теперь мода. Ды какая же ребенку мода? Кабы ей было девятнадцать. Ну какая мода? И на что ей чясы? А вот (нрзб) я говорю, вот когда в институт сдашь – будут табé и часы золотые,

я в банк, говорю, кладу. Я тебе всё. Ну для чегой это часы? Чи б их сняли да (нрзб).

(*смех*)

И вы знаете, ученики какие неблагодарные. Ведь учитель всё-таки он тоже закончил институт. Большие труды. Одному ышшо лёгко дается, а другому очень тижало. (Нрзб) сколько труда! С няво спрашивает там какая-то гороно да облоно, да какая-то (нрзб). Чтоб, говорить, были люди. А он никак. Значить, приходит, учительница спрашивает. А тот (нрзб). Отвячай. Я ня буду. Почяму? Да я урок не готовил. Другой, третий. Она заплакала (нрзб), разве можно так? Разве можно? Я знаю, кажный ученик три раза прочитал - на три, это чятыре на чятыре. Пять раз прочитая на пятерку ответя. Ты же сабе кусок хлеба так зарабатываешь, а не учителю. У учителя уж есть и хлеб, и булки. И чай, и сахар. Сабе. Надо учиться грамоте, вежливости, скромности. И учи. Вот есть песня «Первая моя учительница». Учитялями надо дорожить. Потому что родители с себе вроде хомут сбросили. Как учить отдала, чтоб ты вышел человек. Шо ж ты выйдешь так это, ни туды ни сюды? И девушка должна быть гордой, собой гордиться. (Нрзб).

Ну вот. У вас хто же тут на пятерки-то учиться? А то я приду, спросят. Ну я скажу. Ну вот подымите руку, кто пятерошник?

(*неразборчивые голоса из зала*)

Э-э-э, как слабо учатся-то. А учитель… А пять-чятыре?

(*голос из зала: Есть, есть такие*)

Есть, да.

(*голос и зала: Есть, они скромные, стесняются*)

А на тройки?

(*голос из зала: Есть*)

О-о-о.

(*смех*)

Больше не могу. До свидания. Я бы и ня стала с ними разговаривать, с троишниками.

неразборчивая реплика из зала)

Ну мало. Подтянитесь, подтянитесь.

(*неразборчивая реплика из зала*)

Как, двое?

(*реплика из зала: Нет*)

Да ты шо?

(*смех*)

(реплики в зале: Есть у вас вопросы еще?

Нет.)

Разрешите от вашего лица тогда поблагодарить Анну Николаевну)

Комментарии
к расшифровке аудиозаписи «Встреча 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 г.

Сохранилась аудиозапись этого выступления А.Н. Корольковой. Уже вначале 2000-х удалось ее разыскать (долгие годы магнитофонные пленки хранились у исследовательницы ее творчества, преподавательницы филфака ВГУ Татьяны Петровны Ивановой), оцифровать и расшифровать записи.

Встреча с Анной Николаевной продолжалась около полутора часов. Это была настоящая беседа, душевный разговор человека XX в., прожившего трудную, но и яркую жизнь, и студентов 60-х годов, выросших уже в мирное, спокойное время, с удовольствием слушавших ее.

А.Н.Королькова со студентами.

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».

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 аудиозаписи таково:

Новые сказы.

1.Сказ о женщинах «Восьмого марта день тако-ой, женский праздник годовой».

2. Сказ о мужике-крестьянине «В давние времена у князя Долгорукова».

3. Сказ о советских крестьянах-тружениках и их празднике урожая «В матушке-Москве, в кремлевском большом дворце».

Старые песни.

4. Историческая песня о плотничках-топоревичках, о строительстве Москвы «Да уж когда это была да поле бранная».

5. Любовная песня «Черно море без разливу» и ее исполнение.

6. Песня-баллада о солдатской вдове и возвращении со службы мужа и сына «Закаталося красное солнышко, что за темные ляса...».

7. Хороводная песня «Да что же ет за звон в нашей кылакольне?»

8. Любовная песня «Пойду, выйду на крылечкя, разгуляюсь на часок».

9. Величальная «По за дворью, по за улицаю» («У голубя, у голубя золотая голова»).

10. 26 частушек (любовные, солдатские).

11. 5 страданий.

Сказки

12. Сказка «Ленивые старик и старуха».

13. Сказка «Горошина».

14. Сказка «Сума, дай ума».
15. Стихотворение: «В лесу ёлочку срубили».
16. 6 загадок.
17. Сказка «Ворожей».
18. Сказка «Верная жена князя Петра».
19. Предание о Кудеяре.
20. Сказ о Ленине.

Вопросы и ответы.

Итого 56 произведений устного народного творчества.

Комментарии
к сказкам А.Н. Корольковой, рассказанные во время встречи

1. Сказка **«Ленивые старик и старуха» – № 1351** *Кто заговорит первым.*[1] В сборнике Э.В. Померанцевой эта сказка называется «Горшок» [2].
2. Сказка **«Горошина» – № 1960 G** *Горох до неба.*
3. Сказка **«Сума, дай ума» – № 564** *Двое из сумы.*
4. Сказка **«Ворожей» – № 1641** *Знахарь.*
5. Сказка **«Верная жена князя Петра»** – «Пересказ древнерусской житийной повести XIV в. О Петре и Февронии. Данный текст опубликован в книге «Славянский сборник» под ред. П.Г. Богатырева (ч. II, Воронеж, 1958, с.261-265)» [2, Померанцева, с.253]

Литература

1. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. / Соствители: Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. – Ленинград: Наука, 1979.
2. Русские народные сказки. Сказки рассказаны воронежской сказочницей А.Н. Корольковой / Сост. Померанцева Э.В. – М., 1969. – 406 с.

Подготовка комментариев Т.Ф.Пуховой

Сведения об авторах

Сокращения:

ВГУ – Воронежский государственный университет
ВГПУ – Воронежский государственный педагогический университет
ВГИИ – Воронежский государственный институт искусств

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Джапуа Зураб Джотович – доктор филологических наук РАН академик АН Абхазии, профессор АГУ, президент АН Абхазии, директор Центра нартоведения и полевой фольклористики при АГУ, главный научный сотрудник АбИГИ им. Д. И. Гулиа АНА.

Шепелева Ольга Александровна – старший преподаватель кафедры истории русской литературы и теории словестности Донецкого национального университета, ДНР.

Пухова Татьяна Фёдоровна – 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.

Токмакова Ольга Сергеевна – доцент кафедры этномузыкалогии, музыкальный факультет ВГИИ.

Никулина Алла Алексннвна – студентка 4 курса кафедры этномузыкалогии, музыкальный факультет ВГИИ, научный руководитель – проф. Г.Я. Сысоева.

Мануковская Татьяна Васильевна – кандидат филологических наук, доценткафедры гуманитарных дисциплин, русского и иностранных языков ВГИФК.

Котельва Валерия Сергеевна – студентка 4 курса филологического факультета ВГУ.

Кубышкин Иван Александрович – студент 4 курса филологического факультета ВГУ.

Свиридова Анастасия Геннадьевна – студентка 4 курса филологического факультета ВГУ.

Болгов Илья Евгеньевич – студент 4 курса филологического факультета ВГУ.

Ярцева Юлия Алексеевна – студентка 4 курса филологического факультета ВГУ.

Колчев Виктор Юрьевич – преподаватель, Центр для детей и родителей «Рождество» (г. Москва).

ЭТНОГРАФИЯ

Филатова Валентина Фёдоровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и методики его преподавания, Борисоглебский государственный педагогический институт.

Матвеева Елена Геннадиевна – мастер-художник народного декоративно-прикладного искусства, народный мастер Воронежской области.

Стурова Ольга Леонидовна – студентка 4 курса кафедры этномузыкалогии, музыкальный факультет ВГИИ, научный руководитель – проф. Г.Я. Сысоева.

Филонович Светлана Александровна – аспирантка 2 года обучения кафедры этномузыкалогии, музыкальный факультет ВГИИ, научный руководитель – проф. Г.Я. Сысоева.

Мерзликина Наталья Сергеевна – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ.

Гальцова Дарья Николаевна – студентка 4 курса филологического факультета ВГУ, научный руководитель доц. Т.Ф.Пухова.

Бобрешова Надежда Валерьевна – студентка 4 курса филологического факультета ВГУ.

Завалина Алина Олеговна – студентка 4 курса филологического факультета ВГУ.

Волвенкин Михаил Николаевич – студент 4 курса филологического факультета ВГУ.

Попов Александр Сергеевич – студент 4 курса филологического факультета ВГУ.

Агаркова Елена Николаевна – преподаватель фольклорного отделения ДШИ № 9 (г. Воронеж)

ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Сахарова Оксана Викторовна – кандидат филологических наук, Елецкий государственный университет.

Грибоедова Елена Александровна – заведующая музеем народной культуры и этнографии, филологический факультет ВГУ.

Чернобаева Алла Александровна – инженер лаборатории народной культуры и этнографии им. проф. С.Г.Лазутина, филологический факультет ВГУ.

Христова Галина Павловна – доцент кафедры этномузыкологии, музыкальный факультет ВГИИ.

Склярова Кристина Владимировна – студентка 4 курса кафедры этномузыкалогии, музыкальный факультет ВГИИ, научный руководитель – доц. Г.П.Христова.

ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА

Доброва Светлана Ивановна – кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы, гуманитарный факультет ВГПУ.

Кочетова Валерия Юрьевна – студентка 6 курса гуманитарного факультета ВГПИ, научный руководитель – доц. С.И.Доброва.

Матыцына Анна Александровна – студентка 2 курса магистратуры гуманитарного факультета ВГПИ, научный руководитель – доц. С.И.Доброва.

Мудрая Мария Вадимовна – преподаватель АНО Центр дополнительного образования «Зелёная улица» (г.Воронеж).

Халилова Джамиля Халиловна – учитель русского языка и литературы МКОУ «Семидесятская СОШ» (Воронежская обл.).

Кретов Алексей Александрович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой теоретической и прикладной лингвистики, факультет романо-германской филологии ВГУ.

Шмыглева Вера Владимировна – студентка 2 курса отделения ТиПЛ факультета романо-германской филологии ВГУ, научный руководитель – проф. А.А. Кретов.

Картавцев Владимир Николаевич – аспирант кафедры теоретической и прикладной лингвистики факультета РГФ ВГУ, преподаватель кафедры английского языка гуманитарных факультетов (факультет РГФ, ВГУ).

ДИАЛЕКТОЛОГИЯ

Панова Марина Владимировна – кандидат филологических наук, доцент кафедры славянских языков, филологический факультет ВГУ.

Карасёва Татьяна Владимировна – кандидат филологических наук (Дубай, ОАЭ).

Чурсина Д.С. – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ, научный руководитель – доц. М.В. Панова

Ягловская Александра Викторовна – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. М.В. Панова.

Скороходова Мария Александровна – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ, научный руководитель – доц. М.В. Панова

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

Пастревич Галина Петровна – заведующая кабинетом методики преподавания русского языка и литературы, кафедра издательского дела, филологический факультет ВГУ.

Грибоедова Елена Александровна – заведующая музеем народной культуры, филологический факультет ВГУ.

Ускова Татьяна Федоровна – преподаватель кафедры книжного дела, филологический факультет ВГУ.

Белоусова Виктория Александровна – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ, научный руководитель – доц. Т.Ф.Пухова

Приложение

Коровин Виктор Юрьевич – кандидат философских наук, заведующий отделом по научной работе Музея-усадьбы Д. В. Веневитинова**.**

Шерстяных Юлия Александровна – старший научный сотрудник Музея-усадьбы Д. В. Веневитинова

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Джапуа З.Д. (Сухум, Республика Абхазия)
Вклад А. И. Алиевой в кавказское эпосоведение 3
Шепелева О.А. (Донецк, ДНР)
Картографирование в контексте исследования суеверий и примет Верхнего Дона (по материалам международных фольклорно-этнографических экспедиций ДонНУ на Верхний Дон) 12
Пухова Т.Ф. (Воронеж)
Об издании II и III частей сборника «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии» 22
Токмакова О.С. (Воронеж)
Творческое наследие выдающейся народной исполнительницы Марии Алексеевны Бочаровой 46
Никулина А.А. (Воронеж)
Народный казачий романс (по материалам Урюпинского района Волгоградской области) 52
Мануковская Т.В. (Воронеж)
Воспитательная и лечебная роль волшебных сказок 57
Котельва В.С., Кубышкин И.В. (Воронеж)
Исторические и топонимические предания сел Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района Воронежской области 62
Свиридова А.Г., Болгов И.Е., Ярцева Ю.А. (Воронеж)
Тематика и поэтика лирических песен сел Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района Воронежской области 70
Колчев В Ю. (Москва)
Традиционные русские игры с метанием палки в один «городок» и бегом в г. Воронеже (по материалам записей 2010 – 2018 гг.) . . . 80

ЭТНОГРАФИЯ

Филатова В.Ф. (Борисоглебск, Воронежская обл.)
Золотое руно Воронежского Прихоперья 89
Матвеева Е.Г. (Воронеж)
Женский костюм села Краснолипье Репьёвского района Воронежской области 100
Стурова О.Л. (Воронеж)
Обряд похорон русалки на территории воронежско-липецкого пограничья 107

Филонович С.А. (Воронеж)
Вождение «Барыни» в украинских селах Алексеевского района Белгородской области 121
Гальцова Д.Н. (Воронеж)
Свадебный обряд и свадебные песни села Новый Курлак Аннинского района Воронежской области 128
Мерзликина Н.С. (Воронеж)
Свадебный обряд и свадебные песни села Дубровка Терновского района Воронежской области 131
Бобрешова Н. В., Завалина А.О., Волвенкин М.Н. (Воронеж)
Свадебный обряд сёл Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района Воронежской области 138
Пухова Т.Ф., Попов А.С. (Воронеж)
Календарные обряды и обрядовая поэзия сёл Каменка-Садовка и Пыховка Новохоперского района Воронежской области 148
Агаркова Е.Н. (Воронеж)
Этнографическое описание хутора Духовского в контексте современной городской исторической памяти 160

ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Сахарова О.В. (Елец, Липецкая обл.)
Священник Александр Иванович Троицкий (1863-1941) – пензенский педагог и фольклорист 172
Грибоедова Е.А. (Воронеж)
Топонимические предания в материалах из архива Русского географического общества XIX в. по Воронежской губернии . . . 184
Чернобаева А.А. (Воронеж)
Свадебный обряд экономических крестьян Коротоякского уезда (по материалам РГО XIX в. по Воронежской губернии) 195
Христова Г.П. (Воронеж)
Из истории изучения фольклорного исполнительства 204
Склярова К.В. (Воронеж)
Фольклор астраханских казаков в записи А. А. Догадина 211

ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА

Доброва С.И. (Воронеж)
К вопросу о параллелизме топографии человеческого тела в любовных заговорах 216
Кочетова В.Ю. (Воронеж)
Колористика в проекции на мироустройство в быличках 220

Матыцына А.А. (Воронеж)
Глаза и взгляд в мифологических представлениях славян: функция маркирования 224
Мудрая М.В. (Воронеж)
Специфика репрезентации категории гендера в текстах пословиц . 231
Халилова Д.Х. (Воронеж)
Тематическая группа номинаций бытовых реалий (артефактов) «одежда, обувь и уборы» в сказках А. Н. Корольковой 234
Кретов А.А., Шмыглева В.В. (Воронеж)
Составление конкорданса сказок А. К. Барышниковой 239
Картавцев В.Н. (Воронеж)
Реципрок в русских и английских народных сказках 243

ДИАЛЕКТОЛОГИЯ

Панова М.В. (Воронеж)
Пояс как объект этнолингвистического описания (на материале воронежских говоров) 247
Карасёва Т.В. (Дубай, ОАЭ)
Диалектные особенности частушек села Старая Тойда Аннинского района Воронежской области 257
Чурсина Д.С. (Воронеж)
Особенности отражения языковой картины мира в диалектных наименованиях жилища 259
Ягловская А. (Воронеж)
Наименования пищи в украинских говорах Воронежской области (в сопоставлении с данными архива Русского географического общества) 262
Скороходова М.А. (Воронеж)
Фонетические особенности говора села Першино Нижнедевицкого района Воронежской области 267

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

Пастревич Г.П. (Воронеж)
Сказка А.К. Барышниковой «Волк серай, смелай...» в изданиях для детей: к проблеме редактирования 271
Грибоедова Е.А. (Воронеж)
Роль народной песни в отражении авторского сознания в «Записках степняка» А.И. Эртеля (к вопросу о проблеме автора в творчестве А.И. Эртеля) 278

Ускова Т.Ф. (Воронеж)
Философская сказка Сильваны Гандольфи «Альдабра. Черепаха, которая любила Шекспира» 286
Белоусова В.А. (Воронеж)
Библейские и христианские символы в поэзии М.А.Волошина . . . 290

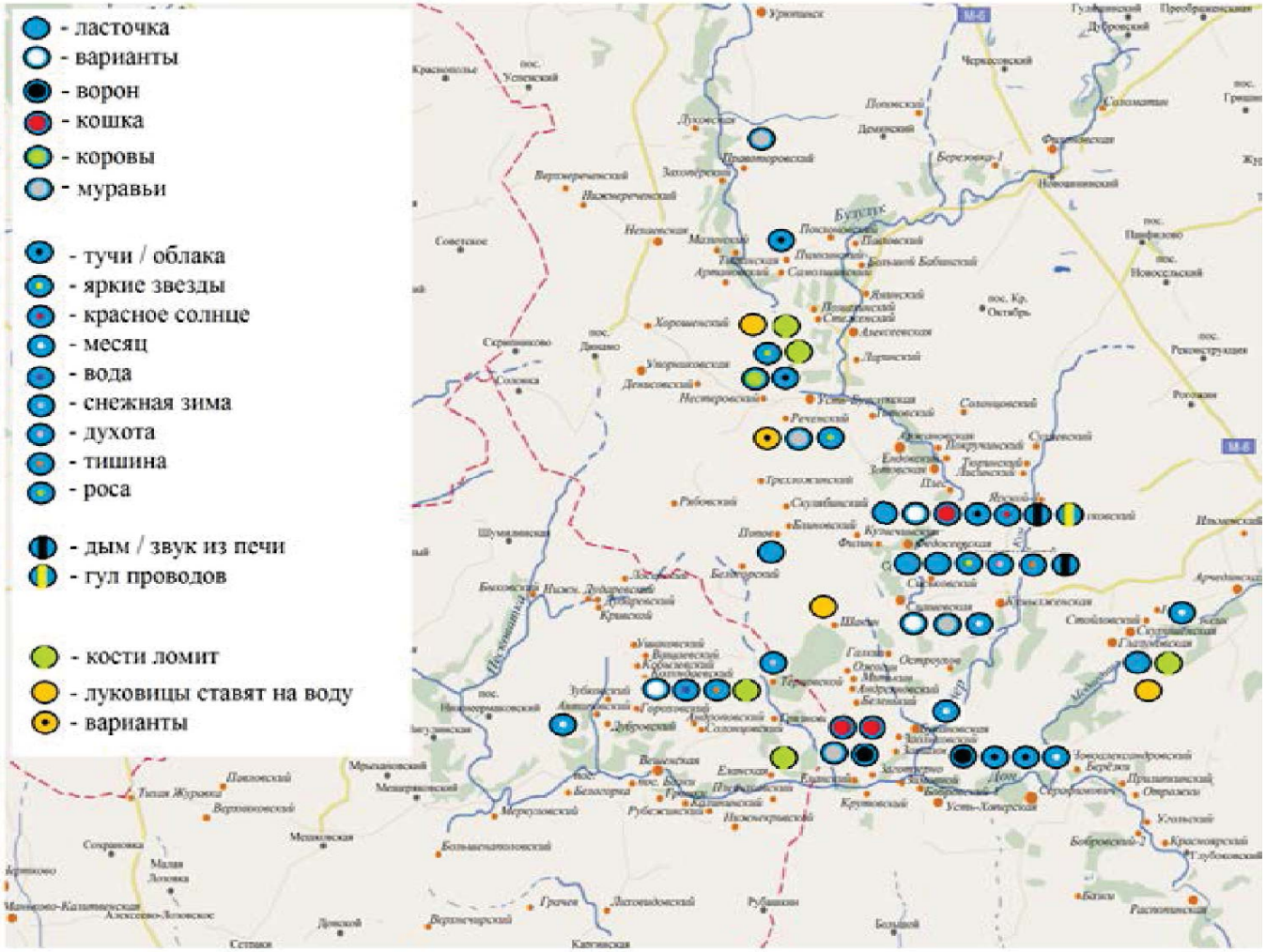
ПРИЛОЖЕНИЕ

Заговор на присуху
(материалы из личного архива М. А. Веневитинова)
Вступление и подготовка текста: В.Ю. Коровин, Ю.А. Шерстяных (Воронеж) 298
Беседа студентов-филологов с Анной Николаевной Корольковой (1960-е гг.) 305
Комментарии к расшифровке аудиозаписи «Встреча А.Н. Корольковой со студентами–филологами ВГУ в 1960 г» 339
Комментарии
к сказкам А.Н. Корольковой, рассказанные во время встречи 341

Сведения об авторах 342

Приложение к статье Шепелевой О. А.

Ф1. Приметы о погоде



Приложение к статье Шепелевой О. А. Карта № 1. Ф 1. Приметы о погоде

Ф12. Осиновый кол. Прагматика функционирования

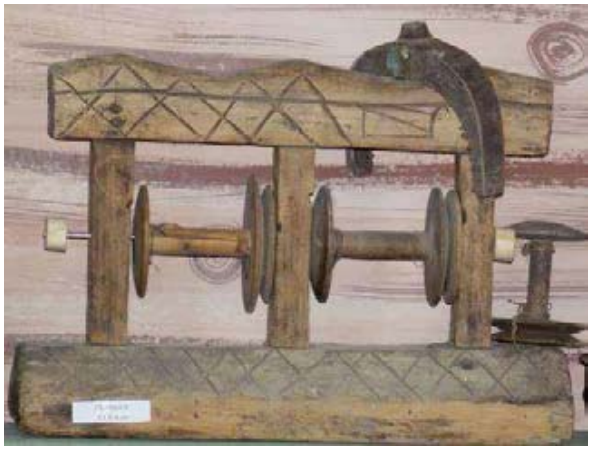
Приложение к статье Шепелевой О. А. Карта № 2. Ф 12. Осиновый кол. Прагматика функционирования

Фото к статье Филатовой В. Ф.

1. Хопёрская коза,
с. Рождество, 2013 г.

2. Ножная прялка,
г.Борисоглебск,
2017 г.

3.Ножная прялка,
с.Третьяки БГО,
2010г.



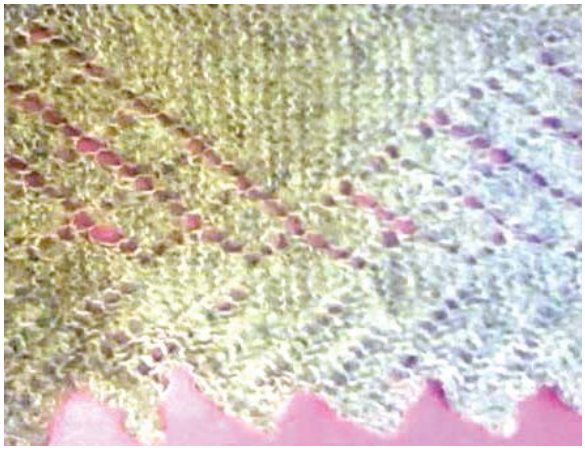
4. Станок для соединения
пряжи, с. Губари БГО, 2017 г.

5. Пуховая шаль, с. Губари БГО,
2017 г.

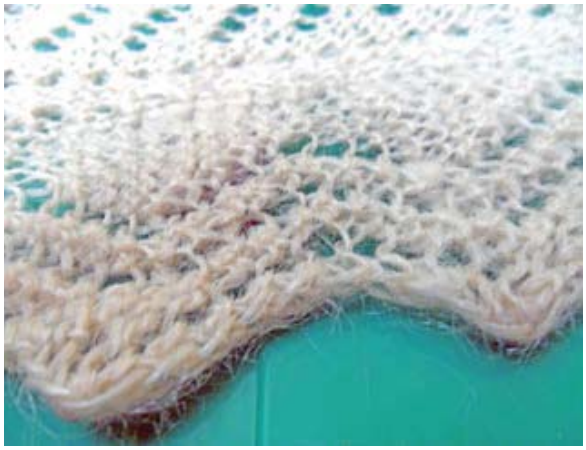
6. Снизу вверх: фрагменты каймы,
подзорника и середины ажурного
платка. Узоры: вилюшка на кайме;
дорожки и ёлочка на подзоре;
цветок (звёздочка) в кокурке (ромбе)
в середине платка, г. Борисоглебск,
80-е гг. XX в.

7. Угол, с которого
начинается платок,
г. Борисоглебск, 80-е гг. XX в.

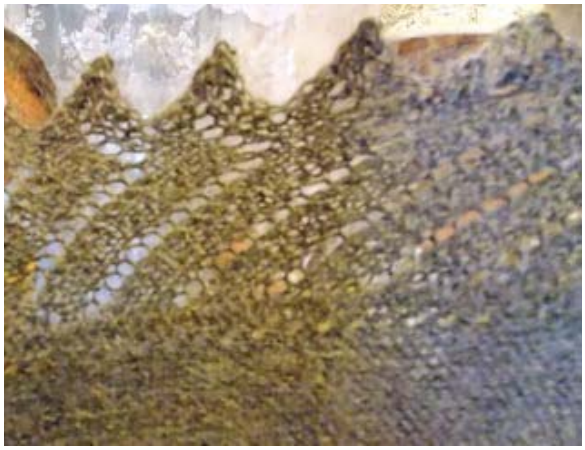
8. Угол с узором каймы,
с. Третьяки, Борисоглебский
район, 1986 г.



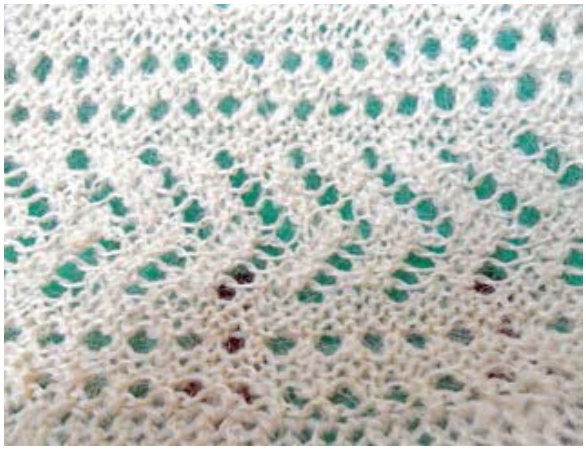
9. Кайма, с. Третьяки,
Борисоглебский район,
1986 г.



10. Прямые зубцы каймы,
Борисоглебск, 80-е гг. XX в.



11. Косые зубцы каймы
и середина платка,
с. Губари, БГО. 2017 г.



12. Узоры «подзорника»:
две дорожки и ёлочка,
г. Борисоглебск, 80-е гг. XX в.

Фото к статье Матвеевой Е.Г.

1. Женская рубаха №1 до трёх лет замужества (перед)

5. Женский костюм с. Краснолипье

6. Женский костюм с. Краснолипье

2. Женская рубаха №2 до трёх лет замужества (перед)

3. Женская рубаха №3 до трёх лет замужества (вид сзади)

8. Покромки женского костюма с. Краснолипье после трёх лет замужества
(музей библиотеки им. П. Д. Пономарева).

7. Фартук женского костюма с. Краснолипье после трёх лет замужества. Головной убор «Баба» (музей библиотеки им. П. Д. Пономарева)

9. Головной убор «сорока» («большая голова»).
Женский костюм с. Краснолипье

10. Головной убор «сорока»
(«большая голова»)
с. Краснолипье (фас)

11. Головной убор «сорока»
(«большая голова»)
с. Краснолипье (сбоку)

12. Головной убор «сорока» («большая голова») с. Краснолипье («хвост»)

13. Головной убор «сорока» («большая голова») с. Краснолипье (вид сверху)

14. Головной убор «баба» (вид сверху)

15. Головной убор «баба» («хвост»)

16. Головной убор «баба» с. Краснолипье (вид спереди)

Фото к статье Стуровой О.Л.

1. Травяная кукла из с. Новое Дубовое (фото Юрьева В.А., 2014 г.)

2. Кудаева Г.Ф. (1940 г. р.) с тряпичной куклой-русалкой из с. Ворон-Лозовка Хлевенского р-на Липецкой обл. (фото Зининой Е.Д., 2017 г.)

3.Ушакова А.М. (1925 г. р.) с травяной куклой-русалкой из с. Синдякино Хлевенского р-на Липецкой обл. (фото Стуровой О.Л., 2017 г.)

Фото к статье Пановой М. В.

1. Покромка с махрами.
с. Русская Тростянка
Острогожского р-на Воронежской обл.

2. Покромка с махрами.
с. Шубное Острогожского
р-на Воронежской обл.

4. Подпояска. с. Шестаково
Бобровского р-на Воронежской обл.

3. Кушак. с. Бродовое Аннинского
р-на Воронежской обл.