

Афанасьевский сборник Выпуск 18

# АФАНАСЬЕВСКИЙ СБОРНИК

Материалы и исследования

выпуск 18

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

*АФАНАСЬЕВСКИЙ СБОРНИК*  
*Материалы и исследования*  
*Выпуск XVIII*

**НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА  
И ПРОБЛЕМЫ  
ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ**

Сборник статей  
Материалы XII научной региональной конференции  
20–21 мая 2022 г.



Воронеж  
Издательско-полиграфический центр  
«Научная книга»  
2024

УДК 398(082)  
ББК 82.3я4  
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. Г. Ф. Ковалев, доц. М. В. Панова, доц. С. И. Доброва

**Народная культура и проблемы ее изучения** : сборник статей. Материалы XII научной региональной конференции 20–21 мая 2022 г. / научный редактор Т. Ф. Пухова ; Воронежский государственный университет. – Воронеж : Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2024. – 244 с. – (Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Вып. XVIII). – ISBN 978-5-4446-1949-0. – Текст : непосредственный.

Сборник издается по итогам работы 12-й научной региональной конференции «Народная культура и проблемы ее изучения» посвященной 150-летию со дня рождения В. К. Арсеньева. Конференция проходила в Воронежском государственном университете 20–21 мая 2022 года. В сборнике публикуются статьи по вопросам собирания и изучения традиционной народной культуры, соотношения фольклора и литературы, а также по проблемам лингвофольклористики, диалектологии, музыкальной фольклористики. В конференции принимали участие преподаватели, аспиранты, студенты из Воронежа и Липецка.

Сборник предназначен для всех изучающих народную культуру.

УДК 398(082)

ББК 82.3я4

*В оформлении обложки использован орнамент рубахи из коллекции  
Музея народной культуры и этнографии ВГУ*

ISBN 978-5-4446-1949-0

- © Составление. Воронежский государственный университет, 2024
- © Оформление. А. А. Чернобаева, Г. В. Марфин, О. В. Марфина, 2024
- © Оформление. Издательско-полиграфический центр «Научная книга» 2024

## ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

Г. П. Христова

### Свадебный обряд села Новая Калитва Россошанского района Воронежской области (по материалам экспедиции кафедры этномусыкологии ВГИИ<sup>1</sup> 2014 г.)

Село Новая Калитва расположено в юго-восточной части Россошанского района Воронежской области. Оно образовалось на слиянии рек Дона и Черной Калитвы. Первоначальное название села – слобода Подгорная. Основано в 1722-1726 гг. заднепровскими казаками и острогожскими казаками, переселившимися сюда из села Старая Калитва [1, с. 31].

В ходе экспедиционных фольклорно-этнографических исследований, которые проходили на территории села в 2014 г., выяснилось, что наилучшую сохранность имеет свадебный обряд.

Свадьбы по традиционному сценарию проводились здесь до 70-х гг. XX в. На основе сведений, записанных от разных информантов, был реконструирован ход традиционного свадебного обряда в достаточно подробном описании.

Свадебный цикл обрядов включает в себя три этапа:

– предсвадебный период, куда входят: стговор, сватовство, *оглядыны*, пропой, выкуп приданого, *вечерина*. Обряды этого периода выполняли, в основном, коммуникативную функцию, выражавшуюся во время многочисленных встреч, договоров, застолий двух родов; и отчасти, инициационную, которая проявлялась в действиях и обрядах, направленных на постепенное отсоединение невесты от своего рода;

– свадебный день, который включает в себя: действия, связанные с подготовкой невесты и жениха к проведению свадьбы, выкуп невесты, отъезд из дома невесты, встреча у дома жениха, свадебный пир. Этот этап является кульминацией всего свадебного цикла, в него включены обряды двух линий: и инициационной, и контактно-коммуникативной;

– послесвадебный период, значение которого заключалось в закреплении жениха и невесты уже в новом статусе – статусе мужа и жены.

Свадебный цикл начинался **сговором**, на нем предварительно договаривались о предстоящем сватовстве. Если родители невесты не были против, то назначалось **сватовство**.

**Сватать** обычно ходили вечером. От жениха шли сваха, а из родственников – только мужчины: крёстный отец, дядя, брат. Жениха, чаще всего, с собой не брали, но если все же он шел со сватами, то в дом невесты, как правило, не заходил – ждал особого приглашения. Сваты обяза-

---

<sup>1</sup> Воронежский государственный институт искусств

тельно несли с собой специально приготовленный хлеб, завернутый в платок, который называли *хлибына*. Хлеб клали на стол со словами: «*хлеб на стол, и стол престол, хлеба ни куска, и стол доска*» [2].

После того как родители договорились, звали невесту и спрашивали «*согласна ли она?*», если согласна – зовут жениха. Невеста в знак согласия разрезала *хлибыну* на четыре части.

Последним и закрепляющим актом сватовства являлось перевязывание невестою сватов вышитыми рушниками и совместное **богомолье**, когда родители невесты и сваты молились Богу. После богомолья договаривались, на какой день назначить свадьбу. Завершающие моменты сватовства обозначали совершение договора о браке.

Следующим этапом предсвадебного периода были *оглядыны*. Родственники со стороны невесты посещали дом жениха для того, чтобы посмотреть насколько состоятелен жених. Непременно смотрели хозяйство, дом, двор. Обязательным моментом являлась обмерка окон в доме жениха невестинной родней, по местной терминологии это называлось: *мерить окна*. Невеста должна была знать точный размер окон для того, чтобы приготовить занавески ко дню свадьбы: «*Як оце засваталы, потом вже прыходылы до жениха. Оце ж ходылы там дывылыся сващкы, якый дом – шо там нада*» [3].

После *оглядын* следовал **пропой**. Традиционно, сватовство и пропой существовали как два отдельных этапа предсвадебных действий. Сватовство имело функцию коммуникативного начала между родами, пропой же являл собой некую заключительно-утвердительную функцию, после которой расторгнуть договор уже было нельзя.

В более позднее время эти два момента соединились в один, но смысловая нагрузка каждого из них сохранилась. Современные носители традиции употребляют термин *пропой*, но он не является названием отдельного момента предсвадебного периода. Девушка считалась «*пропитой*» после застолья, которым заканчивался осмотр хозяйства жениха.

Особенностью свадебного обряда с. Новая Калитва, как и многих других украинских сел, был обычай оставаться на ночь жениху в доме невесты. На протяжении всего времени от сватовства до свадебного дня, жених мог приходить к невесте в гости и оставаться ночевать.

Важным действием предсвадебного периода был **выкуп приданого – сундука**, который проходил за день до свадьбы. Перед приходом жениховой родни сундук выставляли напоказ. Взглянуть на подготовленное приданое приходили все желающие. Как правило, в него входили одеяла, подушки, подзоры, сорочки и рубахи, верхняя одежда и многое другое.

Приданое клали в *скрыню* – сундук: *«И подушкы, и адеяла и рядюги<sup>2</sup> якись там булы ткани. Невеста и сорочки вышивала, и куцынкы<sup>3</sup> якись там булы* [4]. За сундуком в большинстве случаев приезжал назначенный от жениха *староста* и родственники жениха. В выкупе сундука со стороны невесты участвовали ее подруги, они вели шуточный торг, стараясь как можно дороже «продать» сундук.

Предсвадебный период завершала *вэчерина* или *вэчеринка* – это вечер накануне свадебного дня. Время от сватовства до *вэчерины* варьировалось, в зависимости от того, сколько времени требовалось на подготовку к свадьбе. Накануне невеста сама приглашала подруг следующим образом: она обходила каждый дом в деревне, в котором жила её подруга и собирала с каждой по ленте, что являлось знаком приглашения на *вэчерину*.

Когда наступал предсвадебный вечер, все приглашенные подруги собирались у невесты и устраивали *«прощальный вечер»*: *«У невесты вэчерины булы. Она собирала своих подружек и з нымы тамачке ж проводылы прощальный вэчер»* [5].

К этому времени вся подготовка к свадьбе заканчивалась, был готов наряд невесты, куда обязательно входил головной убор *квитка*, представляющий собой венок из искусственных бумажных цветов, сзади к которому прикреплялось множество разноцветных длинных лент, собранных невестой у подруг: *«Вэчерыны булы вже пуд день свадьбы. Уже квитка готова, уже все готовы, все собраны»* [6].

Новый этап начинается с **утра свадебного дня**. Всех родственников жениха и невесты в их домах перевязывали платками через плечо, и прикрепляли цветки из гофрированной бумаги на грудь.

Особое внимание уделялось сборам невесты. Рано утром к ней приходили близкие подруги и начинали готовить её к свадебному обряду. Наряд невесты состоял из широкой юбки с двумя оборками снизу, фартука, вышитой кофты. Волосы заплетали в косу: *«И плэли косу, называлася в расплёт – на спине, и внизу ленты. Лент многа»* [7]. Поверх косы надевали венок из искусственных цветов – *квитку*.

В доме жениха сборы проходили не так ярко, как в доме невесты: *«Собирают (невесту) – поют возле неё, а жэньхя як собирают, так коло ёго ныхто нэ спивае»* [8]. Важным моментом было благословение матерью жениха свадебного поезда. Она трижды обходила вокруг запряженных лошадей с повозкой, на которых отправлялись за невестой, при этом обсыпала их хмелем, зерном, медными деньгами, конфетами. Дан-

---

<sup>2</sup> *Рядюги* (то же, что *дерюги*) – тканый на домашнем ткацком стане половик, который также использовали для застилания на кровать.

<sup>3</sup> *Куцынка* – верхняя одежда наподобие утепленного пиджака.

ный обряд должен был продуцировать благополучное возвращение поезда уже с невестою.

В пути свадебному поезду могли преградить дорогу односельчане, с требованием угощения: *«Поезд идя, дорогу пэрэпыналы. Одын с одного боку, другой с другого – вэрёвку дэржуть. А поезд подьизжая – вэрёвка: ставяць столык, кладуть буханочку хлеба, соль. Тоде по рюмачкы налылы и поихалы дальше... Колы по шишкы дадуть»* [9].

Вместе с женихом и боярами в свадебном поезде обязательно присутствовала *свитьылка* – родственница жениха, чаще всего младшая сестра, она везла с собой букет из искусственных бумажных цветов, которое также имело название *квитка*; и *шишкы* – специально приготовленные булочки из дрожжевого теста размером приблизительно с ладонь.

**Выкуп** невесты происходил либо в её доме, либо, как часто случалось, в доме, где невесту предварительно прятали. Этот дом должен был стоять по ходу движения женихова поезда, т.е. являться следующим после дома невесты. Жениху иногда подсказывали нужное место.

Жениха с дружками не сразу пускали в дом, требовали выкуп: *«И отут на порожке, и отам на пороге стоять, а тут на дверях уже до нэвэсты. И всэ выкупають. Подружкы ее стаять. И гроши давалы, и канхэты давалы, и водку налывалы»* [10]. *Свитьылка* всех одаривала *шишкамы*.

Параллельно с выкупом, кто-то из женихова поезда должен был «украсть» во дворе невесты курицу. Эту курицу наряжали: *«квитачку до нэи причеплять, або лентачку ей, бантик зроблять»* [11]. Затем, при возвращении к жениху, эту курицу несли во двор жениха и там выпускали.

После выкупа все вместе садились за стол. В этот же момент жениху прикалывали на фуражку цветок. Для этого фуражку клали на тарелку и подносили специальной женщине: *«Ва время свадьбы, як за невестай вин придэ и за столом сэдив, фуражку клалы на тарелку, тамочкэ старушка сэдила, вони ж квитку пришивалы, пели»* [12]. Родственница невесты перевязывала жениха еще одним платком, так, что платки получались «крест на крест».

На праздничном столе обязательно стояло символическое **свадебное деревце**, которое в Новой Калитве получило название *«каравай»*. Делали его следующим образом: брали веточки вишни, на которые спиралевидно наматывали тесто, затем эти веточки запекали в печке, после чего прикрепляли их к большой палке, и получалось деревце, которое устанавливали в свадебный хлеб – *каравай*. Это деревце украшали цветами из бумаги, конфетами, маленькими яблочками. Такое же деревце-*каравай*, но гораздо больше размером, готовили и в доме жениха. *Каравай* стоял на свадебном столе в течение всего свадебного пира.

После небольшого застолья в доме невесты, все переходили в дом жениха. Невеста, уже стоя на повозке, кланялась на четыре стороны, прощаясь с родителями и родительским домом.

При подъезде молодых к дому жениха был обычай разжигать костер на въезде во двор, в воротах: *«Як нэвэсту вэзлы, у женьыха на воротах костёр пидпалувалы, и кони прямо через костёр у двир йихалы»* [13].

У **входа в дом** молодых встречали родители жениха с иконой и хлебом. После благословления молодых их заводили в дом, и начинался свадебный пир. Молодые занимали самые почетные места, *«под образами»*, родственники рассаживались по степени родства.

Во время свадебного пира совершался самый **главный обряд**, символизировавший окончательный переход невесты в статус замужней женщины, он назывался *обвенчивание*. Старшая сестра жениха или его тётка снимала с невесты *квитку* (венок) и обводила ею вокруг головы невесты три раза, после чего подружки выводили невесту из-за стола в другую комнату, где она меняла наряд. Наряд менялся полностью, а самым важным была смена прически: *«А потом тэ платте знымала, и надивала уже другэ платте. Косу ту расплэлы, заплэлась нэ як она раньше заплэталась, чи закрутила, платочком повязалась, и всэ. И уже на свадьбе в платочку»* [14].

Важным и обязательным моментом на свадебном пиру было **одаривание** невестой родителей жениха. В качестве даров могли быть платок, сорочка, рубаха, отрез ткани.

Молодых на свадьбе тоже одаривали, происходило это так: жених и невеста выходили из-за стола, на подносе они держали две рюмки спиртного, гости подходили к ним, угощались и дарили молодым подарок. В этот момент ломали деревце-*каравай*, и каждому, кто подносил подарок, давали по веточке *каравая*, *шишку*, и кусок хлеба. *«Потом як начинают дарыть молодым, тогда каравай ламають на вэточкы и хлеб рижуть. И каждому кто це ж подарки дарэ, веточку каравая, шишку и кусок хлеба давалы»* [15].

В конце свадебного пира молодых отводили ночевать в отдельное помещение, чаще всего в какую-либо хозяйственную пристройку.

**Второй день** свадьбы начинался с шествия ряженных из дома невесты в дом жениха. Наиболее часто рядились в старую одежду, лохмотья, «в цыган», «солдата», с помощью ряжения меняли пол: *«Женщина одна нарядилась мужиком, а мужик одын невестою»* [16].

Одним из ярких моментов второго дня было катание на повозке свахи и свата: их катали по деревне, либо возле дома.

Особое место занимают всяческие испытания для невесты, для того чтобы узнать, насколько она хозяйственна и смекалиста. Одним из таких

моментов был обычай обдирать печку в доме невесты, после чего она с матерью должны были все замазать и привести в прежний вид.

Посредством многих составляющих последнего этапа свадьбы полностью закреплялась связь между родом жениха и родом невесты.

На основе сведений, записанных от разных информантов, можно сделать заключение о сохранности некоторых элементов свадьбы и до настоящего времени. Такие элементы как: сватовство, встреча молодых в доме жениха с хлебом-солью, обсыпание молодых деньгами, зерном, изготовление свадебного *каравая* – все эти моменты бытуют и по настоящее время, но уже в трансформированной форме и с другой смысловой трактовкой.

#### Литература и источники

1. Попов С. А. Новая Калитва / С. А. Попов // Воронежская энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. М. Д. Карпачев. Т. II. – Воронеж, 2008. – С. 31.

2. Архив Кабинета народной музыки Воронежской государственной академии искусств (далее АХМ) № 2252-140709-01/10. Инф. Лушпина П. В., 1936 г. р.

3. АХМ № 2252-140709-01/11. Инф. Лушпина П. В., 1936 г. р.

4. АХМ № 2247-140708-009/19. Инф. Черноусова П. Д., 1927 г. р.

5. АХМ № 2252-140709-01/12. Инф. Лушпина П. В., 1936 г. р.

6. АХМ № 2256-140710-001/6. Инф. Лушпина П. В., 1936 г. р.

7. АХМ № 2252-140709-01/13. Инф. Лушпина П. В., 1936 г. р.

8. АХМ № 2256-140710-01/3. Инф. Лушпина П. В., 1936 г. р.

9. АХМ № 2247-140708-009/22. Инф. Черноусова П. Д., 1927 г. р.

10. АХМ № 2247-140708-009/20. Инф. Черноусова П. Д., 1927 г. р.

11. АХМ № 2247-14-0708-009/21. Инф. Черноусова П. Д., 1927 г. р.

12. АХМ № 2252-140709-01/16. Инф. Лушпина П. В., 1936 г. р.

13. АХМ № 2247-140708-009/20. Инф. Черноусова П. Д., 1927 г. р.

14. АХМ № 2252-140709-01/15. Инф. Лушпина П. В., 1936 г. р.

15. АХМ № 2256-140710-001/5. Инф. Лушпина П. В., 1936 г. р.

16. АХМ № 2247-140708-009/23. Инф. Черноусова П. Д., 1927 г. р.

*М. А. Жучкова*

#### Свадебные традиции сел бывшего Романова Городища

Этнография свадебного обряда куста сел Романова Городища сохранилась значительно лучше в памяти информаторов, чем музыкальное наполнение ритуала. В территорию Романова Городища входили слободы: Романовская, Елецкая, Хрущёвская, Падовская, Троицкая, Желдатская. Сёла и деревни: Студёнки, Липское, Дикое, Коровино, Сырское,

Подгорное, Двуречки. Сейчас это поселения Ленино (Романово), Пады, Троицкое, Сырское, Хрущевка, Подгорное, д. Коровино (черта г. Липецка). Датой возникновения укреплений на Романовом городище принято считать 1614 г. [2, 3]. Для фиксации сведений и изучения обряда было проведено шесть фольклорно-этнографических экспедиций совместно с МБУК «Сырский поселенческий центр культуры и досуга». Нами обследованы сёла Сырское, Хрущевка, Пады (частично), Троицкое, деревня Коровино [4].

Свадебный обряд куста сел Романова Городища является разновидностью южнорусского свадебного ритуала. Для удобства описания вводим термин «романовская свадьба». Элементы традиционной свадебной игры сохранились до нач. 90-х гг. XX в., отдельные этапы свадебного ритуала уже постепенно трансформировались, обрели современные формы, а более архаичные ушли из памяти местных жителей. Этот процесс коснулся и общего «сценария» свадебного действия и особенно музыкального наполнения свадьбы. Все опрошенные носители 1930-40 годов рождения, соответственно зафиксированы данные об обряде 50-60-х гг. XX в. Конечно свадьба в середине XX в. значительно отличалась от обряда начала XX в. Близость городской черты, а также широкое распространение гармоника (рояльной в особенности), способствовало вытеснению магической составляющей обряда и обрядовых песен. При общей сохранившейся упрощенности обряда, «романовская свадьба» имеет свои уникальные черты.

Основные черты «романовской» свадьбы:

- небольшой срок от сватовства до свадьбы (1-2 месяца), играли в основном осенью;
- объединение нескольких этапов свадьбы в один день («запой», «пропой» – на сватовстве, «сговор», «своды» - на *помолках*);
- особый статус просватанной девушки (ходит с распущенными волосами, не участвует в гуляниях молодежи, не должна плясать до свадьбы, «пока венец не получишь»);
- посещение невесты-сироты кладбища (в старину, просить благословение у родителей, невеста голосила);
- обязательное присутствие свадебных чинов – «игришницы» (только незамужние подруги невесты), «дружок» (со стороны жениха), «старики» (родители, отцы-крестные, деды), «сваты» обращение к родне молодых по отношению друг к другу после сватовства;
- отсутствие этапа девишника как такого, его функции размыты, условно присутствуют в период подготовки к свадьбе, когда выкупают постель;
- выкуп постели и узла жениху, обмен узлами;

– обязательное церковное венчание;  
– обход села на 3-ий день всей свадьбой, рязались *по-старинному, по-деревенски*;

– наличие типичной для южнорусской свадьбы атрибутики и семантики (молодых благословляли на шубе – к богатству, несли наряженную курицу).

Отличительные черты свадебного обряда в контексте южнорусской свадьбы:

– наличие диалектных названий этапов свадьбы (*намолки (намолочки), за рубахами, обед* (свадебный пир), *кататься по селу, собирают на сережки*), а также поверий «*первава купца ни атпускай*», значит эта ат Бога (сватовство);

– на сватовство ходили с *чаплей* (ухват для сковороды) или с небольшим снопом сена, *чтобы привлечь ярочку*, или с наряженной курицей;

– многократное благословение молодых по отдельности и вместе (с иконой, с хлебом-солью, обязательно на шубе);

– первый день свадьбы гуляли у невесты, второй у жениха, третий день *опохмеляются* в обоих домах и *катаются по селу*;

– молодые оставались ночевать у невесты или жених уходил к себе, если они еще не венчались. На второй день жених и его родня приходили *отыскивать* невесту, ее выкупали и вели в дом жениха.

– смена «наряда» невестой во время свадьбы (несколько раз).

Отдельно следует отметить равнозначность всех дней свадьбы по насыщенности обрядовых действий.

К сожалению, в проведенных экспедициях не зафиксировано ни одной свадебной песни. Все сведения о бытовавших свадебных песнях мы можем узнать из сохранившихся работ (тексты песен) по краеведению школы с. Сырское, а также фрагментарные данные из ранних экспедиций ЛГПУ им. П. П. Семёнова-Тян-Шанского [5].

Перейдем к описанию основных этапов свадьбы.

### **1. Сватовство**

В старину с палкой *старые бабки* приходили, свекровь или бабушка, «*Ой, не то мы сюда попали, ни то нет. У вас тут ярочка есть прадажная*». «*Да, не ашиблись номерам*». Старались свататься ходили тайком или предварительно договорившись, иногда невесту могли не отдать, отказать на сватовстве, поэтому старались выяснить заранее. В большинстве случаев молодые либо знали друг друга, либо встречались (дружили). В редких случаях сватов как-бы перехватывали. Если у невесты не было отца, её мать могла советоваться с братьями или со свёкром, на что тот мог ответить: «*первава купца ни атпускай*», значит эта от Бога или со своими родителями «*атдавай, чаво держать*».

Свататься приходили родители, крестные, бабушка и жених. Разговор вели иносказательно, искали «овечку для барашка», *«гаварять тут у вас овечка прадаётся»*, искали «ярочку». В с. Троицкое свататься ходили с курицей, *«искали петушка»*, а также и с. Троицкое, и в д. Коровино могли принести сноп сена (небольшой), привлечь *ярочку*. После разговора сваты проходили в дом. На сватовстве у молодых спрашивали согласия: «Берешь»? «Беру». «Идешь»? «Иду». Затем устраивали «запой», *давайте заьем, пропивали* невесту, выпивку приносили родня жениха. Через неделю назначали *помолки (помоловки)*.

## **2. Помолки (памоловки)**

Гуляли в основном в выходной день, примерно через неделю от сватовства. Приходят самые близкие родственники. Здесь молодых родители невесты впервые вместе благословляют на шубе, иконой и хлебом-солью. Сначала молодые крестятся три раза и целуют иконой, которые держат правой рукой родители, а затем руку родителей. Им говорят: «Вот вам мир и благословение». Затем родители также правой рукой берут хлеб с солью, «вот вам хлеб-соль и Божья любовь», молодые должны поклониться. Здесь также следуют благопожелания на брак: «живите в мире и согласии». После этого невеста уже не могла ходить на гуляния и плясать, «пока венец не получишь». На *памолки* готовились, накрывали угощение. «Старики» – родители, деды, отцы-крестные – сидели в вышках, обсуждали хозяйственные вопросы: сроки свадьбы, сколько народу будет гулять. Также обговаривают, когда придут от невесты к жениху обмерять дом.

## **3. Период подготовки к свадьбе**

*Памолки* отгуляют, потом примерно в течении месяца до свадьбы подружки невесты вечерами собирались у нее дома. Могли приходиться ребята, в с. Хрущевка это называли *пагледелки*, собирались *вечеринки*. Подружки помогали невесте собирать приданое: шили, вышивали полотенца, готовили *посад*. В посад входили: занавески, божнички, подушки, матрас, наматрасники, *навалки*, подзорники, ширму. Если ситцевая ширма – невеста – значит бедная, а если сатиновая, это считалась богатая невеста. Посад готовить нужно было обязательно.

## **4. «За рубашами»**

Во всех селах это день четверг, в д. Коровино – пятница. Этот этап соответствует выкупу постели, узла жениху (3-6 рубашки, майки, трусы, носки, кисет, перчатки). Узел зашивали, собирала его мать невесты. В с. Сырское мама невесты, когда собирали сундук, голосила: *все я тебе наложила, ни палажила я тебе щастья*.

Постель продавали подружки невесты, *игрийшницы*. В процессе экспедиции нами не зафиксировано описание девешника, как и само слово,

тем не менее его функции распределены по всему довенечному периоду. Носители вспоминали, *раньше да нас*, подруги собирались прощаться с невестой отдельно. Встречаются фрагментарные сведения, например, подруги могли плакать, когда приходили продавать постель, так как прощались с невестой.

В постель входило: матрац, перина, 2 одеяла (стеганные), от 2 до 4 подушек, *утёрки* (полотенца) вышитые, скатерти, *завески* в два ряда (считалась богатая невеста, если справила *двухрядку*). От жениха приходили выкупать постель, узел жениху. В редких случаях, подруги подсовывали узел с грязными вещами. Родня жениха готовили невесте узел (зеркало, пудра, расческа, духи), от невесты также забирают сундук (*везут сундук*), куда складывают постель. Жених должен приготовить невесте кровать. Выкупали с шутками, торговались, на угол узла клали деньги. Затем подруги везут всю постель в дом жениха, все приданое развешивали в доме, соседи приходили смотреть. В обоих домах готовили угощение.

### 5. Первый день свадьбы

Как правило это была пятница, «венец». Иногда молодые венчались заранее, или наоборот позже. Первый день гуляют у невесты, называли *абет* (обед). Сведений о четкой последовательности утренних ритуалов зафиксировано не было, так как свадебный пир начинался после обеда. Невесту благословляют дома родители, также и жениха. Невеста предположительно прощалась с отцом, матерью, приговаривала: «Спасибо, вам отец с матерью (кормилец батюшка, родимая матушка) за то, что вы меня кормили и поили, спасибо за то, что меня воспитали».

Затем невесту *убирают* к венцу. Первый день в старину невеста надевала *романущий* атласный костюм, бусы, башлык, наголовник, позже новое платье, одеваться невесте помогают подруги. Есть сведения, что под атлас надевали венчальную рубаху домотканую с вышитыми рукавами. Возможно в старину в этот момент, если невеста сирота, могли петь:

У сырого дуба много есть ветей-поветей.

Только нет одной веточки, да самой маковочки.

Нет у Марии (имя невесты) родной (ого батюшки) матушки.

Ты ступай Мария, во собор – церковь,

Приударь в большой колокол,

расступись мать-сыра земля,

расколись гробовая доска,

встань ты, родная (-ый батюшка) матушка,

благослови Марию к венцу.

Затем невеста ждет приезда жениха. Жених по приезду выкупает невесту, которая сидит за столом. Здесь нужно отметить, что данные по

выкупу невесты разнятся. В с. Сырском ее выкупают перед венцом, а в с. Хрущевка, с. Троицкое, д. Коровино на второй день свадьбы, когда ее ведут в дом жениха.

В церковь ездили отдельно, на лошадях с убратай дугой, с невестой ехала крестная мать. После венца крестная мать заплетает невесте косы, меняет прическу на бабью. После венца молодые возвращаются каждый в свой дом, если вечером свадьба, или едут в дом к невесте, где их встречают, обсыпают пшеницей. В доме молодых заводят за стол, в вышках сидели родня жениха, молодые – напротив. У невесты гостей обслуживают родители невесты, а в доме жениха – наоборот. В середине свадьбы молодая надевала сатиновый костюм (снямала атласный).

Был определенный порядок подачи блюд на стол. Сперва подавали картошку, соленую капусту, квас с холодцом, затем щи, мясо (свинина или баранина), лапшу, к лапше подавали курей (гуся или утку). Блюда подавали по очереди в общие тарелки, обносили выпивкой каждого гостя, были разносчики. Интересно, всеми информаторами было отмечено, что за лапшой не подносили вина: *лапша умница, за ней не пьют. Ана в середине была, за ней ни пили. Везде на берегу у нас так была мода.* Самого и вино наливали в графины, махотки и в чайник (для удобно разлива). К концу пира подавали кашу-выгоняловку, в основном сухую или (редко) готовили сливуху. Позже стали подавать блинцы (выгонять из-за стола). За стол садились один раз, потом выходили плясать, а за столом оставались только самые близкие родственники, *старики*.

После этого, если молодые венчались, то оба остаются ночевать у невесты. Если еще не венчались, то жених шел к себе домой.

## **6. Второй день свадьбы**

Второй день свадьбы насыщен действиями не меньше первого дня. В этот день четко прослеживаются переход невесты в род жених. Если жених ночевал дома (даже если у невесты, он ходил домой), то он приходит с родственниками за невестой, обязательно с гармошкой. Невесту выкупают. *Нявесту прадавали, сидять рябятишки маленькие, ну им дают гасилицы. «О, эт мала, эт мала». И деньжонак им давали, всякаски, нада чем-та.* После выкупа молодых опять заводят за стол. Тут же позывают сватов (родителей невесты) на свадьбу. В дом жениха идут родственники, с гармошкой, песнями, затем невесту (в венчальной одежде) ведет крестная мать с иконой. Невеста могла плакать, «кричать в слезы». Родители невесты приходят позже. Мать, иногда сваха несет наряженную курицу (бусы, вязали бантики), чтобы *маладые багата жили*. Еще родители невесты, чаще именно мать несла молодым столовые приборы (пару ложки, вилки, тарелки), *чтобы все свай*, обязательно несли блинцы.

В доме жениха крестная заводит за стол молодых. Молодых заставляли целоваться, кричали: *«горько, ну-ка, подсладите»*. На второй день молодые уже могли плясать, на первый день не разрешалось.

Блюда на второй день такие же. После картошки с квасом, молодые выходят из-за стола, становятся отдельно, все родственники их поздравляют, называли *«собирают на сережки»*. Здесь же молодая одаривала родню жениха. После этого невеста опять переодевается в сатиновую парочку, а жених другую рубаху. Затем продолжалась свадьба, как и на первый день. Ночевали молодые в доме «за ширмой».

### **7. Третий день свадьбы (похмелка)**

Следует отметить несколько вариантов проведения этого дня.

1. С утра в воскресенье к жениху идет невестина родня (самые главные) с гармонистом, *позывать* на похмелку.

2. Функция поиска невесты родней практически утеряна, о приходе ряженой (по чудному) родни невесты: *«паторяли ярочку, не у вас ли»*, зафиксировано только в с. Сырское. В целом ряженные на свадьбе выступают символом шуток и веселья.

3. Родня невесты приходит «бить горшки» перед постелью молодых. Затем все вместе с гармошкой идут в дом невесты.

В селе этот переход в дом невесты на похмелку и обратно в дом жениха называли *«кататься по селу»*. В принципе, это смотрины молодых, так как вся компания обходит практически все село. Родня молодых надевали (обязательно) романовские костюмы, *по-старинному, по-деревенски*, называли также «ряженные», характерно переодевание в одежду противоположного пола. От невесты опохмеляться идут к жениху.

На похмелку подавали оставшуюся еду, квас с соленой рыбой. В некоторых случаях гуляли еще и в понедельник.

### **8. «Обнедельки»**

Завершающий этап обряда. Через неделю после свадьбы молодые шли в дом к невесте в гости. Также в течение первого года молодых могли приглашать родственники в гости. В статусе «молодая, молодые» были до рождения первого ребенка.

### **Музыкальное оформление свадьбы**

Свадебных обрядовых песен (и текстов) во время исследования зафиксировано не было. Как вспоминают носители, играли *тяговые* песни, плясали «Матаню», «Бешенную». В старину, по сведениям носителей, на свадьбе подруги обыгрывали молодых, за стол их не сажали. Также были песни для каждого гостя на свадьбе.

## Литература

1. Донские вотчины бояр Романовых (5). III. Вотчины бояр Романовых / – <http://otambove.ru/antiqua/?p=11254> режим доступа 28.01.2020
2. Юров С. Город-крепость Романов / С. Юров // «Российская государственность в лицах и судьбах ее создателей: IX–XXI вв.» – Липецк, 2013. С. 53-61 – <https://www.proza.ru/2019/08/24/489> режим доступа 28.01.2020
3. Черменский П. Донские вотчины бояр Романовых // Известия / Тамбовская ученая архивная комиссия. Вып. 57. Тамбов, 1917. С. 87. [https://statehistory.ru/books/YA--E--Vodarskiy\\_Issledovaniya-po-istorii-russkogo-goroda--Fakty--obobshcheniya--aspekty/5](https://statehistory.ru/books/YA--E--Vodarskiy_Issledovaniya-po-istorii-russkogo-goroda--Fakty--obobshcheniya--aspekty/5) режим доступа 28.01.2020
4. Фонд ФЭ отдел ТНК ОЦКНТ CD №125, № 128, № 136-139
5. Фонд ФЭ отдел ТНК ОЦКНТ CD № 80.

*А.А. Чернобаева*

### **Свадебный обряд сел бывшего Землянского уезда**

Землянск был основан как поселение, получившее свое название от речки Землянки. «По одной из версий, р. Землянка названа от илистых, «земляных» берегов, по другой – она течет «из-под земли», как было сказано в ответе на запрос Российской академии наук в XVIII в.» [1, с. 83]. Поселение основали служилые люди – «24 старых воронежских солдата, поселившиеся здесь с семьями в 1657 г. по указу царя Алексея Михайловича» [2, с. 107]. Через 5 лет, в 1661 г. вокруг поселения появилась военная крепость. Позже в неё прибыли казаки-черкасы (малороссы) под руководством атамана О. Дашкевича. В начале в XVIII в. большая их часть была переселена в южные районы Воронежской губернии, а основную часть населения Землянска составили великороссы.

С 1663 до 1923 гг. Землянск имел статус города, с 1727 г. являлся центром Землянского уезда Воронежской губернии, а с 1928 по 1963 гг. – центром Землянского района Воронежской области. В настоящее время с. Землянск входит в состав Семилукского района Воронежской области.

Во время фольклорной экспедиции ВГУ 2018 г. студентами-филологами были записаны сведения о свадебном обряде в сёлах Землянск, Казинка, Долгое Семилукского района и селе Сомово Рамонского района (все эти сёла входили в состав Землянского уезда вплоть до его расформирования в 1923 г.). На основе этих записей рассмотрим основные этапы землянской свадьбы.

Традиционно выбором невесты для жениха занимались его родители: «Как правило, родители договариваются. Два отца выпили, может, и две матери прислонились к этому, но это редко было. А нравимся мы друг

другу – никого не интересовало» (Богачева Г. В., 1951 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018). Однако, в XX в. эта традиция стала уходить в прошлое: «Редко какие браки назначались родителями. В основном все было *по любви*» (Позова Н. Н., 1933 г. р., Позова В. Н., 1958 г. р., Кошелева Т. А., 1955 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Свадебный обряд обычно начинался со **сватовства**, которое проходило в несколько этапов. Сначала приходили свататься близкие родственники, не больше 5 человек: мать, отец, крестный, тетка, дядька. Говорили иносказательно, с прибаутками: «у нас голубь, у вас голубка, у нас бычок, у вас телочка» (Бородкина Н. Н., 1951 г.р., с. Землянск. АЛНК, 2018); или: «у нас бычок – у вас телочка, у нас добрый молодец – у вас красна девица» (Клепакова А. И., 1933 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

В с. Долгое свататься приходила свекровь и сестра мужа (Богачева Н. Ф., 1936 г. р., Корнеева Е. Б., 1959 г. р., с. Долгое. АЛНК, 2018).

По воспоминаниям Князьковой М. Ф., сватовство в с. Казинка происходило следующим образом: «Приходили свататься отец, мать его, и мой отец, мать, и все. Мне приходили свататься, говорили: «Ох, курей-то скоко! Ну мы пришли телочку посмотреть». А мама говорит: «Да вот у меня телочка...»» (Князькова М. Ф., 1931 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018). Подобным образом происходило сватовство в с. Землянск: «Сначала приходили свататься близкие родственники, а тогда все остальные уже по другому ранжиру. Прежде всего ходила мать. Она пошла и все разузнала. <...> Приходили и говорили про «телочку-телочка», или «купца-товар». А им отвечали: «Есть, есть там у нас одна завалиющая»» (Тычинина В. И., 1949 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

На первом этапе было важно получить согласие на свадьбу, поэтому поначалу участников было немного. Отказов старались избегать, если жених не нравился родителям невесты, старались отказать до застолья. В случае получения согласия молились Богу и тут же договаривались – назначали пропой. Здесь же устраивали небольшое застолье. Угощение приносили родственники жениха: «мать жениха приносила покушать пирог, блинцы, холодец, самогонку» (Тычинина К. И., 1947 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018); «на сватовстве немножечко пили, это называлось – *запой*» (Клепакова А. И., 1933 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

На **пропой** в дом невесты приглашались и другие родственники жениха и невесты, устраивалось общее застолье, на котором молодых сажали рядом: «Потом перед свадьбой проходил пропой, собирались родственники жениха и невесты, молодые сидели отдельно от всех, все веселились» (Клепакова А. И., 1933 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018). На пропой родители жениха и невесты договаривались о дне свадьбы, было принято, «чтобы жених называл родителей невесты «мама» и «папа», и

невеста родителей жениха также» (Восковых Е. А., 1941 г. р., Восковых Н. А. 1937 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

Если молодые люди сами находили себе пару, то сватовство происходило в один этап, на котором сразу назначали день свадьбы. В с. Казинка на сватовстве «сначала сговаривались о согласии на свадьбу, вместе молились, заставляли молодых называть родителей друг друга «мама» и «папа», и сажали жениха вместе с невестой» (Позова Н. Н., 1933 г. р., Позова В. Н., 1958 г. р., Кошелева Т. А., 1955 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

В старину свадьбы играли преимущественно осенью, и когда не было поста: «в пост не играют свадьбы, есть специальные церковные дни, когда можно венчаться, а когда нельзя» (Богачева Г. В., 1951 г.р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Родители невесты готовили **приданое**, в которое входили перины, подушки, одеяла, занавески – всё это называлось постель. Также невеста готовила подарки родственникам жениха: женщинам – отрез ткани или что-то из одежды (например, платки), свекру и жениху – рубашки.

Устраивали **двороглядье**: «Мать невесты ходила в дом жениха обмерять занавески, подзоры (выбитые)» (Позова Н. Н., 1933 г. р., Позова В. Н., 1958 г. р., Кошелева Т. А., 1955 г.р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Со слов Бородкиной Н. Н. (1951 г.р.), в с. Землянск девишника не было.

Как правило, накануне свадьбы происходил **выкуп постели**. В доме невесты собирались подружки, которые продавали постель. Приезжали жениховы родственники и друзья – выкупать постель. По словам информаторов, выкупали долго, торговались за каждую подушку или одеяло. При выкупе также накрывали стол, молодежь плясала и пела. После постель перевозили в дом жениха: «Выкупали постель. Кто перины, кто занавески, кто чего... От жениха выкупать постель приходили все вместе. И потом постель отвозили в дом жениха. Постель выкупалась перед свадьбой» (Тычинина В. И., 1949 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

В с. Казинка вечером накануне дня свадьбы также выкупали постель: приезжали «родственники или друзья жениха, продавали (постель) подружки невесты, с шутками, прибаутками, деньги клали на край стола и что-то приговаривали» (Позова Н. Н., 1933 г. р., Позова В. Н., 1958 г. р., Кошелева Т. А., 1955 г.р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Как правило, жених и невеста не принимали участие в выкупе постели: «Постель выкупали. Завтра свадьба, а приезжает... жених не приезжая... ну родственники (приезжали), а постель готова, на койке лежит. Приезжают, а мы стоим три девки, караулим. Они воруют, чтоб не платить за постель... Потом – за стол, выпьют и постель везут к жениху. И вот опять эти девки, что продавали постель, и идут вешать... А на другой день – свадьба» (Князькова М. Ф., 1931 г.р. с. Казинка. АЛНК, 2018).

В с. Сомово выкупали сундук: «Бабушка говорила, везли на тройке лошадей, и сундуков много было. У ней был кокошник золотой, сундук везли, углы были золотые» (Павлова В. А. 1949 г. р., с. Сомово. АЛНК, 2018).

В с. Долгое постель забирали без выкупа: «Было приданое: перины, одеяла. Забирали друзья жениха на лошади. Выкупа не было» (Богачева Н. Ф., 1936 г. р., Корнеева Е. Б., 1959 г. р., с. Долгое. АЛНК, 2018).

В некоторых случаях постель забирали в день свадьбы: «На первый день выкупали постель, но жених при этом не присутствовал» (Медведева А. А. 1937 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

**Утром перед свадьбой** жених в сопровождении своих друзей приезжает за невестой. Его не пускают, происходит выкуп невесты: «Невесту выкупали друзья жениха, которые приезжали. Приносили мелочь (деньги)» (Бородкина Н. Н., 1951 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018). Подружки невесты пели ругательные песни в адрес дружка жениха: «Невесту выкупали. Девки пели «ругательные песни». Выкупал невесту дружок, он командовал. Девки ему говорили, что не дадут невесту, а он должен был любыми путями забрать. После выкупа жениха пускали к невесте» (Тычина В. И., 1949 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

По отдельным сведениям, перед выкупом невеста плакала, а ее мать причитала: «Было, что причитали. Там идет от души: «Ох ты моя дорогая, ох ты моя родная... ты уходишь из моей семьи... ты уходишь в чужую семью» (Богачева Г. В., 1951 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Считалось, что молодые в свадебный период особенно подвержены нежелательному воздействию. Для оберега от зла «жениху и невесте втыкали булавки в одежду, чтоб не сглазили. Есть люди такие глазливые...» (Князькова М. Ф., 1931 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

В с. Казинка утром перед свадьбой также выкупали невесту. Стоит отметить, что на данном этапе молодых не благословляют вместе: «Невеста одевается, приезжает жених и ему устраивают шуточные препятствия. Жениха благословляли у него дома, невесту у неё. Благословляли иконой. Ехали венчаться в одной повозке» (Позова Н. Н., 1933 г. р., Позова В. Н., 1958 г. р., Кошелева Т. А., 1955 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018)

По другим сведениям, в с. Казинка молодые встречаются сразу в церкви перед венчанием: «Невеста сама едет в церковь, жених – сам. Благословляют родители с иконой. Его – его родители, меня – мои родители» (Князькова М. Ф., 1931 г. р. с. Казинка. АЛНК, 2018).

Тут же, прямо в церкви в этом селе происходил обряд **повивания**, когда невесте надевали женский головной убор: «Кокошник одевали после свадьбы. А на свадьбу [невеста] ехала в платке. Кокошник одевали у церкви. Поп одевал кокошник» (Князькова М. Ф., 1931 г. р. с. Казинка. АЛНК, 2018).

В советское время венчание было заменено регистрацией брака в сельсовете, молодым выдавали свидетельство о браке с печатью, что в народе получило меткое название – «штамповаться».

В с. Землянск после венчания сначала приезжали в дом жениха, где их встречают родители жениха. На пороге дома стелили шубу или ковры, молодые становились на колени, и родители благословляли их хлебом-солью и иконой: «У свекрови были хлеб, соль, пирог, рушник. Встречали молодых, благословляли» (Бородкина Н. Н., 1951 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018). Или: «После ехали праздновать в дом к жениху. Их встречала мать, наливала самогончик, на пороге стелили шубу и молодые стояли на коленях. Их благословляли» (Тычинина В. И., 1949 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

В Казинке также после венчания ехали в дом жениха: «Когда приезжали в дом жениха, его мать встречала хлебом-солью» (Позова Н. Н., 1933 г. р., Позова В. Н., 1958 г. р., Кошелева Т. А., 1955 г.р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

По другим сведениям – приезжали в дом невесты, где и происходил свадебный пир: «После церкви едут на свадьбу к невесте, мать встречает. Шубу расстелила возле порога, кто уперед станя, тот будя подчиняться либо жене, либо мужу. И потом за стол. Ну и хлеб с солью давая. (Князькова М. Ф., 1931 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Примечательно, что большинство информаторов утверждают, что **свадебный пир** в первый день устраивали в доме невесты: «После венчания заезжали за жениховыми [родственниками] и ехали к невесте» (Позова Н. Н., 1933 г. р., Позова В. Н., 1958 г. р., Кошелева Т. А., 1955 г.р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Угощение на свадебном пиру было традиционным: «Поставют чашку с холодцом, с квасом, и усеми эту чашку-то ложкой едим, из одной этой чашки. Гуся поставют, надломают. Три дня празднуют» (Павлова В. А. 1949 г. р., с. Сомово. АЛНК, 2018).

На свадебном пиру устраивали **дары**: «К молодым приходила родня и дарили подарки. Первыми дарили отец с матерью или крёстные. Подарки дарили все гости» (Тычинина В. И., 1949 г.р., с. Землянск. АЛНК, 2018). Как правило, гости дарили молодым отрез ткани или деньги: «родственники дарюте подарки, когда за стол сядут, тогда подарюте. Все даряте, хто чаво: и материалы, и деньги» (Князькова М. Ф., 1931 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018). После этого невеста одаривала родителей и близких родственников жениха.

В с. Казинка родственники невесты на свадьбу пекли каравай.

Во всех известных нам случаях (независимо от того, где был брачный пир) **брачная ночь** происходила в доме жениха. Для этого готовили по-

*ветку* или *клеть*: «Им туда приносили постель, которая должна была быть у девушки: перина, подушка, ложники из овечьей шерсти. В поветке стоял *коник* – по левую сторону (это лавка без спинки), в углу стол стоит...» (Кудрявцева А. А., 1938 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018). Эта традиция сохранялась независимо от времени года: «На ночь молодых оставляли в доме жениха. Им выделяли клеть. Но зимой там не поночуешь» (Тычинина В. И., 1949 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

**Утром 2 дня свадьбы** молодых будили: «Будить молодых приходили. Уже встал, а ты обязан быстро – на койку, и вот так, вроде ты только как проснулся. Тут тебя и осыпют зерном, тут тебе и горшок на счастье разобьют, тут тебе и спляшут» (Богачева Г. В., 1951 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Все информаторы упоминают о том, что, когда будили молодых, били глиняную посуду: «С утра молодых будили, били посуду, били корчажки или чашки, они быстро разбивались и гром стоял невозможный. Невесту заставляли мести, чтобы глянуть, на что она похожа. Если резко метёт, не хозяйственная, бойкая, если тихо – хозяйственная, спокойная» (Кудрявцева А. А., 1938 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018). Как видим, невесту уже во второй день заставляют работать: подметать, иногда мыть полы, чтобы проверить ее хозяйственные навыки.

В с. Сомово тоже били горшки: «Вот первый день празднуют, а второй – идут молодых будить, потому что, они-то в жениховой спят уже. Горшки бьют. Идут гулящие, кто гулял (на свадьбе), они идут молодых будить. Горшки берут, бьют горшки» (Павлова В. А. 1949 г. р., с. Сомово. АЛНК, 2018).

На второй день свадьбы **рядились**. В с. Землянск мужчины одевались в женщин и наоборот: «На второй день ходили ряженные. Женщины рядились в мужчин, мужчины – в женщин, раскрашивали лица, пели песни, плясали, их за это награждали» (Кудрявцева А. А., 1938 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

Еще рядились в цыган: «потом приходили ряженные к жениху: старинные атласные юбки, расшитые кофты, платки из гарусовой (шелковой) ткани, с гармонью. Все шли по улице от жениха к невесте. Мужиков красили, наряжали бабами, иногда в цыган» (Бородкина Н. Н., 1951 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018).

Также могли рядиться в животных: «На второй день ходили ряженные. Рядились в лису, медведя, мужики в женщин и наоборот. Они шли с песнями и пугали прохожих. Пели песни... Ряженные приходили к жениху с невестой, боролись там, кувыркались» (Тычинина В. И., 1949 г. р., с. Землянск. АЛНК, 2018). Поведение ряженных особым образом подчеркивало их статус «иных».

В с. Казинка не только рядились, но и прятали невесту: «Рядились на второй день свадьбы. Невесту прятали. Пели старинные песни» (Позова Н. Н., 1933 г. р., Позова В. Н., 1958 г. р., Кошелева Т. А., 1955 г.р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Большинство информаторов утверждают, что свадьбу играли 3 дня: первый день – у невесты, второй – у жениха (по некоторым данным – наоборот), третий день устраивали «в складчину»: «третий день – опохмеление» (Восковых Е. А., 1941 г. р., Восковых Н. А. 1937 г. р., с. Землянк. АЛНК, 2018).

После свадьбы молодые должны были жить в доме жениха.

Заключительным этапом землянской свадьбы были **обнедельки**. Через неделю после свадьбы «молодые и родственники (жениха) приходили к родителям невесты. Собирались только самые близкие родственники» (Бородкина Н. Н., 1951 г. р., с. Землянк. АЛНК, 2018). Там снова устраивали небольшое застолье.

На этом свадебный обряд завершался.

Отношения в новой семье складывали по-разному. Особенно тяжело было, если невеста – сирота: «Пришли, взяли и ещё сто раз упрекнули, что ты сирота, что ты должна «спасибо» сказать, что мы тебя взяли «такую-сякую». Мы тебя поим, кормим. Хотя она очень трудолюбивая. Но ты без родителей. Ты все равно «такая-сякая». Но если она в добрую семью попала, то она там будет за дочку» (Богачева Г. В., 1951 г. р., с. Казинка. АЛНК, 2018).

Таким образом, во всех селах – Землянк, Казинка, Долгое и Сомово – присутствуют основные этапы свадебного обряда: сватовство в 2 этапа – запой и пропой, двороглядье, выкуп приданого накануне свадьбы и невесты утром 1 дня свадьбы, венчание, повивание, брачный пир с караваем и дарами, брачная ночь в доме жениха, битье горшков и ряжение на 2 день свадьбы, обнедельки. Отсутствует девичник. В целом, свадебный обряд в селах бывшего Землянского уезда сохраняет основные черты южно-русского типа «свадьба-веселье».

#### Литература и источники

1. Попов С. А., Пухова Т. Ф., Грибоедова Е. А. Топонимия Воронежского края / С. А. Попов, Т. Ф. Пухова, Е. А. Грибоедова. – Воронеж : Центр духовного возрождения Чернозёмного края, 2018. – 334, [1] с.

2. Прохоров В. А. Вся Воронежская земля : Краткий историко-топонимический словарь / В. А. Прохоров. – Воронеж : Центр.-Чернозем. кн. изд-во, 1973. – 367 с.

3. АЛНК – Архив лаборатории народной культуры, филологический факультет ВГУ.

*Ю. М. Артамонова, А. А. Будовская, И. Н. Гладских*

### **Свадебный обряд в селах Павловского района Воронежской области (по материалам фольклорной экспедиции ВГУ 2023 г.)**

В июле 2023 г. студенты-филологи ВГУ проходили фольклорную практику в селах Павловского района Воронежской области: Русская Буйловка, Воронцовка, Ливенка, Ерышёвка, Большая Казинка, Николаевка, Елизаветовка, Петровка, Михайловка, Александровка-Донская. В прошлом эти сёла этнически разделялись на русские и украинские, в настоящее время население сёл смешанное.

В перечисленных сёлах нам удалось записать сведения о свадебном обряде от местных жителей.

В старину **выбор жениха и невесты** осуществлялся по воле родителей, с середины XX в. пару молодые выбирали самостоятельно. Оптимальный возраст для вступления в брак – до 20 лет: «Выдавали по старшинству. Двадцать лет – уже считалась старая дева, выдавали с шестнадцати» (Крамаренко В.И., 1948 г. р., с. Петровка. АЛНК, 2023).

**Сватовство** проходило в несколько этапов. Сначала родители и крестные шли в дом невесты свататься (с середины XX в. на сватовство брали и жениха). Разговор обязательно сопровождался прибаутками, в Большой Казинке и Елизаветовке речь шла о «голубе» и «голубке». Со стороны невесты спрашивали либо самые старшие члены семьи (чаще всего бабушки), либо родители, какую бы они хотели «голубку», а родители жениха отвечали. Тогда представители невесты выводят на показ по одной всех сестер, а жених выбирает «настоящую». Сахарова Наталья Петровна так рассказывает о сватовстве: «Пришли к нам. Естественно, я не присутствовала. Они зашли: "Здравствуйте, мол, мы пришли к вам, сказали, в вашем дворе мы можем купить голубку. У нас голубь одинокой, хотели бы голубку". Уже там старые бабушки были, спрашивают: "А какую вы хотели?" Они рассказывают: "Да вот, наша голубка тёмная или светлая, высокая или невысокая". Бабульки говорят: "Хорошо, мы покажем"... У меня было двоюродных, не родных, шесть сестёр, и они по очереди каждую выводили. Смотрели: "Не эта, нет". Потом дошла очередь до меня, я вышла, они поговорили, уладили, потом сели за стол» (Сахарова Н. П., 1968 г. р., с. Ливенка. АЛНК, 2023).

В Воронцовке родители невесты могли отказать сватам: «Сначала пришли сваты на оглядины. Начинали на прибаутках: "У вас голубка, а у нас голубь". Отвечали: "Наша голубка из гнезда не вылетает"» (Польченко А. А. 1935 г. р., с. Воронцовка. АЛНК, 2023).

Следующим этапом сватовства был **запой**, куда приглашали и других родственников. В Русской Буйловке на запой шли с подарками – это мог-

ли быть чулки, носки или отрез материи. Угощали холодцом, гречневой кашей с курицей и варили узвар (компот). В Петровке на запой пекли каравай, заставляли молодых откусывать от него, приговаривая: «кто откусит больше, тот будет хозяин» (Могрицкая З. Г., 1940 г. р., с. Петровка. АЛНК, 2023), а также осуществлялся свод молодых. Каравай пекли и приносили на сватовство и в Елизаветовке: «Собираются самые близкие родственники жениха и приходят к невесте, приносят с собой большой каравай и просят невесту разрезать. Тогда невеста становится «отрезанным ломтем» от своей семьи» (Попенко З. А., 1940 г. р., Куликова Л. Д., 1952 г. р., с. Елизаветовка. АЛНК, 2023).

В Ливенке на сватовстве обе семьи садятся за стол по обе стороны, и бабушка говорит: «Теперь мы уже познакомились, скажи, как будешь называть эту тётю? По отчеству или как?» и показывает на мать жениха, тогда невеста отвечает: «Буду звать мамой» (Сахарова Н. П., 1968 г. р., с. Ливенка. АЛНК, 2023). Такой же разговор проводили и с парнем.

Собрание молодежи накануне свадьбы (девишник) называли **молодой вечер**. В Петровке на него собирались подруги невесты и друзья жениха. Сам жених тоже мог приходить. Невесту красиво одевали, клали на голову венки и сажали в красный угол. Пели песни, танцевали, а после было угощение.

В одних селах **приданое** выкупали вечером перед свадьбой, а в Елизаветовке и Петровке приданое выкупали уже в первый день свадьбы. Приданое включало в себя: рушники, простыни, матрас (набитый соломой), подушки, перины, одеяла, платья, скатерти, подзоры, шторы. В Елизаветовке было заведено давать шесть вышитых полотенец. В послевоенное время в богатых семьях помимо постели в приданное входили шкаф и кровать. В Русской Буйловке примерно с середины 1960-х гг. приданное стали перевозить на грузовых машинах. В Воронцовке в приданое невесте давали железные кровати, «в сундук барахло ложили: всё, во что одеваться невесте. Приданое готовили невесте, а на койку – перину, подушки. И когда привозили приданое невесты туда [в дом жениха], пели:

Сестрицы-подружки,  
Берите подушки.  
Гостей принимайте,  
За стол сажайте,  
Гостей угощайте!

(Колесниченко Н. А., 1946 г. р.,  
с. Воронцовка. АЛНК, 2023).

**Утро свадебного дня** начиналось с благословления. Мать благословляла дочь с иконой в руках, но можно было благословлять и в присут-

ствии жениха. После этого молодые обязательно должны были венчаться. Наряд невесты представлял белое ситцевое платье «из миткаля», могло быть с цветами, фата из дымки. Платье невесте покупал жених, а она ему – рубашку.

Со слов Якушевой Натальи Фёдоровны, в Русской Буйловке утро свадебного дня начиналось так: «Приезжает жених со своей кучей (родственников), стучать у ворот – их же не пускают, поторгуются-поторгуются сперва, потом выкуп дадут. Жениха не пускают девки в хату. А когда жених прорывается, сажали за стол невесту и жениха рядом. При выходе из-за стола стелют шубу: по одной стороне молодые, по другой родители, и благословляли» (Якушева Н. Ф., 1939 г. р., с. Русская Буйловка. АЛНК, 2023).

После **венчания** жених и невеста приезжали в дом жениха, где на пороге их встречали свёкор и свекровь с иконой и хлебом. Жених и невеста становятся на колени перед родителями, их благословляют.

**Свадебный пир** проходил в доме жениха, здесь были и **дары**. Гости дарили подарки молодой семье, например – отрез ткани, за это им наливали рюмку водки. В с. Петровка «дары дарили кто деньгами, кто полотенце, кто одеяло, кто ещё что» (Крамаренко В. И., 1948 г. р., с. Петровка. АЛНК, 2023).

Также невеста одаривала родственников жениха, например, в Елизаветовке невеста должна была по очереди называть членов семьи по имени-отчеству и назначать каждому какую-либо вещь (до этого ей нужно было точно запомнить имена и положение в семье жениха).

В Русской Буйловке сохранился обряд **повивания**, который проходил перед дарами: «Замужнюю обвязывали белым платочком – внизу узелок, а тут волосы кольцом накручивали. Обвяжется – и всё, до покон века носить так» (Якушева Н. Ф., 1939 г.р., с. Русская Буйловка. АЛНК, 2023). При этом исполняли песню «Не так снарядили»:

Привели хохлушечку, (2)  
Мою игрушечку,  
Ды не так снарядили, (2)  
Как девки ходили.  
А так снарядили, (2)  
Как бабы ходили.  
С теста паляница, (2)  
С девки – молодлица.

(Косилова Е. Н., 1976 г.р.,  
с. Русская Буйловка. АЛНК, 2023)

Затем невеста одаривала родственников жениха. В Ерышёвке «одаривание» проходило на второй день в доме невесты.

В Большой Казинке, Ерышёвке, Николаевке, Петровке на свадьбу пекли **каравай**. В Воронцовке на свадебный пир пекли «шишки» в печке: «тесто ставылы и пыклы эти шишки, и роздовалы эти шишкы... от так кругле они дилалысь, и мазалы свэрху, мазали. Сахар растоплялы вот так. Эт шас стали яйцом и сахаром, а то просто сахар растаивал. Ну, закы-пыть, и так мазалы. Шишкы як розочку дилалы, шишкы получалысь» (Колесниченко А. С., 1938 г. р., с. Воронцовка. АЛНК, 2023).

Брачная ночь, как правило, проходила в доме жениха. В Воронцовке невесту могли проверить *на честность*: вывешивали простыню, чтобы было видно, как молодые провели брачную ночь.

**Утром второго дня** родня невесты шла в дом к жениху либо *будить невесту*, либо *искать* ее. При этом община невесты рядились в цыган, врачей и т.д. В Ливенке, Петровке (Михайловке), Елизаветовке, Елизаветовке родня жениха прятали невесту, родня невесты искала ее. После все шли в дом невесты, где продолжалось гулянье. В Ливенке родня невесты наряжала курицу лентами и несли ее в дом жениха. В Петровке и Михайловке родственники жениха воровали в доме невесты курицу и уносили ее в дом жениха.

В Александровке Донской рядились мужчины в женщин: «Лохматый мужик, а он бабье надевал. И груди притулят там, и всё. Ну, у тряпье наряжались» (Безручко Н. Н., 1946 г. р., с. Александровка Донская, 2023).

В Николаевке рядились в жениха и невесту. Тещу и тестя на телеге катали по селу, обязательно их нужно было вывалить из телеги в грязь. В Петровке и Михайловке тоже были катания, но катали еще и крестных. В Большой Казинке катали только тещу, предварительно нарядив ее «в чудное, как в цыганку» и измазав сажей. В Елизаветовке возили крестных. В Александровке Донской рядились и возили свекровь на санках.

Ряженные с возом ходили по селу и всем встречным наливали водку.

На третий день родственники похмелялись – каждый у своих.

Свадебный обряд в сёлах Павловского района сохранил основные черты южно-русского типа «свадьба-веселье»: сватовство, запой, *молодой вечер* (девичник), выкуп постели, выкуп невесты, венчание, приезд в дом жениха и благословение родителями, свадебный пир в доме жениха, дары, повивание, ряжение на второй день свадьбы и пир в доме невесты. Отсутствует упоминание о двороглядье. Местные особенности: пекли шишки на свадебный пир, вывешивали простыни на 2 день, ряжение в жениха и невесту, катание в телеге родителей и крестных невесты.

#### Источники

АЛНК – Архив лаборатории народной культуры, филологический факультет ВГУ.

**Реконструкция и этнографическое описание  
свадебного обряда хутора Духовское Воронежской области**

Изучение культурного процесса, особенностей духовной и социальной жизни, бытовых традиций крестьян Воронежского края давно стало предметом пристального внимания специалистов-этнографов и исследователей фольклористов. Эта территория до сих пор является недостаточно изученной в отношении ее традиционных верований и ныне забытых обрядов и обычаев. Необходимость исследования культурно-бытовой стороны жизни крестьянства Воронежской области важно в современной жизни для взаимосвязи и преемственности ушедшего и будущего поколения. Интерес и бережное отношение к родной истории, к прошлому своего края, историческим процессам на территории малой родины – основные показатели для сохранения памяти предков [1].

Данная работа посвящена этнографическому описанию свадебного обряда, бытовавшего на хуторе Духовское Воронежской области в начале XX в. В ходе исследования были записаны и проанализированы экспедиционные репортажи, записанные в 2016-2019 гг. от информаторов г. Нововоронежа, проводивших свое детство на изучаемой территории. В результате становится очевидным, что свадебные ритуальные действия и обряды х. Духовское характерны для локального стиля воронежско-белгородского пограничья и относятся к вирилокальным, т. е. сосредоточенными на территории будущего мужа.

Практическая значимость данного исследования – в применении изучаемого материала на занятиях по истории и этнографии в средней школе, в отдельных культурно-просветительских краеведческих мероприятиях в сфере дополнительного образования Воронежской области. Этнографическое описание традиционной культуры х. Духовское дополняет характеристику местной традиции нескольких районов Воронежской области (Хохольский, Лискинский, Каширский) [2, 160].

История возникновения населенного пункта х. Духовское относится к началу XX в., сложному социально-экономическому периоду в истории России и Воронежской губернии в целом. По экспедиционным данным х. Духовское *«не древний никакой»*, и был основан задолго до Великой Отечественной войны. До революции поселения тоже не существовало: *«все жили в Гольшовке (с. Архангельское)»* [2, 160]. Со слов информаторов, люди переселялись из соседних сёл на хутора во время образования колхозов из-за недостатка земли, пытались спасти свое небольшое домашнее хозяйство: *«была сильным населения... плотность населения была»* [3, 164]. Как объясняли старожилы х. Духовское, земля в этом ме-

сте считалась *богатой*, плодородной и чернозёмной, рядом *заливныя луга* для выпаса скота и озера для промыслов. В результате в хутор Духовское в разное время переезжали из сёл Архангельское (*Гольшовка*), Борщево, Круглое. Но первым и основным населением хутора были переселенцы из «древнего» села Гольшовка, с правого берега Дона, основание которого относится к середине XVII в. [2]. Таким образом, обряды и обычаи на изучаемой территории тождественны традиционной культуре близлежащих крупных сёл – Архангельское и Борщево современного Хохольского района Воронежской области.

В традиционной культуре свадьба представляет собой комплекс обрядовых действий, способствующий оформлению взаимоотношений не только в семье, но и в сельской общине. Традиционный свадебный обряд восточных славян – самый сложный по структуре, и охватывает несколько родовых коллективов, являясь переходом в другую половозрастную группу и приобретение нового социального статуса молодоженами. Известный ученый А. Байбурин утверждал, что «вступление в брак – это не только оформление семейных отношений, переход в новый статус, но и предписанный культурный способ разрешения противоречия между способностью к продолжению рода и необходимостью получения на это социальной санкции» [4]. Воронежские исследователи также доказывают в своих трудах, что свадебный обряд выполняет инициационную, социальную и коммуникативную функции [5, 45].

Полный и подробный сценарий традиционного свадебного обряда в коллективной памяти старожил хутора Духовское утрачен вследствие нереализованности в городской среде. К тому же изолированность хутора Духовское и его искусственное расселение в результате всесоюзной стройки АЭС, градообразующего предприятия, сильно повлияло на сохранность традиционных обычаев, обрядов и верований в памяти первопоселенцев хутора. И все-таки радует даже выборочная, фрагментарная информация и упоминание об обряде. Музыкальный фольклор не сохранился совсем: ни тексты песен, ни напевы. Информаторы вспоминали только характер песен и их манеру исполнения, понимая это по-своему: *«Песни старые пели на свадьбах, петь могли. Пели на патгалоски – галасистаи люди были. За столом обязательно – песни!»* [15].

В результате экспедиционной работы автора статьи в течение 2016–2019 гг. в г. Нововоронеже наиболее полно записан именно этнографический и исторический материал о традиционной культуре хутора Духовское Воронежской области. В памяти местных жителей сохранены лишь описания обрядов, образцы песенного фольклора давно забылись. Взаимосвязь этнографического и песенного материала нарушена. Поэтому следующим этапом нашего исследования должна стать аналитическая

работа и сравнительный анализ музыкального фольклора близлежащих сёл Архангельское и Борщевое (родины первопоселенцев х. Духовское) для понимания общих взаимосвязей одной традиции.

Свадебная обрядность х. Духовское состоит из нескольких компонентов. Ход свадьбы и ее структура свойственны локальной традиции воронежско-белгородского пограничья. Предсвадебными этапами были сватовство, подготовка к свадьбе, приношение постели и приданого невесты в дом жениха. Первый свадебный день включал такие обряды, как посад, прощание невесты и ее благословение при отъезде к венцу, выкуп невесты, свадебный пир и дары в доме жениха. Второй свадебный день состоял из заключительных обрядов: обряда будить молодых и шествия-гуляния гостей свадьбы от жениха в дом невесты с ряжеными. Дополняют сообщения местных жителей фотографии из личного архива информатора Валентины Андреевны Русиновой.

**Сватовство.** Информаторы рассказывали, что жених с невестой сами выбирали друг друга, и сообщали старшим о решении создать семью. Тогда родители жениха и его родственники шли в дом невесты *свататься*. Главный смысл сватовства – получение согласия на брак со стороны родителей невесты, а также яркое отражение патриархального семейного устоя. В создании новой семьи основную роль играли родители: они вели переговоры, заботясь о чести своего рода, и их решение было окончательным.

Повсеместно сваты заранее предупреждали о своём приходе, поэтому к нему особо готовились в доме невесты. Гостей встречали почетно: *делали стол*. На сватовстве выпивали, пели песни, обговаривали организационные моменты свадьбы, назначали день свадьбы. Гуляли по-разному: *«Более языкастые – повеселее, более простые... две песни спели, и разошлись... а другие могут и пышно – чуть не свадьбу устроить, смотря сколько родни собереца»* [15].

Накануне свадьбы подружки невесты ходили в дом жениха. Они носили **постель** и **приданое** невесты. Девушки *наряжали окна*, обвешивали их шторами; готовили молодым постель, *убирали кровати*. После свадебного пира молодожены ночевали на такой убранной постели в доме жениха [16].

Информаторы напрямую не упоминают о девичнике как об определенном предсвадебном обряде в доме невесты с расчесыванием ей косы и причитанием подруг. Но именно это собрание незамужних девушек накануне вечером перед свадьбой и их шествие в дом жениха под песни с постелью и приданым невесты в х. Духовское представлено как первое прощальное обрядовое действие. О специальной встрече перед свадьбой подруг с невестой старожилам х. Духовское вспомнить не удалось. По-

этому перенос постели в дом жениха был тождественным ритуальным действием традиционному девичнику на изучаемой нами территории. Повсеместно в селах Воронежской губернии девичник является важной частью структуры свадебного обряда и несёт в себе функцию ритуального прощания невесты с девичьей волей, с подругами и родным домом. Собственно свадьба начинается именно с этого момента.

Центральный момент утренних свадебных ритуалов – **посад**. Смысл этого обряда в том, что невеста в новом качестве, хозяйки будущей семьи, «посажена» в «богатство» (его символом выступает шуба) и в этом качестве должна «прорасти» [5, 61].

По обычаям х. Духовское и воспоминаниям старожил, утром первого свадебного дня невесту наряжали в отдельной комнате. Информаторы подчеркивают, что *мужиков не было*. Она оставалась со своей крёстной и подругами, ей *расплетают косу*, – все плачут и причитывают. Прощание невесты с девичьей жизнью представляет собой начальный этап «перехода инициального характера, который мыслится как временная смерть невесты в прежнем качестве и возрождение в новом» [6].

После расплетения косы крёстная благословляет невесту иконой. Специально для невесты расстилали шубу. «В традиционных представлениях шерсть (волосы) настойчиво связывается с идеями богатства, плодородия, силы, здоровья; ей придаётся значение оберега» [7]. Со слов рассказчиков: *«такой обряд... посад. Пока она девчонка, у нее одна коса, а заплетают две косы, и она, значит, замуж выходит»* [15].

Женские волосы в народных представлениях были связаны с судьбой: девичья коса символизировала волю и чистоту. Расплетенные волосы у женщины считались утратой всякой определенности и неспособностью управлять своей жизнью, собой. Заплетенные две косы у невесты – это признание ею своей воли и воли мужа. Так обрядовой ситуацией и новой прической определялся статус женщины в сельской общине.

Определенные обрядовые действия сохранялись и в советское время после расселения хутора и появления поселка Нововоронежский. Автору статьи в детстве посчастливилось наблюдать подобную ритуальную ситуацию на свадьбе близких родственников. Невесту, наряженную перед ЗАГСом, ставили на колени на вывороченную шубу в закрытой комнате, ее благословляли под причитания матери и крёстной, она трижды кланялась иконе в их руках и целовала ее. Невесту на богатство и благополучную будущую жизнь посыпали зерном.

**Выкуп.** Обычай выкупа х. Духовское напоминал импровизированный веселый спектакль, суть которого в древней архаической форме бракосочетания – умыкание невесты.

Приготовив невесту к венцу, ее родственники и подружки ждали приезд жениха с родней. Как вспоминали рассказчики и старожилы х. Духовское, *тогда начинается шумный выкуп с песнями и прибаутками*. Невесту обязательно прячут, а *пат фату* кого-нибудь наряжают, чтоб обмануть жениха. Продавали невесту и девки, и ее *крёстка*, и покупала *крёстка* жениха. По традиции она шла с деньгами, друзья жениха так же были подготовлены. *«Ну, чё-та гаварили шумна – весела, у каво язык длинее. Были с гармошкаю»* [15]. Выкуп невесты и ее увоз из родительского дома – последние ритуальные ситуации перехода из одного рода в другой.

После выкупа молодые отправлялись к венцу (в советское время – ЗАГС), после все родственники шли в дом жениха: *свадьба начиналась у жениха*. После прибытия от венца молодых встречала свекровь и угощала *хлебом-солью*. Мать жениха на подносе выносила специальный *пирог* или *хлеб с узорчиками*. Информаторы рассказывали, что на свадьбу делали **каравай**. В традиции Воронежской губернии это обрядовый хлеб из белой муки, которым благословляли молодоженов. Его называли *караваем*, но более распространенное название в воронежско-белгородском пограничье для такого хлеба – *пирог*.

Традиционное использование караваев в свадебных обрядах исследователи обычно связывают с идеей плодородия [5, 58-59]. «Выпекание караваев отчётливо уподобляется «переделке» девушки в молодую женщину... С помощью кулинарного кода дублируется главная идея свадьбы: создание новой пары» [4]. По традиции х. Духовское, жених и невеста при всех гостях должны были откусить по отдельности от этого караваев. «Каравай как сакральный инструмент наделения долей, судьбой, использовался для гадания» [5, 60]. Кто больше захватит кусок от пирога, тот и хозяин в доме, – так гадали. После этого их заводят в дом, и начинается свадебное гуляние.

Информаторы отмечают, что *в старое время все гости садились за стол по степени родства* [15]. Сначала родители, потом – *крёски*, а потом уже и подружки поздравляли молодых. Помимо сватов главными свадебными чинами были и другие. За соблюдением всех обычаев на свадьбе следил *дружок*, который выступал со стороны жениха, его друг или близкий родственник. Именно он *все командует* – совершает все ритуальные действия от имени жениха.

Во время свадебного пира устраивали **дары**. Принятие даров шло долго. Подарки собирала благополучная семейная пара, а дружок обходил гостей с подносом в руках, *с шутками-прибаутками, с песнями*. На подносе – бутылочка и стаканчики для угощения гостям, которые одаряли. Традиционно дарили материал, бельё, глиняную или стеклянную посуду.

Когда собрали все *дары* для молодых, невеста готовит свои подарки для жениховой родни, его родителей, *крёски*, братьев. Под песни и шутки обязательно озвучивали, что она дарила. В это время звучала музыка, песни или гармонь: *«Гармониста приглашают со стороны, без него свадьба – ничто»* [15].

*Штоб свадьбу поглядеть*, жители хутора Духовское и его соседи приходили на улицу, во дворы, в окна глядели. В время свадебного пира им выносили угощения на подносе, на тарелке. *«Эта саседи, они не приглашены, но угастить их надо абязательна – выпивкой, закуской* [15]. Около дома за забором традиционно и гости, и соседи плясали под гармоньку.

Социальная функция свадьбы была исключительно важной в сельской общине. В заключительных свадебных обрядах закреплялось присоединение к новому роду и возникновение полноправных членов общества молодоженами. Без свадьбы брак как бы не утверждался общиной, а новая семья не вызвала признания. Поэтому даже бедные семьи вынуждены были играть свадьбы. Именно общинные представления в строгом порядке регламентировали многоэтапный свадебный обряд [5, 45].

Утром **на второй свадебный день** родители невесты ждут всю *женихову сторону* к себе. Если те долго не шли к ним на обед, значит создавали повод невестиной родне самой придти в дом жениха. Родители и родственники невесты традиционно *начинали стучать, шуметь* у ворот или дверей дома невесты – ***будить молодых*** [15]. Тогда им открывали, впускали в дом – это означает, что *разбудили* молодых. Таким образом в обрядовой ситуации реализуется противопоставление своей и чужой стороны.



Свадьба в х. Духовское. *Идут гулять к невесте.*

В доме жениха накрывали стол, во время обеда молодую проверяли на хозяйственность. Гости *разбивали стаканы*, невеста должна была венником все вымести.

Во второй день свадьбы в доме жениха существовал обычай рядить курицу и веник лентами, цветочками, бантиками. Гости и сами с песнями наряжались, брали курицу, и шли к невесте. Курица – «символ плодородия и животворной любви», олицетворение женского начала и символический знак самой невесты [8]. Совершая этот обряд, стремились повлиять на будущую плодovitость новобрачных.

Старожилы х. Духовское подчеркивают, что теперь *родня уже вся вместе – общая*. Вся компания родственников и гостей двух родов после обеда *идут гулять к невесте* – в дом невесты. *Всю дорогу пляшут ряжанаи с курицей и венником*.



Свадьба в х. Духовское. Ряженные.

Со слов информаторов, два мужика клали на плечи палки и сажали гармониста на них, в таком положении он играл, и вся компания весело шла по хутору. А бабка Саня, хуторская заводила, вела эту *лошадь*. Эти два мужика с перекладной, гармонист на ней и есть *лошадь*. Бабка Саня шла в *женском*, а внизу под юбку приделала *мужское*. Одеда она юбку, а под юбку сделала *штучку такую*: *чѐ ана там дергала, што у нее юбка поднималась*. *Вся деревня – три села хахатали – шли, всем смешно было*. Это были **ряженые**: *мужики – в женское, в тѐток расписовываюца памадами*.

Благодаря игровым формам свадебной обрядности традиционная культура закрепляла нормы ритуализованного поведения. Веселый, а

иногда и разнузданный характер поведения ряженных всегда был связан с обязательным смехом. В ритуальном смехе заложен символический смысл, он имеет продуцирующее значение. Известный исследователь В. Я. Пропп писал: «Смех есть магическое создание жизни» [9].

Ряженье как обрядовое перевоплощение встречается в Воронежской губернии обязательным элементом свадебного обряда и совершается в форме театрализованного шествия. Ряженные свадьбы прежде всего – «чужие», и их отличие по «содержанию» демонстрировалось «формой» – одеждой, поведением. Как отмечал исследователь Ф. Ф. Болонев, ряженные с их нарядами и образами-масками «являлись стимуляторами и носителями плодородия». В исследуемой обрядовой ситуации свободное «разгульное» поведение ряженной (бабки Сани) носило ритуальный характер, основным смыслом которого выступал побудительный мотив: разбудить силы природы, которые обеспечат в будущем новую семью здоровьем, плодovitостью и богатством. Таким образом, сексуальная символика ряженной и ее соответствующие ритуальные действия должны были символически воссоздать желаемую реальность.

Исследователи и специалисты в своих трудах доказывают, что роль ряженных в создании атмосферы обрядового события и формировании коллективных настроений была чрезвычайно велика. По их инициативе собравшиеся присоединялись к ситуации ритуального общения. Именно ряженные создавали особое поле всеобщей активности, свободы, праздничности. Как отмечают исследователи, это порождало атмосферу ряженья как игры с его внебудничным типом поведения, с его ориентацией на «антинорму», что и способствовало всевозможным вольностям, которые в другое время были недопустимы [10].

Конь, кобыла, лошадь в народной традиции одно из наиболее мифологизированных животных, тесно связанное с культом плодородия (солнца и т.д.), отсюда его важная роль в семейных обрядах [11]. Для примера, в селах Воронежской области к концу свадебного пира появлялись ряженные и обязательно в виде *коня, лошади*. В с. Терновое Острогожского района в конце пира перед *дарами* раскрывали кашу, и *обуздывали коня*. Для этого ритуала всегда *снаряжали бабу*: мазали ее *сапухой* (золотой), выворачивали для нее шубу, надевали шапку, горб приделывали, хомутали ее *утиркой*. Она рвется, ржет, *коня* изображает. Чашку с кашей берегли, чтоб *лошадь* ее не открыла. В с. Березово так же по окончании свадебного пира, когда вся беседа сидит за столом и ждут пшеничную кашу – *вышибалу*, ряженные выезжали на рогаче. *Верховой на лошади* шутил, плясал, его угощали, он раскрывал кашу. В с. Гнилое в заключительных свадебных обрядах на третий день родителей жениха возили в возке по селу с *ряжеными конями* [12].

Обряд, центральной фигурой которого была специально сооружаемая лошадь, относится к так называемым ритуалам проводного типа, завершавшим праздничные периоды. Все примеры с ряженым конем в селах Воронежской области упоминаются именно в завершающих этапах определенных свадебных обрядов. Исследуемая обрядовая ситуация хутора Духовское соответствует традиции.

Анализ изложенного материала указывает на то, что основные свадебные обряды хутора Духовское Воронежской области принадлежат к распространенному на юге России типу свадебного обряда «свадьбы-веселья», в которой основные обряды санкционирующего типа проходят в доме жениха (подтип свадьбы – вирилокальный). В целом свадебный сценарий изучаемой территории органично входит в единый контекст свадьбы воронежско-белгородского пограничья.

#### Литература и источники

1. Фолк-студия традиционной песни «Хутор ДУХОВСКОЙ» г. Нововоронеж, руководитель: Е. Агаркова. URL.: <https://vk.com/club117012023> .

2. Агаркова Е. Н. Этнографическое описание хутора Духовское в контексте современной исторической городской памяти / Е. Н. Агаркова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей. Материалы X научной региональной конференции. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2018. – 349 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; Вып. XV).

3. Агаркова Е. Н. Реконструкция традиционного бытования хутора Духовское Воронежской области, его обычаев и обрядов / Е. Н. Агаркова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей: материалы XI научной региональной конференции 20-22 мая 2020 г. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – 318 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; Вып. XVI).

4. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе / А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. – Л., 1978.

5. Сысоева Г. Я. Песенный стиль воронежско-белгородского пограничья. Монография / Г. Я. Сысоева. – Воронеж : ГУП ВО «Воронежская областная типография», 2011. – 392 с., ноты.

6. Ефименкова Б. Б. К типологии свадебных ритуалов восточных славян / Б. Б. Ефименкова // Музыка русской свадьбы (проблема регионального исследования): Тезисы докладов научно – практической конференции в г. Смоленске. – М., 1987.

7. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре : Структур.-семант. анализ восточнослав. обрядов / А. К. Байбурин; Рос. АН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб. : Наука, 1993. – 237, [3] с.

8. Жирнова В. Г. Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX – начала XX в. / В. Г. Жирнова // Русский народный свадебный обряд [Текст] : Исслед. и материалы / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая ; Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам ; [Предисл. К.В. Чистова]. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1978. – 280 с.

9. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования) / В. Я. Пропп. – СПб. : Terra – Азбука, 1995. – 176 с.

10. Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре / Л. М. Ивлева. – СПб. : Рос. ин-т истории искусств, 1994. – 233, [2] с.

11. Бузин В. С. «Глубина памяти: об истоках образа «русалка» – «конь» русской календарной обрядности» / В. С. Бузин // Современная научная мысль. – 2016. – Вып. 4.

12. Агаркова Е. Н. Музыкальный фольклор Острогожского района Воронежской области в контексте традиционной культуры / Дипломная работа, рукопись. – Воронеж, 2004.

13. Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор / К. В. Чистов // Этнография восточных славян : Очерки традиц. культуры. Отв. ред. К. В. Чистов. – Москва : Наука, 1987. – 556 с.

14. Сысоева Г. Я. Локальные стили в южнорусской традиции / Г. Я. Сысоева // Духовное наследие русской национальной культуры. Тезисы и доклады II-ой региональной научно-практической конференции – Курск, 1998.

15. Информатор: Русинова Валентина Андреевна, 1949 г. р., зап. в г. Нововоронеж Воронежской обл. в 2016 г. // Личный архив Агарковой Е. Н.

16. Информатор: Свирина Валентина Кузьминична, 1945 г. р., зап. в г. Нововоронеж Воронежской обл. в 2016 г. // Личный архив Агарковой Е. Н.

*Ж. М. Даньшина, А. А. Повольнова*

## **История создания сел, свадебные и календарные обряды, обрядовая поэзия сел Калачеевского района Воронежской области**

Калачеевский район – место, где еще живы древние традиции. Старшее поколение бережно хранит воспоминания о прошлом и с радостью делится ими. Некоторые из древних обрядов перешли в разряд местных традиции, потому исполняются даже молодыми людьми, не заставшими своих предков. Именно потому фольклорная практика в этом районе получилась информативной и увлекательной.

Летом 2022 г. мы побывали на своей малой родине, в селах Заброды, Манино, поселках Колос и Калачеевский, самом городе Калаче и записали разнообразные фольклорные произведения.

Остановимся подробнее на истории создания сел, свадебных и календарных обрядах, обрядовой поэзии.

### ***История Калачеевского района***

Наиболее полную картину истории Калачеевского района нам удалось увидеть после опроса работников культуры и местных жителей.

Позже территория Калачеевского и Воробьевского районов заселялась казаками-малороссами, ими была образована сотня, вошедшая в Острогжский полк. Сотня включала в себя территорию современных сельских поселений: Руднянское, Воробьевское, Берёзовское (Воробьевского района), Ширяевское, Новомеловатское, Заброденское (Калачеевского района) и городское поселение города Калач.

У слияния рек Толучеевки и Подгорной новосёлы основали центр сотни – слободу «Калачеи». Её основной функцией была защита от набегов нагайцев и от монголо-татар.

Название селение получило от диалектного слова «калач», что означает «круглая излучина реки». Однако лингвисты дают ещё одно объяснение: в тюркских языках «тала» – это степь, равнина; «талача» – степная, равнинная река.

Понятие «талача» могло быть закреплено в качестве названия одной из рек, огибающих Калач. Отсюда произошел гидроним Толучеевка.

Нередко поселения, расположенные на берегах реки, получали наименование исходя из названия водоема. По этому же принципу слово «талача» могло со временем преобразовать в топоним «Калача», а затем в его современный вариант – «Калач».

В XX в. в слободе Калач работали несколько паровых мельниц, кожевенных и гончарных заводов. Среди населения было распространено изготовление малороссийской обуви. Встречались пекари, женщины ткали ковры. Слобода была торгово-промышленным центром.

Щеблыкина Вера Ивановна, работник сельской библиотеки, рассказала историю появления топонима Заброды. Примерно в 1723 г. на левом берегу реки Подгорная образовалось два поселения. Первое из них получило название Заброды, а второе – Дерезовка. Появление топонимов объясняется особенностями местности. С. Заброды расположились на противоположном берегу от г. Калач. Людям приходилось вброд перебираться через реку. Отсюда их название села.

Дерезовка, которая сегодня входит в состав села Заброды как один из его районов, получила свое название от зарослей дерезы. Они густо покрывали всю территорию населенного пункта.

Еще одно село, расположенное в Калачеевском районе – Колос. Оно имеет второе название – Хлебобоб. Село расположено в центральной части Калачеевского поселения и состоит из двух частей – бывших отделений совхоза «Калачеевского».

Об истории появления посёлка известно следующее: в 1925 г. из Новой Криуши и других близлежащих сел на неосвоенные территории было отправлено пятнадцать семей, прозванных «безбожниками». Переселенцы основали хутор Безбожный, который впоследствии получил название Колос.

Узнать историю села удалось по рассказам Загоруйко Нины Григорьевны (пос. Колос) и Рыжовой Клавдии Фёдоровны (пос. Калачеевский).

В с. Подгорном жили в основном украинцы. Дома строили у подножия горы Сапожковой. Отсюда появилось и название села. Люди буквально основали его «под горой».

В Калачеевском районе описание жилищ, предметов быта и одежды во всех селах было одинаковым. Материальная культура района представлена смешением украинского, русского и великоросского стилей. Это связано с историческим и этнографическим факторами: заселение территории малороссами, близкое расположение к территории Украины и т. д.

Национальный костюм Калачеевского района не сохранился. Однако местные жители отметили, что он был пошит по примеру нарядов Богучарского уезда.

### ***Свадебный обряд Калачеевского района***

Особенности традиционного свадебного обряда практически не сохранились на территории сел Калачеевского района. В основном воспоминания местных жителей относятся к 50-60-м гг. XX в.

Свадебный обряд г. Калач был записан со слов Голосной Антонины Митрофановны, местного работника дома культуры. Она рассказала о знакомстве, сватовстве и женитьбе своих родителей.

Родители не принимали участие в выборе жениха или невесты. Знакомства происходили на особых вечерах – посиделках. На таких мероприятиях собиралась вся молодежь села, звучали песни, живая музыка.

Ко дню сватовства относились ответственно. Запрещалось играть свадьбу в дни поста и церковные праздники.

Торжество длилось в основном три дня. Обязательной частью был выкуп невесты. С утра дом девушки сторожила «охрана», которая и устраивала жениху испытания.

Когда выкуп завершился, родители благословляли жениха и невесту, мать осыпала их хмелем и деньгами.

Первый день свадьбы проходил в доме жениха, второй – в гостях у родителей невесты. Третий день был вольным и праздновался в каждой семье по-разному. Он мог снова проходить в доме жениха или невесты.

Особенностью третьего дня были обычаи. В г. Калаче и в с. Заброды били горшки, забивали во дворе кол, наряжали петуха и гребли солому. Все эти обряды проводились для того, чтобы привлечь в дом молодоженов счастье и уберечь семью от невзгод. В городе Калаче горшки не просто били. Их осколки начинали собирать или, наоборот, разметать. В это время гости бросали невесте и жениху деньги.

Один из самых важных свадебных обрядов касался первого появления невесты в доме. Ей не разрешалось самостоятельно переходить через порог. Жених обязательно брал невесту на руки и вносил ее в дом. Этот обряд проводился для того, чтобы уберечь девушку от сглаза и порчи.

Обязательным атрибутом наряда невесты был венок. Его делали из воска и бумаги. Невеста готовила украшение к свадьбе самостоятельно. Из бумаги вырезали листья и покрывали их каплями воска. Затем формировали из них две длинные ветви, напоминающие косы, и крепили на венок.

В с. Заброды к возрасту невесты и жениха было обязательное требование – сватать несовершеннолетних запрещалось. До момента женитьбы молодые не знали друг друга. Родители сами выбирали пару дочери или сыну. Сговор проводили также без участия будущих молодоженов. Если девушка или юноша были сиротами, то их сватовством занимались близкие родственники. Существовало поверье, связанное со свадьбой: если первого в семье соватали младшего ребенка, то старшему уже не бывать в женихах или невестах.

Заключительное сватовство в Забродах называлось сговором – обсуждался размер приданого, время свадьбы и количество гостей. В приданое невесты обязательно входило постельное белье, подушки, шифоньер и кровать. Также девушка заготавливала рушники. В день свадьбы приданое невесты охраняли гости. Они стояли с палками, на конце которых

были колючки. Этими орудиями «охранники» отпугивали тех, кто хотел позариться на вещи девушки.

Был обычай одаривать свекровь и родственников жениха. Подарки доставались даже младшим членам семьи.

Также существовал потешный обычай, который устанавливал, кто в семейной жизни будет главным. Для этого перед свадьбой пекли каравай. Жених и невеста по очереди пробовали праздничный хлеб – у кого получалось откусить больше, тот и был главным в доме.

В Забродах так рассказывали о свадьбе: «раньше какие девичники? Убыралы в хате, та усэ готовили, потому што так же ж раньше и на работу ходылы, и худобу держалы. Собирались, обсуждали, кто в чём пойдёт, кто что оденет: «А той нужен, той не нужен». Раньше невеста може и рыдала, что из дома. Но до нас уже дошло так, что насильно уже никого не выпихали. Москали голосять и щас. Я не помню такого, даже не рассказывали»

Свадьба, как и в городе Калаче, длилась три дня. В первый день гости собирались в доме жениха, во второй – у невесты. На третий день приглашались только самые близкие люди.

В поселке Калачеевский на сватовстве присутствовали только родители и крестные. Перед свадьбой обязательно проводился девичник.

Также украшали «теремок», то есть небольшое дерево, и при этом пели песни. Одна из них называлась «Та тэрэм, тэрэм». Для украшения «теремка» использовались ленты, конфеты, цветы. «И писню спивалы»:

Та тэрэм, тэрэм,  
Та терем-теремочек.  
Та ще со жиною,  
Та як я иду,  
Тоди прыгорну,  
Та тэрэн прэломаю,  
Рукою прогорну,  
Шо до свого ридного края  
Обязательно приду.

На столы установылы такэ диривце небольшие. И цветами и конфэтами украшено. У нас в Калаче такого не було. Это я у криушан бачила. И ленточками. И це ж на столе стоить перед молодыми цей теремок. Еще шо я у криушан бачила: вечно придут за невестою, ну, уце придэ выставленэ. У кого шо – какое придэ. Выкупылы – по сто грамм разнэслы, по пирожку и уце ж усэ. Погрузылы на машину и поехали» (Рыжова К. Ф., 1923 г. р., пос. Калачеевский. АЛНК, 2022).

В поселке Калачеевский всем гостям через плечо перевязывали рушники. Для родственников выбирали изделия, вышитые лентами. Крест-

ных выделяли среди прочих приглашенных. Им повязывали шерстяные платки.

«Обычай у нас був: платкамы перевязовалы у нас. Родычив лучшенькими, а остальным – обыкновенни. Клава Самойленко рушникамы перевязовала. Ленточками вышила и перевязовала. А крёстных – пуховыми билими платкамы. Крёстных всегда выделялы. Я своих ише рушникамы перевязовала.

Матэ полюбыла,  
Она полюбыла  
И рушныкы вязаты.  
Одын дала, другый дала,  
Третий – пидослала,  
Четвертым, шёлком шитым,  
Рученьки связала.

Был обычай такой: руки связалы – на машине ихалы, руки были связаны, в регистратуре тоже. А потом, как расписались, тади развязовалы. Це в Момоне. У нас не связовалы» (Рыжова К. Ф., 1923 г. р., пос. Калачевский. АЛНК, 2022).

### *Календарные обряды Калачеевского района*

На Рождество во всех населенных пунктах Калачеевского района было принято варить кутью и колядовать.

«Ну и, конечно, перед Рождеством, в сочево, в Сочельник, варили. Ну, чё обычно варили – рис. А вообще по обычаям наших предков, варили сочево – пророщенное зерно пшеницы. Варили кашу и носили, ходили вечером перед Рождеством с кутьёй.

Мазались сапухой, сажей мазались. Сажа – это сапуха. Раньше ж не было никакого там, никакой косметики, мазались красным: свеклу там сварят или ещё чё. Ну, что ещё? Радовались, радовались. Наступало время обновления полного – Христос родился: *«Христос родывся, сын просвятывся»*.

*Колядки:*

Колядын, Колядын,  
Я у батько одын!  
Нэсы, тётка, колбасу,  
А то хату разнэсу!

*Щедровки:*

Щедрик-вэдрик,  
Дай варэнык!  
А я девлчка малэнька,  
Моя юбочка сыненька,  
Будьте с праздничком здорови!

*Христославия:*

Яскрава зирка уже взишла,  
Свята вечера пидишла.  
Квасоля, рыба, огирочки,  
Кутья, варенычки, грибочки.

Нихай луна и в хатэ свитэ.  
С Рижством Христовым  
Вас усих!

Встал я рано,  
Посмотрел на Восток прямо,  
Там звезда воссияла,  
Трём царям путь указала,  
Там цари приходили,  
Богу дары приносили.

И Марию просили:  
«Дева, дай нам сына,  
Мы с твоим сыном  
Будем век вековать –  
Вас с Рождеством поздравлять,  
С Рождеством Христовым!»

(Голосная А. М., 1960 г. р., с. Заброды. АЛНК, 2022)

В Калаче проводили обряд для привлечения богатства, здоровья, хорошего урожая и приплода скота: на пороге делали гнездо из сена, в центр ставили чугунок с кутьей и вокруг него сажали детей, которые изображали цыплят.

*Щедровка*

Щедрык-вэдрок,  
Дайтэ варэнык!  
Кусочек кашкы,  
Кольце колбаскы,  
И кусочек сала,  
Чтобы ваша детынка  
Малэнька спала!  
С праздником!  
С Новым годом,  
С новым счастьем!  
Та с Василием!

*Христославие*

А у нашего пана вэзь двир на помосте  
*Припев:* Радуйся! ж  
Ой, радуйся, Божэ, веселися!  
Сын Божий народывся.  
А на цём помосте – три гостя сыдили.  
*Припев.*  
Первый гость – Рожество Хрыстово,  
*Припев.*  
А второго гостя – зильем осыпалы,  
*Припев.*  
А третьего гостя – водою кропылы!  
*Припев.*

(Рыжова К. Ф., 1923 г. р., пос. Калачеевский. АЛНК, 2022)

Также существовал обряд *посевания*. Для этого утром 7 января, а также 14 января, в день празднования Нового года, люди ходили посыпать образа пшеницей, приговаривая: «*Роды Божси пшеницу, всяку пошеницу, дитэй копыцу*». Так они привлекали достаток и богатый урожай. В Калачеевском, Колосе и Заброде обязательным условием посевания был пол человека, проводившего обряд. В нем участвовали только мужчины. Помимо бросания зёрен, они также изображали крик петуха.

О праздновании Крещения известно следующее: во всех селах было принято купаться в купели, начиная с двенадцати часов ночи. В этот день пили святую воду и обливались ей, а также рисовали кресты на дверных проемах, чтобы уберечь дом от несчастий.

«Крещение тоже – всем делам вершение. На святках люди радуются, с горки катаются. Крещение – это как бы очищение, Святого Духа получаем с неба. Оно ж небо как бы открывается и вода, все водоёмы освещаются. Люди вот купаются в крещенскую ночь с 12 часов утра. Можно

даже дома купаться. Вода везде освещается с 12 до сколько-то там часов, до трёх, кажется. Даже говорят, что на Иордане, где Иисус Христос крестился, вода пошла вспять. Настолько была вот сила божья, энергия чистая, что река пошла вспять. Водой освещались и освещаются, я знаю. Приносят воду и приносят домой – вещи освещают. Её же можно разбавлять: сверху льёшь не питуую, а там обычную – шоб разбавить».

«До 8 лет помню сплошняк эти гульки были. Я жила на Забрوده и дед с бабкой жили на Забрوده, а мамина родня жила вся на Дерезовке. И вот обязательно Пасха, Новый год, вот эти Меланки, шо они за Меланки, я не знаю, но мы собирались все там, приходили к ней и племянники, и человек 12-15 всегда была компания. Мы, дети, в одной комнате на койке сидим. Они выйдут, дадут нам угощение и все, мы туда не заходим, а взрослые в другой комнате и поют там» (Щеблыкина В. И., 1959 г. р., с. Заброды. АЛНК, 2022).

Во время празднования Масленицы во всех сёлах было принято жечь чучело и печь блины. В городе Калаче часто устраивались кулачные бои, а в Колосе и Калачеевском масленица не обходилась без катания на лошадях. Мужчины состязались в скорости и силе. Для этого они взбирались на столб. Кто быстрее достигал высшей точки, тот и выигрывал в соревнованиях.

«Масленица у нас, девочки, всю неделю соблюдали все. Вот чучело жечь, это не по-христиански, но жгли. Бои – это еще было до, позже уже не было такого» (Щеблыкина В. И., 1959 г. р., с. Заброды. АЛНК, 2022).

Во всех населенных пунктах в Сороки пекли жаворонков из теста. В Калачеевском было принято раскладывать получившиеся изделия на поля, чтобы привлечь хороший урожай.

В Калачеевском районе существовал обычай запекать монету в различных блюдах. Его проводили в день празднования Меланьи и на Средокрестие.

В Вербное воскресенье во всех селах Калачеевского района было принято хлестать домочадцев и скотину вербой. Люди верили, что этот обряд помогает прибавить как человеку, так и животному сил и здоровья.

«Украшать вербу я не помню обычай, а вербу обязательно перед этим в четверг, пятницу шли заготавливать, нарезали ветки. Верба – залог здоровья. Били детей вербой и говорили: «Вербохлест, бей до слез, выгоняй болезнь», чтобы не болели. После праздника вербу ставили в угол, где иконы и вот эта вербочка стояла. Когда выгоняли первый раз в поле скотину, то тоже похлестать могли и даже говорили, если заболела какая-то там живность, то можно дать вот эти пушистые комочки и вроде пойдет на поправку. Мы старались вербу отдавать скоту.

Еще говорили: «Какое Вербное воскресенье, такая и Пасха»» (Щеблыкина В. И., 1959 г. р., с. Заброды. АЛНК, 2022).

На Пасху было принято заготавливать соль. Ее использовали от болезней и посыпали у входа для того, чтобы отвести нечистую силу. Приготовление блюд к празднику начиналось в четверг.

В Калачеевском районе сохранилась примета, что в Егорьев день нужно сажать огурцы и кабачки. Кроме того, в этот праздник в первый раз за год скот выводили на пастбище. Считалось, что погода в Егорьев день подходящая для начала выгона животных.

На Троицу дом и ворота украшали ветками берёзы, осины, клена, устилали травами пол, вставляли их в рамы окон. После праздника растения собирали и заготавливали для корма животным.

В день Ивана Купалы в Калаче и селе Заброды плели венки, гадали, прыгали через костер, пели песни.

«Ивана Купала мы соблюдали всегда. Обливались, сколько помню себя. Как говорится, не успела себя осознать, помню, что всегда и венки плели, обливались, брызгались, если не на речку, то во дворах, на улице. Это всегда было. Само празднество у нас пошло из Хохольского района. Там водили русалку. Там прям наряжали коня. Не помню с какого года, но эта традиция пошла и везде. Обязательно и венки были. И появлялся почему-то первый горох в это время. Сенокосы в это время начинались» (Щеблыкина В. И. 1959 г. р., с. Заброды. АЛНК, 2022).

В с. Заброды в период Спасов действовал запрет на употребление некоторых продуктов. В Колосе и Калачеевском, напротив, в Яблочный Спас пекли пирожки с яблоками, угощали мёдом родственников.

В праздник Ивана Головосека нельзя было резать ничего круглого. На Воздвижение старались закрывать погреб и не спускаться туда в этот день. В с. Заброды осенью было принято рубить капусту и квасить её.

В ходе фольклорной практики в Калачеевском районе было записано тридцать одно произведение народного творчества. Местные жители исполнили свадебные и лирические протяжные песни, частушки, поговорки, колыбельные.

В фольклоре Калачеевского района ярко отражено влияние украинской культуры. Многие местные жители проводят четкую границу между Калачом и соседними населенными пунктами, подчеркивая различия в языке и обычаях.

Особенности проявляются на фонетическом и лексическом уровне: «казуе» – говорит, «яскрава» – яркая, «зирка» – зоря, «хвасоля» – фасоль, «Рижство Христово» – Рождество Христово и т.д.

Таким образом, в ходе практики удалось выяснить, что Калачеевский район богат различными проявлениями самобытной национальной куль-

туры. Фольклорные произведения, сочиненные нашими предками, живы в памяти местных жителей, а многие обычаи и обряды до сих пор исполняются как старшим, так и младшим поколением калачеевцев.

#### Литература и источники

1. АЛНК – Архив лаборатории народной культуры, филологический факультет ВГУ.

2. Прохоров В. А. Вся Воронежская земля : Краткий историко-топонимический словарь / В. А. Прохоров. – Воронеж : Центр.-Чернозем. кн. изд-во, 1973. – 367 с.

3. Попов С. А., Пухова Т. Ф., Грибоедова Е. А. Топонимия Воронежского края / С. А. Попов, Т. Ф. Пухова, Е. А. Грибоедова. – Воронеж : Центр духовного возрождения Чернозёмного края, 2018. – 334, [1] с.

*Е. С. Лоскутова*

### **Фольклорная практика в селах Листопадовка, Красовка Грибановского района и Тагайка Терновского района Воронежской области**

В 2022 г. я проходила индивидуальную фольклорную практику в сёлах Листопадовка и Красовка Грибановского, Тагайка Терновского районов Воронежской области. При прохождении практики я общалась как с обычными жителями сёл, так и с работниками культуры – сотрудниками местного музея в Листопадовке, учителями, историком Людмилой Михайловной Ткач, которая детально изучала развитие и историю данных сёл и даже выпустила свою книгу с исследованиями.

#### *Из истории сёл*

Листопадовка. Изначально село называлось Петровой Поляной и было поместной землёй, то есть данной под поместье кому-то из первопоселенцев или это могла быть просто незанятая земля. Заселение началось в 1702-1703 гг. Первопоселенцами были в основном служилые люди, казаки. Потому и исконная одежда здесь вся казачья. Позднее название села изменилось на Колмаково, ещё позже оно стало называться Макарово, а когда рядом возникло новое поселение, которое назвали Новым Макаровым, село получило название Старым Макарово. Сейчас официальное название села Листопадовка, именно так она числится во всех документах и на табличке при въезде.

О возникновении села существует легенда, что когда-то пришли три брата – Макар, Сафон и Константин. Они поселились на поляне и их село стало называться Поляна, но оно разрасталось. Посему Макар отселился

на холм – его деревня стала называться Макарово. Константин отселился ещё подальше – его деревня называлась Костино-Отделец. А у Сафона была деревенька Сафоновка, которая не сохранилась.

Красовка. Эта деревня является выселками от Листопадовки. Оно возникло примерно во второй половине XIX в. Первоначальное её название – Пески, потому что здесь действительно были «зыбучие пески». И даже в XX в. здесь можно было увязнуть в них. Это уже в 50-60-х гг. прошлого столетия местность начала засаживаться деревьями, кустарниками, потому и лес здесь весь посажен искусственно. Это сейчас он разросся в непролазную чащу, а тогда такого не было. Название Красовка получила деревня уже в прошлом веке от слова «красивая».

Тагайка. Деревня возникла во второй половине XVIII в. на земле генерала Арбенева. Небольшую часть земли приобрел мелкий помещик Анучин и в 1760-1770-х гг. поселил здесь пять-шесть семей крепостных крестьян. Через 100 лет, в канун отмены крепостного права, в деревне жили уже более 170 человек. По данным же учителя истории Людмилы Михайловны Ткач, деревенька Тагайка тоже является выселками от Листопадовки.

Свое название деревенька получила от речки – «такау», или «тагау», на тюркском означает «подкова». Почти полностью пересохшая сегодня речка Тагайка, текущая в лугах за селом, своими изгибами напоминает подкову.

По единственной (раньше их было две) жилой улице, носящей такое же название, как и сама деревня, до революции проходил так называемый Астраханский тракт, по которому гуртовщики гнали скот с Востока на Москву.

Сейчас Тагайка полностью заасфальтирована – даже на узеньком тротуаре лежит асфальт, а это большая редкость. В конце 1980-х гг. асфальт клали военные – в нескольких километрах за Тагайкой начали строить воинскую часть, но потом бросили. В деревню несколько раз в неделю ходит автобус.

В деревне Тагайка родилась моя бабушка Бирюкова Валентина Сергеевна. В семье их было пять человек. Родители умерли рано. Одну девочку забрали в приёмную семью в другое село, с тех пор связь с ней оборвалась. Бабушка и ещё две сестры и брат сначала жили у соседей, потом же их на воспитание забрала родная бабка. Валентина пережила войну и голод, когда приходилось питаться желудями. После замужества она переехала в колхоз Тупки (лесничество, ныне там никто не живёт, недалеко от Красовки). После второго замужества бабушка уже переехала к мужу в Красовку, где и прожила до самой смерти.

Местность в этих деревнях близка к заповедной, ведь недаром рядом находится Новохопёрский заповедник. Река Савала считается одной из самых чистых рек области – отдыхать сюда приезжают даже из других городов. Кроме того, из достопримечательностей здесь можно отметить также церковь Архангела Михаила в Листопадовке и церковь в соседнем с Тагайкой селе Русаново, которая полностью является деревянной.

### ***Быт***

В этих деревнях разводили кур, свиней, коров, выращивали овощи и ягоды. У нас здесь занимались пухо-вязальным промыслом. Работа с козьим пухом очень трудоёмкая. Сначала с козы надо было собрать наибольшее количество пуха с наименьшим количеством ости (это длинные жёсткие волоски), а для этого надо определить достоверно начало линьки козы (февраль-март) и вовремя произвести ческу пуха. Собранный пух тщательно перебирается, отбирается ость. Затем пух также тщательно надо было расчесать, это делали с помощью специальных щёток – чесок. Пух становился мягким и лёгким. Расчёсывать пух нужно было несколько раз, тщательно укладывая его волокна. Затем из пуха вручную прядётся нить. При прядении нужно следить, чтобы толщина нити была равномерной, а сама нить перекручивалась не слишком сильно. Нити эти смешивали также с х/б нитью в тон пуха для толщины. И только теперь приступали к вязанию. Платки вяжут на спицах двуххизначной гладью. На один платок могло уходить от 7 дней до месяца. Когда изделие готово, то платок обрызгивали водой и пушили. Серые платки имеют узорную кайму и гладкую середину. Основными узорами по краю были ромбики.

Жилище называлось избой. В старину строили из самана. Саман сначала должен был просохнуть. Потом начинали класть дом. Крыши сначала крыли камышом и соломой, потом шифером и железом. Главной в доме была – печь. Она давала и тепло, на ней и спали, в ней готовили еду.

Праздники во всех сёлах отмечали одинаково. Праздновали Рождество, на Святки гадали, Крещение, Масленица, Сороки, Благовещенье, Вербное воскресенье, Пасха, Троица, Ивана Купала. Отмечали Спасы и некоторые осенние праздники. Спасы так и назывались – Медовый, Яблочный и Ореховый. Праздновали их: Медовый – 14 августа, Яблочный – 19 августа, Ореховый – 29 августа, а 28 было Успение. Перед Медовым Спасом мёд качали, чтобы его продавать перед Спасом и на Спас. Яблоки, мёд и орехи было принято святить. До Яблочного Спаса нельзя было есть яблоки тем, у кого детки умерли во младенчестве. Наказание – Божья кара.

### ***Одежда***

«Первопоселенцами и далёкими предками в с.Красовка были донские казаки, потому и одежда, костюм здесь очень похожи на казачий. У де-

вушек – юбка и кофта, мужчины были людьми служилыми, поэтому их костюм полностью соответствовал казачьему. Вышивка здесь появилось гораздо позже, скорее уже в XX в., и пришла из Украины» (Ткач Л. М., 1955 г. р., с. Красовка Грибановского р-на, АЛНК, 2022).

### *Устное народное творчество*

В этих сёлах мне удалось собрать немало произведений устного народного творчества. В Тагайке удалось записать лишь небольшое предание. В Листопадовке мной были записаны былички – причём это в основном былички о том, как выливали от сглаза, о ведьмах, оборачивающихся животными, и о домовых.

Красовка же славилась частушечниками. Раньше частушки здесь могли собираться и петь до тридцать человек, а кроме того, звали и несколько гармонистов. Частушек здесь удалось записать достаточно много – около ста штук. Все они различаются по темам. Так, есть частушки об измене, о «милёнке», о подруге, о сопернице, о страданиях от любви, о гармонисте. Самыми объёмными являются циклы о гармонисте, о сопернице и об измене. Есть частушки, в которых говорится о характере поющей девушки или о каких-то других качествах:

Я умею завлекать –  
Это дело личное.  
Не сказать, что я красивая,  
Просто симпатичная.

(Орешина Н. И., 1938 г. р., с. Красовка Грибановского р-на. АЛНК, 2022.)

Кроме того, частушки подразделялись на мужские и женские. Из мужских частушек удалось записать:

Ой, ты, месяц, будь свидетель,  
Как мы с Шуркой долго-долго  
Целовались до зари.

(Орешина Н. И., 1938 г. р., с. Красовка Грибановского р-на. АЛНК, 2022.)

Цикл частушек об измене и сопернице показывает боевой характер девушек и то, что они были готовы даже убить:

Я соперницу свою  
Где-нибудь ухлопаю.  
Принудиловку дадут –  
Годок отработаю.  
Мене милый изменил,  
А я ему врезала.  
А чтоб тебя, паразита,  
Поездом зарезало.

(Орешина Н. И., 1938 г. р., с. Красовка Грибановского р-на. АЛНК, 2022.)

Некоторые частушки можно объединить по повторяющейся первой фразе: «Мене милый изменил», «Ко мне милый подошел», «Мене милый провожал», «Я на личико некрасива».

Мене милый провожал,  
Всю семейку рассказал:  
Папа, мама, две сестры,  
Пятый я, шестая ты.  
Мене милый провожал,  
Всю дорогу воображал.  
Если хочешь провожать,  
То прошу не воображать.  
Мене милый проводил  
До калитки, до ворот.  
Я думала, поцелует –  
Он стоит, разинув рот.

(Орешина Н. И., 1938 г. р., с. Красовка Грибановского р-на. АЛНК, 2022.)

В деревне Красовка удалось записать и множество быличек. По отзывам жителей двух других сёл именно в этой местности (с. Красовка) было много колдунов, знахарей и ведьм, именно сюда ездили лечиться. Все былички можно классифицировать следующим образом:

- Былички о домовых – домовые появлялись как предвестники чего-то (хорошего или плохого) или появлялись просто так и шалили.
- Былички о ведьмах – о том, как они могли сглазить, или навести морок.
- О снятии сглаза, порчи, выливании испуга.
- О нехороших местах и предметах, с помощью которых наводят порчу.
- О ведьмах, превращавшихся в зверей.

Наверное, одной из самых показательных быличек, из которой черпаем понимание о количестве ведьм и колдунов в этой деревне, является следующая:

«Выхожу я от дядя Миши, а навстречу идёт бабка Мархотка. А её все тогда боялись. Я училась не то на первом, не то на втором курсе. Выхожу... а мне до этого говорили ещё, что если скажут «моя хорошая», «моя красивая», то это уже обязательно что-нибудь делают. И вот бабка Мархотка мне: «Ой, моя красавица приехала, ой-ой-ой» и ко мне. Я поздоровалась с ней, поговорила и пошла домой. Пришла домой, а на второй день вскочил на лбу прыщ какой – чешется и чешется. На третий день чешется и больно стало, мне вообще всё заплыло. Мамаша пришла и говорит, что к Мишке Знычьеву надо идти, он лечит и вообще хорошо.

Мамаша меня к нему повела вечером. Он сказал: «Я шас тебе, дочка, ничего не буду делать, ночь перетерпи, может, святой водой там или как, а завтра до солнца ко мне приезжай, и мы с тобой начнём». Ну я у мамыши осталась на ночь да пришла к нему на утро потом. Пришла уж ничего не вижу – всё совсем заплыло, нос, всё. Он меня посадил посреди комнаты, взял здоровенный веник, ручкой веника что-то делал, стучал там, лечил-лечил. А мне больно что-то стало, я говорю: «Ой-ой, никогда не ожидала, чтоб вот так...», а он мне и говорит: «Доча, запомни и знай – у нас в Красовке тридцать три колдуна». Я пришла спрашиваю у мамыши, кто ж тут у нас-то колдуны. А она говорит: «А на кого не подумаешь...». И бабка Настыка, баб Марья, баб Мархотка, Грушка, Мурулиха, Дунёха, баб Катюшка, Марья Алексеевна, тётъ Нюра, тётъ Нина... Тут и привораживали, и порчу наводили, и лечили» (Евсеева Е. И., 1963 г. р., с. Красовка Грибановского р-на, 2022).

Таким образом, в результате фольклорной практики были найдены и записаны сведения об истории этих сёл, записаны сведения о быте, а самое главное, записаны произведения устного народного творчества.

Хочется отметить, что в этих сёлах стараются сохранить народные промыслы (вязка платков), жанры устного народного творчества (частушки), в обиходе у многих до сих пор употребляется утварь, в некоторых домах даже сохранились русские печки. И этому можно только порадоваться!

#### Литература и источники

1. Былички и бывальщины Воронежского края. Сборник текстов. / Сост., вступ. Статья и примечания Т.Ф. Пуховой. – Воронеж. Научная книга, 2009, 386 с. – (Афанасьевский сб.: материалы и исследования, выпуск VI).

2. Воронежская частушка: сборник, посвященный 100-летию со дня рождения М. Н. Мордасовой / под ред. Т. А. Дьяковой; сост. и комментарии Т. Ф. Пуховой, Т. В. Мануковской, А. А. Чернобаевой; Воронежский обл. лит. Музей им. И. С. Никитин. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2015. – 360 с.

3. Прохоров В. А. Вся Воронежская земля : Краткий историко-топонимический словарь / В. А. Прохоров. – Воронеж : Центр.-Чернозем. кн. изд-во, 1973. – 367 с.

4. Попов С. А., Пухова Т. Ф., Грибоедова Е. А. Топонимия Воронежского края / С. А. Попов, Т. Ф. Пухова, Е. А. Грибоедова. – Воронеж : Центр духовного возрождения Чернозёмного края, 2018. – 334, [1] с.

5. АЛНК – Архив лаборатории народной культуры, филологический факультет ВГУ.

## **Празднование Новруза в Туркмении**

В этой статье мы попытаемся показать, как празднуется Новруз (Новый год) в Туркмении.

Праздник Новруз связан с обновлением природы и наступлением теплых дней. Значимость этого периода года для жизни людей с древнейших времен породила множество обычаев и обрядов, связанных с магическими действиями, культом природы и плодородия, верованиями в умирающую и воскресающую природу.

Фактически, подготовка к празднику начиналась за месяц до него. Каждая из предстоящих четырех недель, а вернее, четырех сред посвящена одной из четырех стихий и называется соответственно (хотя названия могут различаться в зависимости от региона). Четыре предшествующие празднику среды называются Сув Чаршенбе (среда на воде), Отлы Чаршенбе (среда на огне), Топрак Чаршенбе (среда на земле) и Ахыр Чаршенбе (последняя среда). По мнению ученых, эти среды были посвящены следующим природным стихиям: первая – воздуху, вторая – воде, третья – земле, четвертая – растительности, потому что, по представлениям народа, в первую среду согревается воздух, во вторую – вода, в третью оживает земля, а в четвертую – деревья и растительность [4, с. 68]. Вот тогда, по народным приметам, наступала весна. Считается также, что человек состоит из этих четырех элементов – воды, земли, воздуха и огня, каждый из которых носит как физиологический, так и метафизический смысл.

Самой важной среди этих сред считалась последняя – Ахыр Чаршенбе, когда разворачиваются главные события. Этот день насыщен различными обрядовыми действиями, которые охватывают все сферы жизни и преследуют цель обеспечить благополучие себе, своей семье и обществу в наступающем новом году, освободиться от всех бед и отвратить от себя и от своей семьи неприятности и невзгоды. Среди обрядов, исполняемых при подготовке к празднику Новруз, основным считается обряд приготовления ритуальной пищи – «семени» (солода), которая является символом плодородия природы и человека. Согласно поверьям, изобилие и многочисленность блюд на праздничном столе должны обеспечить семью достатком этих продуктов в Новом году. Некоторые виды ритуальной пищи, к примеру, яйцо, имели магическое значение, так как оно содержит в себе зародыш будущей жизни. На праздничном столе обязательно присутствуют чурек, плов, сладости и фрукты.

В празднование Новруза бытует добрый обычай посадка деревьев, и даже высушенное дерево не срубалось в эти дни. Посадить в Новруз дерево

тутовника, инжира, каштана – благой знак, и эти традиции предков свято чтутся в современном Туркменистане: в дни Новруза закладываются парки, сады, лесополосы. Поверья также гласят, что тому, кто собрался построить дом, его фундамент лучше заложить в дни встречи Новруза, чтобы этому дому всегда сопутствовала удача.



Новруз. Посадка деревьев. (Здесь и далее фото из открытых источников.)

Одной из укоренившихся традиций Новруза, которая продолжает жить и в наши дни, является сжигание травы юзярлик: считается, что ее дым предохраняет от дурного глаза и отрицательной энергии. Дымящими пучками этой лечебной по своей сути травы люди окуривают свои жилища, детей, домашних животных.

Еще одним из дошедших до нас обрядов Новруза, связанных с хозяйством и скотоводством, является обвязывание красной материей рогов быков, дойных коров, баранов, выделенных для свадеб и других праздников. Предполагалось, что эти животные, предназначенные для молодой семьи, принесут новому хозяйству достаток. Особый уход уделялся ахалтекинским скакунам, их украшали дорогой сбруей, покрывали вышитыми попонами. Проводились конные состязания, демонстрация мастерства джигитовки.

В Новруз остерегались давать в долг, чтобы не лишить дом достатка в новом году, в то же время, до сих пор существует обычай – в дни весен-

него праздника одаривать людей праздничной «долей» (Новруз пайы), подносить подарки родственникам, друзьям и соседям, чтобы каждый смог разделить радость праздника. А кульминационным моментом наступления нового дня нового года, по народному обычаю, было загадывание желаний, которое необходимо было задумать, выйдя из дома во двор или стоя перед открытым окном. Посылая добрые помыслы во Вселенную, человек сливался с ней в единое целое и верил, что желание или мечта непременно исполнятся. Туркмены традиционно встречали праздник весны как всенародное торжество в атмосфере огромного воодушевления и всеобщего духовного подъёма.

Скотоводческий Новруз (чарва Новрузы) начинается у туркмен 22 февраля, а земледельческий (йупек Новрузы) – 21 марта. Разница в датах была вызвана не только тем, что в южных районах страны зима заканчивалась раньше, но и тем, что у животноводов начиналась горячая пора – окот. Период же между двумя датами называется уеһи ауу (месяц ветра).

Некоторые группы туркмен период с 1 марта по 1 апреля делят на шесть пятидневок, каждая из которых имела свое название – ак гыш, гара гыш, эмен, демен, хут, пут. Последние две пятидневки совпадают периодом дождей, поэтому в празднование Новруза в честь покровителя дождя Буркут баба приносили жертвоприношения, приговаривая: «Hut, put, gowy gelsem – gazan suyt, erbet gelsem – kellebagaýak ut» («Если год будет удачным – котлы наполнятся молоком, если год будет засушливым – народ будет питаться бараньими головами»).

Новруз, праздник земледельцев, совпадает с праздником первой сохи. Наиболее уважаемый человек среди членов сельской общины или старейшина селения первым начинал вспашку земли и бросал в землю первую горсть зерна, как бы открывая сезон земледельческих работ.

Новруз совпадает и с весенними заботами людей по благоустройству своих дворов, участков, домов. Примерно за неделю до праздника начинают капитальную уборку домов, разбивают и выбрасывают старую посуду, избавляются от пришедших в негодность вещей.

В древние времена за несколько дней до праздника на улицах городов и селений появлялись люди, оповещающие о приходе Новруза. Эти люди, называемые «Хаджи Новруз», имели одежды красного цвета и остроконечный головной убор.

Перед праздником люди поминают своих умерших родственников и близких, читают молитвы, прося Бога о прощении им грехов и желая им вечного покоя. Незадолго до Новруза устраиваются костры, через которые люди прыгают, очищаясь огнем от грехов.

Новогодний (весенний) праздник является праздником влюблённых, в дни Новруза проходит множество свадеб. Девушки посвящали этому празднику много шуточных, весёлых песен:

Весна-Новруз,  
Пора цветения цветов,  
Пора влюблённым  
Избирать спутников жизни.



Новруз. Мастера ковроткачества.

### ***Обрядовая еда праздника Новруз и ее значение***

На Новруз принято готовить преимущественно растительную пищу. Согласно традиции, праздничный дастархан должны составлять "семь ароматов" (edi tagam), т.е. в состав блюд входят семь видов растений (пшеница, ячмень, просо, рис, маш, горох, фасоль) или семь видов блюд – *semeni* или *somelek* (из проросших семян пшеницы), *nowruz uagma* (каша из пшеничной крупы), *unas* (лапша), *koje* (каша), *masewe* (суп из маша), *suytli as* (молочная каша из риса), *gaynadylan yumurtga* (вареные яйца). Стол украшают различными сладостями (халва, *pihme*, конфеты и т. д.). Добрым знаком считается начать день Новруза с глотка молока.

Особым угощением считается «семени». Для приготовления «семени» положенное количество пшеницы смачивают водой, насыпают в большой котел и оставляют теплом месте. Через 2-3 дня проросшую пшеницу раскладывают на досках. Два-три раза в день ростки сбрызгивают водой. Через десять дней проросшую пшеницу кладут в деревянную посуду и мнут тяжелым металлическим пестом. Стебли толкутся до получения

кашицы, а сок отливается в отдельную посуду или в котел, добавляя туда воду, муку, сахар. После варки крышку котла открывает самая уважаемая в селении женщина. Согласно поверью, кто первым открывал крышку котла, тот, якобы, мог увидеть в котле следы пальцев Биби Патмы или Эше Патмы (дочерей пророка Мухаммеда). Еда, приправленная мясом и сладостями, варилась в больших казанах, за трапезу садились все, кто приходил в дом [8].

Во время Новруза забываются все обиды, люди очищают свои души от грехов, собираются вместе, чтобы жить в мире и согласии, дарят мешок пшеницы, муку, яйца, наряжаются в новые одежды, оказывают материальную помощь нуждающимся.

### *Гадания и игры Новруза*

В весенний праздник девушки и юноши катаются на качелях (туркм. *uçak, bat*), а вечером собираются отдельно, развлекаясь и рассказывая забавные истории. Очень популярна была у девушек игра *monjuk atdy* (досл. – «бросить бусину»). К примеру, десять-пятнадцать участниц бросали в деревянную миску (*Tabak*) по бусине (*monjuk*). Эти бусины перемешивались, а водящая вынимала бусину, исполняя определенные куплеты, носящие шуточный характер. Например:

Hellesiye, hellesi, kone kowis pellesi.

Atan sana pay berdi, gotur itin kellesi.

Тебе от отца досталась в подарок обувь на одну ногу,

А в придачу голова плешивой собаки.



Новруз. Качели.

Юноши не участвуют в играх девушек, поэтому и ищут любой повод для общения с ними. В прошлом парни забирались на крыши домов, где собирались девушки, и опускали через дымоход подарки своим избранницам. В ответ девушки привязывали к веревкам свои подарки: тубетейки, кисеты, платки и др. [5].

В день весеннего равноденствия оживает и уникальная природа нашего родного края. Известно, что туркмены испокон веков находились с природой в особой гармонии, берегли ее, восхищались ею. Поэтому в Новруз наряду с природой оживает, обновляется физически и духовно и сам человек. Туркменский народ всегда придавал особое значение приходу на родную землю самой прекрасной поры из всех времен года – весны. В это время года земля одевает свой самый красивый наряд. Расцветая, поистине преображаются горы, пустыня, степи, равнины, пышно цветут все деревья, радуя птичий и животный мир, и кажется, будто туркменская земля покрылась красивейшим разноцветным ковром. Удивительной весной поре посвящали свои творения туркменские писатели, поэты, музыканты и певцы.

Во время этого праздника каждый может получить настоящее удовольствие от приобщения к национальным традициям, в частности, к обряду очищения, прыгая через костер. Принято прыгать либо через один костер семь раз, либо по одному разу через семь костров. В этот день на ипподромах страны проходят в современных, конноспортивных комплексах, построенных в столице и во всех велаятских центрах увлекательные скачки джигитов на прекрасных ахалтекинских скакунах. Всюду звучит национальная туркменская музыка, песни, исполняются обрядовые танцы, и, конечно же, традиционный танец «куштдепди» Повсеместно проходят поединки туркменских богатырей по национальной борьбе «гореш» или соревнования по национальной игре «яглыга товусмак».

#### Литература

1. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н. Я. Бичурин. – М.-Л., 1950.
2. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс. – М., 1988.
3. Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии: Элементы народно-поэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности / И. С. Брагинский. – М., 1956.
4. Гундогдыев О. Настал Новруз – наступил Уаз / О. Гундогдыев // Гарагум. Ашхабад, 2012. – № 3. – С. 67-70.
5. Джикиев А. Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры (на материале Южного и Восточного Туркменистана) / А. Джикиев. – Ашхабад, 1983.

6. Омар Хайям. Трактаты / Омар Хайям. – М., 1961.
7. Рахман Ф. Новогодние культуры в Туркестане к нашему дню истории / Ф. Рахман // Тюрки тюркского мира в Анаюрттан Байыр – Анкара, 1995. – № 2.
8. Текаев О. Праздник древней весны / О. Текаев. // Возрождение. – 20.03.2006 г.
9. Тэкаев О. Новруз – новый год в средневековье и сегодня / О. Текаев // Diller dunyasi, – Asgabat, 1995.
10. Шумер Ф. Огузы-туркмены / Ф. Шумер. – Ашхабад, 1999.

*А. С. Джуммьев*

### **Культ растительной силы и воды в туркменской мифологии**

Традиции, связанные с охраной земли, водных ресурсов, фауны и флоры, существовали у туркмен с давних времен. Это отразилось еще в древнейших тотемических верованиях, вере в тотем, (т. е. вере в животное или растение, которое считается священным предком данного рода). В дальнейшем такие представления переросли в образы духов природы, затем – богов. К таким божествам относится туркменское божество плодородия – Хидр (Хизр).

Хидр, аль-Хадир (перс. Хезр, тур. Хызр) – персонаж мусульманской мифологии, он вобрал в себя черты разных мифологических персонажей доисламского Ближнего Востока. В 18-й суре Корана («Пещера») отождествлялся с безымянным «рабом Аллаха». (См. иллюстрацию в цветной вклейке № 16.)

Как отмечал М. Б. Пиотровский: «в Коране этот персонаж не упоминается, но комментаторы почти единодушно отождествляют его с «рабом аллаха» – действующим лицом коранического рассказа о путешествии Мусы (Моисея) (18:59-81). Муса вместе с помощником направляется на поиски места «слияния двух морей». По дороге он теряет свой припас – рыбу, которая ожила и уплыла в море, и встречает «раба аллаха», наделённого знанием сокровенного» [1, с. 580].

Некоторые исследователи склонны видеть в Хызре доисламское божество моря, но не совсем ясно, происходило ли это божество из иранского, аравийского или месопотамского пантеона или было их общим достоянием. Особое почитание ему оказывали моряки, видевшие в нём бога-покровителя судоходства. Делались попытки сопоставить образ Хызра с греческим божеством Главком (чьё имя в переводе на арабский могло звучать как аль-Хадир – «Зеленый»). О Главке в энциклопедии «Мифы народов мира» говорится, что это: «морское божество. От рож-

дения был смертный, рыбак, сын Антедона (эпонима города в Беотии) или Посейдона и одной из водяных нимф. Съел случайно траву, давшую ему бессмертие и превратившую его в морское божество с рыбьим хвостом, синими руками и зеленоватой, цвета водорослей бородой» [2, с. 306]. Образ травы бессмертия здесь не случаен. Ведь о Хызре сохранились представления о том, что он постоянно молод, ему приписывалась вечная, никогда не проходящая юность.

Традиционно Хидр изображается одетым в одеяния зелёного цвета. В Турции «Днями Хизира» называют тёплый летний сезон года (в противоположность зимним «Дням Касима»), начинающийся 6 мая (Хедерлез) и заканчивающийся 7 ноября. Легендами о Хидре обосновывается восточное гостеприимство, поскольку он может прийти в любом обличье.

Известный востоковед, Е.Э. Бертольд, отмечал, что «происхождение этого образа (Хызра) до сих пор уточнить не удалось. Хотя несомненно, что он восходит к какому-то древнему божеству растительного мира, у которого все под ногами зеленеет и расцветает, но на это представление насаивается множество других черт...» [3].

В иранском религиозном эпосе Хидр является полумифическим героем, носителем нравственного начала, который поддерживает и направляет людей на пути добродетели. Имя его не утратилось и с распространением в Персии ислама; среди мусульман он стал известен под именем *Хизра*.

В. В. Бартольд обобщил характерные черты этого мифологического персонажа: «В образе Хызра слились в одно целое легенды различных племен и народов от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветного Еноха и Ильи; с Илей иногда сливается в одно лицо (отсюда «Хадерильяс» в Ашик-Керибе Лермонтова), иногда Хызр и Илья упоминается рядом, причем Илье приписывается власть над пустынями, Хызру – над водами и культурными землями» [4].

Сближение образа Хызра с образом Гильгамеша объясняется обращением к мотиву поиска живой воды, дающей бессмертие [5, с. 154-155].

Легенда о Хызре, нашедшем источник вечной жизни в некоем «месте слияния двух морей», восходит, по-видимому, к шумеро-аккадской литературе III тыс. до н. э. В шумерской поэме «О все выдавшем» Гильгамеш встречается с бессмертным мудрецом Ут-напишти, знающим местонахождение колодца с травой бессмертия (Утнапишти – герой мифа о потопе в мифологии Двуречья).

Образ Хизра связывают в легендарным Александром Македонским (Искандер). И. С. Брагинский утверждал: «По одной из распространённых легенд, Хидр служил в армии Зуль-Карнайна, Искандера и помог ему найти источник живой воды в Средней Азии (по другой версии в

окрестностях горы Бешбармаг в Азербайджане). По версии Алишера Навои Хызр (*Хизр*) действительно был сподвижником Александра Македонского, но лишь ему удалось найти живую воду и обрести дар бессмертия [6, с. 258].

Хызр – таинственное существо, о котором нельзя даже точно сказать, человек оно или дух, стало олицетворением вмешательства сверхъестественного начала в дела людей. В этом образе проглядывают и некоторые черты мифического первопредка, постоянно заботящегося о роде людском. Хызр бессмертен, но во многом он гораздо ближе к человеку, чем небожители.

С Хызром, божеством воды, связан еще один образ подателя воды.

В Туркмении – местности с засушливым климатом, особое внимание всегда уделялось обрядам, связанным с вызыванием дождя. Наиболее распространённые действия были обращены к покровителю дождя Буркут-Баба, которому жертвовали козла или барана.

Буркут-Баба – в мифологии туркмен хозяин дождя. Персонаж доисламского происхождения, в его образе переплелись черты древних земледельческих и шаманских божеств. Буркут-баба погоняет облака плетью, отчего и происходят гром и молния. Буркут-баба извещал, что нужен дождь, привязывая на бугре козу, блеющую от голода (аналогичный обряд существовал у кумыков, аварцев, лезгин, которым образ Буркут-баба неизвестен) [9, с. 10-40].

Чтобы разгневать Буркута и тот обрушился ливнем, бросали в воду закваску для теста, которую полагалось незаметно взять у сварливой женщины. Для вызова дождя дети ходили из дома в дом по аулу, распевая стихи, а хозяева дома должны были облить их водой и подать что-нибудь съестное. Собранное угощение складывали на крышу и съедали после того, как падали первые дождевые капли. Иногда со всего селения собирали по горсти муки и в миске выставляли на крышу: если начинался дождь, из этой муки пекли лепёшки и ели их.

В прошлом наши предки не знали научного объяснения свойств некоторых лекарственных растений, но связывали их целебные свойства с мистическими мыслями, духами и некоторыми ритуалами. На их основе в народе созданы легенды и суеверия, связанные со многими растениями. Кроме того, у туркмен существовал ряд обычаев, традиций, верований и суеверий, связанных с сохранением и приумножением флоры. С флорой также связано множество легенд, мифов и историй.

Среди них в качестве примера можно привести дерево тополь: эрсари называют его «тогайһу», а сарьки – «petde». Это дерево еще называют «ухом дутара». Святость этого дерева у туркменского народа связывается с легендой о Бабе Гаммаре, святого песни и музыки. Тот, кто хочет стать

бахши, должен прийти в это святое место и исполнить песню «Шахы Мердан», а после в эту ночь он видел во сне змею или тигра. Если он не испугается, то мог увидеть и самого Баба Гаммара. Святой протягивал ему пиалу с водой, и если сновидец выпьет ее полностью, значит он станет певцом, если он вымоет руки в этой воде, то – музыкантом, если он вымоет руки в половине этой воды и выпьет оставшуюся половину, значит у него есть талант стать в будущем музыкантом и бахши, также означало, что он получил благословение святого духа Баба Гаммара. По поверьям региона Серахс, запрещено рубить и сжигать тополь, как и другие священные деревья. На кладбище Джигирдекли Баба в Серахском районе есть три тополя, которые считаются священными, и если кто-то попытается отломать ветвь этого дерева, то у него ломается рука, потому что верят в то, что есть великая сила, которая защищает это дерево.

Одним из растений, в которых туркменский народ видит чудодейственную силу, является гармала, и несмотря на то, что наш туркменский народ называет его «юзарлик», в разных регионах это растение называют по-разному. Например, нохуры называют «исвент», в северной Туркмении «адраспан», кое-где «зелдрик» или «делдрик» и т. д., а в других странах его называют «гармала» (от латинского слова). Даже сегодня в селах существует традиция прыгать через огонь, сжигая гармалу. Старейшины села объясняют, что это делается для защиты от различных болезней и гриппа, а также для защиты от духов и демонов. Верили, что если мать, взяв на руки больного ребенка прыгнет через этот огонь, ему станет лучше. В древних верованиях туркмен важную роль играют суеверия, связанные с деревьями. Туркмены почитали свою родословную как «дерево жизни».

Национальный праздник «Капля воды». Предки туркмен «сравнивали каждую каплю воды с крупницей золота, поклонялись ей, как самой большой святыне, ниспосланной Аллахом». Организатор и идеолог праздника всенародно провозгласил своей целью искусственное смягчение сурового и сухого климата пустыни Каракумы и превращение Республики в курорт мирового уровня и значения. Вода была остро необходима не только посевам, но и домашнему скоту, количество которого у скотоводов-кочевников было велико. Водопои в пустыне устраивали около колодцев, глубина которых порой достигала 70 м и даже больше. Оголовки шахт колодцев были невысокими, почти вровень с землей; из глубоких колодцев воду поднимали с помощью тягловой силы ослов или верблюдов.

В настоящее время в День Воды в областных центрах Туркменистана проходят театрализованные представления, концерты профессиональных и самодеятельных ансамблей, а работники «водных профессий» получают поздравления и награды.

## Литература

1. Пиотровский М. Б. Хадир / М. Б. Пиотровский // Мифологический словарь. Глав. ред. Е. М. Мелетинский. – М. 1991.
2. Тахо-Годи А. Главка / А. Тахо-Годи // Мифы народов мира, в 2 т. – Т. 1. – М., 1994. – С. 306.
3. Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы. Избранные труды. / Е. Э. Бертельс – М., Изд-во Восточной Литературы, 1960. – 561 с.
4. Бартольд В. В. Ислам. Культура мусульманства. / В. В. Бартольд. – М., 2018. – 221 с.
5. Афанасьева В. К. Гильгамеш / В. К. Афанасьева // Мифологический словарь. Глав. ред. Е. М. Мелетинский. – М. 1991.
6. Брагинский И. С. Искандер / И. С. Брагинский // Мифологический словарь. Глав. ред. Е. М. Мелетинский. – М. 1991.
7. Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии: Элементы народно-поэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности / И. С. Брагинский. – М., 1956.
8. Башилов В. П. Буркут-баба / В. П. Башилов // Мифы народов мира, в 2 т. – Т. 1. – М., 1994. – С. 195.
9. Башилов В. П. Культ святых в исламе / В. П. Башилов. – М., 1970. – С. 10-40.

*А. Ю. Чернова*

### **Особенности женских образов в вариантах былин «Добрыня и Маринка»**

Былины в современной науке часто исследуются с точки зрения их отношения к исторической действительности, рассматривается отражение в них быта народа (Букатина Ю. Е., Иванова Т. Г., Королев И. Е.). Нас заинтересовал в некотором роде литературоведческий взгляд – особенности женских образов в вариантах былины.

Яркой чертой былины является ее сюжет – ироничный, по мнению В. Г. Смолицкого, даже пародийный, отразивший тенденцию XVII в. к сатирическому переосмыслению народного творчества [1, с. 48]. К примеру, пародийным, сниженным можно назвать «сражение» Добрыни с Змеем Горынычем, в былине показанное как позорное бегство, или описание службы Добрыни у князя («Три годы Добрынюшка стольничал, / А три годы Никитич приворотничал» [2, № 28]). Вместе с этим женские образы, в противовес системе мужских, сохраняют детали, характерные для древних былин и не снижаются. Так, «потравница» Маринка умирает страшной смертью от рук Добрыни подобно Настасье Митриевне (были-

на «Иван Гоудинович») или Марье («Михайла Потык») из-за измены: «Посадил он на ворота на широкие, / Всю он росстрелял из тугá лука, / Россек он роспластал тело белое, / Всё ли розметал по чисту полу.» [2, № 26]

Сюжет былины – видоизменённая тема «борьбы с женой-предательницей» [3, с. 25]. Рассмотрим сюжет более подробно. Добрыня после девяти лет службы у князя Владимира едет посмотреть Киев. Мать наставляет Добрыню беречься «потравницы» Маринки, но он нарушает запрет. Богатырь заходит в Маринкину улицу, в Игнатьевские переулки, на доме Маринки видит двух целующихся голубей, стреляет в них, но попадает в окно и случайно убивает стоящего в покоях Змея Горыныча, «милого дружка» Маринки. В отместку Маринка привораживает богатыря, заставляет прийти к себе и превращает в тура «золотые рога». О беде узнаёт мать Добрыни (в других вариантах бабушка-задворенка, крестная мать, сестра Добрыни) и угрозами заставляет Маринку расколдовать Добрыню. Маринка делает это с условием, что богатырь на ней женится, однако после венчания (оно чаще происходит по-язычески, в поле у ракитова куста) Добрыня, пользуясь правами мужа, расправляется с колдуньей: «Ну, ты, говорит, с милым другом обнималась, я руки у тебя обрежу. С милым другом ногами оплеталась, я ноги у тебя отрежу, тогда за муж возьму.» [2, № 29]

Варианты былины могут незначительно отличаться. Мы будем опираться на былину № 28 «Добрыня и Маринка» из сборника «Добрыня Никитич и Алёша Попович» Ю. И. Смирницкого и В. Г. Смолицкого [2, с. 157-160].

Сюжет традиционно организован вокруг действий богатыря, тем не менее, нельзя не обратить внимание на особые функции в сюжете женских образов, вовлечённых в активное противостояние. Женские образы в вариантах былин делятся на отрицательные – Маринку – и положительные – мать Добрыни, крестную Добрыни Анну Ивановну (основной вариант), бабушку-задворенку, тётку Добрыни.

Маринка – колдунья («А зла-лиха Маринка-отравщица» [2, № 12], «У злодейки Маринки ненавистницы» [2, № 27], «Обвернулась Маринка серой ласточкой» [2, № 26], «Еретницу – ..... – безбожницу» [2, № 28]) и «распутная девка» (Матушка предупреждает Добрыню: «Та ли б... Маринка да потравница» [2, № 26], «А Маринка та сидит да б... за завесою» [2, № 26], «У Маринки мила дружка Тугарина» [2, № 12], «Неоткуль взялась тут Марина Игнатьевна, / Водилася с дитятеми княженецкими» [2, № 28]). Отношение народа к распутнице-Маринке резко отрицательное, он отторгает нарушение традиционного образа жизни, в котором ценилась честность, чистота и достоинство. Отсюда мы видим такой обширный набор эпитетов, которыми Маринку награждает сказитель.

Обращает на себя внимание локация героини. Это место запретное, с плохой репутацией (мать наставляет Добрыню: «Не ходи-ко ты во улицы Игнатъевски, Во те ли переулки во Маринкины» [2, № 26]). Маринка живёт в богатом «высоком тереме» («Хорошо ли терема были роскрашены, / У ней терем-от со тѣремом свивается, / Однем-то жемчугом пересыпается» [2, № 26], «Просечены окошка косявчатая, / И поставлены колоды белодубовы, / Наличники положены серебряные» [2, № 27]), и интересная примета дома, указывающая на род деятельности Маринки – целующиеся на подоконнике голубки («Сидят тут два сизыя голубя / Над тем окошечком косящетым, / Цалуются оне, милуются, / Желты носами обнимаются» [2, № 28]).

У Маринки есть «полюбовник» – Змей Горыныч, противник Добрыни, (обратим внимание, что в данной былине линия вражды богатыря и Горыныча не развита). Распутство Маринки подчеркивается словами «Неткуль взялась тут Марина Игнатъевна, / Водилася с дитятеми княженецкими, / Она больно, Марина, упивалася» [2, № 28], «Она высунулась по пояс в окно / В одной рубашке без пояса» [2, № 28]. Стоит уточнить, что Древней Руси женская одежда состояла из нескольких слоев: как минимум, из нижней – исподней – рубахи, и сарафана или юбки, и появиться кому-нибудь на глаза в нижней рубахе считалось позором. Маринка – «безбожница» (У тебя в высоких хороших теремах / Нету спасова образа, / Некому у тя помолитися, / Не за что стенам поклонитися» [2, № 28], «А и эта голова не надобна мне, / И этот язык не надобен, / Знал он дела еретическия!» [2, № 28]) и колдунья.

Желая отомстить Добрыне за гибель «друга милого», она привораживает богатыря. Способ приворота – срезание следов и сжигание их в печи с приговариванием особых слов – очень древний и отмечается в словаре Н. И. Толстого «Славянские древности» [4, с. 39-42].

И втепоры Марине за беду стало,  
Брала она следы горячие молодецкие,  
Набирала Марина беремя дров,  
А беремя дров белодубовых,  
Клала дровца в печку муравленую  
Со темя следы горячими,  
Разжигает дрова полящетым огнем  
И сама она дровам приговариват:  
– Сколь жарко дрова разгораятся  
Со темя следы молодѣцкими,  
Разгоралось бы сер(д)це молодецкое  
Как у мѳлода Добрынюшки Никитъевича!

[2, № 28, с. 160-161]

Стоит сказать, что само ведовство, знахарство сказителем не осуждается – мы это увидим на примере положительных героинь. Маринку ругают именно за отказ от христианства, еретничество, нанесение порчи.

На другом полюсе женских образов в былине – мать и крёстная Добрыни. С ними связана семантика материнства, защиты. Мать во всех вариантах былин предупреждает Добрыню об опасности «Маринкиных переулков», затем либо сама заставляет Маринку обернуть богатыря в человека, либо вынуждает к этому сильных знахарок – крестную Анну Ивановну или бабушку-задворенку. В противоположность Марине, мать Добрыни – «честна вдова», «родитель-матушка», «матушка», «матушка родимая», она дает Добрыне «благословеньице». Видно здесь противопоставление не только «курва» – «честна вдова», но и «безбожница» – «благословеньице». То есть, в борьбу вступают язычество и христианство. Вместе с этим Маринка боится мать и крестную Добрыни как более сильных знахарок. Анна Ивановна говорит Марине: «Я-де тебе хитрея и мудреня, / Сижу я на пиру, не хвастаю, / А и хошь ли, я тебя сукой оберну?» [2, № 28] – и «злодейка» оборачивается ласточкой и летит к Добрыне «мириться». Умение колдовать, которое есть не только у негативной, но и у положительных героинь, указывает на древность образов матери и крестной: в дохристианскую эпоху знахарки не воспринимались заведомо как вредители. С принятием Русью православия народ не стал отрицать веру и ведовство (в словаре «Славянские древности» зафиксировано множество случаев, когда знахарки совершают необходимые и полезные действия). Но безбожницы и отравительницы всегда вызывали негативную реакцию, иногда доходившую до крайней жестокости.

Отметим отдельно еще один женских образ – бабушки-задворенки. В одном из вариантов былин она выполняет роль спасительницы Добрыни. Прочитируем отрывок:

И говорила ей (то есть, матери) бабушка-задворенка:  
– Принеси-ко ты Добрынюшкин тугой лук  
И принеси-ко ты до калену стрелу  
И натягивает старушка тугой лук,  
И накладывает старушка калену стрелу,  
И сама к стрелочке приговаривает:  
– Ты летай-ко, моя стрелочка, по чисту полю,  
Доищи-ко ты Добрынюшка Никитича,  
Оленья рыскучего в чистом поле:  
Пусть бежит во матушку в каменну Москву,  
На ту ли на Горку на Вшивую. [2, № 27, с. 159]

Бабушка-затворенка примечательна богатырской силой и умением колдовать. Она оборачивает злодейку Маринку в собаку и сгибает лук

Добрыни [2, № 27]. Вспомним, что в цикле былин о Добрыне это оружие наделено особой силой: лук «заревел, как лютые звери», разбил «сырой дуб на драночки», его не могут поднять десять человек. Вместе с этим в былинах не редок сюжет появления богатыря, у которого получается поднять палицу или согнуть лук не в пример другим.

Итак, женские образы выстраиваются в систему, противопоставляясь по отношению к основным ценностям Древней Руси – нравственности и религии.

В. Я. Пропп пишет: «... содержанием эпоса всегда является борьба и победа. Во имя чего ведется борьба, это и должно быть определено наукой. Мы увидим, что в разные исторические эпохи содержание борьбы было различно» [5, с. 5]. Попытаемся проследить, насколько ярко выражено традиционное былинное противоборство мужских образов – Добрыни и Змея или Добрыни и изменщицы-жены.

Обратимся к образу Добрыни. В большинстве вариантов он попадает к терему Маринки случайно или не послушавшись матери. В одном из вариантов Добрыня напивается и специально идет к «злодейке». То есть, начало пути не связано с его богатырской волей. Отметим так же, что путь к Марине всегда связан с отчуждением от церкви: «По грехам над Добрынею учинилася» (когда Добрыня не попадает в голубков), «Пошел Добрыня к заутрени, / Прошел он церкву соборную» [2, № 28]. Здесь мы снова видим сильное влияние христианства на былинку: герой не может взаимодействовать со злом, сохраняя в себе православное начало. Далее Добрыня стреляет в голубков, стрела залетает в окно к Маринке, и богатырь идет за «калёной стрелой» в терем. Отметим, что данная деталь указывает на древность былины. Железо в Древней Руси было плохое, его покупали у иностранных купцов, так что стоило оно дорого и стрелы собирали даже после охоты. Можем предположить, что эта деталь типична для быта XI–XII вв.

Сражение со змеем, характерное для былин о Добрыне, пародийно снижено: оно либо отсутствует, и Добрыня убивает Горыныча случайно, целясь в голубков; либо представлено сниженным диалогом и позорным бегством Тугарина. «А и хочешь ли тебе, Змея, / Изрублю я в мелкия части пирожныя, / Разбросаю далече по чистом полю?» [2, № 28] – кричит богатырь. Позорное бегство Тугарина сопровождается комичной сценой:

Бегучи, он, Змей, заклинается:  
– Не дай бог бывать ко Марине в дом,  
Есть у нее не один я друг,  
Есть лутче меня и повежливея.  
А молода Марина Игнатьевна

Она высунолась по пояс в окно  
В одной рубашке без пояса,  
А сама она Змея уговаривает:  
– Воротись, мил надежа, воротись, друг!  
Хошь, я Добрыню оберну клячею водовозною?  
Станет-де Добрыня на меня и на тебя воду возить.  
[2, № 28, с. 162]

Но, несмотря на свою силу, Добрыня оказывается подвластен чарам Маринки и послушно идет к ней, а Маринка превращает его в тура золотые рога (в одном из вариантов – оленя). Только в финале былины Добрыня приобретает статус главного героя, его действия становятся волевыми. Богатырь жестоко расправляется с «злодейкой» Маринкой за ее распутство и еретичество:

А и стал Добрыня жену свою учить,  
Он молоду Марину Игнатъевну,  
Еретницу – ..... – безбожницу:  
Он первое ученье – ей руку отсек,  
Сам приговаривает:  
– Эта мне рука не надобна,  
Трепала она, рука, Змея Горынчишша!  
А второе ученье – ноги ей отсек:  
– А и эта-де нога не надобна,  
Оплеталася со Змеем Горынчишшем!  
А третье ученье – губы ей обрезал  
И с носом прочь:  
– А и эти-де мне губы не надобны,  
Целовали оне Змея Горынчишша!  
Четвертое ученье – голову ей отсек  
И с языком прочь:  
– А и эта голова не надобна мне,  
И этот язык не надобен,  
Знал он дела еретическия! [2, № 28, с. 164-165]

Решающее слово остается за Добрыней, и это черта патриархального мира славян. Так же сцена расправы говорит о древности былины, когда неприятие женщин, подобных Маринке, выражалось в такой суровой каре.

Противостояние былинного богатыря злу (выраженному в образе и Змея Горынчиша, и Маринки), которое было характерно для русского героического эпоса, постоянно снижается, нивелируется. Окончание былины, где Добрыня сурово карает «потравницу» Маринку скорее традиционно сохранено (сцена расправы над неверной женой распространена в

былинах, например, в «Иване Годиновиче» и «Михайло Потыке»). Значит, можно предположить, что именно женским образам присваивается функция как «борьбы и победы» со злом, так и воплощения этого зла.

Итак, особенность женских образов былины заключается в их:

- противопоставленности (Маринка – мать, крестная, бабушка-заворенка);
- глубокой древности и мифологичности;
- в совмещении в них черт язычества и христианства, – в наличии функции «борьбы и победы» со злом, основной для былин.

#### Литература

1. Смолицкий В. Г. Былина о Добрыне и Маринке / В. Г. Смолицкий // Современные проблемы фольклора : [сб. ст.]. – Вологда, 1971. – С. 48-68.
2. Добрыня Никитич и Алеша Попович / АН СССР; Изд. подгот. Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий; Отв. ред. Э. В. Померанцева. – М.: Наука, 1974. – 448 с. (Лит. Памятники)
3. Путилов Б. Н. Былины – русский классический эпос / Б. Н. Путилов // Былины: Сборник. – Л.: Сов. писатель, 1986. – С. 5-46. (Б-ка поэта. Большая серия).
4. Плотникова А. А. След. / А. А. Плотникова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. – М. Междунар. Отношения, 2012. – С. 39-42.
5. Пропп В. Я. Русский героический эпос / В. Я. Пропп. – 2-е изд., испр. – М.: Гос. изд-во худож. лит., 1958. – 603 с.
6. Королев И. Е. Правда и вымысел в былинах / И. Е. Королев, А. С. Ряснянская. – Текст : непосредственный // Юный ученый. – 2019. – № 3 (23). – С. 10-15. // URL: <https://moluch.ru/young/archive/23/1397/> (дата обращения: 14.04.2024).

*Мурадов Безирген*

#### **Лирические песни в эпосе «Гер-Оглы», посвящённые Ага Юнус Пери**

«Гер-Оглы» – туркменский героический эпос, основанный на традиции устных рассказов о подвигах героя Гер-Оглы с его 40 всадниками.

В декабре 2015 года туркменский эпос «Гер-Оглы» был включён в Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО. Эпос является отражением истории, государственного строя, международных отношений, хозяйства, занятий и ремесел, жилища, одежды, пищи, семейных отношений, традиций и обрядов турк-

мен. В произведении также присутствуют лирические песни, посвященные разным персонажам и событиям.

Существует несколько форм лирической поэзии: газель, касыда, кытъя.

Обратимся к примерам из эпоса.

Однажды Гер-Оглы видит сон, в котором старик в жёлтом халате и чалме приводит к нему красавицу пери Ага-Юнус. Проснувшись, Гер-Оглы начинает искать пери и случайно будит Косе. Герой рассказывает ему о девушке с нежным лицом и тонкими чертами, у которой мягкая кожа и изящные линии тела.

Гер-Оглы отправляется на поиски пери. Его силы истощаются, он испытывает голод и жажду. Внезапно появляется старик из сна и даёт герою воду. Старец указывает на крепость и говорит, что цель достигнута. Он напоминает, что обычно путь занимает три месяца, но они преодолели его за сорок дней. Молодой человек вспоминает свой сон и чувствует нетерпение.

Старец предупреждает о драконах, охраняющих вход в крепость. Далее описывается, как Гер-Оглы ищет убежище от дракона в замке пери Ага-Юнус. Там он встречает главу пери и обращается к ней со следующими словами:

Пери моя, что ты просишь у меня –  
Скот-имущество иль голову мою? Что же?  
Ты вытянула кривой лук –  
В глаз ли [целишь ты], в бровь ли, во что же?  
Сын бека в охоту выходит,  
[Ловчую] птицу пускает, бьёт в барабан.  
Пери моя искоса смотрит.  
Не знаю, хмельна ли она, что же [с ней]?  
Пери моя! Не заставляй сгорбиться мой стан.  
Продажный рок ранил [грудь мою].  
Не сжалишься ли, о жестокая, [надо мной]?  
Из камня ли сердце твое, из чего же?  
Гёр-оглы говорит, пет больше мочи у меня.  
Забыл о чести, о 'достоинстве я.  
Проснись же, розоликая подруга!  
Сон ты видела – что же? [1, с. 433]

В стихотворении говорящий обращается к возлюбленной, выражая любовь, вопросы и, возможно, замешательство.

Язык стихотворения поэтичен и вызывает воспоминания. Используются образы и метафоры, чтобы передать эмоции и создать яркую картину.

Стихотворение ритмично, в нём сочетаются длинные и короткие строки. Разрывы строк и знаки препинания создают паузы и подчёркивают определённые фразы. Во всём стихотворении присутствует последовательная схема рифм.

Стихотворение похоже на диалог или монолог между говорящим и его возлюбленной, в котором обсуждаются их отношения и эмоции. Тон предполагает чувство тоски, замешательства и, возможно, конфликта. Стихотворение раскрывает сложности любви и общения в романтических отношениях.

Следующая форма лирических песен – газель, так же, как и касыда, строится на монорифме, но отличается меньшим объёмом.

После того как Гер-Оглы спел песню Ага-Юнус пери, она попросила старушку позвать его. Старушка вышла и махнула ему рукой. Гер-Оглы понял и зашёл в дом. Он сел у входа, а старушка и Ага-Юнус вошли внутрь. И Гер-Оглы, сидя на корточках у дверей, запел, обращаясь к пери:

Пери моя! Черные локоны твои  
Пусть на шею мою амулетом лягут.  
Пусть влюбленного счастьем наделят,  
Пусть сердце ликует, пусть прочным будет.  
Наши беки – неистовые беки,  
Пустят коней, задержат враг.  
[Томятся] от желаний беки, пери,  
Так пусть [ш дальше] лишь жаждут они увидеть тебя.  
Из Чандыбиля бы мне поскакать на коне.  
Испить бы шербета губ твоих.  
Покуда не умру, от тебя не откажусь,  
Словом божьим я в этом клянусь!  
Гер-оглы говорит: мой покровитель – Али,  
Не вечны богатства этого мира.  
Выкинь из сердца помыслы [о них].  
Пусть опечаленные души возрадуются. [1, с. 435]

Центральная идея стихотворения – любовь и преданность. Говорящий выражает глубокие чувства к Пери, желая ей счастья, силы и вечной любви.

В стихотворении используются яркие образы и эмоциональные термины, такие как «амулетом», «влюбленного счастьем» и «ликует», которые усиливают эмоциональный накал. Также применяются литературные приёмы: образы, метафора, повторение и персонификация.

Стихотворение ритмично, с плавным и мелодичным тоном. Оно состоит из четырёх строф разной длины, с паузами, которые усиливают эмоциональное воздействие.

Гёр-Оглы говорит, что он правитель страны и не был дома восемьдесят дней. Он предлагает пери Ага-Юнус поехать в их страну и поёт следующие строки:

Из моего Чандыбиля за тобой я приехал,  
Давай поедem в нашу страну, о пери!  
Сказать, откуда родом я? Из страны туркмен.  
Давай поедem в нашу страну, о пери!  
Отрадno душе видеть твою красоту.  
Коль нет покровителя, путь влюбленных [к цели] далек,  
Коль выйду в пустыню, пира своего Хызра встречу.  
Давай поедem в нашу страну, о пери!  
Видел в пустыне я могущество пира моего.  
Поведать бы мне о силе удальца игада.  
Счастье в этом мире, что Владыка дал,  
Вкушай, поедem в нашу страну, о пери!  
Да будет долгой жизнь удальца игида,  
Пусть. Истина доведет до цели и тебя, и меня.  
Бек Гёр-оглы, в этом пятидневном мире  
Надо дорожить друг другом, о пери! [1, с. 437]

Центральная идея стихотворения – любовь и тоска по родине. Говорящий выражает глубокую связь со своей страной, Чандыбилем, и желание вернуться туда со своей возлюбленной.

Стихотворение написано богатым языком, вызывающим воспоминания. В нём используются образы красоты, пустынных пейзажей и силы любви. Повторение слов «в нашу страну», «о пери» усиливает акцент и придаёт эмоциональную глубину.

Стихотворение состоит из четырёх четверостиший с последовательной схемой рифмовки (АВСВ). Использование строф обеспечивает чёткое развитие идей и тем.

Следующая форма лирических песен касыды. Формальные признаки касыды – большое количество бейтов, обычно не меньше двенадцати-четырнадцати, и монорифма по формуле: аа ба ва и т. д. – соблюдены в переводе, за исключением касыды «Стихи о вине», где монорифма заменена «сдвоенной» смежной рифмой по формуле: аа бб вв ит. д., что характерно для жанра маснави.

Обратимся к примерам из эпоса.

Так после слов Гер-Оглы Ага-Юнус пери поехала с ним в его страну – Чандыбилю. Косе организовал пышное торжество с музыкантами, певцами и лошадьми в честь женитьбы Гер-Оглы. После праздника Косе сочтал Гер-Оглы и пери крепкими узами. Вот что говорит Гер-Оглы по этому поводу:

Я свадьбу устроил на просторах Чандыбиля.  
Славьте, о беки, сегодня свадьбу красавицы моей!  
Много врагов готово напасть на меня,  
Славьте, о беки, сегодня свадьбу красавицы моей!  
У меня на пиру долго играйте на сазе.  
Почтительно руки сложив, прислуживайте ей.  
Братья-беки! Возьмите золотые чаши.  
Славьте, о беки, сегодня свадьбу красавицы моей!  
Пускаю арабских коней я с пяти переходов.  
На каждом перевале буйного ягненка ловлю я.  
Своим бекам отборные халаты даю я.  
Славьте, о беки, сегодня свадьбу красавицы моей!  
Бек Гор-оглы собрал музыкантов, играющих па сазе,  
На озере кричат золотистые Гуси.  
Девушки. пришедшие на пир из горной страны,  
Славьте, о девушки, сегодня свадьбу красавицы моей! [1, с. 440]

Центральная идея стихотворения – празднование свадьбы на землях Чандыбиля. Говорящий призывает беков восхвалять красоту невесты и признаёт угрозы со стороны врагов. Стихотворение передаёт чувство радости и праздничности среди потенциальной опасности.

В стихотворении используются повторения для акцентирования внимания и ритма. Стихотворение имеет последовательный слоговой рисунок и ударения, способствующие устойчивому и ритмичному течению.

Действие стихотворения происходит в праздничной атмосфере свадебного торжества на землях Чандыбиля. Оратор, вероятно, знатный человек или лидер, обращается к бекам и другим гостям, призывая их наслаждаться музыкой, угощением и подарками, помня при этом о потенциальных угрозах.

Жанр кыгъа – это небольшое (обычно не более 5–7 строк) монорифмическое стихотворение. От газели кыта принципиально отличается тем, что в нём первые две строки не рифмуются между собой. По содержанию кыта тяготеет к философским размышлениям, дидактическим высказываниям и филологическим обобщениям.

Таким образом, образ пери Ага Юнус Пер занимает важное место в эпосе «Гер-Оглы». Пери описывается как красивая и загадочная девушка,

в которую влюбляется главный герой Гер-Оглы. Герой отправляется на её поиски, преодолевая различные испытания и препятствия.

Отношение Гер-Оглы к пери можно охарактеризовать как романтическое и страстное. Герой стремится завоевать сердце девушки и готов на всё ради неё. В процессе поиска пери Гер-Оглы проявляет свои лучшие качества: смелость, решительность и верность своим принципам.

Лирические песни, посвящённые Ага Юнус Пер, подчёркивают красоту и величие образа пери. Они также отражают глубину чувств Гер-Оглы к ней и его стремление к счастью.

#### Литература

1. Гер-оглы : Туркменский героический эпос / [АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького, АН ТССР, Ин-т яз. и лит. им. Махтумкули ; сост., пер., авт. вступ. ст., с. 7-32, и коммент. Б. А. Карыев]. – Москва : Наука, 1983. – 805 с.

2. Рождение Гер-оглы : [Туркм. нар. эпос. Для сред. и ст. шк. возраста. Пер. с туркм.] / Пересказ Н. Байрамова; [Худож. Когдин В.]. – Ашхабад : Магарыф, 1985. – 125 с.

3. Дурдыева, А. Фантастика в эпосе «Гер-оглы» / А. Дурдыева. – Ашхабад: Ылым, 1981. – 60 с.

*С. А. Разинкова*

#### **Сюжетно-композиционных и структурных особенности «Сказки о девушке и уже» и «Сказки про Ваню и змея» (записанных в с. Мечетка Бобровского района Воронежской области)**

Целью настоящего исследования является рассмотрение сюжетно-композиционных и структурных особенностей «Сказки о девушке и уже» и «Сказки про Ваню и змея», а также составление формул функций данных произведений.

«Сказка о девушке и уже» была записана от В. И. Тунгусовой в с. Мечетка Бобровского района Воронежской области во время фольклорной практики студентами филологического ф-та ВГУ в июле 1978 г. [1].

Данное произведение содержит элементы антропоморфизма, являющегося частью архаичного мифологического сознания людей прошлого. Во-первых, это выражается в наделении ужа человеческими чертами (способностью говорить, умением использовать хитрость для привлечения внимания героини). Во-вторых, идея о близости человека и природы прослеживается в самом сюжете о браке между представителями человеческого и животного мира (например, подобный сюжет положен в основу

«Сказки о царевне-лягушке» и «Сказки о царевне-змее» [2, с. 201-208]). В-третьих, развязка, где героиня становится птицей, явно указывает на представление древних людей о неразрывной связи с миром природы.

В тексте сказки также присутствуют следы тотемизма. Змей представлен как своеобразный тотем, обладающий «покровительственными функциями» по отношению к роду героини. Одновременно уж символизирует «мужа, жениха, поклонника в сказочном образе царевича-змея» [6, с. 335]. Именно по причине того, что герой является покровителем и волшебным супругом, его убийство матерью девушки приводит к трагедии – она лишает себя человеческого облика, т.е. прерывает род, становясь кукушкой. Это, в свою очередь, также представляет собой мифологическое объяснение происхождения кукушек.

Следует отметить и особую связь сказочного ужа с водой. Помимо прочего, он выступает хранителем водоема, что нашло отражение в мифах различных народов (болгарских, югославских, украинских и т.д.).

Композиция сюжета является характерной для волшебной сказки: присутствуют завязка (знакомство девушки со змеем), развитие действия (брак со змеем, приезд героини в гости к матери), кульминация (убийство матерью змея) и фантастическая развязка (превращение девушки в кукушку).

В данной сказке выделяются следующие функции: отлучка героини из дома, когда она идет купаться (обозначение:  $e^3$ ), подвох, выражающийся в обмане ужом девушки (обозначение:  $g^3$ ), пособничество, выражающееся в том, что девушка поддается обману и соглашается выйти замуж за антагониста (обозначение:  $g^3$ ), вредительство (ужи требуют выдать им девушку) (обозначение:  $A^{16}$ ), отправка, когда героиня покидает дом вместе с ужом (обозначение:  $\uparrow$ ), свадьба девушки и ужа (обозначение:  $C^*$ ), возвращение девушки домой (обозначение:  $\downarrow$ ), наказание вредителя матерью, заключающееся в убийстве топором (обозначение:  $H$ ), трансфигурация, т.е. превращение героини в кукушку (обозначение:  $T^1$ ).

На основании приведенного выше списка функций, а также системы, предложенной В.Я. Проппом, можно составить формулу сюжета сказки:

$$e^3 g^3 - g^3 A^{16} \uparrow C^* \downarrow H T^1$$

Герои сказки обладают волшебными чертами (например, уж может говорить), в конце происходит фантастическое событие – превращение девушки в птицу.

В тексте произведения присутствуют характерные сказочные обороты: «Суженый-ряженный, ехай за мной!», встречается рифмованное предположение: «Ты ня спяши, дочка, ночуй ишо ночю». Присутствует метафора: «весь век куковать».

Второй из анализируемых текстов, «Сказка про Ваню и змея», был записан от В. Т. Чернышова в с. Мечетка Бобровского района Воронежской области студентами-филологами в июле 1978 г. [1].

Данная сказка также содержит черты антропоморфизма (змея говорит, идет на хитрости, очаровывает мать героя, помощники-звери также обладают даром речи).

Особую роль играет образ змея, который является древним мифологическим персонажем. Здесь, помимо наиболее часто встречающейся функции похитителя девушек и антагониста главного героя, упомянута его еще одна важная мифологическая функция – хранение богатств, сокровищ («дух-обогачитель» [6, с. 333]).

Змей в рассматриваемой сказке выступает и как соблазнитель женщины (он влюбляет в себя мать героя с целью его уничтожения). Мотив искушения змеем женщины нашел отражение во многих мифах, легендах. Впоследствии, дополненный библейским образом змея-искусителя, подобный сюжетный элемент встречается и в памятниках древнерусской литературы, например, в житии Петра и Февронии (змея соблазняет Февронию) [5, с. 193]. Это означает, что в данном случае мы имеем дело с демонической ипостасью змея, губительной частью его природы.

Важное место в сюжете сказки занимает борьба со змеем. Согласно В. Я. Проппу, мотив змеборства «возник из мотива поглощения», которое первоначально «представляло собой обряд, производившийся во время посвящения» [8, с. 224], т. е. змеборство связано с обрядом инициации. Действительно, главный герой «Сказки о Ване и Змее» в результате окончательной победы над противником женится на царской дочери, создавая семью и становясь взрослым человеком (брак – это еще один известный механизм инициации). С другой стороны, мотив борьбы со змеем является воплощением традиционного противостояния воина светлому, злему, нередко языческому началу (например, таков характер поединка Добрыни Никитича со змеем в сюжете былины [4, с. 77-85]). Ваня в рассматриваемой сказке уничтожает коварного губителя женщин, что также созвучно с борьбой с «врагом человеческого рода».

Помимо того, к мифологическим сюжетам восходит описание того, как герой становится золотым (в мифах многих народов можно встретить сюжет о золотом человеке). Все это указывает на наличие у данной сказки корней, связанных с архаичным мифологическим мышлением.

Сказка имеет композицию сюжета с экспозицией (описание бедности матери и сына), завязкой (нарушением матерью запрета открывать комнату со змеем), развитием действия (попытка убить Ваню, ослепление героя и возвращение им зрения с помощью зверей), кульминацией (битвы со змеем, в результате которых Ваня и звери спасают царевен), развязкой

(женитьба Ивана на младшей царской дочери). Встречаются характерные троекратные повторы (пощадя 3-ех животных, 3 попытки змея и матушки убить Ваню, 3 битвы, в результате которых спасены царевны и т.д.). Обнаруживаются и другие волшебные числа: 9 комнат, 3, 6 и 12 голов змея.

Можно выделить следующие функции анализируемой сказки (в данном случае учитывается композиционное деление):

I. Экспозиция и завязка: исходная ситуация (экспозиция), встреча с 3-мя животными, которые просят Ваню не убивать их, т.к. они могут быть полезны в будущем (первая функция дарителя, обозначение:  $D^5$ ), реакция героя, заключающаяся в решении не убивать зверей (обозначение:  $\Gamma^5_{pos}$ ), первая битва со змеем (обозначение:  $B^1$ ), в результате которой герой побеждает (обозначение:  $\Pi^1$ ), отлучка Вани на охоту (обозначение:  $e^3$ ), запрет матери открывать 9-ую комнату (обозначение:  $b^1$ ), нарушение запрета (обозначение:  $b^1$ ), подвох, заключающийся в очаровании змеем матери героя (обозначение:  $\gamma^1$ ), пособничество, т.е. согласие матери способствовать убийству Вани (обозначение:  $g^1$ ).

II. Развитие сюжета: герой должен решить три задачи, которые могут его уничтожить (обозначение:  $Z$ ), но первые две он решает успешно, прибегнув к помощи зверей (обозначение:  $P$ ), однако в третий раз, когда он должен обыграть змея в карты (битва-игра в карты:  $B^3$ ), Ваня оказывается ослеплен (происходит вредительство, обозначение:  $A^6$ ) и вынужден покинуть дом (отправка, обозначение:  $\uparrow$ ), затем Ваня становится золотым (трансфигурация героя, обозначение:  $T^1$ ), он возвращает себе зрение с помощью зверей, используя живую и мертвую воду (ликвидация беды с использованием живой и мертвой воды, обозначение:  $L^X$ ), осуществляет перемещение между 2-мя царствами (обозначение:  $R^2$ ).

III. Кульминация: Ваня три раза получает золотые перстни царевен (клеймение, обозначение:  $K^2$ ), три раза бьется со змеем (борьба, обозначение:  $B^1$ ) и трижды его побеждает (обозначение:  $\Pi^1$ ).

IV. Развязка: возникают необоснованные притязания ложного героя на руку царевны (обозначение:  $\Phi$ ), однако происходит узнавание (обозначение:  $У$ ), обличение ложного героя (обозначение:  $O$ ) и свадьба Ивана, который женится на младшей царской дочери (обозначение:  $C^*$ ).

На основании приведенного выше списка функций, а также системы, предложенной В. Я. Проппом, составим формулу сюжета рассматриваемой сказки:

$$I. i [D^5 - \Gamma^5_{pos}] \times 3 B^1 - \Pi^1 e^3 b^1 - b^1 \gamma^1 - g^1$$

$$II. [Z - P] \times 2 B^3 A^6 \uparrow T^1 L^X R^2$$

$$III. [K^2 B^1 \Pi^1] \times 3$$

$$IV. \Phi У O C^*$$

В сказке фигурируют волшебные существа: змей, говорящие звери-помощники, птица-людоед, волшебные предметы (живая и мертвая вода).

В тексте встречаются постоянные речевые обороты: «Не стреляй меня, я тебе пригожусь», «Биться иль мириться?», «звери уже тут как тут», «стали они жить-поживать, пир пировать и добра наживать». Присутствуют эпитеты: «змей страшный», Ваня «весь золотой», «живая и мертвая вода».

Сопоставляя оба текста, следует отметить разную роль образа змея в них. В первом случае, уж – это покровитель рода, существо, которому нельзя вредить. Во втором – хитрый соблазнитель женщин, мечтающий убить главного героя. Это различие отражает отношение сказок к разным ступеням мифологического мышления. Во втором тексте мы видим то, как «первоначально благой змей (уж) превращается в свою противоположность» [8, с. 314], т.е. проявляет коварство, жестокость по отношению к герою. Первая же сказка выражает более архаичное представление о змее как существе, неразрывно связанным с жизнью человека (поэтому он вступает в брак с девушкой).

Таким образом, данные сказки позволяют увидеть дуализм мифологических представлений о змее, который может быть как подателем блага, так и губителем человека.

#### Литература и источники

1. АЛНК – Архив лаборатории народной культуры, филологический факультет ВГУ.
2. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки: в 5 т. Т. 2. / А. Н. Афанасьев. – М.: ТЕРРА, 2008. – 320 с.
3. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения на природу в трех томах. Том второй. / А. Н. Афанасьев. – М.: Индрик, 1994. – 794 с.
4. Былины: сборник. / Под ред. Б. Н. Путилова. – М.: «Советский писатель», 1986. – 569 с.
5. Власова М. Русские суеверия: энциклопедический словарь / М. Власова. – СПб: Азбука, 2000 – 672 с.
6. Левкиевская Е. Е. Змея. / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Том второй. / Под ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – С. 333-338.
7. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. / В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2001. – 147 с.
8. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. / В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 254 с.

**Формульный сюжет сказки «Лихо Одноглазое»  
(из сборника сказок А. Н. Афанасьева)**

Работы русского исследователя фольклора Владимира Яковлевича Проппа не теряют актуальность и в наше время. Самый масштабный труд известного фольклориста под названием «Морфология волшебной сказки» был опубликован в 1928 г. Работа В. Я. Проппа заложила фундаментальные основы нового подхода к пониманию структуры художественного текста. «Морфология волшебной сказки» стала одним из наиболее популярных исследований фольклористики XX в, а идеи Проппа оказали непосредственное влияние на развитие структурализма и нарратологии.

Понимание искусства как некоей знаковой системы и применение по отношению к нему математических исследований пришли в науку лишь в 60-е годы XX столетия. Это показывает, насколько В. Я. Пропп опередил свое время. Он был абсолютным новатором: новый метод принес исследователю мировую известность, оказал влияние на развитие семиотики и структурализма [2; 50].

Главным из понятий, введенных В. Я. Проппом в «Морфологии волшебной сказки», является «функция» – повторные, постоянные величины сказки. Фольклорист подчеркивает, что «под функцией понимается поступок действующего лица, определенный с точки зрения его значимости для хода действия» [5; 29-31]. На этом элементе концепции В. Я. Проппа основано базовое понимание семиотики и лингвистики текста, которые впоследствии И. И. Ревзиным были названы «тремя постулатами В. Я. Проппа» [4; 10-11]:

I. Постоянными, устойчивыми элементами сказки служат функции действующих лиц, независимо от того, кем и как они выполняются. Они образуют основные составные части сказки.

II. Число функций, известных волшебной сказке, – ограничено.

III. Последовательность функций всегда одинакова.

Благодаря выделению основных функций волшебной сказки появилась возможность разделить сказку на минимальные смысловые элементы, являющиеся ее составляющими. Сам В. Я. Пропп обобщает: «От изучения форм зависит очень многое. Не будем же отказываться от черной, аналитической, несколько кропотливой работы, осложненной еще тем, что она предпринята под углом зрения вопросов отвлеченно-формальных. Подобная черная «неинтересная» работа – путь к обобщающим «интересным» построениям» [5; 27]. Как раз-таки эти минимальные смысловые элементы сказки в совокупности друг с другом и формирует фантастический сюжет волшебной сказки.

Так как функции, выделенные В. Я. Проппом, постоянны, их можно найти в любой сказке, выбранной из фольклорного материала. Подтвердим данное утверждение на основе текста сказки «Лихо одноглазое», записанной в Нижнедевицком уезде Воронежской губернии Н. И. Второвым и помещенной в сборник «Русские народные сказки» А. Н. Афанасьевым [1; 340-341].

Данная сказка имеет композицию сюжета с завязкой (мотивировка намерения мужика поискать себе лиха и его знакомство с портным), развитием действий (путь двух героев, посещение ими избы Лиха, убийство портного, испытание и преследование мужика), кульминацией (появление топорика с золотой ручкой, отрубание руки) и развязкой (приход мужика обратно в деревню и его хвастовство). Стоит отметить, что текст имеет традиционные сказочные троекратные повторы, например, три испытания мужика (выковывание глаза для Лиха, маскировка под вид овцы, искушение топориком с золотой ручкой).

В сказке «Лихо одноглазое», как подчеркивалось ранее, выступает два протагониста: мужик и портной, при этом сюжетная линия портного заканчивается значительно раньше, чем наступает развязка действий текста. Исходя из этого, выделим функции по системе В. Я. Проппа в сюжетной линии портного:

1. Портному, как и мужику, не хватает лиха в жизни. По В. Я. Проппу данный тип недостачи не выделен, следовательно, её можно считать исключительным и специфическим типом, по которому идёт дальнейшее развитие фантастического сюжета (обозначение:  $a^6$ ).

2. Отправка портного из деревни вместе с мужиком (обозначение:  $\uparrow$ ).

3. Портного вместе с мужиком лесная дорожка ведет в избу Лиха (обозначение:  $R^3$ ).

4. Лихо приглашает портного к себе в избу (обозначение:  $r^1$ ).

5. Будущая жертва поддается обману Лиха (обозначение:  $g^1$ ).

6. Герой поддается нападению (обозначение:  $D^8$ ).

7. Убийство Лихом портного (обозначение:  $A^{14}$ ).

На основании вышеприведенного списка функций, на которых основана линия портного, составим формулу данного сюжета:

$$a^6 \uparrow R^3 r^1 g^1 D^8 A^{14}$$

Сюжетная линия мужика в «Лихе одноглазом» является основной и ведущей. Как и в предыдущем случае, выделим основные функции в повествовании, однако исходить будем от композиционных частей:

1. Завязка сюжета: знакомство с мужиком (исходная ситуация, обозначение:  $i$ ), мотивировка желания «поискать себе лиха» (обозначение:  $a^6$ ), отправка героя с целью поиска лиха (обозначение:  $\uparrow$ ).

II. Развитие действий: путь в лесу по тропинке, приводящей героя в избу Лиха (обозначение:  $R^3$ ), антагонист приглашает героя в гости для совершения последующего вредительства (обозначение:  $g^1$ ), мужик поддается обману (обозначение:  $g^1$ ), мужик пугается и выдерживает испытание вредителя-дарителя (т. к. антагонист – предмет поиска героев) (обозначение:  $G^1$ ), мужик сообщает о своих умениях Лиху (обозначение:  $w$ ), начинающееся противодействие мужика (обозначение:  $C$ ), испытания и преследования мужика: выковывание глаза, маскировка под овец, уход из избы (обозначения:  $D^1$ ,  $G^8$ ), побег мужика и козни Лиха (обозначение:  $Pr^4$ ).

III. Кульминация: особая форма борьбы героев в эпизоде с появлением топорика (обозначение:  $B$ ), мужик отрубает себе руку (обозначение:  $K^1$ ), победа над Лихом и обретение лиха (обозначение:  $P^6$ ,  $L^2$ ).

IV. Развязка: герой спасается от покушения (обозначение:  $Sp^9$ ), мужик возвращается в деревню (обозначение:  $\downarrow$ ).

Исходя из вышеприведенных функций по типологии В. Я. Проппа, составим формульный сюжет повествования о мужике:

$I.i a^6 \uparrow$   
 $II.R^3 g^1 g^1 G^1 w C D^1 - G^8 Pr^4$   
 $III.B K^1 P^6 - L^2$   
 $IV.Sp^9 \downarrow$

На основе проведённого исследования можно заключить: произведение «Лихо одноглазое» нетипично в классическом разделении героев на вредителей и дарителей. Цель поиска мужика, лиха, одновременно становится и протагонистом, который совершает по отношению к главному герою вред. Несмотря на необычное разделение ролей в сказке, формульный анализ текста позволил создать структуру текста, который весьма непохож на другие произведения со схожей тематикой и проблематикой.

В заключение можно сделать вывод: концепция В. Я. Проппа, выдвинутая в «Морфологии волшебной сказки», действительно позволяет «разбить» любую сказку на минимальные составляющие элементы, благодаря которым формируется фантастический сюжет. Подлинное значение этой книги заключается в установлении равенства между моделями повествовательной и обрядовой, а также в выявлении соотношения основ построения текстов обрядового и повествовательного [3].

#### Литература

1. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. Т. 2. / А. Н. Афанасьев // Лихо одноглазое : № 302 – Лит. памятники. – М.: Наука, 1985. – С. 340-341.

2. Васильева А. В. Математическое начало в работах В. Я. Проппа / А. В. Васильева, А. И. Ощепкова // Русский язык и литература в современном образовательном пространстве: диалог культур : Сборник материалов Международной научно-практической конференции, Якутск, 19–21 ноября 2017 года / Ответственный редактор Т. А. Бердникова. – Якутск: Общество с ограниченной ответственностью "Центр научного сотрудничества "Интерактив плюс", 2018. – С. 49-51.

3. Неклюдов С. Ю. Владимир Пропп: от «Морфологии» к «Истории» (к 75-летию опубликования «Исторических корней волшебной сказки») // С. Ю. Неклюдов // Cyberleninka [сайт]. - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vladimir-propp-ot-morfologii-k-istorii-k-75-letiyu-opublikovaniya-istoricheskikh-korney-volshebnoy-skazki> (дата обращения: 15.05.2024).

4. Золян С. Т. Персонаж и функция / С. Т. Золян // Язык и поэтика русского фольклора: к 120-летию со дня рождения В. Я. Проппа : Сборник докладов всероссийской (с международным участием) научной конференции, Петрозаводск, 16–19 сентября 2015 года / Петрозаводский государственный университет. – Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 2015. – С. 10-12.

5. Пропп В. Я. Морфология сказки / В. Я. Пропп. – Гос. ин-т истории искусств. – Л.: Academia, 1928. – 152 с.

*Д. В. Орлова*

**Песни литературного происхождения села Старая Чигла  
Аннинского района Воронежской области  
(записи фольклорной экспедиции филфака ВГУ 1979 г.)**

В 2023 г. во время архивной фольклорной практики мне довелось проводить компьютерный набор и анализ песен литературного происхождения села Старая Чигла Аннинского района, записанных в 1979 г. Материал оказался интересным, удалось сделать разнообразные наблюдения.

Как известно лирическая песня часто не обнаруживает в себе очевидных примет времени, ее породившего, и в свободной, притом часто условной, обобщенной интерпретации темы широко раздвигает «историко-хронологические» рамки воспроизведения реальности, что существенно затрудняет толкование. Присутствие некой жизненной истории в песне очевидно. Событие имеет начало, развитие и конец, но оно скорее подразумевается, чем воспроизводится. Непосредственно изображается здесь не история как цепь действий, а лишь одно из звеньев в этой собы-

тийной цепи – даже не кульминационный момент, а развязка, итог уже свершившегося. Тем самым достигается возможность сильного эмоционального воздействия на слушателя.

Данные песни можно отнести к такой жанровой разновидности, как *песня литературного происхождения*, потому что часто случалось, что произведения входили в народную среду из профессиональной литературы. Имя автора или композитора постепенно могло стираться из памяти народа. Также бывало, что на основе определенного авторского текста составлялся текст с подобными мотивами и образами, с той же ритмомелодикой. Такой народный текст бытовал параллельно с литературным.

В 1979 г. в с. Старая Чигла Аннинского района студенты филологического факультета ВГУ записали народные варианты следующих песен литературного происхождения:

1. Песня «Шумел камыш, деревья гнулись...» за основу свою берет стихотворение Д. П. Глебова.

2. «Ямщицкая» является отрывком произведения Ф. Н. Глинки «Сон русского на чужбине».

3. Автор слов «Эх, при дороге красная рябина...» – советский поэт Антон Пришелец.

4. Народная песня «Хазбулат удалой» берет свое начало из стихотворения А. Н. Аммосова «Элегия»,

5. Текст произведения «Бывали дни веселые...» является обработкой баллады П. Г. Горохова «Изменница».

6. Песня «Эх, зачем эта ночь...» – стихотворение Н. А. фон Риттера.

7. Песня «Ехали казаки со службы домой...» является народной обработкой баллады С. Т. Аксакова «Уральский казак».

8. Популярная песня «По Дону гуляет казак молодой...» создана на основе баллады Д. П. Ознобишина «Чудная бандура».

9. Текст произведения «Уродилась я, как в поле былинка» в основе своей содержит стихотворение И. З. Сурикова «Сиротой я росла, как былинка в поле...»

10. Автор текста песни «Тихо в роще соловьиной...» – Д. Абутков,

11. Песня «Уже ты степь моя, степь...» является фольклорной переработкой стихотворения И. З. Сурикова «В степи».

12. Авторство песни «Бродяга» много лет оставалось неизвестным, однако с XX в. его приписывают И. К. Кондратьеву.

Проведем анализ песен «Вот мчится тройка удалая...» и «Ехали казаки со службы домой...»

Песня «*Вот мчится тройка удалая...*» (в архиве есть 4 варианта) – немного измененный отрывок из стихотворения Ф. Н. Глинки «Сон русского на чужбине», написанного в 1825 г.:

Свеча, чуть теплясь, догорала,  
Камин, дымясь, погасал;  
Мечта мне что-то напевала,  
И сон меня околдовал...  
Уснул – и вижу я долины  
В наряде праздничном весны  
И деревенские картины  
Заветной русской стороны!..  
Играет рог, звенят цевницы,  
И гонят парни и девицы  
Свои стада на влажный луг.  
Уж веял, веял теплый дух  
Весенней жизни и свободы  
От долгой и крутой зимы.  
И рвутся из своей тюрьмы,  
И хлещут с гор кипучи воды.  
Пловцов брадатых на стругах  
Несется с гулом отклик долгий;  
И широко гуляет Волга  
В заповедных своих лугах...  
Поляны муравы одели,  
И, вместо пальм и пышных роз,  
Густеют молодые ели,  
И льется запах от берез!..  
И мчится тройка удалая  
В Казань дорогой столбовой,  
И колокольчик – дар Валдая –  
Гудит, качаясь под дугой...  
Младой ямщик бежит с полночи:  
Ему сгрустнулося в тиши,  
И он запел про ясны очи,  
Про очи девицы-души:  
«Ах, очи, очи голубые!  
Вы иссушили молодца!  
Зачем, о люди, люди злые,  
Зачем разрознили сердца?  
Теперь я горький сиротина!»  
И вдруг махнул по всем по трем...  
Но я расстался с милым сном,  
И чужеземная картина  
Сияла пышно предо мной.

Немецкий город... все красиво,  
Но я в раздумье молчаливо  
Вздыхнул по стороне родной... [2, 53]

Будущий поэт-декабрист Ф. Н. Глинка родился 17 июня 1786 г. в деревне Сутоки на Смоленщине. Военная карьера юноши была predetermined с малых лет: сначала он окончил Санкт-Петербургский Первый военный корпус, затем стал прапорщиком Апшеронского пехотного полка. Армейская биография молодого человека началась со службы адъютантом в подразделении генерала Михаила Милорадовича. Вместе с русскими войсками солдат участвовал в эпохальных войнах начала XIX столетия, главной из которых стала кампания против наполеоновских захватчиков. По окончании войны 1812 г. Глинка вернулся к мирной жизни и поступил на службу к столичному генерал-губернатору. Параллельно с гражданской работой трудился над книгой воспоминаний о военных сражениях, в том числе о легендарной битве под Ауسترлицем. Постепенно Федор волился в декабристское движение, завладевшее в ту пору умами молодых активистов.

Творчество представителя старшего поколения поэтов-декабристов Ф. Г. Глинки началось еще, как отмечал В. Н. Орлов, до войны 1812 г. [4, 335]. В 1808 г. вышла в свет первая часть «Писем русского офицера», прославившая молодого автора.

Как поэт Глинка сложился рано. Его первые стихотворения связаны с войной 1812 г. («Военная песня», «Солдатская песня», «Песня сторожевого воина перед Бородинскою битвою», «Песня русского воина при виде горящей Москвы», «Авангардная песня» и др.). Героям войны Глинка посвятил серию своеобразных литературных портретов («Партизан Сеславин», «Партизан Давыдов», «Смерть Фигнера») [2, 212]. Поэзия Глинки выражает мировоззрение раннего этапа декабристского движения, для которого характерны благотворительность, просветительство, формирование общественного мнения.

Глинка придавал особое значение дидактической поэзии, воспитывающей гражданские добродетели и исправляющей пороки в человеке. Руководствуясь этими целями, он обращается к духовной поэзии – к переложению псалмов, к библейским сюжетам. Эти произведения были опубликованы им под названием «Опыты священной поэзии» (1826).

Стихотворение Ф. Н. Глинки «Сон русского на чужбине», из которого сложилась песня «Вот мчится тройка удалая...», близко к любовной лирической песни. Народный текст не включает в себя размышления ямщика о природе, её описание, погружения в сон. Также отсутствует указание на Казанскую дорогу, цвет очей девушки. Кроме того, нет последних строк, описывающих прибытие ямщика в немецкий город. Сам отрывок,

который взят за основу народной песни, практически идентичен народным вариациям [4, с. 1008-1009].

В произведении «Вот мчится тройка удалая...» переживания ямщика передаются в его песне. Вначале описывается место действия – ямщик едет по «столбовой» дороге, правит тройкой. Затем ямщик подымается с грустной песней. Она представляет собой восхваление очей, говорится об их сокрушительной силе, а затем в песне также звучит упрёк злым людям, которые разлучили пару, разрушили их любовь, оставили ямщика «сиротой». Затем песня заканчивается взмахом «по всем по трём», ямщик словно выпускает на лошадях накопившиеся эмоции. Перечень действий в данной песни можно представить в следующем порядке:

1. Описание места действия
2. Начало песни, восхваление очей девушки
3. Укор злым людям, разлучившим влюбленных
4. Взмах ямщика, конец песни

Трагизм событий передаётся как в песне ямщика, так и в деталях, окружающих его. Так, колокольчик «гудит уньло». Эти слова создают атмосферу грусти, настраивают на печальные события в дальнейшем. Трагизм в песне передается прямо: ямщик поет, но он будто делится своими переживаниями. Когда-то юноша был влюблен, но «злые люди» помешали его счастью. Здесь же показана контрастность между чувством влюбленности и разрушенной, несчастной любви. В песне представлены элементы ямщицкого быта: тройка, дуга, подставка, на которой находился лирический герой.

Главный герой лирического произведения - ямщик. Психологический портрет его рисуется в действиях и песне. Ямщик встает с подставки, словно хочет почувствовать себя свободным, освободиться от тягостных дум. После песни он взмахивает по лошадям, и это движение можно трактовать по-разному. С одной стороны, он хочет ускорить бег лошадей, чтобы почувствовать свободу, развеять свои тяжёлые мысли, отвлечься от переживаний. С другой стороны, он мог взмахнуть, чтобы выместить эмоции на лошадях.

Стихотворение «Сон русского на чужбине» Ф. Н. Глинки представляет собой многостишие (44 строки, не поделенные на строфы), написанное четырёхстопным ямбом (силлабо-тоническая система), с чередованием женской и мужской рифмы, рифмовка смешанная (представлены парная, кольцевая и опоясывающая рифмовки):

Вот мчится тройка удалая  
Вдоль по дорожке столбовой,  
И колокольчик, дар Валдая,  
Звонит уньло под дугой.

(Пример строфы с перекрёстной рифмовкой)

Изобразительно-выразительные средства в песне «Вот мчится тройка удалая...»

Эпитеты: «тройка удалая»

Постоянные эпитеты: «ясны очи», «люди злые», «горький сиротина», «ямщик лихой»

Метафоры: «колокольчик...звенит уныло», «очи-очи... сокрушили молодца», «девица-душа»

Перифраза: «дар Валдая»

Риторический вопрос: «Зачем, зачем вы, люди злые, / Вы их разрознили сердца?»

Сравнения: «заливался молодцом», одной из народных вариаций есть сравнение «заливался соловьём»

В вариациях данной народной песни нет психологического параллелизма, описания картин природы:

Вот мчится тройка удалая  
Вдоль по дорожке столбовой,  
И колокольчик, дар Валдая,  
Звенит уныло под дугой.  
Ямщик лихой, он встал с подставки,  
Ему взгрустнулося в пути,  
И он запел про ясны очи,  
Про очи девицы-души:  
«Очи-очи, вы,  
Вы сокрушили молодца.  
Зачем, зачем вы, люди злые,  
Вы их разрознили сердца?  
Теперь я горький сиротина,  
И я взмахнул по всем по трем».  
Так тройкой тешился детина  
И заливался молодцом.

(Пономарёв П. В., 1905 г. р., с. Старая Чигла, 1979 [1])

Песня «Ехали казаки со службы домой...» – народная обработка баллады С. Т. Аксакова «Уральский казак» [3, 318].

С. Т. Аксаков родился в Уфе, но вырос в пределах нынешней Оренбургской области, в селе Аксаково (Багрово в «Семейной хронике») Бугурусланского района. В журнале «Вестник Европы» он опубликовал стихотворение «Уральский казак», имеющее подзаголовок «Истинное происшествие», написал другие стихотворения, воспевающие оренбургские места и оренбургскую природу («Послание к брату», «Осень», «Послание в деревню»).

В августе 1821 г. семья Аксаковых вновь в Оренбургском крае, но в село Надёждино бывшего Белебеевского уезда. В 1830-е гг. Аксаков публикует очерк «Буран», послуживший Пушкину источником для описания снежной метели в оренбургской степи в «Капитанской дочке». В это же время в журнале «Телескоп» было напечатано стихотворение Аксакова «Послание в деревню», где звучит тоска поэта по «дикому краю», «по простору степей». В конце 1830-х гг. Аксаков покупает в пятидесяти верстах от Москвы небольшое имение Абрамцево, расположенное в красивейшем месте Подмосковья, богатая природа которого вызывала у него воспоминания о днях далекого детства и юности, о радостях общения с природой Оренбургского края.

В 1840 г. Аксаков написал первый отрывок из своих воспоминаний, положивший начало его «Семейной хронике».

Автор «Семейной хроники» (1859), ее продолжения – автобиографической повести «Детские годы Багрова-внука» (1858), в которую входит сказка «Аленький цветочек», Сергей Тимофеевич Аксаков создал только одно поэтическое произведение, впервые опубликованное в 1821 г. в «Вестнике Европы» [3, 318]. В стихотворении «Уральский казак» он изложил в стихах, как подчеркивалось в подзаголовке, «истинное происшествие». Но уже в 1930-е гг. это стихотворение стало публиковаться в песенниках без указания имени автора, как песня уральских казаков, а затем и записываться собирателями в различных вариантах как подлинное фольклорное. Так автор «сказки ключницы Пелагеи», которая тоже стала «фольклорной» (хотя в основе «Аленького цветочка» – сюжет, заимствованный из французской сказки), стал автором одной из популярнейших казачьих песен.

### УРАЛЬСКИЙ КАЗАК (Истинное происшествие)

Настала священная брань на врагов  
И в битву помчала Урала сынов.  
Один из казаков, наездник лихой,  
Лишь год один живши с женой молодой,  
Любя ее страстно и страстно любим,  
Был должен расстаться с блаженством своим.  
Прощаясь с женою, сказал: «Будь верна!»  
«Верна до могилы!» — сказала она.  
Три года за родину бился с врагом,  
Разил супостатов копьём и мечом.  
Бесстрашный наездник всегда впереди,  
Свидетели раны — и все на груди.  
Окончились битвы; он едет домой,

Всё страстный, всё верный жене молодой.  
Уже достигают Урала берегов  
И видят навстречу идущих отцов.  
Казак наш объекает отца своего,  
Но в тайной печали он видит его.  
«Поведай, родимый, поведай ты мне  
Об матери милой, об милой жене!»  
Старик отвечает: «Здорова семья;  
Но, сын мой, случилась беда у тебя:  
Тебе изменила младая жена, —  
За то от печали иссохла она.  
Раскаянье видя, простили мы ей;  
Прости ее, сын мой: мы просим об ней!»  
Ни слова ответа! Идет он с отцом;  
И вот уже входит в родительский дом.  
Упала на грудь его мать в слезах,  
Жена молодая лежала в ногах.  
Он мать обнимает; иконам святым,  
Как быть, помолился с поклоном земным.  
Вдруг сабля взвилась могучей рукой...  
Глава покатила жёны молодой!  
Безмолвно он голову тихо берет,  
Безмолвно к народу на площадь идет.  
Свое преступленье он всем объявил  
И требовал казни, и казнь получил [3, 318-319].

Баллада «Уральский казак», которая легла в основу народной песни «Ехали казаки со службы домой...» уже в авторском определении относится к такому виду народной лирической песни, как баллада. Авторский текст имеет значительное различие с народными вариациями: в последних нет описания жизни казака до возвращения домой, а в исходном тексте указывается место жительства, клятва жены, доказательства героизма казака. Кроме того, в народной версии отец не просит сына простить жену, говорит о ребёнке. В авторском тексте младенец отсутствует. В обоих вариантах жена убита мужем, но в народных песнях казак задумывается о ребёнке, о своем коне и имуществе, раскаивается, а в балладе С. Т. Аксакова герой сам идет с головой жены на площадь и требует казни.

В песне «Ехали казаки со службы домой» действие начинается с возвращения казака со службы, его встречи и разговора с отцом. Отец сообщает о прибавлении в семействе от «младшей» жены. Затем казак молча едет домой. Там он встречает мать с женой. Мать просит простить жену. Казак говорит, что простит малютку, но жену – нет. Затем он отрубает

голову жене. После совершенного он раскаивается, переживает, что ребенок отдадут людям, коня заберут в казну, а имущество раздадут братьям. Сюжет произведения можно представить следующим образом:

1. Возвращение казака
2. Встреча казака с отцом
3. Отец сообщает о пополнении в семье
4. Казак едет домой, встреча с женой и матерью
5. Мать просит простить жену
6. Отказ казака, убийство жены
7. Переживания казака о своей дальнейшей судьбе

В песне «Ехали казаки со службы домой...» трагизм событий представлен после приезда казака домой, после его встречи с женой. Он не может простить предательство, единственный возможный для него исход событий – смерть неверной жены. Он отрубает ей голову. Однако после описанного показывается его монолог, в котором злость уходит. Он тревожится за свою судьбу, судьбу ребенка и своего имущества. В этом проявляется контрастность чувств.

В песне представлены элементы военного быта: описываются погоны и кресты, пашка; казачьего быта: переживания казака о судьбе коня, имения, ребёнка помогают понять нравы и обычаи того времени в казачьем обществе.

Главные герои произведения: казак, его отец, жена и мать, а также малютка. Отец казака занимает промежуточную позицию, он не защищает его жену, но и не выступает против нее. Мать искренне рада видит сына, она стоит «с улыбкой», при этом она просит его простить жену. Свекровь не выступает против своей невестки.

Жена казака понимает, что совершила страшный проступок. Её психологическое состояние после родов описывает отец казака: «Порожёмши сына, сама чуть жива». Это можно объяснить и сложностью родов, и осознанием, что муж узнает об её измене. Встречая его, женщина стоит «в слезах». Скорее всего, она понимает, что муж не сможет простить её измену.

Казак действительно не прощает измену жены. Это подтверждают и его слова, и его поступок. Если в первой части песни, когда он узнает о рождении ребенка, его психологическое состояние не передается, то после встречи с женой передается горячность его натуры: «Закипело сердце в солдатской груди». Он убивает жену, но после этого в его душе рождается внутренний конфликт. Казак осознает, что теперь следует наказание, его переживания передаёт внутренний монолог, в котором он размышляет о своей судьбе, жизни малыша, своего коня и имения. Примечательно,

что казак «прощает» ребенка, он не винит его в том, что тот появился на свет, размышления о его судьбе также волнуют казака.

Баллада «Уральский казак» С. Т. Аксакова представляет собой 19 двустопных, которые написаны четырехстопным амфибрахийем (силлаботоническая система стихосложения), рифмовка парная, рифма мужская:

Настала священная брань на врагов  
И в битву помчала Урала сынов.  
Один из казаков, наездник лихой,  
Лишь год один живши с женой молодой

В вариациях народной песни (в архиве есть 8 вариантов) представлены диалектизмы и слова, отражающие диалектическую фонетику Аннинского района: «едутъ», «идутьъ», «жана», «порожёмши», «наробил», «спородивши»:

Ехали казаки со службы домой,  
На плечах – погонь, на грудях – кресты.  
Ехал по дорожке, родитель идёт.  
–Здорова, папаша! – Здорово, сын родной!  
– Расскажи, папаша, про свою семью.  
– Семья, слава Богу, прибавилось:  
Жана молодая сына родила.  
Порожёмши сына, сама чуть жива.  
Сын отцу ни слова, садился на коня,  
Подъезжая к дому, стоит мать, жена.  
Мать стоит с улыбкой, жана во слезах.  
Мать сына просила: «Прости, сын, жану»  
– Малютку прощаю, жану никогда.  
Закипело сердце у солдатской груди,  
Заблестала шашка во правой руке,  
Свалилася головка с неверной жаны.  
– Ох, Боже мой, Боже, чего я наробил,  
Жану я зарезал, себя я загубил.  
Жану похоронят, меня закуют.  
А маленьку малютку в люди отдадут.  
Коня вороного в казну отберут,  
А всю мою имению братьям отдадут.

(Козлова Е. И., 1905 г. р., с. Старая Чигла, 1979 [1])

Изобразительно-выразительные средства в песне «Ехали казаки со службы домой...»

Метафора: «закипело сердце в солдатской груди»

Постоянные эпитеты: «конь вороной», «жена молодая», в некоторых вариациях также встречается «несчастливая малютка».

В вариациях данной песни нет психологического параллелизма и описания картин природы. Главное в этой балладе было передать действия и переживания казака, который не смог простить жену-изменщицу.

Таким образом, можно проследить тесную взаимосвязь авторских текстов с их народными вариациями. Народ взял за основу своих песен чувства, которые выражали поэты и которые были близки ему, внес сюжетные и диалектные особенности, которые лучше отражали нравы и традиции простых людей. Это доказывает, что у представителей дворянства и народа были общие переживания, интересы, духовные ценности, что характеризует нравственное единство русских людей.

#### Литература и источники

1. АЛНК – Архив лаборатории народной культуры, филологический факультет ВГУ.

2. Глинка Ф. Н. // Песни русских поэтов. – Сост. В. Гусев. – Л., Художественная литература, 1989. – С. 212-214. // Классики и современники.

3. Аксаков С. Т. // Песни и романсы русских поэтов. Сост. В. Н. Орлов – Л., Советский писатель, 1965. – С. 318-319.

4. Глинка Ф.И. // Песни и романсы русских поэтов. Сост. В. Н. Орлов – Л., Советский писатель, 1965. – С. 335-339.

*К. А. Еникеева*

#### **Сравнительный анализ русских и украинских любовных песен села Старая Чигла Аннинского района Воронежской области**

Традиционная песня – это фольклорный жанр, который представляет собой сложное единство слов, мелодии и исполнения. По тематике народная традиционная лирика делится на два основных цикла – песни бытовые и песни социально-исторического содержания.

Любовная традиционная песня как один из фольклорных жанров относится к песням бытового цикла. В многообразном содержании как русских, так и украинских любовных песен отразилась счастливая пора деревенской молодежи, связанная с весельем и гуляньем, с мечтами, еще не омраченными «домостроевским» укладом жизни в патриархальной семье.

Целью нашей статьи будет выявление сходств и различий украинских и русских любовных песен относительно таких элементов песни, как центральные персонажи (главным образом те, от лица которых ведётся песня) и их функции, бытие (время и пространство песни) и сам поэтический текст (языковые и речевые способы создания образов).

Материалом для исследования послужили любовные традиционные песни, собранные студентами 1 курса филологического факультета ВГУ в 1979 г. в с. Старая Чигла.

Старая Чигла – село в Аннинском районе Воронежской области. Возникло это поселение в конце XVII в. у р. Битюг, напротив устья р. Чигла и стало называться по имени юрта – «Чиглянск». В это же время село иногда называлось и по реке: «Чигла». Название реки – тюрское, переводится как «влажная земля, сырое, глинистое место» или как слово «журчать». Со второй половины XVIII в. появляется и третий вариант: «Старая Чигла». Первая часть этого названия отражает старший возраст населённого пункта по сравнению с соседним с. Новая Чигла.

В связи с тем, что в этой статье будут рассмотрены украинский и русский фольклор с. Старая Чигла, необходимо кратко обозначить, кем исторически была заселена его территория. Итак, в 1698 г. по сведениям воеводы города Старого Оскола И. И. Тевяшова в селе у «татарского перелазу» насчитывалось уже 420 жителей, в основном черкассов – украинцев. Благодаря Петру I в конце XVII в. эта земля уже твёрдо закрепились за Российским государством, поэтому в XVIII в. началось массовое переселение русского народа на её территорию. Следовательно, украинцы и русские соседствуют в с. Старая Чигла довольно продолжительный период, тем самым способствуя развитию местного фольклора.

Теперь перейдём непосредственно к сопоставительному анализу украинских и русских любовных песен.

Стоит начать с того, что русские и украинские любовные песни отличаются прозрачностью и простотой сюжета. Чаще всего сюжет строится на том, что главные герои песни встречаются у реки, в саду, на лугу, возле дома кого-либо из влюбленных и сознаются в верности и силе чувства, которые они испытывают к друг другу. или разговаривают о том, почему они не могут быть вместе. Действовать может и один герой, например, девушка может причитать в своем доме у окна, что она несчастна из-за неверности любимого. Также русские и украинские любовные песни отличаются сравнительно небольшим объемом.

И в русских, и в украинских песнях центральными персонажами любовных песен являются девушка и молодец. Различие состоит лишь в том, что в украинских песнях героини более устойчивы – дивчина и козаче, которые практически никогда не наделяются именами: «Козак дивчину вговорив: / – Ой ты, дивчинко чёрноброва, / Ой чи ты пойдеш за мене?» (Мартынова К. П., 1933 г. р.). В русских песнях героини более разнообразны (например, молодец может быть офицером («Вар – Варвара / С офицером гуляла» (Козлова Е. И., 1902 г. р.), рабочим («А мой милый на работе, / На литейном на заводе. / Что он робит, воробляет / Медны трубоч-

ки выливает» (Зуева Е. И., 1913 г. р.), купцом («Как под кустиком, под зелёненьким / Купец девицу уговаривает: / «Ох ты, девица – красавица, / Моя прежняя полнобровница, Как мы с тобой так любимся...» (Буравлёва А. В., 1929 г. р.), пастухом («Ты пастух мой, пастушочек, / Пастух миленький дружочек, / Не покинь меня в лесе одняя» (Мартынова А. А., 1896 г. р.) и т.д.; влюбленные могут быть неравны по социальному статусу («Осень придя, / Тебе замуж отдавать, / Да не ровен муж навялится / Либо вор, али пьяница» (Межова М. Р., 1908 г. р.).

Нередко в русские песни вставляются и собственные имена, но в нарицательном значении («Ваня, Ваня, друг ты мой» (Хромых П. П., 1914 г. р.), «Что ж ты, Маша, приуныла, / Призадумавшись сидишь?» (Шабанова Т. А., 1900 г. р.).

И в русских, и в украинских любовных песнях от имени девушки (дивчины) и молодца складываются песни. Соответственно их переживаниям, настроениям и отношениям любовные песни могут быть самыми разнообразными — от задушевных и радостных до глубоко печальных. Счастье или несчастье проявляются в изображении действий героев, их диалогах и монологах, а также при помощи пейзажа. Приведём несколько примеров в таблице:

Чувства передаются с помощью...	Украинские песни	Русские песни
Действий героев	А я молодая дивчина Та й горе зознала: Вечеронки не доила, Нички не доспала. (Рягузов Н. Ф., 1976 г. р.)	Что ж ты, Маша, приуныла, Призадумавшись сидишь? Ты, бывало, да воспевала Ровно, как соловей. (Шабанова Т. А., 1900 г. р.)
Диалога	– Чи ти мене любиш, Чи з мене смиєся? – Ой я тебе люблю, Ще й любити буду, Признаюсь по правди, Що сватать не буду. (Троценко В. К., 1919 г. р.)	– Чем я винен пред тобой? – Винить я тебя не виную, Но любить боле не хочу. (Наволокина М. А., 1893 г. р.)
Монолог	Як я вас не бачу – Мов я умираю, Як вас побачу – сам не свий Чорни очи, очи дивочи, Мрию я завєнды кохати вас. (Троценко В. К., 1919 г. р.)	Не моё ли сердце поёт, Сердце поёт спонывает? Ничего сердце не знает, Где мой миленький гуляет. (Хромых П. П., 1914 г. р.)

Пейзажа	Ой не шуми, луже, Зеленый байраче, Та й не плач, не журися, Молодой козаче. (Троценко В. К., 1919 г. р.)	Раствёл аленький тветок, Он сияет, голубится, Да кому же тветок Доставалось сорвать, Доставалось сорвать Да Васильевичу. (Гнеушева М. С., 1891 г. р.)
---------	--	---

Кроме того, в русских и украинских любовных песнях используется психологический параллелизм, то есть сопоставление человека и природы по признаку действия, по определению А. Н. Веселовского:

Украинская песня	Русская песня
Ой не шуми, луже, Зеленый байраче, Та й не плач, не журися, Молодой козаче. (Троценко В. К., 1919 г. р.)	Как мы-то с тобой, Мы влюблялися, Сухие дубы разлеталися, Как мы-то с тобой Забывать стали, Зелены листья Засыхать стали. (Буравлёва А. В., 1929 г. р.)
Тече вода каламутна, Чогось моя мила смутна? (Мартынова К. П., 1933 г. р.)	За месяц, что за ясный, Когда светит, когда нет. Что за парень, парень, Что ж за бравый, Любит, когда нет (Наволокина М. А., 1893 г. р.)
Цвете тѐрен, А цвет не опадає. Кто с любовью не знаєтся, Той горя не зная. А я молодая дивчина Та й горе зознала (Рягузов Н. Ф., 1976 г. р.)	

Вокруг возлюбленных в украинских и русских песнях располагаются такие персонажи, как родители, подруги и товарищи.

Как уже говорилось выше, и в украинских, и в русских песнях изображается как счастливая, так и несчастная любовь. При этом счастливая любовь сопровождается соответствующей обстановкой встречи влюбленных: в саду, в «рощице», на берегу реки, на лугу и т. д. Несчастливая любовь может сопровождаться такими деталями, как опадающие цветы с деревьев, вянувший сад и т.д. Часто такое время суток, как ночь (или вечер), становится символом расставания.

Разлука девушки и молодца происходит либо из-за измены, либо по воле родителей или «злых людей», что было отражением патриархальных семейных устоев. При этом если в русских песнях неодобрение любви может исходить и от отца, и от матери («Как меня молодую / Не в суют-

ную семью ведут, К свёкру, к свекровушке, / <...> Как свёкр говорит: / «К нам медведицу ведут», / А свекровья говорит: «К нам люту змею ведут» (Сафонова Л. И., 1909 г. р.), то в украинских обычно противится браку дочери только маты:

Я не смутна, не сердита,  
Я с вечера була бита.  
Би́ла мене мати з ночі  
За Іванови кари очі,  
Щи казала: «Буду быты,  
Щоб Івана не любыты».

Батька добрый, батька добрый,  
А маты лихая:  
Не пускает на улицу,  
Каже: «Молодая».

(Пешехонова К. И., 1929 г. р.).

(Мартынова К. П., 1933 г. р.)

То есть функции героев в русских и украинских песнях могут различаться.

Также преградой между возлюбленными может быть то, что один из них уже женат / замужем. Так в русской песне: «Да чай ж свою иную полюблю, / Да я опасуюся ревнивую жану» (Линсова М. Р., 1914 г. р.). А в украинской: «Ой рада б я виходити, / З тобою, серце, говорыты, / Лежить мий милий / На правий ручци» (Троценко В. К., 1919 г. р.).

Обратимся к средствам и приемам художественной выразительности в русских и украинских любовных песнях.

С точки зрения фонетики и украинская, и русская песня отличаются стилистически правильно организованным сочетанием звуков, что достигается приемами *аллитерации* и *ассонанса*: «Чорни очи, очи дивочи, / Темни, як ничка, / Ясни, як день. / Чорни брови, кудри шовкови – / Де ж вы навчилися / Зводить людей? / Чи вас цыганка цюму навчила, / Чи вам ворожка чарив дала?» (Троценко В. К., 1919 г. р.), «Ой пюли, ой пюли, / Под горой малина. / Там девчонка ходила, / Свет – калину домала» (Попова Н. И., 1902 г. р.); «Ой коли б той вечир / Та й сонечко зайшло, / Може б моє сердце / Та й до мене прийшло. / Ой хоч не до мене, / До моєи хаты» (Троценко В. К., 1919 г. р.), «Ох, да все твои, Маша, цветочки. / Промеж этих двух цветочков, / Ох, быстрая речка протекала, / Да она протекала» (Шабанова Т. А., 1900 г. р.).

Наиболее распространенными средствами и приемами художественной выразительности в русских и украинских любовных песнях являются эпитет, метафора, олицетворение, сравнение, лексический повтор, инверсия и риторические вопрос и восклицание.

*Эпитет.* Для характеристики эпитетов в песнях обратимся к статье А. Н. Веселовского «Из истории эпитета». Исследователь выделяет три группы эпитетов: тавтологические эпитеты (прилагательное и существительное выражают одно и то же), пояснительные эпитеты (выделение определённого признака) и метафорические эпитет (перенос оттеняемого

признака с одного из конкретных сравниваемых объектов на другой). Приведем примеры из песен, собранных в 1979 г. в с. Старая Чигла:

Вид эпитета по Веселовскому	Примеры эпитетов из украинских песен	Примеры эпитетов из русских песен
Тавтологический эпитет	«зелёный байраче», «хмелю зелененкий», «ничка тимная», «ясный дэнь»; «зелёный садочек»; «зелёненька луг» и т. д.	«белый свет»; «милый дружок», «красна девица»; «тёмная ночушка»; «свежею водой», «зелёные дубы»; «лужочки зелёные»; «синее море» и т. д.
Пояснительный эпитет	«молодой козаче», «вороги лихии», «вона годами молода», «руса коса»; «у възшэвому садочку», «дивчонка чёрноброва»; «дубовый стол»; «батька добрый», «маты лихая»; «холодную воду» и т. д.	«аленький твенок»; «раскудрявый мальчик», «перстень золотой»; «шёлковая одеяла» «белым тонким рукавом»; «ночь осенняя», «ревнивую жану» и т. д.
Метафорический эпитет	–	«тучки грозны»; «шелковая трава» и т. д.

Обратившись к таблице можно понять, что более распространенными в русских и украинских любовных песнях являются тавтологические и пояснительные эпитеты. Однако если в русских любовных песнях используются цветковые эпитеты для описания природы «красный» («красно солнышко»), «зеленый» («под зеленым кустиком»), «желтый» («жёлтые пески»), «белый» («белая лебёдушка»), «алый» («аленький цветок») и т.д., то в украинских песнях такие эпитеты менее разнообразны: чаще всего – «зеленый» («у зелёному садочку», «хмелю зелененкий», «поза лугом зелененька»).

*Метафора.* Метафоры более распространены в русских любовных песнях. В песнях, собранных в Старой Чигле, можно выделить следующие метафоры: «волнуется кровь», «горит сердце», «солнце греет», «сердце поёт», «луна взошла» и т.д. В украинских песнях тоже используются метафоры, но они в большинстве случаев общеупотребительные, например, «сонечко зайшло».

Отметим, что украинские любовные песни вообще менее метафоричны, в них больше действия, чем описания. В русских песнях не только используются метафоры, как средство художественной выразительности, но и героини-влюбленные часто предстают в образах птиц, зверей, деревьев

и т. д. Например, «девушка-лебедушка», «соколичек-молодец», «голубушка», «беленький голубчик», «калина».

*Обращение и олицетворение.* Особую задушевность народным песням придают обращения лирических героев к миру природы (к дубраве, цветам и т. д.). Обращения такого рода, как правило, даются в самом начале песни. Стоит отметить, что через обращение в русских и украинских любовных песнях нередко реализуется прием олицетворения. Например, в русской песне: «Ой ты орлик ...крылый / Скажи правду, где мой милый?» (Зуева Е. И., 1913 г. р.). И в украинских песнях: «не шуми, луже», «Хмелю зелененкий, / Де ж ты, хмелю, / Зиму зимував, / Що й не розвивався?» (Троценко В. К., 1919 г. р.)

*Лексический повтор.* Этот прием выполняет акцентирующую и ритмообразующую функцию. Например, в украинской песне: «Ой йшов козак до дому, / З Дону й до дому, / Та й сив над водою, / Проклинає долю: / «Ой, доле, моя доле, / Чом ты не така, / Ой чом ты не така, / Як доля чужая?» (Троценко В. К., 1919 г. р.). И в русской песне: «Ночка тёмная, / Ночь осенняя. / Ночка, ночка тёмная, / Ночь осенняя. / С кем я ноченьку, / С кем я тёмную, / С кем я, с кем я тёмную / Ночь коротать буду» (Щеблыкина Ю. М., 1939 г. р.).

*Сравнение.* Прием сравнения используется и в украинских, и в русских любовных песнях для того, чтобы более точно отобразить портрет героя или его внутреннее состояние. Пример из русской песни: «Ты, бывало, да воспевала, / Ровно как соловей» (Козлова Т. И., 1932 г. р.). Пример из украинской песни: «Чорни очи, очи дивочи, / Темни, як ничка, / Ясни, як день» (Троценко В. К., 1919 г. р.).

*Инверсия.* Для большей выразительности речи в русских и украинских песнях используется прием инверсии (вместо: зелен луг – луг зелененький, вместо: зелененкий хмелю – хмелю зелененкий, вместо: сини да кари очи – очи сини да кари).

*Риторические вопросы и восклицания.* Пример из русской песни: «Не моё ли сердце поёт, / Сердце поёт спонывает?» (Хромых П. П., 1914 г. р.). Пример из украинской песни: «Чорни брови, кудри шовкови – / Де ж вы навчилися / Зводять людей? / Чи вас цыганка цому навчила, / Чи вам ворожка чарив дала? / Ни бы вы зиллями мене впоили, / Що я за вас душу видав?» (Троценко В. К., 1919 г. р.).

Кроме того, в русских и украинских любовных песнях часто используются *уменьшительно-ласкательные суффиксы* для того, чтобы передать трепетное чувство влюбленных героев. Примером передачи ласкательности при помощи суффикса могут послужить слова «солнышко» («сонечко» в украинском варианте), «правдонька», «дверечки», девоньки («дивчинка» в украинском варианте), миленький, соловейка и т. д.

В результате исследования можно сделать вывод о том, что русские и украинские любовные песни очень схожи за счёт того, что русский и украинский народы тесно связаны между собой историко-культурными узами. Однако в процессе сравнительного анализа были выявлены и некоторые национальные особенности песен.

Среди сходств нами были отмечены: 1) простота сюжета и сравнительно небольшой объем песенных текстов, при этом сюжет может быть построен как на счастье, так и на несчастье возлюбленных; 2) список центральных персонажей (девушка (дивчина) и молодец (козаче), мать (мати) и отец (батька), «злые люди», любовник или любовница); 3) место и время встречи возлюбленных идентичны; 4) способы отображения чувств главных героев (с помощью их действий, диалогов, монологов, пейзажных зарисовок, психологического параллелизма и различных средств и приемов художественной выразительности); 5) фонетические (аллитерация, ассонанс), лексические (эпитет, сравнение, олицетворение и т.д.) и синтаксические средства (инверсия, риторические вопросы и восклицания), которые играют важную роль в раскрытии чувств главных героев.

Различия между украинской и русской любовной песней состоят в том, что: 1) в украинских песнях героини (дивчина и козаче) более условны и статичны, чем в русских (они не наделяются именами, ничего не говорится об их социальном положении); функций отца (батьки) неравнозначны, так как в русских песнях он может препятствовать браку девушки и молодца, а в украинских чаще всего нет (в них он наделяется эпитетом «добрый»); 2) цветочные эпитеты украинских песен не отличаются изобилием, среди них главенствует «зелёный»; 3) сам текст русских песен ориентирован на образность, и на действие, а украинских – на действие больше, чем на метафорическое описание (это проявляется в том, что практически отсутствуют метафорические эпитеты и метафоры).

#### Литература

1. Вавилова М. А. Народные лирические песни / М. А. Вавилова, В. А. Василенко, Б. А. Рыбаков, А. М. Новикова // Русское народное поэтическое творчество. – М.: Высшая школа, 1986. – С. 245-248.

2. Веселовский А. Н. Из истории эпитета / А. Н. Веселовский // Историческая поэтика. – М.: Высшая Школа, 1989. – С. 59-76.

3. Веселовский А. Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля / А. Н. Веселовский // Историческая поэтика. – М.: Высшая Школа, 1989. – С. 101-155.

4. Карпачев М. Д. Воронежская энциклопедия в 2 т. / Автор: М. Д. Карпачев, А. Н. Акинъшин, О. Г. Ласунский, В. В. Макаров // Во-

ронежская энциклопедия в 2 т. – Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2008. – Т. 2. – 522 с.

5. Кравцов И. Н. Традиционные необрядовые лирические песни / И. Н. Кравцов, С. Г. Лазутин // Русское устное народное творчество. – М.: Высшая школа, 1977. – С. 204-218.

6. Панасенко Н. И. Средства стилистической морфологии в русских, украинских и словацких песнях / Н. И. Панасенко, Л. Варечкова, Г. Ручкова // Сетевой научно-практический журнал. Серия: Вопросы теоретической и прикладной лингвистики. – 2014. – № 2. – С.120-130.

7. Попов С. А. Топонимия Воронежского края / С. А. Попов, Т. Ф. Пухова, Е. А. Грибоедова // Топонимия Воронежского края. – Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2018. – С. 213.

8. Прохоров В. А. Вся Воронежская земля: Краткий историко-топонимический словарь / В. А. Прохоров. – Воронеж : Центр.-Чернозем. кн. изд-во, 1973. – С. 303-304.

9. Тепшеева Д. Р. Лингвостилистические особенности русской народной песни / Д. Р. Тепшеева // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Изд-во Грамота. – 2021. – Т. 14. – № 11. – С. 3526-3530.

10. Чичеров В. И. Поэтические и композиционные приемы народной песни / В. И. Чичерин // Русское народное творчество. – М.: Изд-во Московского ун-та. – 1959. – С. 350-358.

11. АЛНК – Архив лаборатории народной культуры, филологический факультет ВГУ.

*Е. Г. Матвеева*

### **Головной убор цуканки пос. Кашира Каширского района Воронежской области**

В этой статье дается описание головного убора цуканки, хранящегося в краеведческом музее п. Кашира Каширского р-на Воронежской области. Описание каширского костюма в целом мы сделали ранее в других изданиях [1, 2].

Моя первая поездка в Каширу пришлось на 1998 г. Это были выездные курсы повышения квалификации работников культуры на местах. После урока по кистевой росписи я поинтересовалась наличием музея местной культуры. К моей радости, в Кашире такой музей имелся, но был довольно эклектичен. Детали «новодельных» сценических костюмов, а также подлинных костюмов цуканов и талагаев смешивались между собой. Видимо, именно поэтому *збруга*, лежащая на шее манекена затылочной частью вперед, с нашитыми непонятно зачем на затылок бисерными, дешёвыми бусами с медной застёжкой не привлекла особого внимания.

Тем более, что костюм был шит без соблюдения традиций из современной ткани и имел отделку современными покупными лентами и тесьмой. Фотографии подлинных костюмов, хотя их было немного, я всё же сделала.

Спустя 26 лет, в 2023 г. мне пришлось вернуться к теме цуканских народных костюмов и снова удалось побывать в Кашире по приглашению преподавателя детской школы искусств Людмилы Анатольевны Бычуткиной.

Кашира значительно преобразилась в лучшую сторону. Из двух тесных помещений в разных местах музеев переехал в отстроенное, хорошо оборудованное, старинное здание бывшей земской школы. В отдельных залах музея можно познакомиться с историей села и всего Каширского района. От археологических находок и до современности широко показана жизнь района. Хорошо представлены быт, костюмы и традиции села (илл. № 1 – см. *здесь и далее в цветной вклейке*).

Когда мы убрали смотревшийся инородным дешёвый бисер с золотного шитья на затылке головного убора, перед нами предстал подлинный экземпляр збруги – затылочной части головного убора цуканки. Теперь весь цуканский головной убор собрался воедино из разрозненных деталей и обрёл свой первоначальный смысл.

Цуканский головной убор – «сорока» – состоит из трех частей.

Первая часть – древней формы кичка с рожками, с прикреплённым к ним из такой же ткани *волосником*, под который прятали волосы (илл. № 2, 3). «Кика – женский головной убор в виде кокошника», кичка – «холщевый остов кокошника» др.-русс., ст.-слав. кыка – «волосы». [3, т. 2, с. 231]

Кичка изготавливалась из холста. Ободок кички складывался из ткани в несколько слоёв и простёгивался. В передний верхний край ободка вшивались рожки, набитые для твёрдости пенькой. Наличие рожек в женском головном уборе говорит о его древнем происхождении. В понимании предков рога имели апотропейную силу и часто использовались при изготовлении женских головных уборов.

Вторая часть – «сорока» из красной ткани, надевающаяся поверх рожек на кичку и закрывающая её полностью (илл. № 4), с вышитой золотом или шёлком пластинкой на лобной части (илл. № 5). Рожки на кичке поддерживали сороку в вертикальном положении. Треугольные «крылышки» (илл. № 6) на висках «сороки» имеют тесёмки, которыми подвязывают под затылком длинную среднюю часть «сороки», покрывающую темя и затылок. В отделке наружной стороны «крылышек» использован красный сатин, парча, а также металлизированные под серебро шнуры и

мелкие блёстки. В народном костюме часто использовали для украшения мелкие разноцветные блестящие пуговички.

На фотографии из Каширского музея представлена «сорока» с золотой вышивкой (илл. № 7).

Третья часть – збруга. Написание этого термина может быть различным – *збруга* и *сбруга*. Основа збруги изготовлена из холста. По бокам збруги подвешены воронковидные «колокольчики» из канительных нитей с бисерными, синими кольцами по краю.

Особенно нарядно выглядит затылок збруги (илл. № 8). Поперёк затылка пришита лента, вышитая *канителью* в золотой технике «по карте». Из такой же канительной нити изготовлена бахрома с синей бисерной тесьмой по низу. На затылке збруги остались частично утраченные *махорчики* – розеточки из тончайшего шёлка – эксельсиора, окрашенные в розовый и зелёный цвета. По верху затылочной части на швейной машинке пришита полоса розового сатина вместо утраченной, возможно вышитой шёлковой ленты или золотой тесьмы (илл. № 9, 10).

Головной убор «сорока» нёс защитную, обереговую функцию, как, впрочем, и все детали костюма. Народ верил в защитную силу оберегов. Рожки пугали и отгоняли злые силы. Золото вышивки также имело защитную силу. Колокольчики из золотой канители с бисером, как и серьги, защищали уши от воздействия дурных слов и злых пожеланий в адрес женщины.

В своей книге «Поэзия народного костюма» М. Н. Мерцалова приводит воспоминания этнографа, собирателя и исследователя народных костюмов Л. И. Некрасовой «Те баснословные года» (Из странствий за народными костюмами по Воронежской губернии в 1918 – 1920 гг.). Л. И. Некрасова так описывает головные уборы цуканок Каширского района, бывшего частью Коротояжского уезда Воронежской губернии: «Настоящая сорока и сорока-сбруга, встречающаяся преимущественно в цуканских сёлах, состоит из:

- а) кички, под которую прячут волосы
- б) узкой, вышитой золотом (а у старинных сорок просто шёлком или крашеной ниткой) пластинки, собственно говоря, «сороки», надеваемой на лоб
- в) позатыльника
- г) височных украшений – «косичек» или «пушков».

То позатыльни, то височные украшения, то теменная покрывка сороки получают особо пышное развитие. Из позатыльня вырастает мохнатая гривка, богато обшита бусами, красиво играющими и переливающимися при малейшем движении, – получается сбруга. Или теменная покрывка

сороки переходит в длинные крылья, покрывающие плечи, получается сорока с бимбирями» [4, с. 215].

Л. И. Некрасова, восхищаясь головными уборами цуканок села Трясуково (в настоящее время – Лискинского района Воронежской области), пишет: «Хлопотливые молодухи украшают свои головки такими «сбругами», каких не знал и Второв, составитель знаменитого альбома крестьянской старины. Трудно дать понятие о кокетливой прелести этих сложных сооружений с «косицами» и «пушками» у висков и густой гривкой красной бахромы с бусиной на конце каждой шерстинки на затылке» [4, с. 210-211].

Женский головной убор со збругой (илл. № 11, 12) встречается, например, в Смоленской области [4, с. 20], а также и в других областях Центральной и Южной России [5, с. 69, ил. 25].

#### Литература

1. Матвеева Е. Г. Каширский народный костюм / Е. Г. Матвеева // Народная культура сегодня и проблемы ее изучения. Сборник статей / Материалы научной региональной конференции 2010 г. – Воронежский государственный университет, 2010. – 346 с. (Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Вып. IX) – С. 34-44.

2. Матвеева Е. Г. Пухова Т. Ф. Традиционный костюм Воронежского края / Е. Г. Матвеева, Т. Ф. Пухова. – Воронеж: Центр духовного возрождения Воронежского края, 2023. – С. 86-104.

3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах, т. 2. – М.: Прогресс, 1986. – С. 231.

4. Мерцалова М. Н. Поэзия народного костюма / М. Н. Мерцалова. – М.: Молодая гвардия, 1988. – 224 с., ил.

5. Русский народный костюм. Из собрания Государственного музея этнографии народов СССР. Альбом. / Авт.-сост. Л. Н. Молотова, Н. Н. Соснина. – Л.: Художник РСФСР, 1984. – 221 с., 28 пл.

#### Список иллюстраций в цветной вклейке

1. В Каширском музее.
2. Рогатая кичка.
3. Рогатая кичка с костюмом.
4. «Сорока» в разворот.
5. «Сорока» на кичке с рожками.
6. «Крылышки».
7. Цуканка в «сороке» и збруге.
8. Затылок збруги.
9. Збруга, вид сбоку.

10. Збруга вид сзади.

11. Позатылень (збруга) южных губерний России XIX в. (из коллекции Государственного Эрмитажа).

12. Части женских головных уборов Центральной и Южной России (из собрания Государственного музея этнографии народов СССР, 1984 г.).

*В. Ю. Коровин*

### **Фолежные иконы в Воронежском крае: к постановке вопроса этнографического изучения**

В последнее время отечественные этнографы все чаще обращаются к парадигме исследования «материальной религии» на материале «русской деревни», и в ряду описываемых предметов оказывается «фолежная икона» [1]. Эти моленные образа представляют собой вариант религиозного бриколажа, при котором работы создаются с использованием различных доступных или подручных материалов (но доминирующим является промышленная фольга). Фолежные иконы традиционно относятся к типу «расхожих» (дешевых) образов, отличающихся от, так называемых, «народных икон» кустарным способом производства (с разделением труда и ориентацией на массовый рынок). Чаще всего «фолежки» ассоциируются с иконами-киотками позднего советского периода, но «подфолежные» образы в больших количествах бытовали еще в «синодальную» эпоху. И хотя последние по многим «социальным параметрам» отличаются от «советских икон», их основные конструктивные особенности сформировались именно во второй половине XIX – начале XX вв.

Еще до появления в воронежской глубинке подфолежного типа икон в оформлении «красных углов» наблюдались локальные различия, вызванные особенностями заселения края (разновременность, «колонизаторские потоки»). Так, состоятельные обыватели уездного Павловска в углах своих комнат предпочитали помещать один большой образ «в вылащенной раме», «обложенный золотом». Крестьяне-однодворцы на полках божниц расставляли «чрезвычайно дурно» написанные иконы «фряжской работы» (суздальской), приобретаемые на ярмарках у офеней-скупщиков по 10, 20 и 30 копеек серебром. А в «малороссийских хатах» имелись «посредственные иконы» большого (почти до стола) размера, писанные местными самоучками-богомазами по красному полю или на полотне. Вместо окладов и багетных рам, образа «на холсте», подобно венку невесты, украшали гирляндами гвоздик, васильков и дикого шафрана, или «обряжали» цветами из полотняного гаруса, любистком, канупером (пижма бальзамическая) и калиной [2].

Все эти стилистические предпочтения, так или иначе, сказывались на составе настенных икон в приходских церквях, поскольку иконные лавки в Воронежской епархии повсеместно отсутствовали, а в монастырях выбор образов был крайне ограничен. В южных уездах преобладало «яркое, но невежественное письмо», в резных рамках без стекол, либо в позолоченных (зачастую – створчатых) киотах из красного дерева. Иконы «простой работы» украшались медными ризами (иногда – с золотым венком), а особо почитаемые «одевались» в серебряную (84 пробы) ризу «гладкой или чеканной работы». В предместьях Воронежа до 1850-х гг. написание икон было делом небольшого круга «подрядчиков всяких работ», державших между собой в городе «стачки» [3], тогда как прочие «ремесленники живописи» занимались «оттиском на серебряной бумаге» дешевых (паломнических) образков в оловянной оправе [4].

«Сверкающая фольга», как отделочный материал, «в хлебных губерниях» долгое время не имела широкого распространения. «Золоченую бронзу» состоятельные покупатели выписывали в «галантерейных лавках» Москвы, либо в Хотьковом монастыре, употребляя ее для «печатания тканей золотом и серебром», а также в «отделке поднизов» – головных девичьих уборов. Позже фольгу стали применять «книгопродавцы» при изготовлении литографических «портретов с выпуклостями» (например, в отделке генеральских эполет). Примечательно, что в 1840-е гг. небольшие по размеру иконы, «обделанные фольгой», первоначально появляются в загородных усадьбах поместного дворянства (в частности, в Староживотинновском имении Г. Н. Оленина и Горожанском имении господ Веневитиновых). Здесь изготовление домашних икон, видимо, входило в круг «полезных рукоделий» санных девок и разных «приживалок», подобно тому, как на примере тётушек описано в романе М. Е. Салтыкова-Щедрина «Пошехонская старина». Этими же путями «обложенные искусно фольгой» иконы начинают медленно проникать «в храмовые ризницы». Так, в 1850 г. в церковь села Новоживотинного дворовой женщиной помещика Волкова был подан живописный образ «Печерския Божия Матери» (в ящике-киоте) [5].

Собственно, из крестьянского обихода «фольгушки» начнут поступать в интерьеры приходских церквей только через 30 лет. Так, в Николаевской слободе Бирюченского уезда ктитор Иван Короп в 1883 г. пожертвовал в фольговой ризе – образ Василия Юродивого и небольшую поясную икону Спасителя (в полукруглой раме) [6]. Немного позже в тот же храм неизвестными были поданы икона св. Василия Великого в фольговой ризе за стеклом, украшенная бусами и образ Казанской Божией Матери с фольговым венцом. Тогда же жители слободы Прогорелой Богучарского уезда приобрели аналойные выносные иконы Св. Митрофана

и Тихона «в фольговых ризах и в рамах под стеклом» [7], а в бывшем городе Ольшане старинную икону Николая Чудотворца клирики обрядили в фольговую ризу, чтобы износить по домам для служения молебнов [8].

К сожалению, «Описи церковного имущества...» ничего не сообщают о «родословной» жертвуемых фолежных икон, но на основании этнографических источников можно выделить несколько «иконодельных центров», поставлявших в Воронежскую губернию свою продукцию.

1) «Владимирские иконы». Еще в дореформенное время важным центром массового производства фолежных образов были села Вязниковского уезда (Холуй, Мстера, Палех). Привозимые отсюда «иконы без доличного» имели убранство в виде цветов, с ризами, венцами, угольниками и колонками-арабесками, выполненными из тонкой разноцветной фольги (латуни), которая закупалась в Москве и на Нижегородской ярмарке. Со временем в Мстере появились собственные фабрики, где золотили поталью бумагу и выделывали медную и серебряную фольгу – такую тонкую и легкую, что она часто «рвалась и разрушалась не хуже бумаги». К началу XX в. здесь насчитывалось 24 фольгоуборочных заведений, на которых одна «уборщица» в день украшала до 50 икон. На воронежские базары все эти произведения «суздальского художественного ума» доставлялись возами, раскладывались на земле, возле горшков, колес и кадок и продавались по невысокой цене (сообразно с размерам икон) [9].

2) «Борисовские иконы». После 1861 г. иконодельный промысел появился в слободе Борисовка, бывшей вотчине графа Бориса Шереметева, который выписал из столицы мастеров-живописцев, обучивших местных жителей живописному делу. Иконописцы работали самостоятельно, без крупных мастерских, производя «красочные образа на деревьях» по заказам монахинь севского, борисовского, курского, белгородского и других женских монастырей. Здесь образа «обделывали» восковыми цветами, «золотой» и «серебряной» фольгой, покрытой тонким слоем воска (под мат). Материал закупался у местных торговцев – по 100 листов в книжке, а фольга была толще и лучшего качества, чем у владимирцев. Свои «блестящие по внешней фольговой отделке» работы «сестры» отправляли на крестьянских подводах по дальним ярмаркам, на которые стекалось много паломников. Примеру Борисовской обители последовали некоторые «общезития» Воронежской епархии; так, в Лысогорском Успенском монастыре Новохоперского уезда с 1880-х гг. был заведен разряд рукодельниц, трудившихся над украшением икон искусственными цветами.

3) «Бутурлиновские иконы». На юге Воронежской губернии живописный промысел был развит в слободе Алексеевка Бирюченского уезда, где «сосланные» за провинности дворовые люди («образцовые пьяницы, но и очень хорошие мастера») обучили «малярству» здешних крестьян

[10]. После упразднения крепостничества появились подрядчики «по выполнению церковных иконостасов и «по побочным отраслям иконописного ремесла». На 1905-й год в Алексеевке «живописным делом» (большей частью на холсте) занимались 20 дворов и 25 рабочих, а «позолотой по дереву» (включая рамками для икон) – 150 дворов и 200 рабочих. Сперва продукция алексеевцев развозилась на волах чумаками, а с проведением в 1895 г. Харьково-Балашовской железнодорожной линии кустари расширили зону торговли до 2000 кв. верст [11]. Немалое влияние «алексеевская кустарщина» оказала на крупную слободу Бутурлиновку Бобровского уезда, которая при помещичьем праве «славилась искусными золотарями». На рубеже веков здесь трудились мастера-иконописцы Иван Андреев, Тимофей Салогуб, Григорий и Василий Спельники, а отделкой икон фольгой занимались Емельян Боровик, Григорий Лысенко, Павел Салогуб и Василий Яковенко [12]. Их «подфолжные в рамках» работы приобретались скупщиками на месте, а затем мелкими гуртовыми барышниками разносились по сельским ярмаркам (в Семейках, Ольховатке, Россоши). Иконописный товар бутурлиновцев стоил недешево – по 2 руб. за штуку, но охотно раскупался «малороссами», привыкшими к большим и заметным в темных углах образам.

Помимо крупных иконодельных центров, к началу XX в. в воронежских селениях трудились мастера-надомники, которые выделывали на заказ недорогие, но самобытные фолжные иконы. Так, большим успехом пользовались работы Ивана Лукича Линникова из Старой Хворостани, отмеченные в 1896 г. дипломом Нижегородской выставки. Впрочем, возможности кустарей были весьма ограничены засилием на рынке дешевых «хромофотографических листков» с религиозными сюжетами и печатных икон на жести от фирмы Жако и Бонакера, которые радовали глаз крестьян богатством своего убора и блеском «самоварного золота». С массовым закрытием храмов в советский период первая продукция фольгоуборочных мастерских продолжала сохраняться лишь в домашнем обиходе, выступая образцами, по которым в дальнейшем будут создаваться иконы-киотки с убранством из алюминиевой фольги, бумажных и восковых гирлянд.

#### Литература

1. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография Нижегородской традиции / Д. И. Антонов, Д. Ю. Доронин. – Москва: Индрик, 2023 – 264 с.
2. Ткачев Г. Этнографические очерки Богучарского уезда / Г. Ткачев // Памятная книжка Воронежской губернии на 1865-1866 годы. – С. 164.

3. Воронеж в воспоминаниях современников, XIX – первая четверть XX века. – Воронеж: Центрально-Черноземное книжное изд-во, 2017. – С. 141.
4. Журнал Министерства государственных имуществ. – 1854. Март. – С. 155.
5. ГАВО. И-84. Д. 1066. Оп. 1.
6. Воронежские епархиальные ведомости. – 1889. – № 17. – С. 742.
7. Воронежские епархиальные ведомости. – 1884. – № 22. – С. 816.
8. Воронежские епархиальные ведомости. – 1882. – № 11. – С. 368.
9. Свящ. N. N. Несколько слов о продаже икон // Воронежские епархиальные ведомости. – 1881. – № 8. – С. 342.
10. Ноздрин Р. Слобода Алексеевка Бирюченского уезда (Черты из истории слободы и ее современного быта) / Р. Ноздрин // Памятная книжка Воронежской губернии на 1905 год. – С. 39.
11. Менжулин В. П. Экономическое состояние крестьян Бирючинского уезда в связи с отрицательными факторами их внутреннего быта, хозяйства и внешней природы / В. П. Менжулин // Памятная книжка Воронежской губернии за 1903 год. – С. 45.
12. Справочный указатель кустарных производств и кустарных мастеров. – Вып. 3. – Санкт-Петербург, 1899. – С. 235.

Список иллюстраций в цветной вклейке

13. Фолежная риза иконы «владимирского типа».
14. Киот фолежной иконы «владимирского типа».
15. Живописная икона в киоте «борисовского типа».

*Р. Р. Солопенко, В. Ю. Коровин*

### **Таинственные кости: представления воронежских крестьян о древних ископаемых**

В поверьях русского народа, связанных с ископаемыми останками, кости традиционно выступали в роли заместителя некоего мифологического персонажа. Огромные ребра или зубы, либо приписывались первым людям (т.н. «Адамовы кости»), либо воинственным противникам (мамам, богатырям-разбойникам), либо мифическим животным. В обрядовых практиках кости животных часто выступали как сакрализованные предметы, связанные с потусторонним миром. Их подвешивали на чердаке, выбрасывали на двор во время грозы, использовали в народной медицине от лихорадки.

Особый интерес у простого народа всегда вызывали кости мамонта. В фольклорных версиях «Библии», бытовавших в Сибири, исчезновение с лица земли этого животного напрямую связывалось с событиями библей-

ского потопа (Мамонт понадеялся на свои силы и отказался войти в ковчег Ноя). К сожалению, в этнографических очерках по Воронежской губернии мы не находим сколь-либо подробных сведений об особом отношении населения к ископаемым костям мамонта. Подозрительным молчанием обходят эту тему в своих «путевых записках» и ученые-путешественники, побывавшие на стоянках палеолитического человека.

Напомним, в XVIII в. Костенки (тогда еще город Костенск) дважды посетил академик Самуил Гмелин, немецкий натуралист на русской службе. Поводом к поездке послужили сведения о том, что в окрестностях города находят мамонтову кость «в естественном своем состоянии или от долговременности трупореховатую». В ноябре 1769 г. на песчаном берегу Дона он, действительно, в большом количестве обнаружил беспорядочно рассеянные, полуистлевшие кости, названные им (по понятиям того времени) «слоновыми». Тогда же путешественник впервые услышал «баснословия» простонародья, зараженного ложным мнением «о великом подземельном четвероногом звере», бытие которого будто бы открывается только после смерти. Весной следующего года Гмелин снова посетил Костенки, но раскопки эти не имели большого успеха. По случаю начавшегося половодья местные землекопы, «изведав через долговременное искусство», убедили барина, что труд сей будет напрасным.

Спустя век летом 1879 г. по поручению Академии Наук Костенки посетил Иван Семёнович Поляков. Перед этим он совместно с графом А. С. Уваровым обследовал местонахождение мамонтовых костей возле села Карачарова. И теперь по указаниям Гмелина путешественник прибыл в губернский город Воронеж за наведением справок. Но представители местной администрации о находимых на Дону «редкостях» толком ничего сообщить не смогли (да и само название села Костенки оказалось никому не известно). 12 июня для обстоятельного осмотра и поиска «кухонных остатков» И. С. Поляков отправился в Костенки. В первый же день становой пристав в крестьянской избе собрал сельский сход. Роковой вопрос о костях мир встретил с недоверием; даже маститому старцу о Симеону не удалось умягчить сердца сельчан. Но вскоре щедрые вознаграждения со стороны ученого смогли разомкнуть крестьянские уста. Костёнские сторожили, как на духу, поведали легенду об Индере. В заботе о своем потомстве монстр «вздумал перепить Дон», но от натуги лопнул, и кости его разнесло на несколько верст.

Через два года в августе 1881 г. Костенки для научных изысканий прибыл антрополог Александр Иванович Кельсиев. Ему спутешествовал молодой художник, дворянин Николай Гарденин и местный становой Писемский. Новых наблюдений ученый-путешественник не сделал, кро-

ме того, что местные старухи берегут кусочки костей, толкут их и, перемешав с ладаном, окуривают лихорадочных («Говорят, помогает!»).

Более подробных сведений ученые мужи, к сожалению, не оставили. Этнография в ту эпоху только набирала силу, и многие черты повседневной жизни русского крестьянства ускользали от внимания. Но нельзя полностью исключить того, что более грамотные современники из числа местных обывателей сами могли фиксировать схожие наблюдения. Так, в журнале «Воронежские епархиальные ведомости» за 1885 г. была опубликована прелюбопытная заметка Якова Павловича Рязанова, настоятеля Георгиевской церкви с Тернового Коротоякского уезда. Он выпускник Воронежской духовной семинарии 1862 г., и, как сын священника соседнего Афанасьевского, много лет проживший бок о бок с местными крестьянами.

Приведем его историю без сокращения.

Весной, после сошествия снега, отец Иаков выбрался в поле на свои наделы, чтобы приготовить их к вспашке. По пути его переходов пролегал длинный овраг. На дне этого яра между различными видами камней священник заметил необычную вещь. Из грунтового ила торчали кости, судя по их внушительным размерам принадлежавшие невиданному животному. Батюшка припомнил, что подобные диковины он уже видел во дворах своих прихожан. Слуга Божий решил собрать все кости вместе, чтобы составить из них остов животного. Он и представить себе не мог, какой переполох среди паствы вызовут его ученые занятия.

Вот что он пишет: «На счет этих костей, между жителями с Тернового, сложилось мнение, не лишённое подозрительности в бескорыстности моих замыслов, кроме того имеющих мистическую подкладку. В народе распространился слух, что я намерен собрать все эти кости, чтобы потом за дорогую цену продать их кому-нибудь». В то же самое время слух принял другой, новый характер – стали поговаривать, что кости эти имеют необыкновенное чудодейственное свойство: обладающие этими костями решительно застраховывают себя, свой дом и свое подворье от всяких бедствий и несчастий, какие только разрушают человеческое благополучие: вор у них никогда ничего не украдет, огонь не сожжет, вода не утопит, и никакая эпидемия не поразит ни их, ни их подворье.

Не подозревая в серьезности простонародных суеверий, батюшка снова отправился к оврагу. Но несмотря на все усилия, поиски оказались тщетны. Излазив весь овраг, отец Иаков направил свои стопы к старожилам. Но крестьяне стали избегать встречи с ним. Найденные прежде кости, служившие прессом для соломенного вала или опорой для огорожи, были спешно припрятаны. Пробовал батюшка увещевать словом, но кре-

стьяне по-прежнему упорствовали: где такие кости и кто их нашел – Бог ведает.

«Уклончиво отвечая мне на эти вопросы, они при этом, ссылались один на другого. Спрашиваешь одного, он указывает на другого:

– Это не я нашел, а вот тот-то, да его дома нет.

– А где эта кость и можно ли посмотреть ее?

– Да я таки не знаю, где она, она была вот там-то, да верно ребятишки куда-нибудь затащили.

– А где ее нашли?

– Да ребята говорили, что в ближней яруге.

– А велика эта кость?

– О, кость большая!

Обращаешься затем и с теми вопросами к тем, которые собственно нашли эти кости. И опять получаешь ответы самые непосредственные и уклончивые.

– Да нашел-то я, да не знаю, куда делась эта кость: не то детишки куда-то затащили, не то она лежала вон там-то, да кто ее знает, куда она делась».

Помолившись «о великих благодеяниях на нас бывших» священник Яков Рязанов обратился к хлебопашеству. А все свои находки, как замечательную древность и редкость, он свез в родную бурсу – в дар семинарской библиотеке для приложения к минерало-зоологической коллекции.

## ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА

*С. И. Добрава*

### **Варианты лексико-грамматического выражения сквозной темы в образных параллелизмах макро- и микрокосмоса**

Анализ устнопоэтического материала через призму исследования системных свойств речи и определения статуса тема-рематических моделей Ф. Данеша [17; 24; 18] как матриц структурообразования образного параллелизма макро- и микромиров [6] вскрывает генетическую обусловленность этих матриц моделями связной речи. При этом если последние регламентируют тема-рематическую связь на уровне предложений, то на уровне матриц структурообразования образного параллелизма указанная связь выходит за пределы предложенческих структур и распространяется как на меньшие по объему, так и на более объемные фрагменты текста, интегрированные композиционным принципом образного параллелизма. В результате обретает очевидность универсальный характер понятия тема-рематической пары. В подвергнутом анализу материале границы тема-рематического образования демонстрируют признаки структуры, реализуемой не только отдельными лексемами в пределах предложения, но и блоками предложений в пределах фольклорного текста или его фрагмента, организованного на основе композиционного принципа образного параллелизма.

**Актуальность предпринятого исследования** определяется тем, что анализ матриц структурообразования образного параллелизма под углом зрения их генетической обусловленности моделями связной речи позволяет в аспекте диахронической (генетической) интерпретации приема исследовать вопрос о его речевых основах. Выявление генетической связи матриц структурообразования образного параллелизма с моделями связной речи расширяет объем информации («банка данных») генетической обусловленности явлений фольклорной поэтики структурами языка и способствует решению актуальной для сопоставительной и кросскультурной лингвофольклористики [6; 20; 21; 8; 11; 15] проблемы изучения механизмов становления и эволюции художественной системы народной словесности.

Исследование проведено **на материале текстов различных фольклорных жанров**: обрядовых и необрядовых песен, исторических песен, причитаний, баллад, заговоров и заклинаний, пословиц и поговорок, былин, частушек, загадок, примет, быличек и бывальщин, сказок и др. В статье приводятся примеры из авторитетных в научном отношении собраний фольклорных текстов разных жанров [25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37]. Абстрактные модели связного текста как способы его

развития применяются в качестве инструмента изучения внутренней динамики фольклорных текстов различных жанров. В качестве фонового материала привлечены данные авторской репрезентативной коллекции индивидуально-авторских конструкций композиционного приема образного параллелизма.

**Релевантность метода анализа тема-рематических прогрессий** для исследования внутренней динамики языковых основ фольклорного текста подтверждается продуктивностью его применения для изучения особенностей синкретической природы фольклорного текста [23; 1; 2; 6; 16].

Разработана **типология моделей и псевдомodelей матриц структурообразования образного параллелизма макро- и микромиров**, основанных на тема-рематических прогрессиях с последовательной тематизацией, со сквозной темой, с производными темами, с расщепленной темой и с тематическим прыжком, выявлены три основные группы тема-рематических прогрессий, имеющих универсальный статус, характеризующихся избирательным статусом и не имеющих статуса матрицы структурообразования образного параллелизма макро- и микромиров [6]. **Универсальный статус** матрицы структурообразования параллелизма образов макро- и микромиров имеет третья параллелистическая модель с реализацией имплицитно или эксплицитно представленной гипертемы. Тема-рематическая прогрессия с последовательной тематизацией *в границах образного параллелизма фактически нивелирует дифференциальные признаки тема-рематических прогрессий с последовательной тематизацией, сквозной темой, расщепленной темой и тематическим прыжком, интегрирует их в единую семиотическую вертикаль параллельных построений с образами макро- и микромиров.* **Избирательный статус** демонстрируют *тема-рематические прогрессии с последовательной тематизацией, сквозной и расщепленной темами*, выступающие в качестве матриц организации отдельных структурно-семантических модификаций образного параллелизма. Тема-рематическая прогрессия с *тематическим прыжком не имеет статуса структурообразующей матрицы* образного параллелизма.

В ряду *моделей связной речи с избирательным статусом матрицы структурообразования образного параллелизма* тема-рематическая прогрессия **со сквозной темой** занимает особое место и выполняет ряд специфических функций в эволюционно-генетической цепи развития приема, обусловленных прежде всего разнообразием вариантов лексико-грамматического выражения сквозной темы в образных параллелизмах.

**Модель тема-рематической прогрессии со сквозной темой** реализует распространение неизменной темы: ремы детализируют, расширяют одну и ту же тему. В каждом новом звене тема остается прежней, а рас-

подобление осуществляется через изменение ремы. Характерной особенностью второй модели тема-рематической прогрессии является наличие одной темы, повторяющейся в каждом из предложений, связанных параллельно [3; 4; 5; 7]. Тем самым одна и та же сквозная тема, пронизывая весь текст (фрагмент текста), связывает его воедино и обуславливает интеграцию частей образного параллелизма с общей для них гипертемой.

T→R1

↓

T→R2

↓

T→R3...

Тема-рематическая прогрессия со сквозной темой не реализует классическую разновидность образного параллелизма, но является структурообразующей матрицей его трансформированных и формализованных структурно-семантических модификаций [14; 9; 10; 12; 13]. Основным механизмом обеспечения реализации сквозной темы в образных параллелизмах являются позиционные и концентрирующие повторы [3; 7].

В образных параллелизмах выявлены **четыре основных варианта лексико-грамматического выражения константной сквозной темы**, вводимой в композиционные части приема с помощью повторов следующим образом: на основе повтора слова, являющегося темой всех композиционных частей приема; на основе местоименного повтора; на основе производных от инициальной номинации сквозной темы трансформов и на основе однократного обозначения сквозной темы. Исследуемые варианты лексико-грамматического выражения сквозной темы в композиционных частях образного параллелизма макро- и микромиров имеют универсальный характер: выявлены в текстах различных фольклорных жанров, представляют собой общеславянский феномен, а также зафиксированы в индивидуально-авторском творчестве.

Сквозная тема в составе параллельных построений функционирует в качестве языковой скрепы композиционных частей приема. С помощью сквозной темы как языковой скрепы параллельной конструкции функциональная природа гипертемы [13] объективируется двумя основными способами: **непосредственным (демонстративным)** и **опосредованным (орнаментальным)**. В первом случае сквозная тема как языковая скрепа непосредственно выражает гипертему; во втором – опосредованно актуализирует гипертему путем нейтрализации в системе символических связей тех компонентов приема, которые являются орнаментом гипертемы и не входят в ее состав.

Четыре основных варианта лексико-грамматического выражения константной сквозной темы в границах образного параллелизма макро- и микромиров имеют следующие типологические черты.

1. В образном параллелизме тема-рема-тическая прогрессия со сквозной темой основана **на повторе слова, являющегося темой всех композиционных частей приема.**

В заговорах сквозная тема структурирует серию параллелизмов-биномов «**крест** – хранитель – красота, слава – язва (бесов)»: «**Крест** – хранитель всей вселенной, **крест** – красота церковная, **крест** – царям держава, **крест** – книгам слава, **крест** – бесам язва...» [29, № 236]; содержательную трансформацию приема с разными символическими образами макромиров «гоголь, рак, петух – мертвец», каждый из которых представлен в отдельной параллели, но со сходными для всех признаками отсутствия опухоли: «Стану я благословясь и пойду перекрестясь на Океан море, на немь плавает гоголь морской, он не имеет ни синей, ни красной опухоли, ни хомута; там ползает рак морской, он не имеет ни синей, ни красной опухоли, ни хомута; там лежит мертвец, он не имеет ни синей, ни красной опухоли, ни хомута; там сидит петух, он не имеет ни синей, ни красной опухоли, ни хомута» [32, № 127]. В примете сквозная тема структурирует серию параллелизмов-биномов: «**Федор-житник, Федот-овсянник, Федор-колодезник**» [19, с. 101]; формирует параллелизм образов макромиров «небо – амбар»: «Небо чистое – и в амбаре будет чисто – пусто» [31] и параллелизм образов микромиров «помощь – встреча»: «Если, увидев «Скорую помощь», быстро сказать: «Скорая помощь – скорая встреча», то скоро встретишь друга» [19, с. 133]. В причитаниях сквозная тема участвует в организации параллелизма образов в сфере человеческого микрокосма «мать – головушка»: «А я смотрю да, мать детинная / Я, головушка обидная» [36, с. 100]. В сказке сквозная тема зафиксирована в образных параллелизмах-перечнях природных и артефактных объектов «огонь – крупица, горшок, ложечка»: «...Как мне, бабушка, подойти?» Она и говорит: «На тебе, говорит, огоньку, на тебе крупиц, на тебе махоточку (род горшка), на тебе ложечку...» [26, с. 125, № 46; 22, с. 25]. В пословицах сквозная тема реализуется на основе компонента с локативным значением в параллелизме «человек – грех»: «Грех под лавку, а сам на лавку» [27, с. 26]. В исторических песнях сквозная тема структурирует образный параллелизм с антропоморфизацией образа природы: «Сплачетца мала птичка, / белая пелепёлка... / Сплачетца на Москве Царевна...» (Плач Ксении, дочери Бориса Годунова, песни начала XVII века) [30, с. 118, № 22]. В балладе сквозная тема зафиксирована в содержательной трансформации образного параллелизма «богатство – сестра»: «Они хвастали своим

житьем-бытьем богатством, / **Они хвастали** своей сестрой Оленушкой...» (Алеша Попович сестра Петровицей, семейно-бытовая) [34, с. 76].

В индивидуально-авторском творчестве сквозная тема представлена в образном параллелизме-бинеом «птица, льдинка – имя – движение губ – буквы»: «**Имя твоё** – птица в руке, / **Имя твоё** – льдинка на языке, / Одно единственное движение губ, / **Имя твоё** – пять букв...» (М.И. Цветаева «Стихи к Блоку»).

2. В образном параллелизме тема-рема-тематическая прогрессия со сквозной темой основана на **местоименном повторе**, при котором *тематическое слово последней поэтической фразы в предшествующих или первой поэтической фразы в последующих* заменяется личным местоимением.

В причитаниях тематическое слово *ветры* одной части приема в других частях содержательной трансформации образного параллелизма с общим для обеих частей макрокосмическим образом заменяется личным местоимением *они*: «Не бушуют-то **ветры** съ четырех сторонъ, / Не ударять **оны** въ большой колоколь, / Не разбудят моей матушки» [35, I, с. 68]. В быличке выявлена содержательная трансформация параллелизма макро- и микрокосмических образов с одинаковым в частях приема символическим субъектом (черт и др.), который получает свою внешнюю и внутреннюю характеристики и составляет сквозную тему композиционных частей приема: «...**Черт** не может на суше жить, **он** только в воде живет. **Он, черт, он** водяной. Вот утонет человек, дак **он** душу-то себе возьмет. **Черт** только в воде, а леший только на суше, это нечистая сила. **Черт** тоже может всяко выглядеть...» (Архангельская обл., бассейн р. Пинеги, Засурье, 1985) [33, № 261].

В индивидуально-авторском творчестве сквозная тема является языковой скрепой образного параллелизма «слово – чудо – светильник – пламя, луч – мысль»: «**Ты** – чудо из Божьих чудес, / **Ты** – мысли светильник и пламя, / **Ты** – луч нам на землю с небес, / **Ты** нам человечества знамя! / **Ты** гонишь невежества дождь, / **Ты** вечною жизнью ново, / **Ты** к свету, **ты** к правде ведешь, / **Свободное слово!**» (К. С. Аксаков «Свободное слово»); параллелизма образов природного и артефактного миров «ветры, песок – бассейны»: «**Сады моей души** всегда узорны, / **В них ветры** так свежи и тиховейны, / **В них** золотой песок и мрамор черный, / **Глубокие, прозрачные бассейны**» (Н. С. Гумилев «Сады души»).

3. В образном параллелизме тема-рема-тематическая прогрессия со сквозной темой представлена разного рода производными от инициальной номинации сквозной темы **перифразами, трансформами**.

Исследуемый вариант лексико-грамматического выражения сквозной темы присущ образному параллелизму в сфере человеческого микрокосма, в том числе с соматическими образами [9; 10]. В частушках одна и та

же тема оформляется в параллелях приема номинациями «я – голос мой – моя походочка»: «**Меня** вызвали плясать / На самую середочку – / Хотели **голос мой** узнать, / Еще **мою походочку!**» [37, № 4155]; номинациями «девушка – сердечко – кровь в лице» «Не испытывать бы **девушке** / Молоденькой любовь – / Не болело бы **сердечко**, / Не алела **в лице кровь**» [37, № 3285]; номинациями «я – серые глазеночки – молодость моя» «Задумшевная моя, / Любила дролечку не **я**, / Любили **серые глазеночки** / **И молодость моя**» [37, № 3472]. В былине сквозная тема выражена номинациями «Васильюшка Захарович – его ретиво сердце – сила богатырская» в параллелизме образов человеческого микрокосма: «Уж как едет **Василий** со большой силой, / Рассердилсе тут **Васильюшка Захарович**. / Рассердилосе тут **его ретиво сердце**, / Расходилась **сила богатырская**» (Про Ваську, про вора, про Захарова) [26, с. 66].

В индивидуально-авторском творчестве одна и та же тема в поэтических фразах оформляется разными номинациями «он – в его глазах – в его речи»: «**Он** держит речь в Высоком зале / Толпе разряженных льстецов, / **В его глазах** сверканье стали, / **А в речи** гул морских валов» (Н. С. Гумилев «Дева солнца»).

4. В образном параллелизме тема-рематическая прогрессия со сквозной темой представлена **однократным обозначением темы**, в том числе в названии произведения или в отгадке энигматического текста; при дальнейшем семантическом развертывании параллелей приводятся только ремы, что формирует абстрактную псевдомодель организации связной речи как матрицу структурообразования параллелизмов с разнообразными акциональными и номинативными перечнями. Отсутствие воспроизведения сквозной темы в последующих частях приема обуславливает модификацию абстрактной модели в абстрактную псевдомодель связной речи.

В былине абстрактная псевдомодель структурирует образный параллелизм с акциональным перечнем внешнего и внутреннего действий и общим для обеих частей приема микрокосмическим субъектом (князь) «похаживать – речь выговаривать»: «**Князь** по полу похаживат, тихусмирну речь выговариват...» (Добрыня и Алеша) [25, с. 67]. Абстрактная псевдомодель в былине структурирует образный параллелизм с акциональным перечнем и общим для обеих частей приема символическим макрокосмическим субъектом (змея), взаимодействующим с артефактом и человеком: «повывести корабли – повыбить молодцев»: «**По тому шатру** живет **змея лютая**. / Много молодцев повыбила / Много кораблей повывела» (Дюк Степанович) [25, с. 56]. В составе лексикограмматической формулы, репрезентирующей в сказке вручение волшебного помощника от умершего родителя, выявлен образный параллелизм

лизм с номинативным перечнем волшебных помощников как репрезентантов различных маркомиров «конь – кукла» и гипертемой «волшебный помощник»: «Вот тебе от меня (вместе с) родительск-ое(-им) благословени-е(м) волшебный помощник (конь / кукла)». [22, с. 26].

В индивидуально-авторском творчестве сквозная тема с ее однократным обозначением представлена в образном параллелизме с акциональным перечнем «глохнуть, слепнуть – восстать (в эфире)»: «А **муза** и глохла, и слеpla, / В земле зерном, / Чтоб снова, как феникс, из пепла / В эфире восстать голубом» (А. А. Ахматова «Забудут? – вот чем удивили!»). Выявлен образный параллелизм «**любовь** – змея, голубок – дрема, молитва – улыбка», в котором тема вынесена в заглавие, а все поэтические фразы имеют рематическую природу: «*То змейкой, свернувшись клубком, / У самого сердца колдует, / То целые дни голубком / На белом окошке воркует, / То в инее ярком блеснет, / Почудится в дреме левкою... / Но верно и тайно ведет / От радости и от покоя. / Умеет так сладко рыдать / В молитве тоскующей скрипки, / И страшно ее угадать / В еще незнакомой улыбке*» (А. А. Ахматова «Любовь»). По этому принципу в загадке построен образный параллелизм, в котором тема вынесена в отгадку, а композиционные части приема имеют в энигматическом тексте рематическую природу: «**Что царь видит редко, Богъ никогда, а ны завсегда. – Ровню, т. е. подобного себе**» [28, с. 483, № 28]; «**Чего у Бога нетъ, а у насъ есть. – Грехи**» [28, с. 483, № 29].

В границах образного параллелизма компоненты, функционирующие в качестве сквозной темы, являются языковыми скрепами композиционных частей приема. Актуальное членение предложения на тему и рему, будучи языковой универсалией, демонстрирует возможность реализации темы и ремы на материале любых членов предложения. Анализ сквозной темы, выраженной повторяющимися в частях приема компонентами параллельной конструкции фольклорного текста, позволяет разработать **типологию языковых скреп приема**, функционально направленных на кристаллизацию и объективацию гипертемы, разновидности которой коррелируют с объективирующими ее разновидностями сквозной темы второй модели тема-рематической прогрессии [6].

Развитие идеи И. Ф. Амроян о **типологизации разновидностей второй модели тема-рематической прогрессии** по характеру сквозного компонента позволило выявить на материале фольклорных текстов различных жанров разнообразный спектр сквозных компонентов в частях приема и определить **два основных типа** разновидностей тема-рематической прогрессии со сквозной темой: **простые** (субъектную, объектную (зафиксированы И. Ф. Амроян [1]), атрибутивную, разновидность, репрезентирующую состояние, акциональную, локативную, тем-

поральную и квантитативную) и **комплексные** (субъектно-объектную, субъектно-акциональную, объектно-акциональную) [6]. Сквозная тема представляет собой часть монопредикативной конструкции. В простых разновидностях сквозная тема репрезентируется отдельными словами (самостоятельными частями речи, служебными частями речи, реже – в звукосимволических образных параллелизмах актуализированными в словах звукокомплексами, образно маркированными сегментами слов), в комплексных разновидностях сквозная тема репрезентируется словесными комплексами (группами членов предикативной единицы) (см. о типологии воспроизводимых в рамках повтора компонентов [7, с. 171]).

Реализация сквозной темы как языковой скрепы конструкции в образных параллелизмах имеет **универсальный характер**: выявлена на материале фольклорных текстов разных жанров и в индивидуально-авторском творчестве. В эволюционно-генетическом аспекте тема-рематическая прогрессия со сквозной темой и варианты ее лексико-грамматического выражения обслуживают **два основных вектора развития приема** образного параллелизма, связанных с его трансформацией и формализацией: формируют языковые скрепы параллельных построений в трансформированных модификациях приема на основе абстрактных моделей связного текста и подготавливают формализацию образного параллелизма части предикативных конструкций при отсутствии повтора общих для частей компонентов с их реализацией на основе абстрактных псевдомоделей связного текста.

#### Литература

1. Амроян И. Ф. Абстрактные модели связной речи как структурообразующие модели заговорного текста / И. Ф. Амроян // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2004. – № 11. – С. 113-117.
2. Амроян И. Ф. Повтор в структуре фольклорного текста (на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных текстов) / И. Ф. Амроян. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. – 296 с.
3. Артеменко Е. Б. Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации / Е. Б. Артеменко. – Воронеж: Издательство ВГУ, 1977. – 160 с.
4. Артеменко Е. Б., Доброва С. И. Образный параллелизм в его концептуальном и языковом воплощении / Е. Б. Артеменко, С. И. Доброва // Филологические записки. – 2000. – № 14. – С. 132.
5. Головкина С. Х., Смольников С. Н. Лингвистический анализ текста / С. Х. Головкина, С. Н. Смольников. – Вологда, 2006. – URL: <https://www.textologia.ru/ruskiy/lingvisticheskiy-analiz/svyazn-chlen->

teksta/struktura-teksta-kak-cepochka-chereduyuschihsy-tem-i-rem/2321/?q=463&n=2321 (дата обращения: 20.03.2023).

6. Добрава С. И. Абстрактные модели связного текста как матрицы структурообразования образного параллелизма макро- и микромиров в фольклорном тексте / С. И. Добрава // Russian Linguistic Bulletin. – 2023. – №2 (38). – URL: <https://rulb.org/archive/2-38-2023-february/10.18454/RULB.2023.38.7> (дата обращения: 20.03.2023). – DOI: 10.18454/RULB.2023.38.7

7. Добрава С. И. К вопросу о типологии позиционных, концентрирующих и цепных повторов в фольклорном тексте (на материале частушки) / С. И. Добрава // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – 2018. – № 1 (278). – С. 169-175.

8. Добрава С. И. Кросскультурный аспект характеристики места отсылки болезни в русских и болгарских лечебных заговорах / С. И. Добрава // Материалы по русско-славянскому языкознанию : международный сборник научных трудов. – Воронежский государственный университет, Филологический университет, Кафедра славянской филологии. – Воронеж, 2018. – С. 230-241.

9. Добрава С. И. Семиотические основы параллелизмов-перечней в фольклорном тексте (на материале любовных заговоров) / С. И. Добрава // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – 2018. – № 4. – С. 34-37.

10. Добрава С. И. Textoобразующая функция образного параллелизма макро- и микрокосма в русских народных загадках / С. И. Добрава // Русский язык III тысячелетия в зеркале лингвистической науки. XXXIX Распоповские чтения. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2022. – С. 33-40.

11. Добрава С. И. Технология параллелистического анализа как инструмент кросскультурной лингвофольклористики (на материале формулы отсылки болезни в русских и болгарских заговорах) / С. И. Добрава // Филология и человек. – 2018. – № 1. – С. 97-108.

12. Добрава С. И. Типология образных параллелизмов в составе счетных рядов (на материале русских народных лирических песен) [Электронный ресурс] / С. И. Добрава // Теория языка и межкультурная коммуникация. – 2021. – № 3 (42). – С. 42-59. – URL: [https://api-mag.kursksu.ru/api/v1/get\\_pdf/4109/](https://api-mag.kursksu.ru/api/v1/get_pdf/4109/) (дата обращения: 20.03.2023).

13. Добрава С. И. Эволюция семиотических основ образного параллелизма макро- и микрокосма в фольклорном тексте [Электронный ресурс] / С. И. Добрава // Теория языка и межкультурная коммуникация. – 2022. – № 2 (45). – С. 94-113. – URL: [https://api-mag.kursksu.ru/api/v1/get\\_pdf/4435/](https://api-mag.kursksu.ru/api/v1/get_pdf/4435/) (дата обращения: 20.03.2023).

14. Доброва С. И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия: монография / С. И. Доброва. – Воронеж: ВГПУ, 2004. – 175 с.

15. Доброва С. И., Мудрая М. В. Репрезентация гендера в фольклорном тексте (на материале пословиц) / С. И. Доброва, М. В. Мудрая // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – № 2 (275). – 2017. – С. 175-181.

16. Доброва С. И., Стурова О. Л. К вопросу о структурно-типологических моделях корреляции ритмических, мелодических и синтаксических форм свадебных песен воронежско-липецкого пограничья / С. И. Доброва, О. Л. Стурова // Диалектологический альманах. – Выпуск IV. – Воронеж: ВГПУ, 2022. – С. 36-59.

17. Матезиус В. Избранные труды по языкознанию / В. Матезиус. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 232 с.

18. Москальская О. П. Грамматика текста / О. П. Москальская. – М.: Высшая школа, 1981. – 183 с.

19. Харченко В. К., Тонкова Е. Е. Лингвистика народной приметы. Монография / В. К. Харченко, А. А. Тонкова. – Белгород: Изд-во ОАО «Белгородская областная типография», 2008. – 224 с.

20. Хроленко А. Т. Семантика фольклорного слова / А. Т. Хроленко. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. – 140 с.

21. Хроленко А. Т., Бобунова М. А., Завалишина К. Г. Сопоставительная и кросскультурная лингвофольклористика / А. Т. Хроленко // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. – 2004. – № 2. – С. 47-52.

22. Черноусова И. П. Фольклорно-языковая картина мира в призме лингвокультурных кодов (на материале русских волшебных сказок и былин): монография / И. П. Черноусова. – Липецк: ЛГПУ имени П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2022. – 151 с.

23. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории / К. В. Чистов. – Ленинград: Наука, 1986. – 304 с.

24. Danes F. Zur linguistischen Analyse der Textstruktur / F. Danes // Textlinguistik. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1978. – S. 185-192.

#### База исследовательского материала

25. Былины Печоры и Зимнего берега: (новые записи) / изд. подгот. А. М. Астахова. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, Ленингр. отд-ние, 1961. – 608 с.

26. Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. – М.-Л.: Наука, 1964. – 301 с.

27. Даль В. И. Пословицы и поговорки русского народа / В. И. Даль. – М.: Эксмо-Пресс, 2000. – 468 с.

28. Загадки, приветствия при встрече, шутки и остроты крестьян Вологодской губернии // Живая Старина. – 1903. – Вып. III. – С. 482-488.
29. Заговоры и заклинания Пинежья / вступ. ст., подг. текстов, комм. А. А. Ивановой. – Карпогоры: Пинежская тип., 1994. – 59 с.
30. Игнатов В. И. Русские исторические песни: хрестоматия / В. И. Игнатов. – М.: Высшая школа, 1970. – 255 с.
31. Календарь народных примет погоды на все дни года / Национальная библиотека Республики Алтай; Составитель К.Н. Селянгина. – Горно-Алтайск: Национальная библиотека Республики Алтай, 2005. – 74 с.
32. Майков Л. Н. Великорусские заклинания / Л. Н. Майков. – СПб.: Типография Л. Майкова, 1869. – 164 с.
33. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и авт. коммент. О. А. Черепанова. – СПб.: Изд-во С-Петербург. ун-та, 1996. – 212 с.
34. Народные баллады. Вступ. ст., подгот. текста и примеч. Д. М. Балашова; общ. ред. А. М. Астаховой. – М.; Л.: Советский писатель, 1963. – 449 с.
35. Причитания Северного края / собранные Е. В. Барсовым. Ч. 1: (Плачи похоронные, надгробные и надмогильные). – М.: Современные известия, 1872. – XXXI, 327, XXXIII с.
36. Русские плачи Карелии / под ред. проф. М. К. Азадовского. – Петрозаводск: ГИЗ Карело-Финской ССР, 1940. – 321 с.
37. Частушки в записях советского времени / подгот.: З. И. Власова, А. А. Горелов; отв. ред. Б. Н. Путилов. – М.-Л.: Наука, 1965. – 496 с.

*С. И. Доброва, Ю. В. Плешкова*

### **Лексикографический аспект исследования акциональной картины мира в русской частушке**

Одним из перспективных направлений современного языкознания является изучение языка фольклора как мировоззренческого феномена через призму выявленных И.С. Климас четырех фольклорных миров: предметного, признакового, процессуального (акционального) и количественного [12; 13]. Богатый материал в плане изучения акционального кода символического языка культуры [16] предоставляет в распоряжение исследователя частушка – сравнительно молодой фольклорный жанр, охватывающий максимально разнообразные стороны действительности и имеющий предельно широкий предмет изображения. По функциональной направленности частушки дифференцируются на любовно-бытовые, военные, деревенские, общественно-политические и выполняют большое количество функций, но главное функциональное назначение исследуемого фольклорного жанра заключается в выражении отношения к фактам

и событиям, в передаче чувств, мыслей, эмоций, настроений, а также в отражении исторических и общественно-политических процессов [15].

**Актуальность исследования** определяется значимостью анализа структурно-типологических характеристик глагольных лексем для определения особенностей акциональной (процессуальной) картины мира, отраженной в жанре частушки.

**Материалом исследования** послужил авторитетный в научном отношении сборник текстов С.В. Викулова «Частушки», который был издан в 1952 г. и объединил в себе творения устного народного творчества Вологодской области [19]. Сбор частушек, помещенных в сборнике, проводился около двух лет. За это время в издательство поступило более 60 рукописей из 22 районов области от работников колхозных клубов и избчитален, от учителей и учащихся школ и техникумов, рабочих и колхозников, домашних хозяек.

Всего в процессе исследования анализу подвергнуты 976 частушек.

В исследуемом корпусе текстов методом сплошной выборки выявлены 622 глагольные лексемы, зафиксированные в 2373 словоупотреблениях.

**Методологию исследования** составил комплекс апробированных методик создания разнофункциональных словариков номинаций [4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 14; 17; 18], обозначающих действие и состояние человека.

Обработка корпуса текстов осуществлена по **пяти основным этапам**.

**Первый этап** исследования целенаправлен на автоматизацию подсчетов показателей частотности эпитетов. Произведена электронная обработка материалов исследования с применением компьютерной программы «Стемминг текста online» // <https://gsgen.ru/tools/dlina-seo-text/> (обращение 20.03.2023), которая выполняет выделение основы слова стеммером Портера и оценивает частоты вхождения слов в текст на основе стемминга. Алгоритм стеммера Портера позволяет выделять основы слов с помощью удаления характерных окончаний и суффиксов без применения словарей. Статистика вхождения слов в текст составляется с учетом словоформ. Инструмент стемминга позволяет оценить частоту употребления глагольных лексем в исследуемом корпусе текстов. После перенесения корпуса текстов частушек в формат Word-документа при помощи функции копирования языковой материал в объеме 976 текстов частушек внедряется в поисковое окно программы «стемминг текста» для анализа. Программа выстраивает полный перечень слов, которые встретились в данном тексте, включая предлоги, частицы и так далее с числовым показателем, обозначающим частотность их употребления.

**Второй этап** исследования целенаправлен на обработку корпуса языкового материала, подготовленного программой «Стемминг текста online», с применением метода сплошной выборки глагольных лексем

семи соответствующих рядов и составление словариков. По результатам сплошной выборки составлены разнофункциональные словники репрезентантов акциональной картины мира в частушке: сводный алфавитный словник глаголов, представляющий инструмент аппарата ориентировки в корпусе репрезентантов акциональной картины мира, и сводный частотный словник, включающий данные показателей частотности словоупотребления глагольных лексем в исследуемом корпусе частушечных текстов.

Приведем в качестве иллюстрации фрагмент **сводного алфавитного словника** репрезентантов акциональной картины мира в жанре частушки (Б), (В), (Г):

**А** –

**Б**

*бегать*

*бежать*

*беречь*

*беспокоиться*

*бить...*

**В**

*валяться*

*варить*

*велеть*

*венчаться*

*вести...*

**Г**

*глядеть*

*знать*

*гнуть*

*говорить...*

Приведем в качестве иллюстрации фрагмент **сводного частотного словника** номинаций, репрезентирующих акциональную картину мира на материале исследуемого корпуса частушечных текстов:

*быть (87), идти (70), жить (60), пойти (52), стать (47), ходить (37), говорить (37), стоять (35), уехать (27), прийти (27), сидеть (25) и т.д.*

Сводный частотный словник номинаций, репрезентирующих акциональную картину мира в жанре частушки, включает данные по номинациям, единожды употребленным в исследуемом корпусе частушечных текстов:

*бегать (1), вертеться (1), возвратиться (1), всходить (1), вырастить (1), обойти (1), прожить (1), скатиться (1), шататься (1) и т.д.*

**Третий этап** исследования целенаправлен на подготовку и структурирование тематического словника с показателями частотности на материале семи тематических групп глаголов как основных репрезентантов акциональной картины мира в жанре частушки. В основу исследования положена разработанная Е.Б. Артеменко [1] категориальная классификация глагольных лексем, в которой глагольный корпус систематизирован по семи основным компонентам глагольного ряда, отражающего все многообразие акциональной картины мира. Категориальная классификация компонентов глагольного ряда применяется современными исследователями в качестве продуктивного инструмента для решения различных задач сопоставительной и кросскультурной лингвофольклористики, к примеру, в качестве инструмента дифференциации различных типов символической образности в фольклорном тексте [2; 3], исследования перцептивной картины мира в быличках и бывальщинах [5; 17; 18] и др.

Данные каждого из семи компонентов глагольного ряда представлены в соответствующей части **алфавитных тематических словников** номинаций, репрезентирующих акциональную картину мира на материале исследуемого корпуса частушечных текстов

Приведем в качестве иллюстрации фрагменты **алфавитных тематических словников** номинаций, репрезентирующих акциональную картину мира на материале исследуемого корпуса частушечных текстов. Тематические словники дифференцированы по семи соответствующим компонентам глагольного ряда с указанием данных по частотности номинаций.

**1. Первый компонент глагольного ряда (ГР-1)** – глаголы движения, положения и изменения положения в пространстве, бытия:

**бегать (1)** бегают: 1

**бежать (4)** бежать: 1 бежит: 3

**бывать (6)** бывали: 2 бывало: 2 бывает: 2

**воротиться (6)** воротится: 3 воротись: 2 воротился: 1...

**2. Второй компонент глагольного ряда (ГР-2)** – глаголы со значением «каузировать перемещение или определенное положение предмета в пространстве»:

**брать (4)** брала: 2 берёт: 2

**вести (9)** ведёшь: 1 ведёт: 8

**вертеть (1)** вертит: 1

**взять (17)** взяли: 4 взял: 1 взяла: 1 взять: 2 возьму: 3 возьми: 4 возьмёшь: 1 возьмут: 1...

**3. Третий компонент глагольного ряда (ГР-3)** – глаголы со значением восприятия:

**взглянуть (1)** взглянул: 1

**видеть (4)** видишь: 4

**глядеть (8)** глядишь: 1 гляди: 2 глядел: 1 глядит: 2 глядеть: 1 гляжу: 1

**поговорить (1)** поговорить: 1

**послушать (3)** послушай: 1 послушайте: 1 послушать: 1...

4. **Четвертый компонент глагольного ряда (ГР-4)** характеризуется отсутствием строго детерминированной семантики и в целом представлен глаголами со значением физического действия и воздействия:

**бить (5)** бить: 2 бьёт: 3

**варить (3)** варила: 1 варили: 1 варила: 1

**вешать (2)** вешала: 2

**вязать (2)** вяжу: 1 вязать: 1...

5. **Пятый компонент глагольного ряда (ГР-5)** – глаголы со значением эмоционального состояния и эмоционального воздействия:

**бояться (5)** боюсь: 1 боимся: 1 боялась: 1 боялся: 1 боялася: 1

**веселиться (6)** веселитесь: 4 веселилась: 1 веселились: 1

**влюбиться (3)** влюбился: 2 влюбилася: 1

**горевать (2)** горевать: 2...

6. **Шестой компонент глагольного ряда (ГР-6)** – глаголы со значением мыслительной деятельности, состояния сознания:

**вздумать (3)** вздумаешь: 1 вздумала: 1 вздумал: 1

**вспоминать (1)** вспоминать: 1

**вспомнить (1)** вспомни: 1

**вспомнать (2)** вспомняете: 1 вспомняите-ка: 1

**догадаться (1)** догадается: 1

**думать (16)** думал: 5 думаю: 2 думала: 5 думай: 1...

7. **Седьмой компонент глагольного ряда (ГР-7)** – глаголы и глагольные сочетания с общим значением или семой речевой деятельности:

**говорить (37)** говорят: 19 говорить: 2 говорит: 8 говорили: 3 говорил: 1 говорила: 2 говори: 1 говорим: 1

**грозить (2)** грози: 1 грозит: 1

**запеть (3)** запел: 1 запела: 1 запоём: 1

**запевать (1)** запевай: 1...

**Четвертый этап исследования** целенаправлен на формирование частотного тематического словника, а также сбор и систематизацию данных по контекстному окружению, текстовой представленности исследуемых репрезентантов акциональной картины мира в жанре частушки. Значимость данного этапа исследования состоит в выявлении на материале полного спектра репрезентантов акциональной картины мира доминантных номинаций как носителей значимых культурных смыслов.

Данные каждого из семи компонентов глагольного ряда представлены в соответствующей части **частотных тематических словников** номина-

ций, репрезентирующих акциональную картину мира на материале исследуемого корпуса частушечных текстов.

1. **Первый компонент глагольного ряда (ГР-1)** – глаголы движения, положения и изменения положения в пространстве, бытия:

**Быть (87)**

**Идти (70)**

**Жить (60)**

**Пойти (52)**

**Стать (47)...**

«Пока у батюшки *жила*, / Всё *была* славёночка. / Как в работницы *пошла* – / Последняя девчоночка» [19, с. 29].

2. **Второй компонент глагольного ряда (ГР-2)** – глаголы со значением «каузировать перемещение или определенное положение предмета в пространстве»:

**Давать (20)**

**Отдать (19)**

**Взять (17)**

**Дать (15)**

**Получить (10)...**

«В людях-то не домушка, / Разбудят-то до солнышка. / Сперва плечики намнут, / Потом позавтракать *дадут*» [19, с. 30].

3. **Третий компонент глагольного ряда (ГР-3)** – глаголы со значением восприятия:

**Поглядеть (13)**

**Посмотреть (10)**

**Глядеть (8)**

**Видать (7)**

**Слушать (7)...**

«*Погляжу* я на товарочек, / На девичью на жизнь. / Заболит моё сердечко, / Хотя в постелюшку ложись» [19, с. 32].

4. **Четвертый компонент глагольного ряда (ГР-4)** характеризуется отсутствием строго детерминированной семантики и в целом представлен глаголами со значением физического действия и воздействия:

**Играть (27)**

**Работать (20)**

**Надеть (17)**

**Есть (11)**

**Забрить (10)...**

«Чёрну курочку кормила, / Чёрна курочка не ест. / По-ударному *работать* / Никогда не надоест...» [19, с. 64].

5. **Пятый компонент глагольного ряда (ГР-5)** – глаголы со значением эмоционального состояния и эмоционального воздействия:

**Любить (57)**

**Плясать (51)**

**Хотеть (17)**

**Полюбить (17)**

**Жалеть (10)...**

«Я любила, любить буду / Жёлтые ботиночки, / Я любила, любить буду / Шофёра в кабиночке» [19, с. 193].

6. **Шестой компонент глагольного ряда (ГР-6)** – глаголы со значением мыслительной деятельности, состояния сознания:

**Знать (17)**

**Думать (16)**

**Забывать (13)**

**Беречь (12)**

**Надеяться (7)...**

«Я не думала не знала, / Чтоб зажиточною стала, / А теперь вот наяву / Замечательно живу» [19, с. 195].

7. **Седьмой компонент глагольного ряда (ГР-7)** – глаголы и глагольные сочетания с общим значением или семой речевой деятельности:

**Говорить (37)**

**Сказать (24)**

**Петь (15)**

**Рассказать (13)**

**Спросить (7)...**

«Полюбила, девки, я / Дролю ротозеюшку. / Только стану *говорить* – / Рот разинет и глядит» [19, с. 98].

Значимым аспектом исследования на четвертом этапе видится анализ особенностей контаминации в тексте русской частушки разных компонентов глагольного ряда, которые отражают лингвокультурологический аспект смысловых пересечений в представлении различных участков акциональной картины мира в фольклорном тексте на материале исследуемого жанра.

Результатом обработки исследуемого корпуса текстов на соответствующих этапах анализа являются сводные количественные и статистические данные по частотности репрезентантов акциональной картины мира в русской частушке, дифференцированные по тематическим группам семи компонентов глагольного ряда, которые систематизированы в таблице 1.

**Таблица 1**

**Сводные количественные и статистические данные по частотности репрезентантов акциональной картины мира в русской частушке**

№ п/п	Компоненты глагольного ряда	Количество лексем	Процентный показатель	Количество словоупотреблений	Процентный показатель
1.	ГР-1	105	17%	768	32%
2.	ГР-2	84	14%	263	11%
3.	ГР-3	22	4%	86	4%
4.	ГР-4	295	47%	715	30%
5.	ГР-5	50	8%	274	12%
6.	ГР-6	32	5%	121	5%
7.	ГР-7	34	5%	146	6%
<b>Всего</b>		<b>622</b>	<b>100%</b>	<b>2373</b>	<b>100%</b>

Данные ранжирования компонентов глагольного ряда по количеству лексем представлены в таблице 2 и диаграмме 1.

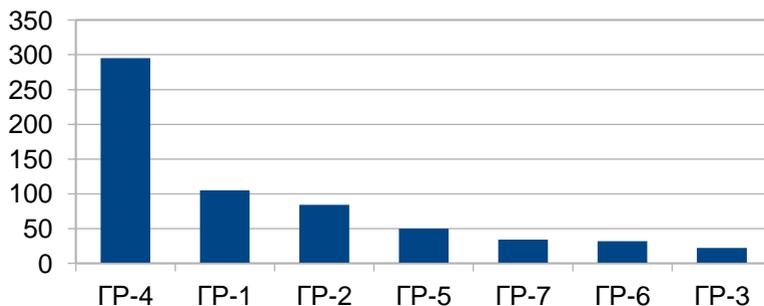
**Таблица 2**

**Данные ранжирования компонентов глагольного ряда по количеству лексем**

Ранг компонента глагольного ряда	Компоненты глагольного ряда	Количество лексем	Процентный показатель
1.	ГР-4	295	47%
2.	ГР-1	105	17%
3.	ГР-2	84	14%
4.	ГР-5	50	8%
5.	ГР-7	34	5%
6.	ГР-6	32	5%
7.	ГР-3	22	4%
<b>Всего</b>		<b>622</b>	<b>100%</b>

**Диаграмма 1**

**Ранжирование компонентов глагольного ряда по количеству лексем**



Процентный показатель количества лексем в исследуемом корпусе частушечных текстов выявляет лексическое разнообразие компонентов глагольного ряда.

Максимальный процентный показатель количества лексем демонстрируют номинации четвертого компонента глагольного ряда (ГР-4), представленные глаголами со значением физического действия и воздействия: 295 лексем, что составляет 47% от общего количества номинаций, репрезентирующих акциональную картину мира на материале исследуемого корпуса частушечных текстов.

Высокий процентный показатель количества лексем отличает номинации первого компонента глагольного ряда (ГР-1), представленные глаголами движения, положения и изменения положения в пространстве, бытия: 105 лексем, что составляет 17% от общего количества номинаций, репрезентирующих акциональную картину мира на материале исследуемого корпуса частушечных текстов.

Низкий процентный показатель количества лексем демонстрируют номинации третьего компонента глагольного ряда (ГР-3), представленные глаголами со значением восприятия: 22 лексем, что составляет 4% от общего количества номинаций, репрезентирующих акциональную картину мира на материале исследуемого корпуса частушечных текстов.

Данные ранжирования компонентов глагольного ряда по количеству словоупотреблений лексем представлены в таблице 3 и диаграмме 2.

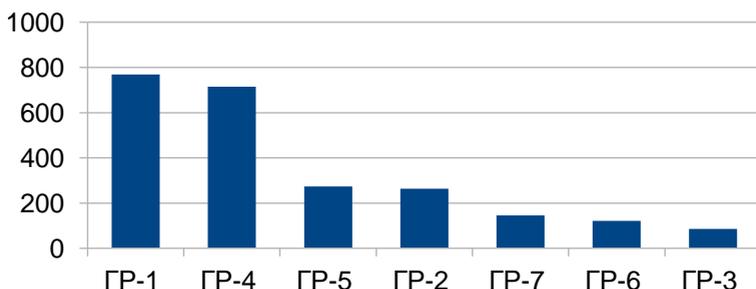
**Таблица 3**

**Данные ранжирования компонентов глагольного ряда по количеству словоупотреблений лексем**

Ранг компонента глагольного ряда	Компоненты глагольного ряда	Количество словоупотреблений	Процентный показатель
1.	ГР-1	768	32%
2.	ГР-4	715	30%
3.	ГР-5	274	12%
4.	ГР-2	263	11%
5.	ГР-7	146	6%
6.	ГР-6	121	5%
7.	ГР-3	86	4%
<b>Всего</b>		<b>2373</b>	<b>100%</b>

**Диаграмма 2**

**Ранжирование компонентов глагольного ряда  
по количеству словоупотреблений лексем**



Процентный показатель количества словоупотреблений лексем в исследуемом корпусе выявляет смысловые доминанты компонентов глагольного ряда.

Максимальными показателями частотности – 768 словоупотреблений, что составляет 32% от общего количества – отличаются номинации первого компонента глагольного ряда (ГР-1), представленные глаголами движения, положения и изменения положения в пространстве, бытия.

Высокими показателями частотности – 715 словоупотреблений, что составляет 30% от общего количества – характеризуются номинации первого компонента глагольного ряда (ГР-4), представленные глаголами со значением физического действия и воздействия.

Минимальные показатели частотности – 86 словоупотреблений, что составляет 4% от общего количества – демонстрируют номинации первого компонента глагольного ряда (ГР-3), представленные глаголами со значением восприятия.

**Пятый этап** исследования целенаправлен на многоаспектный комплексный лингвокультурологический анализ репрезентантов акциональной картины мира в русской частушке. Корпус разнофункциональных словников глагольных номинаций как лексикографический продукт является инструментом аналитической обработки тематических групп глаголов в аспекте их структурно-типологических и эволюционно-генетических характеристик с учетом мифологических основ образов и особенностей их функционирования в фольклорном жанре частушки.

#### Литература

1. Артеменко Е. Б. Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной реализации / Е. Б. Артеменко. –

Воронеж.: Изд-во Воронежского ун-та, 1977. – 160 с.

2. Добрава С. И. Типология символических образов в фольклорном тексте: принципы разграничения и механизмы формирования / С. И. Добрава. [Электронный ресурс] // URL:

[http://www.rusnauka.com/10\\_DN\\_2012/Philologia/9\\_107135.doc.htm](http://www.rusnauka.com/10_DN_2012/Philologia/9_107135.doc.htm) (дата обращения 20.03.2023)

3. Добрава С. И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия: монография / С. И. Добрава. – Воронеж: ВГПУ, 2004. – 175 с.

4. Добрава С. И., Губская А. А. Структурно-типологические характеристики эпитетов в обрядовых и необрядовых песнях Пензенской области / С. И. Добрава А. А. Губская // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук и методики их преподавания: материалы Всероссийского науч-но-практического Форума (11–23 апреля 2022 г., Воронеж): Филология. История. Экономика / под ред. Г. А. Заварзиной. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический универси-тет, 2022. – С. 28-37.

5. Добрава С. И., Матыцына А. А. Типология и репрезентация функций глаз и взгляда в текстах быличек и бывальщин / С. И. Добрава, А. А. Матыцына // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – 2020. – № 3 (Т. 288). – С. 16-151.

6. Добрава С. И., Мудрая М. В. Репрезентация гендера в фольклорном тексте (на материале пословиц) / С. И. Добрава, М. В. Мудрая // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – № 2 (275). – 2017. – С. 175-181.

7. Добрава С. И., Плешкова Ю. В. Типология глаголов движения и эмоционального состояния в русской народной частушке: сопоставительный аспект / С. И. Добрава, Ю. В. Плешкова // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук и методики их преподавания : материалы Всероссийского научно-практического Форума (11–23 апреля 2022 г., Воронеж): Филология. История. Экономика / под ред. Г. А. Заварзиной. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический универси-тет, 2022. – С. 37-42.

8. Добрава С. И., Сабирова Э. И. Номинации людей со сверхъестественными свойствами в быличках Воронежского края / С. И. Добрава, Э. И. Сабирова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей: материалы XI научной региональной конференции 20-22 мая 2020 г. / научный редактор Т. Ф. Пухова; Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – С. 223-249.

9. Добрава С. И., Станева А. Е. Лексикографический аспект типологии эпитетов в русских народных загадках / С. И. Добрава, А. Е. Станева // Ак-

туальные проблемы социально-гуманитарных наук и методики их преподавания: мат. всерос. науч.-практ. форума (г. Воронеж, 11-23 апреля 2022 г.) / под ред. Г. А. Заварзиной. Воронеж: Изд-во Воронежского государственного педагогического университета. – 2022. – С. 49-56.

10. Доброва С. И., Халилова Д. Х. Квантитативный аспект номинаций бытовых реалий (артефактов) в фольклорном тексте (на материале сказок А. Н. Корольковой и А.К. Барышниковой) / С. И. Доброва, Д. Х. Халилова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей: материалы XI научной региональной конференции 20-22 мая 2020 г. / научный редактор Т. Ф. Пухова; Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – 318 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; Вып. XVI). – С. 249-253.

11. Доброва С. И., Халилова Д. Х. К вопросу о типологии словников номинаций бытовых реалий (артефактов) в фольклорном тексте: структура, содержание, функциональное назначение / С. И. Доброва, Д. Х. Халилова. – Известия ВГПУ, №2 (283), 2019. – С. 238-243.

12. Климас И. С. Фольклорная лексикология: своеобразие объекта, состав единиц, специфика лексикологических категорий: диссертация ... доктора филологических наук / И. С. Климас. – Курск, 2005. – 408 с.

13. Климас И. С. Ядро фольклорного лексикона / И. С. Климас. – Курск, 2000. – 94 с.

14. Мудрая М. В. Репрезентация гендера в «Пословицах и поговорках русского народа» В. И. Даля: авт. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / М. В. Мудрая. – Воронеж, 2021. – 25 с.

15. Лазутин С. Г. Русская частушка. Вопросы происхождения и формирования жанра / С. Г. Лазутин. – Воронеж: Из-во Воронеж. ун-та, 1960. – 259 с.

16. Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры / С. М. Толстая / Концепт движения в языке и культуре. – Москва: Индрик, 1996. – С. 89-103.

17. Хмырова А. А. Репрезентация перцептивной картины мира в текстах быличек и бывальщин: методология исследования / А. А. Хмырова // Russian Linguistic Bulletin. – 2023. – №1 (37). – URL: <https://rulb.org/archive/1-37-2023-january/10.18454/RULB.2023.37.25> (дата обращения: 20.03.2023).

18. Хмырова А. А. Система номинаций, репрезентирующих перцептивную картину мира на материале визуального восприятия, в текстах быличек и бывальщин / А. А. Хмырова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2023. – Том 16. Выпуск 2. – С. 501-506.

19. Частушки: [сборник / сост. С. В. Викулов; ред. В. М. Малков]. – Вологда: Областное издательство, 1952. – 245с.

**Типологические характеристики композиционной организации русской народной приметы (на материале тематической группы образов «Фундаментальные стихии мироздания: вода»)**

В современной сопоставительной и кросскультурной лингвофольклористике [18; 19; 20; 1] особую актуальность приобретает проблематика лингвистики фольклорного текста. Народной примете как фольклорному микрожанру свойственна стереотипность и устойчивость формы выражения [17, с. 12]. Содержание текста народной приметы определяется фактом неоднократно повторяющейся связи двух одновременных (совпадающих) или последовательных явлений или событий, которая определяется этносом в процессе многовековых наблюдений и транслируется путем передачи из поколения в поколение полученного опыта. Онтологическая закономерная повторяемость выявленной связи двух явлений объясняет бинарную структуру приметы, которая состоит из двух частей [12, с. 9].

**Цель** настоящей статьи – исследовать типологические характеристики композиционной организации русской народной приметы в их эволюционно-генетическом аспекте через призму подходов лингвистики фольклорного текста на материале **тематической группы образов «Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)»** из тематического раздела примет **«Окружающая природная среда»**.

**Актуальность** настоящего исследования определяется его направленностью на анализ языковых механизмов формирования русской народной приметы с точки зрения фольклорного текстообразования и пополнением банка научных данных по лингвистике текстов повседневности. Исследование инвариантной структурной модели композиционных основ приметного текста, а также способов и механизмов ее варьирования с учетом эволюционно-генетического аспекта играет важную роль в решении актуальной для антропоцентрической лингвистики проблемы исследования эволюции художественных форм фольклора как отражения динамики народного мировосприятия [11; 4; 20].

**Материалом исследования** являются данные сплошной и специальной выборки примет из сборника народной мудрости Е.А. Грушко, Ю.М. Медведева «Словарь русских суеверий, заклинаний, примет и поверий», который представляет собой уникальный словарь народной мудрости – русских суеверий и поверий от древнейших времен до наших дней [5]. При создании сборника составители опирались на идеи этнокультурной специфики примет [13; 15]. Кумуляция примет произведена на материале авторитетных в научном отношении сборников, материал распределен в алфавитном порядке, крупные разделы сформированы в соответствии с

тематическим родством примет, что послужило основой исследования композиции русских народных примет в соответствии с тематической направленностью фольклорных текстов, зафиксированных в период конца VIII в. – второй половины XX в. и транслирующих значительную степень сохранности традиций.

Выбор **тематического ракурса исследования** обусловлен очевидной социокультурной значимостью тематической группы «Фундаментальные стихии мироздания: вода» в русской культуре [11, с. 105-107] и репрезентативностью гидронимических образов в языке русских народных примет.

Наши предки уделяли особое внимание бережному и уважительному отношению к природе, берегли и чтили источники воды, колодцы, реки, озера, что выражалось в большом количестве запретов, связанных с загрязнением воды. По народным представлениям вода является источником жизни, одной из первозданных фундаментальных стихий мироздания и средством магии, которое применяют для очищения. В мифологии восточных славян вода делит мир на две части: мир живых и потусторонний мир, а проточная вода помогает осуществить контакт с умершими: *«Набери воды и брызгай ею позади себя – сколько упадет капель, столько сделается чертей»* [16, с. 386]. В существующих поверьях о радуге, грозе, засухе фундаментальное положение занимает идея конфронтации и одновременной связи мертвой и живой воды. Опасность воды нашла свое отражение в фольклорных текстах: *«Где вода, там и беда»*, *«Черт огня боится, а в воде селится»* [16, с. 386].

В фольклористике отсутствует единая классификация примет [14;17], поэтому в контексте проводимого исследования видится необходимым выделить ключевые признаки систематизации приметных текстов с целью изучения типологических основ композиционной организации русских народных примет с учетом их функционального назначения. При всем существующем многообразии народных примет набор ситуаций, на основании которых люди судят о настоящем или будущем, достаточно ограничен и обладает признаками стереотипизации. Типовые ситуации связаны с особенностями «поведения» различных элементов культурного и природного окружения человека, которые репрезентируют характер связи параллельных миров вселенского макрокосма и человеческого микрокосма и получают свое образное воплощение в стереотипизированном сопоставлении композиционных частей приметы [6; 7; 8; 9; 10]. В зависимости от характера образного воплощения и сопоставления элементов природного и культурного окружения человека как макро- и микрокосмических знаков приметные тексты могут быть сведены к нескольким основным типам, дифференцированным по их функциональной направленности: мистические, метеорологические и бытовые.

Приметы основаны на вере в разнотипные по своей природе знаки, которые предсказывают будущее. А.Н. Афанасьев выделил два вида подобных знаков: одни возникли из мистических представлений человека о мире, другие сложились на основе опыта постоянных многолетних наблюдений людей за природой [2; 3]. В основе *мистических примет*, имеющих языческое происхождение, лежит суеверие, поэтому к ним не может быть применено рациональное объяснение. Приметы, фундамент которых составляет разнонаправленный опыт народа, объяснимы законами природы или нормами поведения в обществе. *Метеорологические приметы* иллюстрируют выявленные человеком природные закономерности и определенным образом регламентируют его жизнь в контексте объективных циклических законов природного мира. *Бытовые приметы* связаны со сферой хозяйства и домашнего уклада жизни, отношений в семье, регулируют нормы поведения в доме или предупреждают об опасности, оберегая от травм и болезней.

Всего из исследуемого корпуса текстов с общим количеством примет 2016 текстов в результате сплошной и специальной выборки отобрано и подвергнуто анализу 68 текстов с образами указанной тематической группы, что составляет 3,4 % от общего числа исследованных текстов.

Данные дифференциации русских народных примет тематической группы «Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)» по их принадлежности к приметным текстам различной функциональной направленности с показателями частотности в исследуемом корпусе текстов, систематизированные в порядке убывающих частот, представлены в таблице 1 и диаграмме 1.

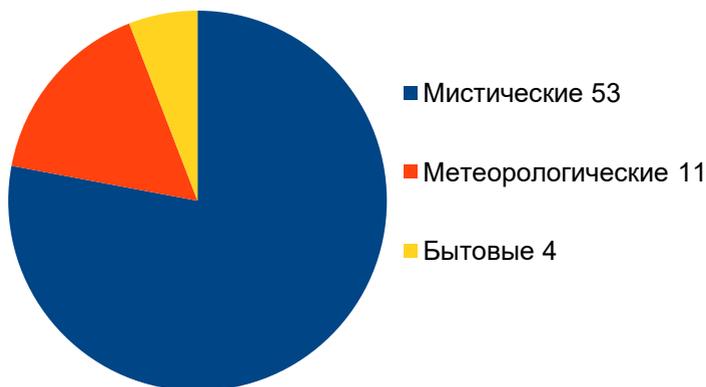
**Таблица 1**

**Количественные и статистические показатели примет тематической группы «Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)» по их функциональному назначению**

№ п/п	Типология примет	Количество текстов	Процентный показатель
1.	Мистические	53	78%
2.	Метеорологические	11	16%
3.	Бытовые	4	6%
<b>Всего</b>		<b>68</b>	<b>100%</b>

Диаграмма 1

**Количественные показатели примет тематической группы  
«Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)»  
по их функциональному назначению**



В тематической группе «Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)» максимальным показателем частотности отличаются мистические приметы: выявлено 53 текста, что составляет 78% от общего количества текстов исследуемой тематической группы. Средний показатель частотности демонстрируют метеорологические приметы: зафиксировано 11 текстов, что составляет 16% от общего количества текстов исследуемой тематической группы. Наименьшим показателем частотности характеризуются бытовые приметы, которые представлены в анализируемом материале 4 текстами, что составляет 6% от общего количества текстов исследуемой тематической группы. Мистические приметы, основанные на мистических представлениях о мире, доминируют в сознании носителей традиции в силу отсутствия возможности рациональной интерпретации связи внешних и внутренних феноменов мироустройства и принятия волевых решений, что формирует чувство повышенной опасности, продуцирует страх перед будущим в случае несоблюдения приметных рекомендаций, что получает свое выражение в соответствующих разновидностях структурной модели композиционной организации примет с пометой «при несоблюдении».

Проведенный на материале исследуемого корпуса текстов анализ композиционной организации примет показал, что приметы, выявляю-

щие связь двух феноменов мироустройства, представляют собой построения, состоящие из двух композиционных частей. В левой композиционной части представлено описание реальной ситуации (событие со статусом приметоносителя), в правой композиционной части дается прогноз, объясняется смысл приметоносителя, сообщается, что означает приметогенная ситуация. Связь приметогенной ситуации и прогноза на уровне гипертемы двухчастной конструкции [10; 6; 8] регламентируется имплицитной или эксплицитной страховочной частью. Поэтому видится целесообразным выделить три основные характерные для народной приметы инвариантные композиционные части – приметогенную ситуацию (событие), прогноз и страховку.

Таким образом **инвариантная структурная модель композиционной организации текста русской народной приметы** как фольклорного микрожанра может быть представлена следующим образом:

**«Событие – Прогноз – Страховка».**

Инвариантная модель композиционной организации текста русской народной приметы получает свое вариативное воплощение в **однокомпонентных, двухкомпонентных и трехкомпонентных структурных моделях текстовой реализации**. Варьирование инвариантной модели композиционной организации текста русской народной приметы осуществляется по двум основным векторам: варьированию подвергаются компонентный состав структурной модели и порядок линейного следования компонентов.

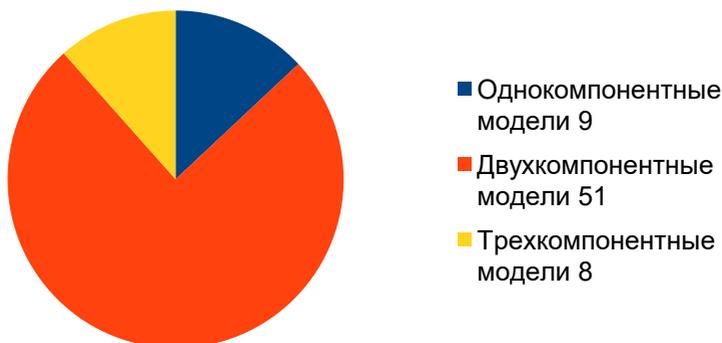
Данные по типологии структурных моделей композиционной организации примет тематической группы «Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)» представлены в таблице 2 и диаграмме 2.

**Таблица 2**  
**Количественные и статистические показатели типологии структурных моделей композиционной организации примет тематической группы «Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)»**

<b>Код модели</b>	<b>Тип структурной модели композиционной организации текста</b>	<b>Количество текстов</b>	<b>Процентный показатель</b>
<b>I.</b>	<b>Однокомпонентные модели</b>	<b>9</b>	<b>13,2%</b>
<b>I.1.</b>	Страховка	9	13,2%
<b>II.</b>	<b>Двухкомпонентные модели</b>	<b>51</b>	<b>75%</b>
<b>II.1.</b>	Событие – Прогноз	46	67,7%
<b>II.2.</b>	Событие – Страховка	2	2,9%

<b>П.3</b>	Страховка – Прогноз	2	2,9%
<b>П.4.</b>	Страховка – Прогноз (при несоблюдении)	1	1,5%
<b>Ш.</b>	<b>Трехкомпонентные модели</b>	<b>8</b>	<b>11,8%</b>
<b>Ш.1.</b>	Событие – Прогноз – Страховка	7	10,3%
<b>Ш.2.</b>	Страховка – Событие – Прогноз (при несоблюдении)	1	1,5%
<b>Всего</b>		<b>68</b>	<b>100%</b>

**Диаграмма 2**  
**Количественные показатели типологии структурных моделей**  
**композиционной организации примет тематической группы**  
**«Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)»**



Текст приметы потенциально (исконно) всегда имеет двучастную структуру, поскольку установление связи предполагает, как минимум, наличие двух предметов (явлений, событий, признаков и т.д.) [14; 17].

Архитектоника приметы отличается доминированием исконных, классических двухкомпонентных структурных моделей композиционной организации приметного текста. Однокомпонентные и трехкомпонентные модели с эволюционно-генетической точки зрения квалифицируем как структурно-семантические модификации канонической (классической) двухкомпонентной структурной модели [11], которые образуются путем усечения (однокомпонентная модель) или распространения (трехкомпонентная модель) двухкомпонентной структурной модели.

Двухкомпонентная структурная модель композиционной организации приметы обуславливает ее построение на основе композиционного принципа параллелизма образов макро- и микромиров [6; 7; 8; 9; 10; 11]. В свою очередь варьирование линейной последовательности композиционных частей приметы детерминирует в параллелизмах с гипертемой означивания явления (ГТ первого типа ГТ-1) свободу локализации образов параллельных и разносубстанциональных макро- и микромиров, а в параллелизмах с гипертемой означивания связи явлений (ГТ второго типа ГТ-2), выполняющих в приметном тексте текстообразующую функцию и порождающих многофункциональность образов параллельных миров, становится идентификатором символизирующего и символизируемого в границах приема по функциональной направленности композиционных частей фольклорного текста: символизирующее всегда идентифицируется по приметогенной ситуации, а символизируемое – по прогнозу в примете [10].

Эволюция композиционных основ приметы на материале исследуемой тематической группы выявляет следующую значимую закономерность функционирования инвариантной структурной модели на уровне текстовых формульных реализаций: факультативной в процессе динамики приметного текста может быть любая из трех композиционных частей приметы. Однако семиотический статус композиционных частей в примете дифференцируется: страховка выполняет функцию гипертемы бинарного построения, объективирующей связь между двумя разносубстанциональными феноменами в сопоставлении приметогенной ситуации и прогноза. Страховка как репрезентант жанровой интенции приметного текста и гипертема конструкции может быть выражена эксплицитно и сочетаться с приметогенной ситуацией и прогнозом в их различных комбинациях или иметь имплицитное воплощение. Однако исключительно страховка в границах однокомпонентной модели композиционной организации приметы функционирует в составе приметного текста изолированно без воспроизведения, объективации приметогенной ситуации и прогноза. Приметогенная ситуация и прогноз выступают в составе двух- и трехкомпонентных структурных моделей композиционной организации приметы и не функционируют изолированно от других композиционных частей.

Данные по количественным и статистическим характеристикам структурных моделей композиционной организации примет тематической группы «Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)», систематизированные в порядке убывающих частот, представлены в таблице 3 и диаграмме 3.

Таблица 3

Количественные и статистические характеристики структурных моделей композиционной организации примет тематической группы «Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)»

№ п/п	Структурная модель композиционной организации приметы	Количество текстов	Процентный показатель	Процентный показатель
1.	Событие – Прогноз	46	67,7%	67,7%
2.	Страховка	9	13,2%	13,2%
3.	Событие – Прогноз – Страховка	7	11,8%	10,3%
4.	Событие – Страховка	2	2,9%	2,9%
5.	Страховка – Прогноз	2	2,9%	2,9%
6.	Страховка – Прогноз (при несоблюдении)	1	1,5%	1,5%
7.	Страховка – Событие – Прогноз (при несоблюдении)	1	1,5%	1,5%
<b>Всего</b>		<b>68</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>

Диаграмма 3

Количественные показатели структурных моделей композиционной организации примет тематической группы «Фундаментальные стихии мироздания: вода (гидронимы)»



**I. Однокомпонентные структурные модели** композиционной организации приметы в исследуемом корпусе текстов представлены одной разновидностью **I.1. «Страховка»**, которая присуща 9 приметам, что составляет 13,2% от общего количества текстов: *«На многих пчельниках есть ручейки и колодцы, а над ними ставят часовенки с образом святой соловейковой двоицы: Зосимы-Савватия, покровителей пчел. Воду из такого родника можно использовать от от многих болезней, в том числе от изнурительной лихорадки»* [5, с. 390].

**II. Двухкомпонентные структурные модели** композиционной организации приметы доминируют по количественным и статистическим характеристикам: представлены в 51 тексте, что составляет 75% от общего количества текстов, а также доминируют по количеству разновидностей: в исследуемом корпусе текстов представлены четырьмя разновидностями: **II.1. «Событие – Прогноз»**; **II.2. «Событие – Страховка»**; **II.3 «Страховка – Прогноз»**; **II.4. «Страховка – Прогноз (при несоблюдении)»**.

Доминантной в исследуемом корпусе текстов является разновидность классической двухкомпонентной структурной модели **II.1. «Событие – Прогноз»**, которая представлена 46 текстами, что составляет 67,7% от их общего количества: *«Весенняя вода течет медленно – народу будет тяжело»* [5, с. 71]; *«Весной вода идет, а лед держится – к плохому году»* [5, с. 71].

Разновидность двухкомпонентной структурной модели **II.2. «Событие – Страховка»** выявлена в 2 приметах, что составляет 2,9% от общего количества текстов: *«На Ильин день (2 августа) олень копыто обмочил: вода холодна, купаться больше нельзя»* [5, с. 330]; *«В источниковых водах самая лучшая та вода, что течет против восхода солнечного, а коли вытекает от запада, то она вредна и различные недуги наводит человеку»* [5, с. 78].

Разновидность двухкомпонентной структурной модели **II.3. «Страховка – Прогноз»** выявлена в 2 приметах, что составляет 2,9% от общего количества текстов: *«Баб, заподозренных в ведьмовстве, нужно бросать в воду, связав руки и ноги: если пойдет ко дну, значит, невиновна и ее надо спасать; ну а ведьму, как известно, вода не принимает»* [5, с. 459].

Разновидность двухкомпонентной структурной модели **II.4. «Страховка – Прогноз (при несоблюдении)»** зафиксирована в 1 примете, что составляет 1,5% от общего количества текстов: *«Скорлупу от выведенных яиц следует давить на мелкие части, иначе, если она попадет на воду, русалки построят себе из нее кораблик и будут плавать на зло и смех крещеным людям»* [5, с. 522].

**III. Трехкомпонентные структурные модели** композиционной организации приметы представлены двумя разновидностями: **III.1. «Событие – Прогноз – Страховка»**; **III.2. «Страховка – Событие – Прогноз (при**

несоблюдении)»; демонстрируют большее количество разновидностей, нежели однокомпонентные модели, но представлены, по сравнению с ними, меньшим количеством текстов: выявлены в 8 приметах, что составляет 11,8% от общего количества текстов исследуемой тематической группы.

Разновидность трехкомпонентной структурной модели **III.1. «Событие – Прогноз – Страховка»** зафиксирована в 7 приметах, что составляет 10,3% от общего количества текстов: *«На Андрея Первозванного (13 декабря) подслушивают воду: тихая вода – хорошая зима, шумная – морозы, бури, метели. От воды всегда жди беды»* [5, с. 78]; *«Если воде напакостить, засорять ее, скрывать в ней преступления (прятать концы в воду), она пошлет на лиходея болезни. Излечить их можно только одним способом: испросив прощения у воды»* [5, с. 78].

Разновидность трехкомпонентной структурной модели **III.2. «Страховка – Событие – Прогноз (при несоблюдении)»** обнаружена в 1 примете, что составляет 1,5% от общего количества текстов: *«Зачерпнутой в роднике в Пасхальную ночь воде придается особая сила. Ею окропляют дома и амбары, видя в этом залог счастья и довольства. Но наполнить ведра и донести их домой надо молча: если будет при этом произнесено хоть одно слово, вода эта, по уверениям старых людей, теряет свою силу»* [5, с. 344].

Исследование типологических характеристик композиционных основ русской народной приметы, отражающей характер и динамику взаимодействия вселенского (природного, артефактного, мистического) макрокосма и человеческого микрокосма, выявляет обусловленность эволюции художественных форм фольклора развитием народного мировосприятия.

#### Литература

1. Адоньева С. Б. Фольклористика и современное гуманитарное знание / С. Б. Адоньева // Первый всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. – Москва, 2004. – Т. 1. – С. 44-57.
2. Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово / А. Н. Афанасьев. – М., 1988. – 510 с.
3. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов / А. Н. Афанасьев. – М.: Тип. Грачева и Комп., 1865-1969. – Т. 1. – 1865. – 804 с. – Т. 2. – 1868. – 793 с. – Т. 3. – 1868. – 851 с.
4. Буров А. А. Формирование современной русской языковой картины мира (способы речевой номинации): Филологические этюды. Монография / А. А. Буров. – Пятигорск : Изд-во ПГЛУ, 2008. – 319 с.

5. Грушко Е. А., Медведев Ю. М. Словарь русских суеверий, заклиний, примет и поверий / Е. А. Грушко, Ю. М. Медведев. – Нижний Новгород: «Русский купец» и «Братя славяне», 1995. – 560 с.

6. Доброва С. И. Антропоморфизация природных объектов на материале образного параллелизма в русских народных приметах / С. И. Доброва // Донецкие чтения 2022: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности: Материалы VII Международной научной конференции, посвящённой 85-летию Донецкого национального университета (Донецк, 27–28 октября 2022 г.). – Том 4: Филологические науки. Часть 1 / под общей редакцией проф. С. В. Беспаловой. – Донецк: Изд-во ДонНУ, 2022. – С. 103-106.

7. Доброва С. И. Параллелизм в сфере человеческого микрокосма (на материале любовных заговоров) / С. И. Доброва // Лингвофольклористика. – 2018. – № 27. – С. 37-54.

8. Доброва С. И. Содержательная трансформация образного параллелизма макро- и микрокосма в русских народных приметах / С. И. Доброва // Лингвофольклористика. Выпуск 37. Курск: Издательство Курского государственного университета, 2023. – С. 14-30.

9. Доброва С. И. Технология параллелистического анализа как инструмент кросскультурной лингвофольклористики (на материале формулы отсылки болезни в русских и болгарских заговорах) / С. И. Доброва // Филология и человек., 2018. – № 1. – С. 97-108.

10. Доброва С. И. Эволюция семиотических основ образного параллелизма макро- и микрокосма в фольклорном тексте [Электронный ресурс] / С. И. Доброва // Теория языка и межкультурная коммуникация. – 2022. – № 2 (45). – С. 94-113. – URL: [https://api-mag.kursksu.ru/api/v1/get\\_pdf/4435/](https://api-mag.kursksu.ru/api/v1/get_pdf/4435/) (дата обращения: 20.03.2023).

11. Доброва С. И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия : монография / С. И. Доброва. – Воронеж: ВГПУ, 2004. – 175 с.

12. Жарков С. Н. Народные приметы и предсказания погоды / С. Н. Жарков. – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства Просвещения РСФСР, 1954. – 169 с.

13. Павлова Е. Г. Опыт классификации народных примет / Е. Г. Павлова // Паремииологические исследования / сост. Г. Л. Пермяков. – Москва : Наука, 1984. – С. 294-299.

14. Садова Т. С. Народная примета как текст и проблемы лингвистики фольклорного текста : автореф. дис.... д-ра филол. наук / Т. С. Садова. – СПб., 2004. – 43 с.

15. Токарев С. А. Приметы и гадания / С. А. Токарев // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. Москва : Наука, 1983. С. – 55-67.

16. Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой. – Москва : Индрик, 1995. – 94 с.

17. Харченко В. К., Тонкова Е. Е. Лингвистика народной приметы. Монография / В. К. Харченко, А. А. Тонкова. – Белгород: Изд-во ОАО «Белгородская областная типография», 2008. – 224 с.

18. Хроленко А. Т. Семантика фольклорного слова / А. Т. Хроленко. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. – 140 с.

19. Хроленко А. Т., Бобунова М. А., Завалишина К. Г. Сопоставительная и кросскультурная лингвофольклористика / А. Т. Хроленко // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. – 2004. – № 2. – С. 47-52.

20. Черноусова И. П. Язык фольклора как отражение этнической ментальности: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / И. П. Черноусова. – Елец, 2015. – 52 с.

*С. И. Доброва, Е. С. Терехова*

### **Вербальные способы репрезентации мужского начала в былинных текстах**

Одним из перспективных направлений в современной сопоставительной и кросскультурной лингвофольклористике являются гендерные исследования, направленные на многоаспектный анализ гендерной картины мира в различных фольклорных жанрах, изучение репрезентации и способов вербализации гендера в фольклорно-языковой картине мира, выявление специфики отражения культурного своеобразия гендера в языке русского фольклора [16, с. 20; 9; 4].

Гендер как социокультурный конструкт получает разноаспектную объективацию – репрезентацию и вербализацию – в былинных текстах, воплощающих непреходящие идеи патриотизма и любви к Родине.

**Актуальность работы** определяется «недостаточной разработанностью проблемы традиционного образа человека в его гендерной ипостаси в русской фольклорно-языковой картине мира» [16, с. 3] и обуславливается направленностью исследования на анализ языковых механизмов репрезентации гендерно маркированной лексики в текстах русской былины, на изучение особенностей гендерного аспекта фольклорно-языковой картины мира, отраженной в русском былинном эпосе.

**Материалом исследования** послужили 69 былинных текстов из авторитетных в научном отношении сборников былин в записях середины XVIII в. – начала XX в. [20; 21].

**Методологию исследования** составил комплекс апробированных методик создания разнофункциональных словариков номинаций как лексикографических продуктов [7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 18; 19]. В процессе анализа репрезентации гендера в былинах применена многоаспектная методика исследования гендерно маркированной лексики, разработанная М.В. Мудрой [16]. В настоящей работе также применен метод анализа гендерно маркированной лексики с учетом дифференциации номинаций в ранговом перечне частотного словарика и определения статуса номинации в соответствии с показателем частотного ранга. Ранг лексемы в ранговом лексикографическом продукте определен путем упорядочения по общему числу вхождений данной лексемы в корпус исследуемых былинных текстов.

Изучение гендерно маркированной лексики на материале корпуса текстов русских былин с учетом их жанрового своеобразия включает ряд этапов: подготовку электронного корпуса текстов; структурирование материала исследования с применением компьютерных программ с целью автоматизации подсчетов показателей частотности лексем; обработку корпуса текстов методом сплошной выборки с целью составления словариков различной функциональной направленности – алфавитного, частотного, тематического с показателями частотности на материале основных лексико-семантических групп и подгрупп гендерно маркированной лексики, репрезентирующей мужское, женское и метагендерное начала. Корпус разнофункциональных словариков как лексикографический продукт является инструментальной основой аналитической обработки лексико-семантических групп и подгрупп исследуемого пласта лексики в аспекте ее структурно-типологических и эволюционно-генетических характеристик и с учетом мифологических основ образов и особенностей их функционирования в фольклорном жанре былины, исследования полевой организации гендерно маркированной лексики былинного текста.

Реконструированная на материале исследуемого корпуса былинных текстов система гендерно маркированных лексем [13] в части непосредственного типа маркирования гендерной информации, который «реализуется в денотативном значении языкового знака» [16, с. 15], включает 142 лексемы в 3728 словоупотреблениях.

На материале былинных текстов дифференцированы **собственно гендерный уровень** и **метагендерный уровень** репрезентации мужского,

женского и метагендерного начал в двухуровневой модели репрезентации гендера в языке фольклора.

Данные по непосредственному типу гендерного маркирования лексем, вербализующих *мужское*, *женское* и *метагендерное начала* в былинном тексте, с учетом собственно гендерного и метагендерного уровней представлены в таблице 1.

**Таблица 1**

**Номинации с непосредственным типом гендерного маркирования, вербализующие мужское, женское и метагендерное начала в былинном тексте**

№ п/п	Уровни репрезентации гендера	Количество лексем	Процентный показатель	Количество словоупотреблений	Процентный показатель
<b>I. Собственно гендерный уровень</b>					
<b>I.1.</b>	Мужское начало	89	63%	2674	72%
<b>I.2.</b>	Женское начало	37	26%	764	20%
<b>Итого</b>		<b>126</b>	<b>89%</b>	<b>3438</b>	<b>92%</b>
<b>II. Метагендерный уровень</b>					
<b>II.1</b>	Метагендерное начало	16	11%	290	8%
<b>Итого</b>		<b>16</b>	<b>11%</b>	<b>290</b>	<b>8%</b>
<b>Всего</b>		<b>142</b>	<b>100%</b>	<b>3728</b>	<b>100%</b>

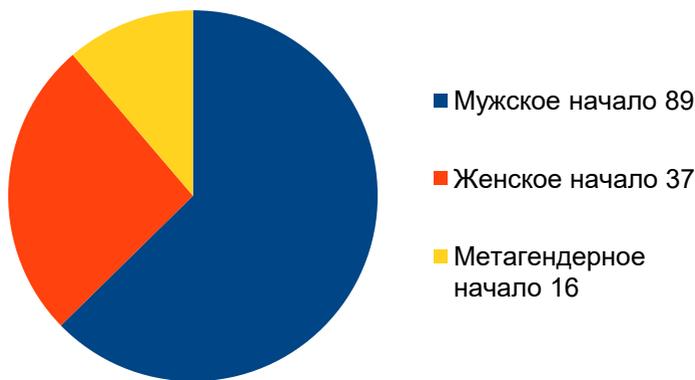
**Собственно гендерный уровень** представлен в исследуемом корпусе текстов 126 лексемами в 3438 словоупотреблениях, которые репрезентируют мужское и женское начала, что составляет 92% от общего количества словоупотреблений лексем: 89 лексемами в 2674 словоупотреблениях, которые репрезентируют мужское начало, что составляет 72% от общего количества словоупотреблений лексем; 37 лексемами в 764 словоупотреблениях, которые репрезентируют женское начало, что составляет 20% от общего количества словоупотреблений лексем.

**Метагендерный уровень** представлен в исследуемом корпусе текстов 16 лексемами в 290 словоупотреблениях, которые репрезентируют метагендерное начало, что составляет 8% от общего количества словоупотреблений лексем.

Количественные показатели гендерно маркированных лексем, вербализующих *мужское*, *женское* и *метагендерное* начала в былинном тексте, представлены в диаграмме 1.

**Диаграмма 1**

**Количественные показатели гендерно маркированных номинаций, вербализующих *мужское*, *женское* и *метагендерное* начала в былинном тексте**



Количественные и статистические характеристики гендерно маркированных номинаций в системе гендерно маркированной лексики с непосредственным типом маркирования гендерной информации убедительно свидетельствуют о доминировании способов вербализации мужского начала, которое обусловлено жанровой спецификой и функциональной направленностью былинных текстов.

**Цель** настоящей работы – исследовать вербальные способы репрезентации мужского начала на материале гендерно маркированных лексем, имеющих максимальные показатели словоупотребления (10 слов верхнего ранга) в исследуемом корпусе былинных текстов.

В системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом маркирования гендерной информации анализу подвергнуты лексемы с рангом от 1 до 10, репрезентирующие в тексте русской былины мужское начало.

Данные частотного тематического словника гендерно маркированных лексем с частотным рангом от 1 до 10, репрезентирующих в текстах русских былин мужское начало, представлены в таблице 1.

Таблица 1

**Частотный тематический словарь гендерно маркированных номинаций, репрезентирующих мужское начало в текстах русских былин**

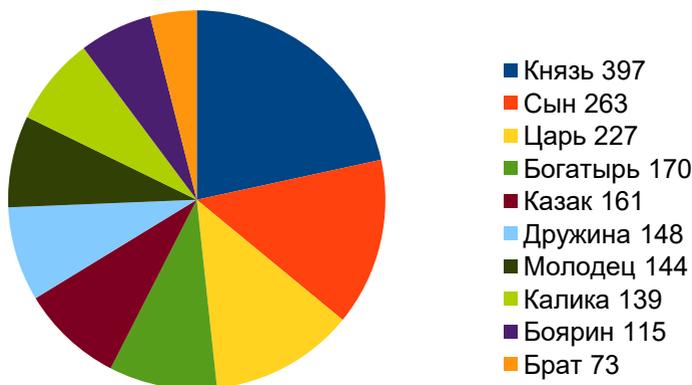
Ранг	Лексема	Количество словоупотреблений
1.	князь	397
2.	сын	263
3.	царь	227
4.	богатырь	170
5.	казак	161
6.	дружина	148
7.	молодец	144
8.	калика	139
9.	боярин	115
10.	брат	73

В текстах былин мужское начало репрезентировано следующими гендерно маркированными лексемами с частотным рангом от 1 до 10: князь (397), сын (263), царь (227), богатырь (170), казак (161), дружина (148), молодец (144), калика (139), боярин (115), брат (73).

Данные по гендерно маркированным лексемам с частотным рангом от 1 до 10 представлены в диаграмме 2.

Диаграмма 2

**Гендерно маркированные номинации, вербализующие мужское начало в былинном тексте, с частотным рангом от 1 до 10**



Классификация лексико-семантических групп и подгрупп гендерно маркированной лексики в тексте русских былин произведена с опорой на типологическую дифференциацию исследуемого пласта лексики, предложенную М.В. Мудрой [16]. Система гендерно маркированных лексем с классификацией номинаций по лексико-семантическим группам и подгруппам реконструирована и представлена с учетом жанровой специфики и функциональной направленности русской былины.

**Первый частотный ранг** соответствует лексеме *князь*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена максимальным показателем словоупотреблений – 397 вхождений.

Лексема *князь* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен социофактов*, подгруппе «Социально-статусные номинации: представители сословий».

В русских былинах образ князя является одним из ключевых и символизирует не столько непосредственно княжескую власть, сколько патриотическую идею единства Руси, поэтому князь наделяется эпитетами, «светлый», «славный», «ласковый», «грозный». Номинация *князь* входит в состав образного параллелизма-бинама *князь – «Красное Солнышко»* [5; 6]. Князь – предводитель войска и правитель области в феодальной Руси. Отечество и отец в сознании носителей традиции всегда наделяются высоким статусом, реализуют интегрирующую функцию, объединяют людей, формируют силу духа русского человека. В былинных произведениях функция исследуемого образа состоит в раскрытии характеров русских богатырей:

«Да *князь* Владимир службу накинуд великую: / Надо съездить в горы змеиные, / В горы во той во Оскориные, / А достать-ю там тая любимая племянница, – / Утащена у Змеи у Поганых» [20, с. 107].

**Второй частотный ранг** соответствует лексеме *сын*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена высоким показателем 263 словоупотреблений.

Лексема *сын* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен социофактов*, подгруппе «Брачно-семейные номинации: кровное родство по прямой линии (дети)».

В семье сыновья имели особый статус: их видели продолжателями рода, защитниками Отечества, заместителями главы семьи, кормильцами родителей в преклонном возрасте:

«Тут и брал его старой-от да за белы руки, / Поднимал тут его да на резвы ноги, / Целовал его во уста да во сахарные, / Называл его *сыном* да всё любимым» [21, с. 176].

**Третий частотный ранг** соответствует лексеме *царь*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена высоким показателем 227 словоупотреблений.

Лексема *царь* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен социофактов, подгруппе «Социально-статусные номинации: представители сословий»*.

Личность царя в русских былинах представлена как динамический центр вселенной, от которого во все стороны расходятся силовые линии, поэтому каждое движение правителя незамедлительно оказывает серьезное воздействие на окружающий мир. Царь является точкой опоры, поддерживающей равновесие мира. Малейшая неточность со стороны правителя может нарушить создавшееся равновесие. Поэтому вся жизнь царя до мельчайших деталей должна быть отрегулирована таким образом, чтобы никакое его действие, произвольное или невольное, не расстроило и не изменило установленный природный миропорядок:

«Да и брал ведь силы он сорок тысячей, / Да иных сорок тысяч да всё кольчужных, / Да поехал тут *царь* да круг синя моря» [20, с. 288].

**Четвертый частотный ранг** соответствует лексеме *богатырь*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена 170 словоупотреблениями.

Лексема *богатырь* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен социофактов, подгруппе «Аксиологические номинации: номинации с положительной коннотацией»*.

«В былинных текстах на первый план выходит образ воина, воплощающий стереотипные представления о *мужском начале*. Богатыри наделяются такими атрибутивными признаками, как сила, храбрость и бескорыстие» [17, с. 134]. В былинах богатырю отводится одно из ключевых мест. Богатыри одарены необыкновенной физической силой, высоким ростом, твердой поступью и величием. Они кровно связаны со своим народом, выступают выразителями его нужд и интересов. Богатырю чуждо стремление к материальным благам. Главное и неотъемлемое качество богатыря – воинская доблесть. Образ богатыря фактически является воплощением защитно-патриотических идей, интегрированных с религиозно-нравственными народными идеалами:

«А и на небе просвета светел месяц, / А в Киеве родился могуч *богатырь*, / Как бы молоды Вольх Всеславьевич» [20, с. 53].

**Пятый частотный ранг** соответствует лексеме *казак*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена 161 словоупотреблением.

Лексема *казак* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен социофактов*, подгруппе «Социально-статусные номинации: представители сословий».

На Руси казаками называли людей вольных, готовых к работе по найму. Казачество считалось военным сословием, поскольку казаки принимали участие в подавлении различных восстаний:

«Испроговорит *казак* да Илья Муромец: / «Кто попрежде нас тут не повысправит, / К другому на стрету, братцы, попевать» [20, с. 241].

**Шестой частотный ранг** соответствует лексеме *дружина*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена 148 словоупотреблениями.

Лексема *дружина* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен социофактов*, подгруппе «Аксиологические номинации: номинации с положительной коннотацией».

В былинах *дружина* – приближенные князя, его княжеское войско [2, с. 137]. Дружинники в былинах предстают реальной военной силой, они всегда готовы к бою и являются советниками князя:

«Гой еси вы, *дружина* хоробрая! / Не время спать, пора вставать, / Пойдем мы ко царству Индейскому!» [20, с. 57].

**Седьмой частотный ранг** соответствует лексеме *молодец*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена 144 словоупотреблениями.

Лексема *молодец* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен корпусфактов*, подгруппе «Номинации по возрасту: молодость».

В былинных произведениях молодцами называли молодых людей, обладающих смелостью, храбростью, удалью:

«И садился добрый *молодец* на добра коня, / Вставал он в стременьшко ко вальжжное, / И садился во седельшко черкасское, / И садил за себя душу красну девицу, / И везет ее от синя моря, / От синя моря, от сыра дуба» [20, с. 180].

**Восьмой частотный ранг** соответствует лексеме *калика*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена 139 словоупотреблениями.

Лексема *калика* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен социофактов*, подгруппе «Индивидуальный статус».

Калика – паломник, странник; богатырь во смирении, в убожестве и богоугодных делах [1, с. 82]. Положение странников в обществе было довольно значительное: калик везде принимали с почётом, куда бы они ни приходили. Былинные калики – отнюдь не слепцы, не старцы, не сирые и не убогие. Калики исцеляют и наделяют силой Илью Муромца.

«Говорят, ему *калики* во второй након: / «Ты отдавай-ко, ставай нонче как с печи-то то». / Кабы стал нонче их ле, право, слушаться, / Он змахнул нонче своима рукамы белыма, / Шевелить как стал ногами нонче резвыма» [20, с. 65].

**Девятый частотный ранг** соответствует лексеме *боярин*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена 115 словоупотреблениями.

Лексема *боярин* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен социофактов*, подгруппе «Социально-статусные номинации: представители сословий».

В былинных произведениях бояре выступают советниками князя. Данный социальный статус по наследству не передавался, его заслуживали совершением героических поступков. Кроме служения князю, бояре плели интриги против богатырей.

«А как говорили князи, *бояра*: / «Мы не будем губить народу православного / За твою ту родную племянницу, / А не будем проливать крови по-напрасному» [20, с. 301].

**Десятый частотный ранг** соответствует лексеме *брат*, которая в исследуемом корпусе былинных текстов представлена 73 словоупотреблениями.

Лексема *брат* в системе гендерно маркированных номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования относится к лексико-семантической группе *имен социофактов*, подгруппе «Брачно-семейные номинации: кровного непрямого родства».

Брат – одно из главных лиц в системе семейно-родственных отношений. В отсутствие отца братья выполняли его функции – обеспечивали всем необходимым и защищали членов семьи [3, с. 253].

«Пришли два *брата* боярченка / Лука и Мосей, дети боярские, / Пришли ко Ваське на широкий двор» [20, с. 368].

На материале вербализующих мужское начало гендерно маркированных номинаций с частотным рангом от 1 до 10 в текстах русских народных былин получают свою манифестацию гендерно маркированные социокультурные стереотипы русской традиционной картины мира. Гендерная картина мира в былинных текстах является инструментом реализации значимых культурных смыслов, воплощающих патриотические

идеи. Доминирование в исследуемом фольклорном жанре гендерно маркированных номинаций, репрезентирующих мужское начало, обусловлено главенствующей социальной ролью мужчины как защитника родной земли в традиционной гендерной модели мира.

#### Словари

1. Даль В. И. Большой иллюстрированный толковый словарь русского языка: современное написание: ок.1500 ил. / В. И. Даль. – М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2006. – С. 63-82.

2. Ожегов С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов; под ред. Н. Ю. Шведовой. – М.: Русский язык, 1983. – С. 137.

3. Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2: А-Г. – С. 253.

#### Литература

4. Доброва С. И. Гендерный аспект формул параллелизмов-перечней в любовных заговорах / С. И. Доброва // 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.

5. Доброва С. И. Семантика субъектного плана и типология формул параллелизмов-биномов (на материале заговорных текстов) / С. И. Доброва // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – 2013. – № 1 (260). – С. 192-198.

6. Доброва С. И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия: монография / С. И. Доброва. – Воронеж: ВГПУ, 2004. – 175 с.

7. Доброва, С. И., Губская А. А. Структурно-типологические характеристики эпитетов в обрядовых и необрядовых песнях Пензенской области / С. И. Доброва, А. А. Губская // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук и методики их преподавания: материалы Всероссийского научно-практического Форума (11–23 апреля 2022 г., Воронеж): Филология. История. Экономика / под ред. Г. А. Заварзиной. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2022. – С. 28-37.

8. Доброва С. И., Матыцына А. А. Типология и репрезентация функций глаз и взгляда в текстах быличек и бывальщин / С. И. Доброва, А. А. Матыцына // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – 2020. – № 3 (Т. 288). – С. 16-151.

9. Доброва С. И., Мудрая М. В. Репрезентация гендера в фольклорном тексте (на материале пословиц) / С. И. Доброва, М. В. Мудрая // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – № 2 (275). – 2017. – С. 175-181.

10. Доброва С. И., Плешкова Ю. В. Типология глаголов движения и эмоционального состояния в русской народной частушке: сопоставительный аспект / С. И. Доброва, Ю. В. Плешкова // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук и методики их преподавания : материалы Всероссийского научно-практического Форума (11–23 апреля 2022 г., Воронеж); Филология. История. Экономика / под ред. Г. А. Заварзиной. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2022. – С. 37-42.

11. Доброва С. И., Сабирова Э. И. Номинации людей со сверхъестественными свойствами в быличках Воронежского края / С. И. Доброва, Э. И. Сабирова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей: материалы XI научной региональной конференции 20-22 мая 2020 г. / научный редактор Т. Ф. Пухова; Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – С. 223-249.

12. Доброва С. И., Станева А. Е. Лексикографический аспект типологии эпитетов в русских народных загадках / С. И. Доброва, А. Е. Станева // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук и методики их преподавания: мат. всерос. науч.-практ. форума (г. Воронеж, 11-23 апреля 2022 г.) / под ред. Г. А. Заварзиной. Воронеж: Изд-во Воронежского государственного педагогического университета. – 2022. – С. 49 – 56.

13. Доброва С. И., Терехова Е. С. Вербализация гендера в былинных текстах / С. И. Доброва, Е. С. Терехова // Донецкие чтения 2022: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности: Материалы VII Международной научной конференции, посвящённой 85-летию Донецкого национального университета (Донецк, 27–28 октября 2022 г.). – Том 4: Филологические науки. Часть 1 / под общей редакцией проф. С. В. Беспаловой. – Донецк: Изд-во ДонНУ, 2022. – С. 106-109.

14. Доброва С. И., Халилова Д. Х. Квантитативный аспект номинаций бытовых реалий (артефактов) в фольклорном тексте (на материале сказок А. Н. Корольковой и А. К. Барышниковой) / С. И. Доброва, Д. Х. Халилова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей: материалы XI научной региональной конференции 20-22 мая 2020 г. / научный редактор Т. Ф. Пухова; Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – 318 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; Вып. XVI). – С. 249-253.

15. Доброва С.И., Халилова Д.Х. К вопросу о типологии словников номинаций бытовых реалий (артефактов) в фольклорном тексте: структура, содержание, функциональное назначение / С. И. Доброва, Д. Х. Халилова. – Известия ВГПУ, № 2 (283), 2019. – С. 238-243.

16. Мудрая М. В. Репрезентация гендера в «Пословицах и поговорках русского народа» В. И. Даля: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук / М. В. Мудрая. – Воронеж, 2021. – 23 с.

17. Терехова Е. С., Мудрая М. В. Специфика гендерных стереотипов в былинных текстах / Е. С. Терехова, М. В. Мудрая // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук и методики их преподавания: материалы Всероссийского научно-практического Форума: Филология. История. Экономика. – Воронеж: ВГПУ, 2022. – С. 133-136.

18. Хмырова А. А. Репрезентация перцептивной картины мира в текстах быличек и бывальщин: методология исследования / А. А. Хмырова // Russian Linguistic Bulletin. – 2023. – №1 (37). – URL: <https://rulb.org/archive/1-37-2023-january/10.18454/RULB.2023.37.25> (дата обращения: 20.03.2023).

19. Хмырова А. А. Система номинаций, репрезентирующих перцептивную картину мира на материале визуального восприятия, в текстах быличек и бывальщин / А. А. Хмырова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2023. – Том 16. Выпуск 2. – С. 501-506.

#### База исследовательского материала

20. Орлов В. Н. Былины: Сборник. – Л.: Сов. Писатель, 1957. – 495 с. – С. 47-442. Корпус исследуемого материала включает 61 былинный текст об Илье Муромце, Василии Буслаеве, Алеше Поповиче, Добрыне Никитиче и других героях национального поэтического эпоса.

21. Путилов Б. Н. Былины: Сборник. – Л.: Советский писатель, 1986. – 464 с. – С. 52-56, 178-184, 265-268, 355-357, 359-360, 360-361, 472-476, 476-477. Корпус исследуемого материала включает 8 былинных текстов: «Илья Муромец и Святогор», «Константин Саулович», «Чурила и Катерина», «Ловля филина», «Небылица в лицах», «Старина-небывальщина», «Глеб Володьевич и Маринка Кайдаловна», «Чурила Пленкович».

### Внутрижанровая синонимия и антонимия гендерно маркированных номинаций в текстах пословиц

Явления синонимии и антонимии в фольклорных текстах рассматриваются в трудах Е. Б. Артёменко [1], С. Е. Никитиной [10], А. Т. Хроленко [11] и других исследователей. Системный анализ указанные категории получили в докторской диссертации И. С. Климас «Фольклорная лексикология: своеобразие объекта, состав единиц, специфика лексикологических категорий» [8].

В народной поэзии выявлены два типа синонимов: синонимические сближения и синонимы-заместители («квазисинонимы»). В настоящем исследовании рассмотрены гендерно маркированные синонимы-заместители, которые в фольклорных текстах выступают как квазисинонимы, поскольку замена осуществляется на основании сходных смысловых ассоциаций с *мужским*, *женским* или *метагендерным* (общечеловеческим началом).

Антонимия – одна из наиболее значимых категорий в языке фольклора. Корпус антонимов, как отмечает И. С. Климас, в языке в целом и в фольклорной сфере может значительно различаться, хотя основания антонимии остаются неизменными [8]. Антонимия в фольклорных текстах обусловлена оппозиционными моделями, восходящими к бинарному мировосприятию в рамках мифологической картины мира, трансформация которой обуславливает специфику фольклорно-языковой картины мира. Исследование эволюции художественных форм фольклора позволило С. И. Добровой выдвинуть гипотезу о трансляции «в фольклорных текстах особого антропоцентрического пути познания человеком мира» [7; с. 147]. Указанное явление системно взаимосвязано с оппозицией *мужское начало – женское начало*, являющейся центральной в фольклорных текстах и репрезентирующей две ипостаси человеческого бытия. «Материальным способом объективации гендер в текстах пословиц выступает вербализация, представляющая собой структурно-семантическое воплощение гендерной информации» [4; с. 176].

Анализ сборника «Пословицы и поговорки русского народа» В. И. Даля [2], который включает более 10000 пословичных текстов, позволил выявить общие закономерности фольклорной синонимии и антонимии: 1) гендерно маркированные общеязыковые синонимы и антонимы; 2) гендерно маркированные квазисинонимы и квазиантонимы.

В системе гендерно маркированных номинаций, выявленных на материале пословиц, встречаются общеязыковые синонимы *монах – чернец*, *монахиня – черница* и др.

«Монах (Монахиня) на свадьбе зловец для молодых» [2; с. 173].

«Чернец и черница всякую свадьбу портят» [2; с. 173].

В системе гендерно маркированных номинаций представлены общеязыковые антонимы: *мужик – баба*; *друг – недруг* и др.

«Мужик тянет в одну сторону, баба в другую» [2; с. 173].

«Недруг поддакивает, а друг спорит» [2; с. 392].

В пословицах русского народа системные синонимические ряды, включающие квазисинонимы и квазиантонимы, представлены номинациями с **непосредственным** и **опосредованным типами** гендерного маркирования на основании общего значения (общего культурного смысла) или на основании протипоставления культурных смыслов, реализуемых в отношениях корреляции в текстах пословиц (например, *жена, кукушка, лебедушка, полынь, кобыла* и т.д.). Отношения корреляции между номинациями собственно человека и номинациями мира природы восходят к параллелизму макро- и микрокосма в фольклорном тексте [3; 4; 5; 6; 7].

**Непосредственный тип** гендерного маркирования реализуется в денотативном значении языкового знака (например, *муж, жена*), **опосредованный тип** гендерного маркирования реализуется на неденотативном основании, в коннотативном (символическом) значении языкового знака (например, *жена – лебедушка, молодец – сокол*). «Выявленные типы гендерного маркирования коррелируются с двумя основными способами вербализации гендерной информации: лексическим и тестовым, которые являются универсальным для гендерно маркированных номинаций, но отличаются доминантами: для номинаций с непосредственным типом гендерного маркирования доминантным является лексический способ вербализации, а для номинаций с опосредованным типом маркирования доминантным является текстовый способ вербализации. Корреляция номинаций с различными типами маркирования и реализация двух способов вербализации гендерной информации свидетельствуют о системном характере репрезентации гендера в языке русских пословиц» [9; с. 49-50].

Системные синонимические связи реализуются эксплицитным и имплицитным способами.

Эксплицитный способ реализуется в рамках корреляции номинаций с непосредственным и опосредованным типами маркирования в одном тексте пословицы.

«Не кукушка кукует, а жена горюет» [2; с. 185].

«Чужая жена – лебедушка, а своя – полынь горькая» [2; с. 182].

«Ехал бы прямо, да жена (да кобыла) упряма» [2; с. 427].

Имплицитный способ реализуется в рамках корреляции номинаций с непосредственным и опосредованным типами маркирования в разных

текстах пословиц, инструментом в данном случае является сходство лексического окружения (контекст).

«Сердилась баба на торг, а торг про то не ведает» [2; с. 67].

«Сердита кобыла на воз, а прет его под гору и в гору» [2; с. 67].

В текстах пословиц системные антонимические связи реализуются в бинарных оппозициях как в номинациях с непосредственным типом гендерного маркирования, так и в номинациях с опосредованным типом маркирования, например, *мужское – женское, день – ночь, солнце – месяц* и др.

«Сын да дочь – день да ночь» [2; с. 266].

«Сын да дочь – ясно солнце, светел месяц» [2; с. 266].

Специфика языка фольклора проявляется в том числе в тотальной синонимии и антонимии, которые имеют неденотативные основания и представляют собой явления устно-поэтической концептосферы, обусловленной системой вторичных культурных смыслов. Изучение системных отношений фольклорной синонимии и антонимии гендерно маркированных номинаций является перспективой дальнейшего исследования.

#### Литература

1. Артеменко Е. Б. Фольклорная категоризация действительности и мифологическое мышление / Е. Б. Артеменко // Традиционная культура. – 2004. – № 3. – С.3-12.

2. Даль В. И. Пословицы и поговорки русского народа / В. И. Даль. – М.: Эксмо-Пресс, 2000. – 468 с.

3. Доброва С. И. Абстрактные модели связного текста как матрицы структурообразования образного параллелизма макро- и микромиров в фольклорном тексте / С. И. Доброва // Русский лингвистический бюллетень. – 2023. – № 2(38). – DOI 10.18454/RULB.2023.38.7.

4. Доброва С. И. Репрезентация гендера в фольклорном тексте (на материале пословиц) / С. И. Доброва, М. В. Мудрая // Известия ВГПУ. – 2017. – Т. 275, № 2. – С. 175-181.

5. Доброва С. И. Содержательная трансформация образного параллелизма макро- и микрокосма в русских народных приметах / С. И. Доброва // Лингвофольклористика. – 2023. – № 37. – С. 14-30.

6. Доброва С. И. Эволюция семиотических основ образного параллелизма макро- и микрокосма в фольклорном тексте / С. И. Доброва // Теория языка и межкультурная коммуникация. – 2022. – № 2 (45). – С. 94-113.

7. Доброва С. И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия : (на материале феномена

образного параллелизма) / С. И. Доброва. – Воронеж : Воронежский государственный педагогический университет, 2004. – 172 с.

8. Климас И. С. Фольклорная лексикология: своеобразие объекта, состав единиц, специфика лексикологических категорий : специальность 10.02.01 "Русский язык" : диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук / И. С. Климас. – Курск, 2005. – 408 с.

9. Мудрая М. В. Системная репрезентация гендера в пословицах русского народа / М. В. Мудрая // Лингвофольклористика. – 2023. – № 37. – С. 48-55.

10. Никитина С. Е. Словарь языка фольклора: Принципы построения и структура / С. Е. Никитина // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Междунар. съезд славистов. – М., 1988. – С.288-300.

11. Хроленко А.Т. Семантика фольклорного слова / А. Т. Хроленко. – Воронеж : Издательство ВГУ, 1992. – 140 с.

*А. А. Хмырова*

### **Система номинаций, репрезентирующих перцептивную картину мира, на материале бессознательного канала восприятия в текстах быличек и бывальщин**

Исследование номинаций, репрезентирующих сферу восприятия в языке фольклора, и выявление системных отношений между ними позволяет реконструировать систему перцептивной лексики, а также выявить основные функции восприятия [7; 15] на материале жанров былички и бывальщины.

Актуальность настоящего исследования обусловлена обращением к сфере бессознательного как к особому каналу восприятия. Под бессознательным перцептивным каналом понимаем восприятие в особом состоянии сознания (сон, потеря сознания и т.д.). Лексемы, репрезентирующие перцептивные процессы посредством бессознательного канала, связаны с психической деятельностью живого организма [1, с. 48].

В качестве материала исследования использован авторитетный в научном отношении сборник О. А. Черепановой «Мифологические рассказы и легенды Русского Севера» [17], в котором представлены мифологические тексты, записанные на территории от Урала до Прибалтики, севернее Волги, в период с 1936 по 1994 г. В основе классификации мифологических текстов [9: С. 211-223] лежит основной характер мотива повествования.

Аналізу подверглись 420 мифологических текстов, зафиксированных в период с 1936 по 1994 г. В результате отобрано 345 номинаций в 2097

словоупотреблениях, репрезентирующих перцептивную картину мира в контексте выявленных каналов восприятия: дифференцированного, основанного на пяти органах чувств человека; недифференцированного, дающего общее понятие о процессе восприятия; бессознательного, подразумевающего восприятие в особых состояниях сознания [20]. В ряду номинаций с семантикой чувственного восприятия с помощью авторской методологии [20; 21; 18; 8; 10; 11; 12; 13; 14] выявлено 18 номинаций в 69 словоупотреблениях, обслуживающих бессознательный канал.

Система лексем с семантикой чувственного восприятия репрезентируется через призму четырёх лексико-семантических групп: «Процесс восприятия», «Результат восприятия», «Интерпретация результата восприятия» и «Инструмент восприятия». В настоящей статье обозначенные лексико-семантические группы проанализированы в аспекте осуществления перцептивной деятельности посредством бессознательного канала, представляющего одну из групп системы номинаций в рамках репрезентации перцептивной картины мира.

Специфика бессознательного канала обусловила тот факт, что из четырёх лексико-семантических групп релевантными оказались первые две: «Процесс восприятия» и «Результат восприятия». Данные анализа номинаций, репрезентирующих восприятие посредством бессознательно-го канала в текстах быличек и бывальщин, представлены в таблице 1.

Таблица 1

**Система лексем с семантикой бессознательного восприятия  
(на материале сборника О. А. Черепановой)**

<b>Номинации, репрезентирующие восприятие посредством бессознательного канала</b>							
<i>Процесс восприятия</i>		<i>Результат восприятия</i>		<i>Интерпретация результата восприятия</i>		<i>Инструмент восприятия</i>	
Кол-во лексем	Кол-во слово употр. лексем	Кол-во лексем	Кол-во слово употр. лексем	Кол-во лексем	Кол-во слово употр. лексем	Кол-во лексем	Кол-во слово употр. лексем
<b>2</b>	<b>19</b>	<b>16</b>	<b>50</b>	-	-	-	-
<b>Номинации, репрезентирующие действия, направленные на обеспечение процесса бессознательного восприятия</b>		<b>Номинации, репрезентирующие действия, направленные на обеспечение результата бессознательного восприятия</b>		<b>Отсутствует</b>		<b>Отсутствует</b>	

1	13	10	28				
<b>ГР-1 Глаголы движения, бытия</b>		<b>ГР-1 Глаголы движения, бытия</b>					
1	13	8	18				
1. спать	13	1. уснуть	6				
		2. разбудить	3				
		3. заснуть	2				
		4. засыпать	2				
		5. просыпаться	2				
		6. задремать	1				
		7. проснувши	1				
		8. разбудиться	1				
		<b>ГР-6 Глаголы состояния сознания, мыслительной деятельности</b>					
		2	10				
		1. присниться	9				
		2. приснитесь-покажитесь	1				
<b>Номинации, репрезентирующие действия, направленные на процесс восприятия</b>		<b>Номинации, репрезентирующие состояние сознания</b>					
1	6	6	22				
<b>ГР-6 Глаголы состояния сознания, мыслительной деятельности</b>		1. сон	14				
1	6	2. сон-то	3				
1. сниться	6	3. обморок	2				
		4. омморок	1				
		5. сну	1				
		6. сну-то	1				

Лексико-семантическая группа «Процесс восприятия» содержит 2 номинации в 19 словоупотреблениях, репрезентирующих действия, совершаемые в процессе восприятия. В рамках исследуемой лексико-семантической группы выделено две подгруппы.

Первая подгруппа «Номинации, репрезентирующие действия, направленные на обеспечение процесса бессознательного восприятия» представлена одной лексемой в 13 словоупотреблениях и репрезентирует действия, направленные на создание условий для осуществления процесса

бессознательного восприятия: «Вот ночью уже, она *спит*, и вдруг кто-то в окно ей: тук-тук» [17: с. 16].

Вторая подгруппа «Номинации, репрезентирующие действия, направленные на процесс восприятия» включает 1 лексему в 6 словоупотреблениях и репрезентирует действия, фокусирующиеся непосредственно на процессе восприятия: «Легла, говорит, а мне и *снится* Никола-то Угодник, точно на иконе» [17: с. 16].

Лексико-семантическая группа «Результат восприятия» содержит 16 лексем в 50 словоупотреблениях, репрезентирует действия, направленные на обеспечение результата бессознательного восприятия, и наименования состояния сознания. В системе лексем с семантикой бессознательного восприятия в лексико-семантической группе номинаций, отражающих результат восприятия, выделено две подгруппы.

Первая подгруппа лексем «Номинации, репрезентирующие действия, направленные на обеспечение результата бессознательного восприятия», в которую вошло 11 номинаций в 41 словоупотреблении, репрезентирующих действия, направленные на обеспечение результата бессознательного восприятия, представлена глагольными номинациями. Выявленные лексемы дифференцированы в соответствии с категориальной классификацией глаголов, разработанной Е. Б. Артёменко [3]. Настоящая классификация успешно находит применение в современных лингвофольклористических исследованиях [6; 21] и используется для реализации иных целей. В результате определено, что в исследуемом корпусе текстов из семи глагольных рядов представлены два: глаголы с семантикой движения (ГР-1) представлены 9 номинациями в 31 словоупотреблении: «Отец *разбудил* деда, говорит, я тебя видел сейчас во дворе, ты сено нес» [17: с. 26]; глаголы с семантикой состояния сознания, мыслительной деятельности (ГР – 6) представлены 2 номинациями в 10 словоупотреблениях: «Когда мы сгорели, мне *приснились* отец, мать и тетка» [17: с. 17].

Вторая подгруппа лексем «Номинации, репрезентирующие состояние сознания» содержит 6 номинаций в 22 словоупотреблениях с семантикой состояния сознания: «А он все это понес, а она говорит отцу: «Я дочь твоя!» Он в *обморок* упавши, она опять ему доказывает родство свое» [17: с. 22].

Среди номинаций, репрезентирующих перцептивное восприятие посредством бессознательного канала, максимальным показателем частотности обладают лексемы, семантика которых связана с понятием сна. В корпусе исследуемых текстов лексема «сон» представлена в двух значениях: физиологическое состояние покоя [16]: «Она как ушла, я глаза расчеперила, до утра никакого *сну* нет» [17: с. 60]; сновидение [16]: «Отец

болел, сон видел. Пошел он в лес. Вдруг как закричит по лесу: «Ягод-то надо? Красенькие, беленькие!» Бука и был» [17: с. 42].

Согласно данным этнолингвистического словаря «Славянские древности», сон представляет собой «состояние человека, уподобляемое смерти («вечному сну»), и один из каналов связи с потусторонним миром» [5: с. 119], а также связан с понятием «сновидение», через которое возможно осуществление связи с представителями «чужого» и «своего» миров [4: с. 90].

Особенностью исследуемого канала восприятия является отсутствие репрезентации его данных посредством номинаций лексико-семантических групп «Интерпретация результата восприятия» и «Инструмент восприятия». В отличие от дифференцированного канала восприятия, на основе которого перцепция реализуется посредством пяти органов чувств, бессознательный канал не сосредоточен на одном из органов чувств и может быть связан с отражением в сознании семантических элементов психики, ассоциаций и другой информации об окружающем мире, которая зафиксирована в памяти субъекта восприятия и хранится в сферах бессознательного [19: с. 273]. Сновидение определяется памятью субъекта, поскольку сознание исключено из реальности. Также С. В. Авакумов отмечает особенности восприятия в состоянии сна, подчёркивая, что состояние сновидения способно включать в содержание внешние ощущения, представляющие собой внешние физические раздражители, и внутренние, включённые в сюжет сновидения [2: с. 5 – 6].

В ходе исследования также зафиксированы единичные словоупотребления лексемы «обморок» и его варианта «омморок» с семантикой «внезапная потеря сознания» [16]. Восприятие, представляя собой отражение в сознании субъекта реалий окружающего мира, в состоянии обморока становится невозможным или искажённым.

Таким образом, реконструкция системы номинаций, репрезентирующих данные бессознательного канала восприятия, позволяет выявить особенности исследуемой лексико-семантической группы перцептивной лексики в языке быличек и бывальщин. Данные реконструируемой системы отражают восприятие в особых состояниях сознания и сосредоточены на сфере сна. Результаты настоящего исследования позволяют расширить и углубить данные о перцептивной картине мира, представленной в языке фольклора.

#### Литература

1. Абдурахимов К. А. Анализ проблемы сознательного и бессознательного в психологической науке / К. А. Абдурахимов // Мир образования – образование в мире. – 2015. – № 4 (60). – С. 47 – 53.

2. Авакумов С. В. Психология сновидений / С. В. Авакумов // Научно-теоретический журнал «Учёные записки». – 2008. – № 5 (39). – С. 3-7.

3. Артеменко Е. Б. Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной реализации / Е. Б. Артеменко. – Воронеж.: Изд-во Воронежского ун-та, 1977. – 160 с.

4. Гура А. В. Сновидение / А. В. Гура // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2012. – Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). – С. 90 – 91.

5. Гура А. В. Сон / А. В. Гура // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2012. – Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 119 – 122.

6. Доброва С. И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия. Монография / С. И. Доброва. – Воронеж: ВГПУ, 2004. – 175 с.

7. Доброва С. И., Матыцына А. А. Типология и репрезентация функций глаз и взгляда в текстах быличек и бывальщин / С. И. Доброва, А. А. Матыцына // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – 2020. – № 3 (Т. 288). – С. 16 – 151.

8. Доброва С. И., Мудрая М. В. Репрезентация гендера в фольклорном тексте (на материале пословиц) / С. И. Доброва, М. В. Мудрая // Известия Воронежского государственного педагогического университета. – № 2 (275). – 2017. – С. 175-181.

9. Доброва С. И., Сабирова Э. И. Мифологический текст: понятие, жанровые разновидности, ситуации бытования / С. И. Доброва, Э. И. Сабирова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей: материалы XI научной региональной конференции 20-22 мая 2020 г. / научный редактор Т. Ф. Пухова; Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – 318 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; Вып. XVI).– С. 211-223.

10. Доброва С. И., Сабирова Э. И. Номинации людей со сверхъестественными свойствами в быличках Воронежского края / С. И. Доброва, Э. И. Сабирова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей: материалы XI научной региональной конференции 20-22 мая 2020 г. / научный редактор Т. Ф. Пухова; Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – С. 223-249.

11. Доброва С. И., Станева А. Е. Лексикографический аспект типологии эпитетов в русских народных загадках / С. И. Доброва,

А. Е. Станева // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук и методики их преподавания: мат. всерос. науч.-практ. форума (г. Воронеж, 11-23 апреля 2022 г.) / под ред. Г. А. Заварзиной. Воронеж: Изд-во Воронежского государственного педагогического университета. – 2022. – С. 49-56.

12. Доброва С. И., Терехова Е. С. Вербализация гендера в былинных текстах / С. И. Доброва, Е. С. Терехова // Донецкие чтения 2022: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности: Материалы VII Международной научной конференции, посвящённой 85-летию Донецкого национального университета (Донецк, 27–28 октября 2022 г.). – Том 4: Филологические науки. Часть 1 / под общей редакцией проф. С. В. Беспаловой. – Донецк: Изд-во ДонНУ, 2022. – С. 106-109.

13. Доброва С. И., Халилова Д. Х. К вопросу о типологии словников номинаций бытовых реалий (артефактов) в фольклорном тексте: структура, содержание, функциональное назначение / С. И. Доброва, Д. Х. Халилова. – Воронеж: Известия ВГПУ, №2 (283), 2019. – С. 238-243.

14. Доброва С. И., Халилова Д. Х. Квантитативный аспект номинаций бытовых реалий (артефактов) в фольклорном тексте (на материале сказок А. Н. Корольковой и А. К. Барышниковой) / С. И. Доброва, Д. Х. Халилова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей: материалы XI научной региональной конференции 20-22 мая 2020 г. / научный редактор Т. Ф. Пухова; Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – 318 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; Вып. XVI). – С. 249-253.

15. Доброва С. И., Хмырова А. А. Типология функций аудиальной сферы в жанрах былички и бывальщины / С. И. Доброва, А. А. Хмырова // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей: материалы XI научной региональной конференции 20-22 мая 2020 г. / научный редактор Т. Ф. Пухова; Воронежский государственный университет. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – 318 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования; Вып. XVI). – С. 253-258.

16. Ефремова Т. Ф. Новый толково-словообразовательный словарь русского языка / Т. Ф. Ефремова – М.: Дрофа, Русский язык, 2000. – 1233 с. – URL: <https://efremova.slovaronline.com> (дата обращения: 18.03.2023).

17. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О. А. Черепанова. – СПб.: Изд-во С-Петербург. ун-та, 1996. – 212 с.

18. Мудрая М. В. Репрезентация гендера в «Пословицах и поговорках русского народа» В. И. Даля: авт. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / М. В. Мудрая. – Воронеж, 2021. – 25 с.

19. Смирнов И. В. Психотехнологии / И. В. Смирнов, Е. Безносюк, А. Журавлёв. – Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 416 с.

20. Хмырова А. А. Репрезентация перцептивной картины мира в текстах быличек и бывальщин: методология исследования / А. А. Хмырова // Russian Linguistic Bulletin. – 2023. – №1 (37). – URL: <https://rulb.org/archive/1-37-2023-january/10.18454/RULB.2023.37.25> (дата обращения: 16.01.2023).

21. Хмырова А. А. Система номинаций, репрезентирующих перцептивную картину мира на материале визуального восприятия, в текстах быличек и бывальщин / А. А. Хмырова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2023. – Том 16. Выпуск 2. – С. 501-506.

*М. В. Панова*

**Исторические изменения в тематической группе  
«женские головные уборы»  
(на материале воронежских говоров)**

Названия женских головных уборов относятся к тем звеньям лексической системы языка, которые наиболее подвержены социальным изменениям. При этом диалектные номинации этой лексической группы несут важную культурологическую информацию. Изучение их истории, степени сохранности или утраты позволяет приблизиться к пониманию причин и механизмов диахронических изменений лексического состава диалектов.

В статье исследуются наименования женских головных уборов, которые являются важным этнографическим признаком воронежского региона; рассматривается их судьбе с момента их первой фиксации в XVII-XVIII вв. до XX в. Источниками материала послужили «Словарь воронежской деловой письменности XVII-XVIII вв.» В.И. Хитровой (в 5-ти тт) (далее СВДП), «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества» (в 3-х тт) (далее РГО), «Словарь воронежских говоров» (далее СВГ) и Картотека Словаря воронежских говоров.

Как справедливо замечают Л. А. Климова, И. В. Назарова, исследуемая лексическая парадигма во второй половине XX в. ушла на периферию лексико-семантической системы [Климова 2000: 102]. Современные диалектоносители старшего и среднего поколения

представляют головные уборы по своим воспоминаниям и рассказам предков.

Как известно, тип женского головного убора определялся статусом того, кто его носит, поэтому исследуемые наименования можно разделить на две тематические группы: «Девичьи головные уборы» и «Головные уборы замужних женщин».

Различия головных уборов девушек и головных уборов замужних женщин в течение длительного времени сохранялись в воронежских деревнях, о чем свидетельствует собранный во время диалектологических экспедиций языковой и этнографический материал. Согласно традиции, девушка не должна была полностью прикрывать волосы, поэтому были характерны девичьи головные уборы, охватывающие голову в виде обруча или перевязки с открытой макушкой и шеей. В СВДП В. И. Хитровой зафиксированы лексемы *вѣнецъ*, *перевязка*, *перевязь* (*первесь*), называющие такие головные уборы.

*Вѣнецъ* ‘нарядный женский головной убор’: Два венца шиты золотомъ. 1699 г. // ‘жемчужная повязка’: Венець бисерной поношеной. 1729 г.

В материалах РГО XIX в. находим лексему при описании девичьего комплекса одежды: «<...>голову имѣють открытую, волосы заплетенные въ одну косу, опущенную назадъ, въ концѣ которой вплетается разноцвѣтная широкая лѣнта съ огромными шерстяными кистями, на головѣ носятъ *венець* серебряной – позлащенный, шириною въ пол-вершка, который прикрывается на задней части головы» [РГО-2, 166].

В воронежских говорах XX в. лексемы *венок* и *венец* используются для номинации трех разновидностей девичьего головного убора:

1) с мягкой основой, представлявшего собой мягкую полосу ткани шириной 4-10 см, часто на подкладке, с широкими завязками сзади (повсеместно);

2) с твердой основой – картоном, проклеенным холстом: *Пѣ бал’шымъ прѣз’н’икамъ в’инцы ъд’ивѣл’и с пѣзум’ѣнтѣм’и, махрам’и, л’ѣнкѣм’и, ушкѣм’и*. ГРМ. Хохол.;

3) венка из живых или искусственных цветов, листьев, крашеных перьев и под., который надевался в русских селах Воронежской губернии во время свадебного обряда: *Зѣ въскавоѣй в’ин’ѣцъ надѣ плат’ит’ двѣцѣт’ рубл’ѣй* ДНК. Кашир. *Сп’ѣр’ид’и у н’ийо в’ин’ѣцъ, а к н’аму дѣмка пр’ид’ѣлѣнь*. ББК. Н.-Усм.

Таким образом, семантика ‘нарядный женский головной убор’ сохраняется.

Очевидно, что лексемы *перевязка* и *перевязь* также называли девичий головной убор: *перевязка* ‘женский головной убор в виде полосы из ткани вокруг головы, завязывающейся сзади’: 3 женок и дѣвок взяли кафта-

новъ суконныхъ и шубныхъ и наметокъ и серегъ и перевязокъ и сорокъ и ширинокъ и поясов... на сорокъ на пять рублей. 1699 г.; перевязь (перевесъ) 'род женскаго головнаго убора': Двѣ перевези камчатые лопаши шиты золатамъ. 1705 г. [СВПД-4, 37].

В Материалахъ РГО находим: «<...> в Пригорѣломъ Ростошахъ и Уколовыхъ ходять дѣвки въ синихъ и зеленыхъ изъ волосени сарафанахъ разшитыхъ кумачемъ и шелками, на головахъ **повязки** шитыя шелкомъ, либо золотомъ, съ кисточками, очень красивыя» [РГО-2, 6-7]. «Невѣсту, во время вѣнчанія, покрываютъ кисейнымъ покрываломъ. Когда же надѣваютъ на нее вѣнецъ, то дѣвичью **повязку** снимаютъ и она остается съ распущенною косою» [РГО-3, 111].

Материалы XX в. содержатъ однокоренные лексемы **повязу́ха, подвѣзка, перевѣзка** 'нарядный девичий головной уборъ в видѣ мягкой полосы ткани съ широкими завязками сзади': *У цѣркву нар'адис'с'и, п'ир'ив'аску нобайу над'ѣн'иш*. Н.ОЛШ. Н.-Дев.

Итак, сохраняется семантика 'нарядный женский (девичий) головной уборъ'; развивается словообразовательная вариативность при ярком мотивировочном признаке.

Практически все варианты девичьихъ уборовъ дополнялись разными элементами. В косу влетались ленты или куски яркой ткани, об этом свидетельствуетъ и зафиксированная в материалахъ XVII-XVIII вв. лексема **косникъ** 'лента или украшение для девичьей косы': И перевязка золотная съ косникомъ золотнымъ. 1700 г. [СВПД-2, 292].

В воронежскихъ говорахъ XX-XXI вв. отмечено несколько лексем: **киснѣйк, коснѣйк, косничокъ**: *Свѣха бѣб'и ф касу къс'н'ич'окъ фпл'итала*. ШКВ. В-Хав. *К'ис'н'ѣйк фпл'итал'и ф косы*. НКЛС. Калач.

Такимъ образом, семантика сохраняется, развивается фонетическая и словообразовательная вариативность при ярком мотивировочном признаке.

Интересно отметить еще один род косника, который отсутствуетъ в Словаре ВДП XVII-XVIII вв., но представленъ в Материалахъ РГО: **калбоска** 'бумажный клубочекъ подъ девичью повязку, род косника [РГО-3, 261], «на голову повязываютъ: въ будни – бумажные, а въ праздники, по **калбоскѣ**, шелковые платки. Эта повязка очень похожа на остроконечныя шапочки монастырскихъ крилошапокъ или бѣличек». [РГО-3, 13]. Эта лексема фиксируется в началѣ XX в. в Бобровскомъ районѣ в варианте **колбаска** с семантикой 'девичья головная повязка изъ малиноваго платка с вложенной внутрь бумагой (которая поддерживаетъ форму)' Слов. Акад. 1906-1907 г., а также **колбаса** 'валик, который женщины укладываютъ под волосы' Нижнедев. Ворон. Поликарповъ с пометой «истор.», 1893. [СРНГ-14, 112]. Итак, в XIX в. отмечается фонетическая и словообразовательная вариативность, в современныхъ говорахъ слово утратилось.

Видимо, редким головным убором был *колпак*. В картотеке Словаря воронежских говоров данная лексема не представлена, однако ее фиксирует СРНГ с пометой *ворон.*: 1. Девичий вязаный головной убор (обычно конической формы). 2. Головной убор невесты. *Убиралася невеста – колпак белый* [СРНГ-14: 192].

В СВДП XVII–XVIII вв. слово *колпак* отмечено со значениями, относящимися к мужскому головному убору: ‘остроконечная или овальная шапка. Товару у него... четыре десятка *калпак*ов три фунта калы да мѣлкаво товару на рубль’. 1620 г. // ‘домашний или ночной мужской головной убор’. Калпакъ валеной спальной. 1768 г. [СВДП-2, 258]. В Материалах РГО слово употреблено в контексте описания девичьего костюма села Новоживотинного: «На головѣ у дѣвиць бумажные *колпаки*, перевязанные шелковыми красными платками» [РГО-2, 66]. Итак, семантика сохранилась с XIX в. по XX в., однако слово ушло в пассивный запас, вероятно, вследствие полной утраты реалии.

Наименования головных уборов замужних женщин отличаются большим разнообразием.

Согласно этическим представлениям славян, ходить без головного убора для замужней женщины считалось грехом. Это подтверждают и высказывания диалектоносителей: *Д’эфк’и хад’ил’и разв’аскѣй, а мы так спакон в’ѣку ф платкаѣх*. БРВ. Н.-Усм. *Съспакрѣмишы жѣнщины н’и хад’ил’и*. ЧГР. Борис. *Мы разв’обскѣй н’и хад’ил’и*. Рпн. Н.-Усм. Об этом же пишет Ф. И. Поликарпов при описании костюма жителей с. Истобного Репьевского района: «Никогда не встрѣтишь стебенскую женщину или дѣвушку раскрытой: она всегда въ «шлыкѣ» или платкѣ» [РГО-3, 145].

О том, что отсутствие головного убора считалось неприемлемым, а его насильное снятие – оскорблением для женщины, свидетельствуют материалы XVII–XVIII вв. В частности, для характеристики женщины без головного убора использовались слова *простовласый*, *простоволосый* ‘простоволосый, с непокрытой головой’: Игумен(ь)я тово ж числа гонилас(ь) пьяная по монастырю и за монастырем простовласая за старыцами. 1688 г. [СВДП-4, 483-484]. И ея билъ и увѣчил и ставляс(ь) простоволосу и руку выбил. 1694 г. [СВДП-4, 484]. Зафиксирован также глагол *простоволосить* ‘снять (с женщины) головной убор, нанеся тем самым оскорбление’. И простоволося их таскали за виски яко сущих воровокъ [СВДП-4, 484].

Картотека СВГ слово не фиксирует, однако в СРНГ с пометой *ворон.* отмечена лексема *простоволоска* в значении ‘женщина, девушка с непокрытой головой, а также с непричесанной головой’ [СРНГ-32, 244].

Многие элементы свадебного обряда связаны с изменением прически и заменой девичьего головного убора на женский – обычаем *повивания*. В

частности, в СВДП XVII–XVIII вв. находим фразеологизм *расплести косу* ‘элемент свадебного обряда, когда новобрачной расплетают косу на две и надевают на голову кокошник, головной убор замужней женщины’: Точию она Марья ухвотя оною косу рукою расплести ей не дала. 1777 г. [СВДП-2, 291].

Об этом же обряде свидетельствуют данные архива РГО по Воронежской губернии XIX вв.: «Послѣ вѣнчанья молодой *заплетаютъ* въ церкви *въ двѣ косы* волосы, до этого времени распущенные, надѣвають кокошникъ, ожерелье и ленты (она приезжаетъ безъ всего этого)» [РГО-3, 175].

В Картотеке СВГ также содержатся примеры, свидетельствующие о том, что этот обряд был еще жив в XX веке: *Пѣв'ивал'и, косу рѣспл'итал'и, у н'ав'ѣс'т'и аднѣ късѣ буд'а, а тѣудѣ д'в'е зпл'атут'касѣ, а патѣм ад'ѣнут' к'ич'к'у*. Р.Т.РСТ. Остр.

Наименования головных уборов замужних женщин делятся на несколько групп в зависимости от их этнографического типа: «Кичкообразный головной убор», «Кокошник», «Повойник», «Платки».

#### *Кичкообразный головной убор*

Кичкообразный головной убор состоял из следующих элементов:

а) собственно кички – части убора из ткани с твердой основой, надевавшейся на волосы, укрепленные надо лбом и на макушке;

б) сороки, надеваемой на кичку;

в) деталей, дополняющих головной убор.

*Кичка* – один из древних головных уборов, фиксируется в письменных источниках с XIV в. [СлРЯ XI–XVII вв.-7, 144]. М. Фасмер предполагает, что в основу названия положен внешний вид убора, который мог напоминать рога животных. Слова с таким же корнем имеются во многих славянских языках: укр. кикіть «обрубок, поврежденный (большой) палец», чеш., словц. кука “палка, обрубок”, кукату “куцый”, др.-польск. kika “калека, инвалид”, прольск. kikut – то же [Фасмер-2: 241-242].

СВДП XVII–XVIII вв. отмечает лексему *кичка* в значении ‘женский головной убор с выдающимися вперед выступами – «рогами». И оные онадворцы кичку мне велели скинуть и сказыватца девкою. 1762 г. [СВДП-2, 227].

В Материалах РГО находим словобразовательные варианты *кичка* и *кика*: «На головѣ носятъ *кику*, сдѣланную изъ матеріи» [РГО-2, 165]; «Наконецъ въ третьемъ мѣстѣ онадворческія женщины ходятъ въ *кичкахъ*. Эти *кички* у однихъ дѣлаются плоскими, полукруглыми; а у другихъ съ пришитыми къ нимъ длинными, напередъ загнутыми, четырехъ угольными лубочными дощечками, обматыми краснымъ кумачемъ и вышитыми золотыми блесками» [РГО-2, 71].

Диалектный материал XX в. – начала XXI вв. свидетельствует о наличии двух вариантов кички, бытовавших на воронежской территории:

1) рогатая кичка в виде шапочки с твёрдой основой: *Ф стар'ину'та ад'д'ил'ал'ис' бабы ад д'эвак свайой у'лавой – бабы н'д'ивал'и на гольву к'ич'к'и д'е шлы'к'м'и зав'азыв'ел'ис', а тады уш нав'азыв'ел'и платк'и.* ПТН. Хохол. *Бабу м'ожнь узнат' на к'ич'к'и.* АНШ. Лиск.; *Н'д'авал'и к'ич'к'у, а круу'ом л'энт'ы в'эш'л'и.* СТ.ТШН. Тал.;

2) кичка в виде обруча, валика из холста: *Тан'эр'ич'а н' н'ав'эсту н'д'ивал'и р'оу'и, штоб брухат' нас ус'эх, тока вал'ос'ик'и и'и'оп н'и в'лакл'ис'.* *Вот к'ич'к'а, и на ну'алач'к'у з'в'с'т'иу'ай.* Р.ТРСТ. Остр. *К'ич'к'у н'д'ивал'и п'ят плат'ок.* ХРН. Бобр. Этот же вариант отмечен в Материалах РГО: «<...>у женщинъ на головѣ **кички**, спереди толсто настеганныя изъ холстины въ видѣ вогнутого карниза въ 2 вершка выш.; **кичка** эта привязывается къ волосамъ, заплетеннымъ въ одну косу и собранымъ на макушкѣ» [РГО-2, 35]

Вместо валика или обруча функцию кички могли выполнять особым образом уложенные вокруг головы волосы: *Ну к'ич'к'а, эта д'в'е касы запл'ал'ис'а и вот так св'од'у'ца, абм'атывайу'ца ан'и круу'ом, ч'оп н'и балталас'а тут, эта назыв'аи'ца кич'к'а.* У.МРВ. Реп. *Распус'т'и свай'у к'ич'к'у.* РСШ. Остр.

Таким образом, отмечаем сохранение семантики в одних говорах и расширение ее в других (появляется сема 'в виде обруча, валика из холста или волос'). Мотивация утрачена.

Формой кички обусловлено появление наименования **рожки**, которое в СВДП XVII-XVIII вв. отмечается со значением 'женский головной убор с украшениями в виде рогов из дуба, обтянутых холстом'. Четверо рожекъ з блоньдами шелковыми б'льми [СВДП-5, 90]. В материалы РГО XIX в. также находим упоминание этой лексемы, вероятно, с семантикой 'деталь кички – выступающие вперед украшения в виде рогов': «Старья и средних лѣтъ женщины въ будни на головахъ носятъ круглыя, безъ **рожек'овъ**, кички, обвязываются и домашними посконными и льняными полотенцами и старыми ситцевыми платками» [РГО-2, 61]. Контекст, записанный в начале XXI в., свидетельствует о бытовании лексема **роги**, очевидно, со значением 'деталь кички в виде валика из волос или ткани': *Тан'эр'ич'а н' н'ав'эсту н'д'ивал'и р'оу'и, штоб брухат' нас ус'эх, тока вал'ос'ик'и и'и'оп н'и в'лакл'ис'.* Р.ТРСТ. Остр. Итак, можно говорить о сохранении словообразовательного варианта и семантическом сдвиге. Мотивация сохранена.

Кичку носили отдельно или в составе других, более сложных головных уборов. В бывших однодворческих селах Воронежской области носили сложные повязки в форме чалмы или широкого обруча [Чижикова

1988, 187]. Записанный в ходе диалектологических экспедиций материал свидетельствует о бытовании в селах Репьевского и Острогужского районов сложного головного убора с кичкой и особым образом повязанным платком.

В с. Усть-Муравлянка Репьевского района такую кичку надевали с **повязником** – прямоугольным куском ткани красного цвета с пришитыми на концах по диагонали лопастями из плотной ткани, украшенной гарусом, тесьмой, блёстками. **Повязник** носили таким образом, что концы его оказывались сзади, а лопасти по бокам, закрывая уши, это назвалось **повязать ба́бою**: *Вакру́х галавы́ ста́в'ут' ко́су и абв'азыва́ют' нав'аз'н'икам, э́та гавар'и́л'и нав'азат' ба́байу*. Особенно нарядные **повязники**, которые имели наименование **га́русты** (от слова *гарус* – шерстяные нитки или тесьма, использовавшиеся для его украшения), носили молодые женщины: *Га́русты – э́та нав'аз'н'ик'и бы́л'и, с ну́тушк'им'и, ба́бы малады́йи уб'ира́л'ис'. Га́русты – э́тъ нав'аз'н'ик'и бы́л'и с ну́тушк'ьм'и, ба́бы малады́йи уб'ира́л'ис'. Вакру́х у́лавы́ ста́в'ут' ко́су и абв'азыва́ют' нав'аз'н'ик'ьм. У.-МРВ. Реп. Э́та называ́ица нав'и́л'и п'ьв'аз'н'ик, кас'и́цы устава́'а́ют', то́же и ба́бач'к'а н'уплаха́йа. Р.ТРСТ. Остр.*

Исходя из контекстов, можно сформулировать следующее значение слова **повязник** – ‘праздничный и будничный женский головной убор, в т.ч. в комплексе с кичкой’. С таким же значением отмечаются наименования **повязильник, повязанник, повязка, обвязник**: *Пато́м у бу́дн'и, знач'ит', так д'эла́л'и, нав'аз'ил'н'ик вот так вот кру́т'ут' на у́лав'э. Р.ТРСТ. Остр. А нав'азанн'ик за́муж'ьм нас'и́л'и. ШБН. Остр. За́мужн'и́я нас'и́л'и нав'а́ск'и. ШСТ. Бобр. Снач'ала абв'азн'ик накрóйут', а пато́м палóтнушку У.МРВ. Реп.*

Материалы РГО XIX в. фиксируют лексемы **подвязка, повязка, обвязка** с аналогичной семантикой: «**Подвязка** на головѣ, состоящая изъ кички, у государственныхъ крестьянокъ простой полукруглой, а у помѣщицкихъ разлатой съ двумя рожками съ присовокупленіемъ на переди оной шитой разными блестками или бисеромъ по красному кумачу полоски, называемой у нихъ *сорокою*. Кичка сія прикрывается сверху льнянымъ или бумажнымъ полотномъ» [РГО-2, 43]. «У крестьянки можно видѣть иногда до десяти разныхъ лентъ, висящихъ сзади ея **повязки**» [РГО-2, 44]; «Женщины особенно старые носятъ простой обыкновенный нарядъ своего издѣлія; круглая кичка и бѣлая **повязка** на голове» [РГО-2, 165]. «<...> а въ праздники надѣвають кокошники съ кумачнымъ верхомъ, также и обвязываются, только **обвязки** по-новѣе» [РГО-3, 61].

СВДП XVII-XVIII вв. фиксирует слово **повязка** в значении ‘женский головной убор’: **Повязка женская адна. 1766 г. [СВДП-4, 128].**

Таким образом, семантический объем сохраняется, однако значение детализируется; развивается словообразовательная вариативность при ярком мотивировочном признаке.

Поверх кички в праздничные дни надевали **сороку**, сшитую из двух или трёх кусков холста, украшенного бархатом, кумачом, шелком. Характерной особенностью сороки было то, что она не надевалась на голову, а прикреплялась надо лбом. Об этом свидетельствуют контексты, записанные в XX – начале XXI в.: *Сарóкъ в'исит' на надзатыл'н'икам, задн'ийа час'т' сарóкъ'и н'и пр'икрыва́йа надзатыл'ьн', ч'ут' пр'икрыва́йа налóбн'ик*. ПТН. Хохол. *Сарóку нъд'авáл'и св'ёрху к'ич'к'и*. АНШ. Лиск. *Сарóку заму́жъм нас'ил'и*. ШВД. Лиск.

Д. К. Зеленин предполагает, что название связано с птицей сорокой, считавшейся оберегом [Зеленин 1991]. По мнению Г.С. Масловой, некоторые черты этого головного убора (*крылья, хвост*) отражают связь с птицей [Маслова 1956, 668]. М. Фасмер проводит параллели с карельским *harakka* “сорока, чепец”, шв. *kraka* “чепчик” и “ворона” [Фасмер-3: 723].

В СВДП XVII-XVIII вв. слово **сорока** отмечено с семантикой ‘крестьянский нарядный головной убор замужних женщин’. Три сороки что носят крестьянки на головах шитыя золотом и шелком. 1757 г. [СВДП-5, 282].

В материалах РГО XIX в. лексема **сорока** представлена в контексте: «Щекуны отличались болѣе грубыми нравами и говоромъ, страстью къ нарядамъ. Шаталовцы и Тернавцы порицали ихъ развратъ, «китайчатыя» юбки, рогатыя золотыя «**сороки**» и кички» [РГО-3, 141].

Можно говорить о сохранении семантики слова. Вариативность не представлена; судя по имеющимся контекстам, мотивация не осознается.

*Комплекс головного убора с кокошником*

Особенно нарядным видом головного убора был **кокошник** – богатый украшенный головной убор на твердой основе. Л. Н. Чижикина отмечает, что кокошник более характерен для северных и центральных областей России, а в южных районах появился вместе с массовым переселением русских служилых людей в XVI–XVII вв. Кокошник служил праздничным головным убором молодых женщин, его надевали по большому праздникам в первые годы после замужества [Чижикина 1988, 197]. С. И. Котков, отмечая лексему в южновеликорусских документах XVII–XVIII в.в., также предполагает, что кокошник входил в комплекс богатого наряда [Котков 1970, 175].

Лексема **кокошник** восходит к древнему славянскому слову *кóкошь*, обозначавшему петуха и курицу; название появилось вследствие сходства с гребнем на голове птицы [Фасмер-2, 284]. Первые упоминания о

лексема в письменных источниках относятся к XVII в. [СлРЯ XI-XVII вв.-7, 230].

Слово зафиксировано в воронежской деловой письменности XVII–XVIII в. с семантикой ‘женский головной убор с высоким полукруглым щитком надо лбом’: Два кокошника овленных... два кокошника товтяных ... три кокошника метколиных. 1685 г. Какошникъ прямой верхъ порчевой з залотым прозументом. 1769 г. [СВДП-2, 247].

В материалах РГО XIX в. лексема отмечена в следующем контексте: «...молодыя женщины **кокошникъ** накрывають алымъ платкомъ, а иногда утиркою «посáдной», т. е. тою, которою въ первый разъ послѣ брака накрывають молодую» [РГО-3, 229].

Слово **кокошник** широко распространено в воронежских говорах XX в.: *Какошн'ик'и эткаи, ус'е бл'ас'т'ат', баба ид'а, душá рáдуица, эта бабы нас'ил'и, д'еук'и н'ет.* УМРВ. Реп. Кашир. *Н'ав'есту ап'ат' ад'ивáл'и, т'ап'ер' на уóльву какошн'ик.* МСТ. Остр.

Таким образом, можно говорить о сохранении семантики и об отсутствии вариативности.

Для наименования особой разновидности кокошника зафиксировано слово **корона**, которое в СВДП XVII-XVIII вв. определяется как ‘головной убор, род кокошника’. Карона камчатая черная с пелепелами ветхая. 1710. [СВДП-2, 287].

В материалах РГО лексема не отмечена, в воронежских говорах XX–XXI вв. представлена в с. Бродовое Аннинского района: *Фс'ак'ии рáзныи какошн'ик'и-тѣ бѣл'и: и бѣймаком, и фс'ак'ии. И как т'ина кароны бѣл'и. Какошн'ик'и на прáз'ник нѣд'авáл'и.* Вероятно, слово перешло в пассивный запас.

Применительно к сороке и кокошнику, а также к платку использовалось определение **золотой** или **золотный**.

В СВДП XVII-XVIII вв. находим: **золотный** ‘вытканный золотыми нитями; золотой’. Двѣ сароки залотныхъ. 1676. [СВДП-2, 123]; **золотой** ‘сделанный из золота’: Два какошника з золотымъ позументомъ. 1773 [СВДП-2, 123].

Материалы РГО XIX в. фиксируют лексемы в следующих контекстах: «...въ праздники молодицы надѣвають **золотой** кокошникъ, обвязавъ его спереди шелковымъ, гладкимъ или вышитымъ золотою или серебряною мишурою, платком <...>» [РГО-3, 13]. «Панка шерстяная, клетчатая синяго цвѣта съ бѣлыми поликами, подоль облажень **золотнымъ** позументомъ съ краснымъ шерстянымъ обшлакомъ» [РГО-2, 165].

Воронежские говоры XX–XXI вв. демонстрируют следующие примеры словоупотреблений: **золотой** платок ‘праздничный платок, расшитый золотом по коричневому полю’: *А иишó бѣл'и зѣлатѣи платк'и.*

СТ.ВДГ. Семил.; *золотный* ‘вышитый золочеными нитями’: *Какошн’ик’и зьлатныйи был’и*. ПЧЛ. Бобр.

В начале XX века Ф. И. Поликарпов пишет: «<...> «золотой» платок, в котором по тёмно-коричневому полю идет золотое шитье в виде цветов. Платок этот требует особенно тщательной и долгой завязки. Он зашпиливается в виде высокой короны или венка вокруг головы у девушек, причем макушка у них остается открытой; «бабья» повязка «золотого» платка отчасти напоминает повязку шлыка» [Поликарпов 1908: 33]. В 2008 г. в с. Истобное Репьевского района в качестве названия такого платка зафиксировано субстантивированное прилагательное *золотой*: *А у цэркви хад’іл’и у зьлатом. Ни нъзываііць как платок, прбсть зьлатой*.

Итак, семантика сохраняется, вариативность не представлена; происходит субстантивация.

Сложный головной убор с кичкой, сорокой и кокошником включал *повязку на лоб и на затылок*. Эти названия мотивированы наименованием той части головы, с которой соотносятся, или способом ношения.

В основе наименований *повязки на лоб, на лобной части головного убора* может находиться соотношение с частью головы (*чело, лоб*), а также место ношения (*перед*) и способ ношения (*связка*)

В СВДП XVII-XVIII вв. находим лексику *очелье* ‘щиток кокошника (сороки, повязки и т.п.), украшенный жемчугом и т.д.’: *Какошникъ наклонной по красной траве низанное очелье серебряными и позлащенными запони и земчугомъ*. 1774 г. [СВДП-3, 387], а также *чело* ‘шитая кичка’: *Какошникъ низаной земчужной бархатной одно чело цена пять рублей*. 1740 г. [СВДП-5, 578].

Материалы РГО отмечают слово *чело*, очевидно, со значением ‘передняя часть кокошника’: «Молодые же женщины и достаточные носить кокошники на лбу и макушкѣ прозолоченные <...> при таковой ихъ обвязке передь кокошника, по сельскому названію – *чело*, почти весь видѣнь» [РГО-2, 61].

Воронежские говоры XX–XXI вв. фиксируют лексемы *челó, чѣлушка, чѣлочка*, со значением ‘женский головной убор в виде плоской шапочки, закрывающей лоб’: *Чѣлушкѣ вышитѣ бархѣтѣм; Тады были чѣлѣчки* (ШСТ. Бобр.). *Чѣлышко* ‘лобная часть сороки’: «Лобная часть («чѣльшко») – твердая, с подшитой дощечкой, снаружи украшена золотым шнурком и дутыми разноцветными бусами» [Гринкова, 165].

На основании приведенных примеров можно сделать вывод о развитии словообразовательной вариативности и наличии семантического сдвига.

Материалы РГО XIX в. содержат лексему *налобник*, не зафиксированную в СВДП: «На лобъ подь всѣ эти три платка, если два первые повязываются чалмообразно, надѣвается такъ называемый «*налобникъ*». Это – полукруглый кусок миткаля, узкой полоской, расшитой съ одной стороны «гарусомъ» и «золотымъ стеклярусомъ», выдающийся изъ-подъ платка на лбу и верхней части ушей» [РГО-3, 146].

В говорах XX–XXI вв. представлены варианты *налóбник*, *налобóвник*, *подлобник*: *Дл'а тауб он называиць налóбн'ик, што йавó кладут' на лоп. Он праисход'ит' ис краснѣй л'энтѣ, какáя им'ѣя на саб'ѣ жолтых н'эскъл'к'а с'в'атóф на ч'эт'в'ьр'т' друх ад друуа.* ПТН. Хохол. *Налóбн'ик нас'ил'и пѣ бал'шым прáz'н'икъм.* КСТ. Хохол. *Налóбн'ик'и на лóп нѣд'авáл'ис' и к'ич'к'и. Ньлабóвн'ич'к'и пѣт платок нѣд'авáл'и, как матр'бшк'и хад'ил'и.* ШСТ. Бобр. *Подлобник* Н.АЛСДР. Тал.

Итак, семантика сохраняется, развивается словообразовательная вариативность при ярком мотивировочном признаке.

СВДП XVII–XVIII вв. отмечает также слова *переденка* ‘украшенная низаньем передняя налобная часть женского головного убора – кики’ (СлРЯ XI–XVII вв., вып. 14, 236). *Перѣденка* жемчужная въ дватцать два рубля. 1768 г.; *перединка* ‘то же, что *переденка*’. *Перединка* половинчатая цена шездесять копейкъ. 1743 г. [СВДП-4, 43]. В материалах РГО и воронежских говора XX–XXI вв. эти лексемы не представлены.

Утрачена также зафиксированное в СВДП XVII–XVIII вв. наименование *связка (свезка)* ‘часть женского головного убора в виде полосы из ткани, повязываемой на лоб’. И будто опознавъ на дворовой моей жонкѣ Тот(ь)яне женскую сороку с которою менялас(ь) дворовая моя жонка Тат(ь)яна с Леонтьевою женою Мар(ь)ею дала ей свою свяску а у ней Мар(ь)и и взяла необвитую сороку. 1727 г. [СВДП-5, 161].

Наименования *повязок на затылок* мотивированы соотносением с частью тела (*затылок*).

В СВДП XVII–XVIII вв. представлены словообразовательные варианты с тождественной семантикой *подзатыльник*, *подзатылень*, *позатылень*, *позатылок*: *подзатыльник (подзотыльник)* ‘женский головной убор (обычно холщовый колпак, обшитый кумачом с украшениями из лент, позумента и т.п. спереди и длинной бисерной поднизью сзади), который надевался на кичку, сороку и т.п. как украшение’. И онѣ Матвѣй наѣховѣ лодедѣ [так!] зѣ шенишки моей сорвал з голвы подубрусник с сорокою и с подзатыл(ь)некомѣ воровски. 1691 г. [СВДП-4, 147]; ...в бесчестии и в гробеже жены ево Настас(ь)и в сорвании подубрусника с сорокою и с подзатыл(ь)нем. 1691 г. *Подзатылень* атласной шить золотомъ. 1729 г. [СВДП-4, 147]; Два *позатыльня* залотных в том числе адинѣ

с камушками. 1763 г. [СВДП-4, 193]; А кражею взяли... два позотылка по жаркой тавте. 1685 г. [СВДП-4, 193].

Материалы архива РГО XIX в. содержат контексты со словами *подзатылень*, *подзатыльник*: «<...> а которыя ходять въ рогатыхъ кичкахъ, тѣ назатылкахъ подвязываютъ еще бисерные *подзатыльни*, съ подшитыми къ нимъ долгими махровыми низками изъ краснаго крупнаго бисера» [РГО-3, 71]. «На задней части головы подвязывается такъ называемый *подзатыльникъ*, вышитые по немъ цвѣты позлащеннымъ серебромъ, къ нижней части онаго прижаты голубыя и алыя лѣнты, которыя опущены ниже задней части плечъ» [РГО-2, 165].

В говорах XX–XXI вв. наименование представлено следующими словообразовательными вариантами: *подзатылень*, *затыльник*, *подзатыля*, *подзатыльник*, *затыльник*. *Подзатылень* (Р.Трст. Остр., СЛД. Остр.), *затыльник* (РГЧ. Н.-Усм.), *подзатыля* (Р.Трст. Остр.), *подзатыльник* (У.МРВ. Реп., Р.Трст. Остр., ДРЗ. В.-Мам.). *Сп'арв'а нѣд'ав'аим, к'ич'к'а нѣзыв'аищѣ, пѣдзатыль'ин', надл'ошкѣ кад'а, сп'арв'а р'оу'и нѣд'ав'аиут', а пат'ом й'ауб.* Р.Трст. Ост. *Затыль'н'ик'и ад'ав'ал'и пѣт как'ошн'ик'и, штоп н'и аднаво в'исоч'кѣ н'а в'иднѣ б'ылѣ.* РГЧ. Н.-Усм.

Можно говорить о сохранении семантики и развитии словообразовательной вариативности при ярком мотивировочном признаке.

*Комплекс головного убора с повойником*

*Повойник* – ‘мягкий убор в виде шапочки или чепца из легкой фабричной ткани с завязками сзади’ – считался менее праздничной, чем кокошник, деталью костюма. Этот головной убор распространился в Воронежской губернии в конце XIX – начале XX в., вытеснив сложный кичкообразный головной убор. Лексема *повойник* общеславянская [Фасмер-3, 294]: образована от *повой* ‘то, что повито’: ср. болг. *повой* ‘ворот, лебедка’, сербохорв. *повој* ‘повязка’, польск. *rowoj* ‘повилика, выюнок’.

Слово *повойникъ* наряду с вариантом *повоецъ* отмечено в СВДП XVII–XVIII вв. с определением ‘женский головной убор’. *Повойникъ* голевой одинѣ. 1775 г.; Три повоица холстинных с нашивками красными. 1766 г. [СВДП-4, 121–122].

В Материалах РГО слово не представлено, а в говорах XX–XXI вв. активно функционирует: *И вот шапк'и в'азаныи, а тада он был пав'ойн'ик, пажыльи вот нас'ил'и. Ан'и н'и зав'азывал'ис' н'иуд'э н'ич'аво, а пр'оста ад'энут'.* КРС. Гриб. *Пав'ойн'ик, он д'элал'и ис сукон'ньва мат'ир'яй'ала.* Р.Трст. Остр. *Пав'ойн'ик – т'оплай'а шап'ч'кѣ из в'аты, шап'ч'к'и так'ийи ш'ыл'и и л'этѣм нас'ил'и, и з'иму, л'этѣм ад жар'ы.* БРД. Аннин.

Итак, семантика сохраняется, а словообразовательная вариативность утрачивается; мотивация предположительно осознается, т.к. в говорах бытует глагол *повивать* для обозначения элемента свадебного обряда – смены девичьего головного убора на женский.

Вероятно, для обозначения рода повойник использовалась лексема *сборникъ* (зб-) ‘женский головной убор из ткани со сборками сзади’ (СРНГ, вып. 36, 182). Сборникъ головной порчавой с позументом золатым. 1766 г. [СВДП-5, 138]. В настоящее время лексема утрачена.

Практически исчезло и наименование *волосникъ* ‘женский головной убор, надеваемый под шапку или платок’: *Волосникъ шолковой ошивка шита золотом да серебром*. 1639 г. [СВДП-1]. В говорах XX–XXI вв. отмечено только слово *подволосник* (ЛСТПД, Гриб.) без контекста.

К утраченным наименованиям следует отнести и слово *подубрусникъ* (*подубрусникъ*) ‘женский головной убор, род повойника, надеваемый под убрus’. *Подубрусник* красной кумачной. 1644 г. [СВДП-4, 181].

Вероятно, разновидностью повойника являлся *чепец*. Это слово общеславянское, М.Фасмер сближает его с греческим *σκελας* ‘покрыв, оболочка’ [Фасмер-4: 433]. В словаре XVII–XVIII вв. находим варианты *чепецъ, чепеикъ, чепикъ, чепец* с семантикой ‘легкий женский головной убор, обычно в виде капора’: *Чепецъ шолковой з золотомъ*. 1669 г. *Чепечь жаркой об(ъ)еринной верхъ низанъ земчюгом*. 1713 г.; *Два чепеика блондовыя женские цена шесть рублевъ*. 1774 г. [СВДП-5, 581].

Материалы РГО лексему не фиксируют, а говоры XX–XXI вв. сохраняют названия *чепѣц, чѣпчик, подчѣпечник* ‘род повойника’: *Чип’ец бабы на уолъву пѣт платок ад’авал’и*. ПСК. Лиск. *Была зав’ид’ен’иия такайа: ч’епч’ик шапач’к’а тожа б’из зав’азч’ик, а тута аборач’к’и*. У.-МРВ. Реп. *Пѣтч’ѣп’ич’н’ик ув’ес’ пат’орс’и*. КПН. Остр.

Таким образом, можно говорить о семантическом сдвиге и словообразовательной вариативности; внутренняя форма затемнена.

Особой разновидностью повойника является *шлык*. Слово *шлык*, согласно словарю Фасмера, представляет собой сокращенное тюркского *башлык* [Фасмер-4, 454].

В СВДП XVII–XVIII вв. отмечен *шлыкъ* ‘головной убор замужней женщины’. В кораб(ь)и... шапка да песцовая опушка шлык земляной да пят(ь) шапакъ опушки курпачетые. 1693 г. [СВДП-5, 622].

В материалы РГО подробное описание этого вида головного убора представлено в работе Ф. И. Поликарпова при описании комплекса одежды с.Истобное ««Шлыкомъ» называется трехугольный платокъ, въ завязанномъ видѣ на головѣ напоминающій нѣсколько турецкую чалму...» [РГО-3, 146].

В воронежских говорах наибольшее распространение имеет производное *шлычка*, реже фиксируется *шлычок*, в единичных случаях – *шлык* (ЗРЧ. Терн.) и *ушлык* (ИСТ. Реп.): *Шлыч'к'и ис красньюу пълатна, укрáшыныи лѣнтъм'и, нас'ил'и нъ улав'ѣ*. В.ТРВ. Нж.-Дев. *Шлыч'к'и был'и б'ис'ьрѣм раскрашѣны. У д'ѣвак н'ѣ былѣ шлыч'ик*. СТ.НКЛС. Хохол. *Шлыч'к'и крас'ивыи был'и. Вот тут как платоч'ик зав'азываиши, а тут рѣспускаиши*. ИСТ. Реп. *Был такой шлыч'ок круулѣй, хто какой выдумайа, пахóжѣ как на какошн'ик, тóл'к'и ис с'йтца*. ХЛБРД. Аннин. *А щас шлыч'ок на што нъд'ават', кóс-ть н'и у кавó н'ѣту*. МТР. Эрт. Очевидно, что у слова развивается словообразовательная вариативность.

*Комплекс головного убора с платком*

Наименования платков в современных воронежских говорах отличаются большим количеством актуальных номинант, что обусловлено временным фактором – более поздним вхождением в обиход [см. об этом также: Климова 2000: 103]: общераспространенным головным убором платок становится лишь в самом конце XIX – нач. XX в., причем разница между головным убором девушек и молодых женщин постепенно стирается [Лебедева 1967: 236]. Название *платок* появилось, по свидетельству Г.В. Судакова, в XVII в. [Судаков 1991: 112].

СВДП XVII-XVIII вв. отмечает наименования *плат, платок, полоток, платчишко, сплаток*: *полотокъ*<sup>1</sup> 'платок'. три *полотка* тонких камовского полотна'. 1731 г. Два *полотка* личных полотокъ шелковой. 1765 г. [СВДП-4, 235]: *платъ* 'головной платок'. И плат на головѣ у женишки моей ободрал. 1669 г. [СВДП-4, 92]; *платокъ (плотокъ)* 'четырёхугольный кусок ткани различного назначения; платок'. Плотокъ покрывал(ь)ной. 1700 г. [СВДП-4, 94]; *платчишко* 'уничиж. к *платокъ*'. И браня била своими руками и бьючи платчишко на ней женишки моей содрала занапрасно невѣдомо за что при многих людех. 1689 г. [СВДП-4, 94]; *сплатокъ* 'платок'. Четыре сплатка головных. 1744 г. [СВДП-5, 296].

В Материалах РГО примеры частотны: «...на голову, по кичкѣ, повязывают *бумажный* или *набойчатый платокъ*...»; «*Платокъ*, кругомъ по краямъ «абмѣтанный» махрами изъ цвѣтного «шалону<...>». «Кромѣ обыкновеннаго *ситцеваго платка* носятъ: 1) «*Астаметнай*» (турецкій, кашемировый), на которомъ по красному или черному полю вытканы различныя цвѣты. 2) «*Зелѣнай*», очень толстый и тяжелый, клѣтччатый <...>. 3) «*Золотой*» *платокъ*, въ которомъ по темно-коричневому полю идетъ золотое шитье въ видѣ цвѣтовъ<...>». [РГО-3, 13, 146].

Как видно из примеров, лексема *платок* сочетается с различными прилагательными, обозначающими разновидности этого вида головного убора. Можно говорить о том, что детализация наименований платков

осуществляется на синтагматическом уровне через лексикализацию словосочетаний (реже через субстантивацию прилагательных).

Эта же тенденция наблюдается и в воронежских говорах XX–XXI вв., причём составные наименования платков могут отражать названия ткани, цвет или узоры, орнамент платка, способы его декорирования; происхождения или ассоциации, с этим связанные: *гáрусный (гарусóвый, грусóвый, гáрсный) платок; каразéнный (каразíновый, каразéновый) платок, шалóновый платок кубовый платок, гребешной платок, платок с гребешкáми, бахрóмовый платок, французский платок, заграничнýй платок* и многие другие (подробнее об этом см. в статье «Названия женских головных уборов в воронежских говорах (этнолингвистическое описание)» [Панова 2014]).

Кроме того, картотека СВГ фиксирует наименование *полóтнушка*: *Палóтнушкь йётъ такой платок б'элай, йавó покрывáл'и*. КРСЛ. Реп. *Снач'ала абв'áзн'ик покрóйут', а патóm палóтнушку* У.МРВ. Реп.

Итак, контексты свидетельствуют как о сохранении, так и о сужении семантики лексемы *платок* и его производных, а также об изменении вариативности и детализация наименований вследствие лексикализации словосочетаний.

Древний корень *плат/полот* наблюдаем еще в одном виде головного убора – *полотенце*.

В СВДП XVII–XVIII вв. находим лексемы *полотенце, полотенець, полотеница* с семантикой ‘кусоч (чаще льняной) ткани различного назначения (обычно надеваемый на голову)’. ... И я де тово полотенца не знаю, а то де я Мар(ь)ица видела то полотенца какъ Степанова жена Гостева дала тот платокъ мужу своему Степану Гостеву. 1659 г. [СВДП-4, 234]. Полатенець одно шитаи по углам золотом окладено торачками. 1748 г. А окражею унесъ д(е)н(е)гъ петнацат(ь) рублевъ... полотеницу утирал(ь)ную. 1751 г. с. [СВДП-4, 234].

Материалы РГО содержат контексты с лексемами *полотенце, полотенице, полотнище*: «Старья и средних лѣтъ женщины въ будни <...> обвязываются и домашними посконными и льняными *полотенцами* и старыми ситцевыми платками» [РГО-3, 61, 63]. «По уходѣ гостей родные невѣсты начинаютъ «снаряжать» ее во весь свадебный «нарядъ»; <...> вмѣсто платка голову покрываютъ бѣлымъ «*полотенищемъ*», спуская его низко на лобъ» [РГО-3, 152]. «В знак траура пожилые женщины носятъ белые платки – *полотнишиа*» [Поликарпов 1908: 34].

В Картотеке СВГ содержится слово *полóтнице* без контекста (ИСТ. Реп.). В СРНГ отмечена также лексема *полотенце* с пометой *ворон.* с семантикой ‘длинное узкое полотнище с цветными узорчатыми концами

(или часть его), которое повязывают поверх головы или головного убора' [СРНГ-29, 121].

Итак, следует отметить утрату словообразовательных вариантов, сужение семантики, ограниченность употребления лексем.

Не сохранились также слова *убрус* (*убрясь*) и *убрусок* 'плат, платок': И Налдашина жена... на шею убрус свой накидывала и в то число увидя свою смерть учал кричат(ь). 1712 г. Двадцеть убрусков бабных алленых. 1751 г. [СВДП-5, 456]. По свидетельству М.Фасмера, слово общеславянское, первоначально употреблялось со значением «утирка», образовано от и и к. *цслав. бръсн@ти, брысати* «тереть» [Фасмер-4, 144]

Проследим судьбу слова *хустка* 'платок': Покрал... двѣ *хустки* подпояску шелковою. 1687 г. [СВДП-5, 562]. По М.Фасмеру, вост.-слав. слово происходит, вероятно, из польск., которое, в свою очередь, восходит к итальянскому *fustagno* «вид хлопчатобумажной ткани» [Фасмер-4, 286].

Слово сохранилось в украинских говорах на территории Воронежской области, к тому же развилась фонетическая вариативность: *хвустка* 'платок'. *Хлопцям раньшии дарили хвустки*. Крн. Остр.; *хустка* 'то же, что хвустка'. *Я купила собі нову хустку, тепер є шо надїть про празник*. Ппв. Рос. [СУГ-2, 254, 262].

Многофункциональность платков привела к детализации наименований, отражающих разные мотивировочные признаки. Так, в СВДП XVII-XVII вв. зафиксированы лексемы *косынка, косина, косинка, косиночка* в значении 'женский головной платок'. Примѣтами лицемъ сухошава бела... волосы кудряваты темнорусыя всѣ косынкою обвязаны; Двѣ косины головныхъ. 1731 г.; *Косинка* каморотковая кругомъ немецким кружевомъ обшита; *косиночка* 'уменьш. к *косинка*'. *Касиночка* и *фартукъ* тафтяные. 1774 г. [СВДП-2, 291-292, 295].

В Материалах РГО находим: «Мѣщанскія дѣвушки шляпѣ не носятъ, но покрываютъ головы шелковыми *касыночками*» [РГО-2, 183]. В говорах XX-XXI вв. повсеместно распространена лексема *косынка* (повсеместно), а также представлена *косинка*: *Ну вот платокъ'ик вот тпалам разр'ѣш на късаву'у. Ч'орныи ан'и, а на н'их ѣт'и в'ис'ѣл'и, пр'ам тут бѣхмарá, ѣт' кас'ѣнкъ*. ИСТ. Реп. Итак, один из словообразовательных вариантов утрачивается, семантика сохраняется при ярком мотивировочном признаке.

Исследование истории наименований женских головных уборов на протяжении четырех веков позволяет прийти к следующим выводам.

Сохранились в той или иной степени (в т. ч. с вариативностью) следующие наименования, многие из которых имеют прозрачную внутреннюю форму:

<i>Словарь воронежской деловой письменности XVII-XVIII вв.</i>	<i>Материалы архива РГО по Воронежской губернии XIX в.</i>	<i>Воронежские говоры XX-XXI вв.</i>
вѣнецъ	венець	венец, венок
перевязка, перевязь (перевесь)	повязка	повязу́ха, подвѣзка, перевѣзка
косникъ	—	кисни́к, косни́к, косничо́к
колпак	колпак	колпак
повязка	подвязка, повязка, обвязка	повязник, повязильник, повязанник, повязка, обвязка, обвязник
кичка	кичка, кика	кичка
рожки	рожки	роги
сорока	сорока	сорока
корона	—	корона
кокошник	кокошник	кокошник
золотой, золотный	золотой, золотный	золотой+субстантивация, золотный
подзатыльник, подзатылень, позатылень, позатылок	подзатылень, подзатыльник	подзатылень, затыльник, подзатыля, подзатыльник, затыльник
—	налобник	налобник, налобовник, подлобник
повойник, повоець	—	повойник
волосник	—	подволосник
чепець, чепеиць, чепиць, цепец	—	подчѣпечник, чепѣц, чѣпчик
шлык	шлык	шлычка, шлычок, шлык, ушлык
плат, платок, полоток, платчишко, сплаток	платок (+составные наименования)	платок, полотнушко (+составные наименования)
полотенце, полотенец, полотеница	полотенце, полотенище	полотнище, полотенце

чело	чело	чело, чѣлушка, чѣлочка
хустка	–	хустка, хвустка
косынка, косина, косинка	косынка	косынка, косинка

Полностью утратились названия *калбоска, колбаска, колбаса; связка (свезка), сборникъ, подубрусникъ (подубрузникъ), убрус (убрясь), убрусок.*

Таким образом, бóльшая часть наименований головных уборов осталась неизменной на протяжении почти четырёх веков. Несмотря на исчезновение из повседневного обихода реалий, лексемы, их называющие, продолжают жить в памяти диалектоносителей, сохраняют, а в некоторых случаях даже развивают словообразовательную вариативность, что свидетельствует о потенциале диалектного слова. Вероятно, жизнь слов «поддерживается» также использованием реалий, обозначенных этими лексемами, в фольклорных текстах и обрядовых действиях как элементах традиционной культуры.

#### Литература

1. Авдеева М. Т. Словарь украинских говоров Воронежской области: в 2 тт. / М. Т. Авдеева. – Воронеж : ИПЦ ВГУ, 2008, 2012.
2. Гринкова Н. П. Однодворческая одежда Коротоякского уезда Воронежской губернии / Н.П. Гринкова // Известия педагогического института им. А.И. Герцена. – Вып.1.– Л., 1928. – С. 128-174.
3. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М., 1991. – 511 с.
4. Климова Л. А. Лексика женских головных уборов в нижегородских говорах / Л. А. Климова, И. В. Назарова // Лексический атлас русских народных говоров : Материалы и исследования. 1997. – СПб., 2000. – С. 101-109.
5. Котков С. И. Очерки по лексике южновеликорусской письменности XVI-XVIII веков / С. И. Котков. – М., 1970. – 316 с.
6. 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.
7. 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.
8. Панова М. В. Названия женских головных уборов в воронежских говорах (этнолингвистическое описание) / М. В. Панова // Материалы по

русско-славянскому языкознанию. – Вып.32. – Воронеж, 2014. – С.290-303.

9. Поликарпов Ф. И. Женская крестьянская одежда в с. Истобном, Нижнедевицкого уезда, с рисунками в тексте / Ф. И. Поликарпов // Труды Воронежской Ученой архивной Комиссии. – Вып. IV. – Воронеж, 1908. – С. 29-38.

10. Поликарпов Ф. И. Материалы для изучения южновеликорусских говоров. Нижнедевицкий словарь / Ф. И. Поликарпов // Филологические записки. – Воронеж, 1911-1912. – Вып. 1-6.

11. Словарь воронежских говоров / О. В. Дмитрина [и др.].– Вып. 1-3. – Воронеж : ИПЦ ВГУ, 2004-2019-.

12. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. – Вып.1-35. – М.-Л., 1965-2001.

13. Словарь русского языка XI-XVII вв. – Вып.1-18. – М., 1975-1992.

14. Словарь української мови / Под ред. Б. Д. Гринченко. Т.1-4. – Київ, 1907-1909.

15. Судаков Г. В. Старая женская одежда и ее наименования / Г. В. Судаков // Русская речь – 1991. – № 1. – С. 110-116.

16. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 тт. / М. Фасмер – М., 1964-1973.

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

18. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть II / Подготовка текстов и составление Т. Ф. Пуховой, А. А. Чернобаевой. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», – 2017. – 300с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Вып. XI).

19. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Часть III / Подготовка текстов и составление Т. Ф. Пуховой, А. А. Чернобаевой. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», – 2018. – 267 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Вып. XI).

20. Хитрова В. И. Словарь воронежской деловой письменности XVII-XVIII вв.: в 5 тт / В. И. Хитрова; под общ. Ред. И. Г. Добродомова. – М.: Прометей, 2022-2024. – СВДП.

21. Чижикова Л. Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры / Л. Н. Чижикова. – М., 1988.–254 с.

**Фонетические особенности говора села Старина  
Каширского района Воронежской области.**

В настоящее время говоры подвергаются влиянию литературного языка, однако изменения в рамках диалектной системы протекают медленнее, что позволяет нам фиксировать и его прошлое, и перспективу, и варианты, приближенные к литературному языку в различной степени. Рассмотрение живой диалектной речи и ее изучение позволяют зафиксировать особенности развития говора конкретного населенного пункта и посмотреть на него в историческом разрезе. Монографическое описание говора вносит вклад в характеристику диалектов Воронежской области, позволяет уточнить их типологические особенности.

В данной работе будут рассмотрены фонетические особенности говора села Старина Каширского района Воронежской области.

История заселения вдоль реки Хворостань берёт начало в XV в. 19 августа 1496 г. была составлена договорная грамота Иваном III и Рязанскими князьями, согласно которой Московский государь стал владельцем земель по левую сторону Дона. Позднее там возникли откупные уюжи места, а земля стала принадлежать женскому Покровскому монастырю [Мокшин, 2008: 102-104].

В 1764 г. в ходе церковной реформы Екатерины II началось переселение экономических крестьян из центральных губерний: Московской, Калужской, Рязанской. Переселенцы осваивали новые земли и давали названия поселениям сходные с теми, из которых прибыли [Ферронский, 2009: 231].

Мы предположительно относим говор села Старина к говорам цуканского типа, поэтому приведем более подробную его характеристику и сравним с характеристикой исследуемого нами говора.

Фонетические особенности говоров цуканского типа, согласно классификации А.Д. Черенковой:

- 1) под ударением:
  - а) закрытых гласных (/ô/, /ê/) не наблюдается;
  - б) последовательно представлен переход [e] в [o] (б'ер'óза, в'ис'óльй);
  - в) говорам свойственно смешение этимологических [a] и [o] (св'óл'ут', плóг'иш);
  - г) на месте древнего [ѣ] всегда произносится [e] (сн'эх', д'эль);
  - д) переход [a] в [e] между мягкими согласными только в 2-х словах (м'éch'ик, пл'им'én'н'ик).

2) предударный вокализм после твердых согласных характеризуется недиссимилятивным аканьем (вадá, садý), после мягких согласных –

умеренным яканьем, характеризующимся большим количеством ограниченной как фонетического, так и морфологического характера;

3) во всех цуканских говорах наблюдается [г] фрикативный (γалодный), в то же время спорадически встречается и взрывной [г], например, в каширских говорах (р'йга);

4) цуканским говорам свойственно губно-зубное [в], переходящее в [ф] в слабой позиции (воз'ут');

5) замена [ф] на [х] или на [хв] происходит только в говоре в с. Московского (торх);

6) ни один из диалектов не сохранил цоканья в первоизданном виде, его уже в XIX в. было невозможно найти;

7) цуканским диалектам свойственна в разной степени утрата затворы аффрикаты [ч'] (ш'аво);

8) в цуканских диалектах отмечается прогрессивная ассимиляция заднеязычного [к] (скол'к'а) [Черенкова 2003, 144-153].

Перейдем к рассмотрению явлений фонетики исследуемого говора.

## Система гласных звуков

### 1) Ударный вокализм

В говоре отмечена пятифонемная система ударного вокализма: /a/, /o/, /y/, /и/, /e/, закрытые гласные (/ô/, /ê/) отсутствуют.

[a]: [пр'итста́ф', д'иржа́лас', ишла́]

[o]: [ф'сѳрак шастѳм, н'и ѳѳва́ја, цв'атѳч'кым'и]

[y]: [патпѳуст'ит'и, пау́жнат', н'и ѳѳазаву́]

[и]: [в'ид'йт'и, працад'йла, качары́шк'и]

[э]: [пажал'э́ла, м'ин'э́, ст'эл'на́ја]

1. **Фонема [a]** – нелабиализованная, нижнего подъема, среднего ряда. В ударном слоге выступает в различных фонетических позициях, определяемых качеством соседних согласных звуков.

Под ударением после твердых согласных выступает как открытый звук: [самана́ј, прада́л'и, дл'инава́та].

В конечном открытом слоге и в начале слова произносится так же, как и после твердых согласных: [на база́р, пашла́, áwуугт].

После мягких согласных фонема [a] произносится как открытый звук средне-нижнего подъема (артикуляция передвигается вперед и вверх): [хаз'а́јка, д'а́д'а, в'эч'ир'а́ло].

Зафиксировано смешение этимологических [a] и [o] после твердых согласных в определенном кругу глаголов и существительных:

1) заплотить = заплатит: [он за ѳѳи́јѳ заплѳт'ит'];

2) посадят = пасодют: [ан'и марквѳу́ пасѳд'ут' на ѳѳн'ид'эл'и];

3) сволишь = свалишь: [ш':ас свѳл'иш на ѳѳэ́эм'];

4) своришь = сваришь: [ч'авѳ свѳѳр'иш].

2. **Фонема [o]** – лабиализованная, среднего подъема, заднего ряда. В говоре [o] представлена в своем основном качестве лишь под ударением, в безударном положении на ее месте появляются другие гласные звуки.

Фонема [o] произносится в положении между твердыми согласными: [с'и<sup>а</sup>д'мом, н'и фси́омн'у, н'амно́уа], а также на конце слова после твердого согласного: [н'ичаво́, што, н'ихто́]

3. **Фонема [э]** – нелабиализованная, переднего ряда, среднего подъема.

На месте [ѣ] в говоре произносится [э]: [т'ил'э́шку, пас'ид'э́л'и, в в'идр'э́]

В положении перед твердыми согласными под ударением переход [э] в [o] шире, чем в литературном языке: [ад'о́жу] = одежду

4. **Фонема [y]** – лабиализованная, верхнего подъема, заднего ряда.

После твердых согласных является открытым звуком: [б'ау́т', в за́ку, ва́змú]

После мягких согласных [y] передвигается вперед: [ч'ут', фс'у]

5. **Фонема [и]** – нелабиализованная, верхнего ряда, переднего подъема, после твердых согласных выступает как [ы]: [пала́жыла, кача-ры́шк'и, мау́рыч]. После мягких звучит как [и]: [раст'ил'и́ла, ул'ад'и́м, б'иу'и́т']

## 2) Безударный вокализм

В говоре наблюдается неразличение гласных неверхнего подъема [а] и [o] в первом предударном слоге после твердых согласных: [ан'и́, уавар'у́, пашла́].

Это позволяет назвать тип аканья **недиссимильятивным (сильным)**.

Представим результаты нашего анализа в таблице:

<i>А</i>	<i>И, Ы, У</i>
пашла́	патаму́
прада́л'и	штаны́
дл'инава́га	ва́жны
кака́ј та	падашл'и́
тада́	штан'ишк'и
базар	пашл'и́
жара́	пап'и́т'
прадав́ал'и	паса́д'ил'и

Тип яканья определен как **диссимильятивно-умеренное разрушающееся**.

*После мягкого согласного перед твердым*

Перед ударным [а] в первом предударном слоге в позиции t'–t произносятся звуки [и] (в подавляющем большинстве) или [и<sup>а</sup>]: [д'и<sup>а</sup>ржалас', пр'итста́ф', н'и<sup>а</sup> зна́ју, в'изл'и́].

Перед ударным [и] в первом предударном слове в позиции т'-т наблюдаются звуки [и] (в подавляющем большинстве) и [а]: [пав'изл'и́, ф̄ч'иты́р'и, н'и ты́, д'аржы́ти].

Перед ударным [у] в первом предударном слове в позиции т'-т отмечен звук [а]: [ст'ану́, б'ару́, сл'ау́у].

Перед ударным [о] в первом предударном слове в позиции т'-т произносятся звуки [а] (в подавляющем большинстве) и [и]: [н'а х̄очит'и, в'адрó, н'амно́уа, н'и т̄о].

Перед ударным [о] в первом предударном слове в позиции т'-т фиксируем звуки [а] и [и] почти в равном количестве: [т'ило́к, цв'атóч'кым'и, п'ишкóм, т'ало́к].

*После мягкого согласного перед мягким*

Перед ударным [а] в первом предударном слове в позиции т'-т произносится звук [и]: [д'ин'гáм'и, в'эч'ир'áло, м'ин'áл'ис'].

Перед ударным [и] в первом предударном слове в позиции т'-т' отмечаем звук [и]: [т'ил'йца, пад'ил'йл'и, н'и ф̄с'йлах].

Перед ударным [é] в первом предударном слове в позиции т'-т' наблюдается звук [и]: [т'ил'э́шку, пас'ид'э́л'и, в̄в'идр'э́].

Перед ударным [е] в первом предударном слове в позиции т'-т' произносится звук [и]: [п'ич'э́н'и, з'ил'óнаи, иш̄о, ч'итв'óртыј].

Результаты наблюдений отражены в таблицах.

т'-т		т'-т'	
А́	И́, Ы́, У́	А́	И́, Ы́, У́
д'и <sup>а</sup> ржа́лас'	пав'изл'и́	да м̄и <sup>ч'</sup> а́йфк'и	р'из'и́нкај
пр'итста́ф'	ф̄ч'иты́р'и	в'эч'ир'áло	раст'ил'йла
н'иа зна́ју	н'и ты́	шыс'áть	үл'ад'й́м
в'изл'и́	ај ч̄и <sup>а</sup> ты́р'и	д'ин'гáм'и	б'иү'йт'
ч'исá	үл'ажу́	у м̄ин'á	ат'ил'й́лас'а
вз'илá	пр'ив'адут'	м'ин'áл'ис'	б'ир'й́
абв'изáл'и	пас'ил'йл'ис'	м'ин'áјуца	т'ил'й́лас'

О	О	Е	Е
фс'авó	с'имсóт	м'ин'э́	п'ич'э́н'и
шастóм	п'ишкóм	т'ил'э́шку	з'ил'óнаи
с'иад'мóм	т'ило́к	пас'ид'э́л'и	иш̄о
н'и ф̄спóмн'у	цв'атóч'кым'и	в̄в'идр'э́	ч'итв'óртыј
јавó	з'имл'анóј	т'иб'э́	ијó
н'амно́шка	т'ало́к	паүл'ид'э́ла	пап'ир'óк

## Система согласных звуков

В говоре села Старина наблюдаем следующие согласные фонемы, которые обнаруживаются в литературном языке: п, п'; б, б'; м, м'; в, в'; ф, ф'; т, т'; д, д'; н, н'; з, з'; с, с'; л, л'; р, р'; ц, ч'; ш; ш'; ж; х, х'; к, к'.

### 1) Заднеязычные фонемы

Одним из важных различительных признаков русских говоров является качество фонемы [г]. Особенность данного говора в том, что звонкий заднеязычный [г] имеет фрикативное образование [γ]. Это произношение является весьма устойчивым: [сл'ау́у, пау́л'ид'э́ла, б'иу́йт']. В конце слова [γ] оглушается в [х]: [ст'ир'о́х, л'ох, паб'о́х].

Заднеязычный звук [к] перед взрывным звонким согласным произносится как [γ]: [γ д'э́ду].

Ослабленный [γ] может утрачиваться в группе согласных: [тада́, ка́да].

В некоторых случаях происходит передвижение [γ] вперед, в результате появляется j, который удлиняется до [и]: [ид'э́].

### 2) Губно-зубной и губно-губной [в]

В сильной позиции [в] имеет губно-зубное образование: [в э́тать уо́ть, ва́н'и, па́в'изл'и́]. В положении перед глухими согласными [в] оглушается в [ф]: [ды и фс'о, ф ка́ком, фста́л'и].

Преобразование губно-зубного [ф] в [хв] не происходит, зато есть преобразование в [кв]: [квасо́л']. Есть также слова, в которых [в] перед гласными не произносится: [уаар'ит].

У представителей говора на конце слова вместо [ф] отчетливо слышится [w] губно-губной: [у цы́ган'э́w]. В слабой позиции [w] звучит как [ў]: [да ра́уач'о́ўк'и]. В говоре наблюдается употребление [у] на месте [в] в начале слова: [уот].

### 3) Боковой [л]

Звук [л] веляризованный, подобен литературному варианту: [забы́ла, фам'и́л'и́ја].

### 4) Аффрикаты

Аффрикаты в данном говоре различаются: [чаво́] и [шашна́цаты́].

### 5) Шипящие

Шипящие согласные представлены в виде твердых вариантов [ж], [ш], как и в литературном языке: [пр'ишл'и́], [по́ужнат'].

Фонема <ч> представлена звуком [ч']: [в'эч'ир'а́ло], [ч'аво́j ть]

Фонема <ш> представлена мягким звуком [ш<sup>3</sup>] и твердым [ш]: [ш<sup>3</sup>асво́л'иш на́з'эм'], но [ш<sup>3</sup>пыно́j] (щепной), [ја́шык] (ящик).

## 1. Позиционные изменения

### 1. Диссимилиация:

а) перед взрывным [т] происходит диссимилиация по типу [к] в [х]: [хто, н'ихто́, хр'эст на́хр'ист];

- б) на месте [з] перед [н] произносится [ж]: [дражн'иш] (дразнишь).  
 2. Упрощение группы согласных [ст]: мос (мост), хвос (хвост), съесь (съест).

В некоторых случаях происходит гиперкоррекция (на месте [с] появляется сочетание звуков [ст]): морет (морс), расташ (россошь).

3. Присутствует *аллегрово явление*: [҃уать, ҃у'у] (говору), [ахт'о́зна] (а кто его знает), [с'и рауно́] (все равно).

4. Присутствует *межслоговая ассимиляция*:

- а) полная: [шашна́цаты́] (шестнадцатый);  
 б) на месте [т] в начале в группах слов произносится [ч]: [чижал'о́] (тяжело).

5. Изменения под действием закона *открытого слога*:

а) отмечен протетический [и] перед группой согласных: [изд'э́лал] (сделал);

б) появляется протетический [ј]: [јэ́ту] (эту);

с) наблюдаются эпентетические гласные: [пашано́] (пшено);

д) отмечается отпадение начального гласного [о]: [҃уар'о́т] (огород), [҃уур'э́ц] (огурец)

6. Присутствует *выпадение гласных из слогов*:

а) в предупредительных слогах: [п'э́р҃уарад'и́ла] (перегородила), [п'э́р҃в'и́ла] (перевела);

б) в ударных слогах: [па'у́жнат'] (по'ужинать), [как'у́ј та́] (какую-то).

7. Зафиксировано *отвердение губно-зубного [в] перед [j]*, если ударение падает на слог с [j]: [сына́вја́], [хаз'и́вја́].

## 2. Акцентологические особенности

В целом диалектное произношение слов совпадает с акцентологическими нормами русского литературного языка:

// мы пр'ишл'и́ // ан'и́ нас фстр'э́т'ил'и́ // уот / ну парас'о́нка там куды́ј ть он / w Заку́ту ф каку́ј та́ ил' куды́ / н'и́ з'на́ју // ну а нас поужнат' // ужэ́ в'эч'ир'ало́ та́ку уо́т // нав'э́рно / в э́ту по́ру либо́ што́ // ан'и́ с'э́л'и́ за сто́л / а ја́ н'и́ мау́у // т'о́тка та́н'ка м'н'э́ рас'и́л'и́ла ч'аво́ј ть / н'и́ з'на́ју ч'аво́ / матра́с како́ј ть што́ л' ста́рыј / та́ку уо́та // по́мн'у / о́коль ст'э́нк'и́ ф ко́мнат'и́ ан'и́ тут с'ид'э́л'и́ за ста́лом / а мн'э́ о́коль ст'э́нк'и́ матра́с //

Однако есть и явное несовпадение с акцентологическими нормами:

[дит'а́м] (де́тям)

[падо́ит'] (подо́йти)

[нач'а́л'и́] (на́чали)

[акл'икну́л'ис'] (откл'икну́лись)

[вазл'э́] (во́зле)

В говоре распространено такое явление, как передвижение ударения на [e] и превращение его в [o]:

[далжón] (дóлжен)

[нужón] (нўжен)

[т'óмна] (темнó)

[л'óхка] (легкó)

Кроме того, есть передвижение ударения на окончание [y] у существительных женского рода в винительном падеже:

[цанў] (цéну)

[γалавў] (гóлову)

[ст'анў] (стéну)

Если есть сочетание [..в'ja], где [в] отвердел, то ударение падает на слог с [j] (по аналогии с «сыновья»): [хаз'ивjá] (хозяéва).

В результате анализа фонетических особенностей говора мы можем утверждать, что он является южнорусским, предположительно относится к говорам цуканского типа (по классификации А. Д. Черенковой). Исследование других уровней языка также это подтверждает.

#### Литература

1. Авдеева М. Т. и др. Словарь воронежских говоров / [под ред. Г. Ф. Ковалева]. – Вып. 1-3-. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2004–2019.

2. Дьякова В. И., Панова М. В. Из истории диалектологических исследований в Воронежском университете / В. И. Дьякова, М. В. Панова // Филологические записки : вестник литературоведения и языкознания. – Воронеж, 2019: Издательский дом ВГУ. – Вып. 33 : в 2 ч. – Ч.1. – С. 33-44.

3. Ферронский И. Г. Летопись Покровской церкви села Данково / И. Г. Ферронский. – Воронеж, 2009. – 231 с.

4. Черенкова А. Д. Цуканские говоры Воронежской области (этнолингвистическое описание) / А. Д. Черенкова. – Воронеж, 2003. – С. 144-153.

5. Мокшин Г. Н. Данковская летопись И. Г. Ферронского как исследование по истории Хворостанского края / Г. Н. Мокшин. – Воронеж, 2008. – С. 102-104.

6. Откуда пошла земля Каширская? / Каширские зори. – 2007. – № 31, 32.

7. Собинникова В. И. К вопросу о разграничении южновеликорусских говоров на территории Воронежской области. / В. И. Собинникова. – Воронеж, 1961. – С. 79-112.

## ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

*Т. Ф. Пухова*

### **Мифологические мотивы в романе В. К. Арсеньева «Дерсу Узала»**

Владимир Клавдиевич Арсеньев – знаменитый путешественник, картограф, археолог, писатель – был еще и замечательным этнографом. В его романе «Дерсу Узала» мы знакомимся не только с красотой Уссурийского края, богатым миром дальневосточной природы, но и с жизнью народов Дальнего Востока, их обычаями и верованиями. Поэтому мы с полным правом можем называть В. К. Арсеньева первым исследователем мифологических представлений этих народов.

В 1906–1910-х гг. он был руководителем Сихотэ-алинских экспедиций, имеющих целью исследование горных районов Уссурийского края. Помимо этого, он занимался топографической съемкой местности, делал гидрографические наблюдения, стремясь стереть «белые пятна» на картах современного Приморья и юга Хабаровского края. Только в 1860 г. была окончательно устанавливается граница между Россией и Китаем по рекам Амур и Уссури. Он проводил комплексные исследования этих мест, стал первым картографом, «дал наименование по меньшей мере двум десяткам перевалов и вершинам хребтов только в горах Сихотэ-Алиня, не считая озер, рек и речек...», нанес на карту территорию в несколько десятков тысяч квадратных километров. ... [Арсеньев] был первым ландшафтоведом и климатологом Приморья» [3, с. 9].

В. К. Арсеньев старался устранить пробелы и в знаниях по этнографии. Этим работам способствовал известный этнограф и фольклорист Лев Яковлевич Штернберг, посетивший Хабаровск в 1910 г. Много дало в изучении этнографии Дальнего Востока и общение Арсеньева с М. К. Азадовским – фольклористом, этнографом и литературоведом. Значительно позже, в 50-е годы, М. К. Азадовский собрал воедино очерки В. К. Арсеньева, посвященные экспедиции 1908–1910 гг. и издал под названием «Жизнь и приключения в тайге» (1957).

«В. К. Арсеньева нередко вполне справедливо называют путешественником-энциклопедистом, ведь в самом деле круг его интересов во время экспедиций не ограничивался пределами какой-либо научной дисциплины, а включал в себя целый их естественноисторический комплекс» [3, 17].

В. К. Арсеньев скрупулезно собирал сведения о коренном населении Уссурийского края – орочах, удэгейцах, гольдах (нанайцах), тазах. «Он по существу открыл целый народ, впервые в науке доказав этническую самостоятельность «лесных людей» – удэгейцев», изучил их материальную и духовную культуры» [3, с.9].

А. Н. Веселовский в статье «Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля» точно обосновал особенности мифологического мышления древнего человека: «Человек усваивает образы внешнего мира в формах своего самосознания, не выработавший еще привычки отвлеченного неОбразного мышления, хотя и последнее не обходится без известной сопровождающей его образности. Мы невольно переносим на природу наше самоощущение жизни, выражающееся в движении, в проявлениях силы, направляемой волей. ... Это мирозерцание мы называем **анимистическим**» [2, с. 364-365]. О более древнем почитании сил природы по сравнению с культом умерших и магическими обрядами говорил и Д. К. Зеленин в книге «Восточнославянская этнография»: «Магические обряды и культ мертвых вообще вытеснили у восточных славян древний культ сил природы, существование которых в прошлом теперь угадывается лишь по слабым следам» [4, с. 410].

Особенно важным в этом отношении было знакомство и совместная работа с гольдом Дерсу Узала (август 1906 г.), который стал вскоре проводником в отряде Арсеньева, а впоследствии настоящим другом и героем книг писателя.

В книге В. К. Арсеньева «Дерсу Узала» показываются верования старика-гольда, жившего на рубеже 19-20 вв. Тем самым нам дается удивительная возможность увидеть подобные верования древних славян, описания которых, к сожалению, почти не дошли до нас. Поэтому очень интересно проследить по тексту романа, как такие древние верования, особенно как почитание сил природы, как анимистичность, будут проявляться в разных ситуациях. Появляется интересная возможность сравнения с имеющимися у нас данными о представлениях славян в настоящее время.

### **1. Анимизм в восприятии всего живого в тайге.**

На протяжении всего романа мы видим, что всех встреченных зверей, птиц, насекомых Дерсу называет: «Люди». В таком очеловечении всего живого в тайге заметны и следы тотемизма и анимизма. Особенно это относится к тигру как главному тотемному животному в дальневосточной тайге (тигр – «амба»)

Дерсу разговаривает с тигром, как с человеком, предупреждает, что здесь много солдат, что его могут убить. И что интересно, старый охотник совсем не боится тигра.

*«Вскоре возвратился и Дерсу. Он сообщил, что видел несколько свежих тигровых следов и один из них недалеко от нашего бивака.*

*Часов в восемь вечера дождь перестал, хотя небо было по-прежнему хмурое. До полуночи вызвался караулить Дерсу. Он надел унты, подпра-*

вил костёр и, став спиной к огню, стал что-то по-своему громко кричать в лес.

– Кому ты кричишь, с кем говоришь? – спросили его стрелки.

– Амба, – отвечал он. – Моя говори ему: на биваке много солдат есть. Солдаты стреляй, тогда моя виноват нету.

И он опять принялся кричать протяжно и громко: «А-та-та-ай, а-та-та-ай». Ему вторило эхо, словно кто переключался в лесу, повторяя на разные голоса последний слог – «ай». Крики уносились всё дальше и дальше и замирали вдали» [1, гл. 4, с. 374].

К «людям» Дерсу относил и других животных – собак, насекомых – громадных жуков.

«Это был огромных размеров жук, похожий на оленя, но только без рогов. Другого такого жука я смахнул с руки и вдруг увидел ещё одного у себя на рубашке, я вскочил с постели и отбежал в сторону. Жуки долго ещё попадались то на одеяле, то на шинели, то у кого-нибудь в сумке, то в головном уборе.

Дерсу объяснил:

– Моя раньше такой люди, – он указал на жука, – много посмотрел нету; один-один каждый год найди... Как его там много собрался?

Я поймал одного жука и впоследствии узнал его научное название – *Callipogon relictus*. Он является представителем фауны, оставшейся в Уссурийском крае в наследие от третичного периода» [1, гл. 4, с. 374].

В другом эпизоде В.К. Арсеньев заметил, что к понятию «люди» Дерсу относит всех зверей, птиц, насекомых.

«Вечером я записывал свои наблюдения, а Дерсу жарил на вертеле сохатину. Во время ужина я бросил кусочек мяса в костёр. Увидев это, Дерсу поспешно вытащил его из огня и швырнул в сторону.

– Зачем бросаешь мясо в огонь? – спросил он меня недовольным тоном. – Как можно его напрасно жечь! Наша завтра уехали, сюда другой люди ходи кушай. В огонь мясо бросай, его так пропади.

– Кто сюда другой придёт? – спросил я его в свою очередь.

– Как кто? – удивился он. – Енот ходи, барсук или ворона; ворона нет – мышь ходи, мышь нет – муравей ходи. В тайге много разный люди есть.

Мне стало ясно: Дерсу заботился не только о людях, но и о животных, хотя бы даже и о таких мелких, как муравей. Он любил тайгу с её обитателями и всячески заботился о ней» [1, гл. 13, с. 458].

Иногда Дерсу давал характеристику тому зверю или птице, которую называл «люди», например, о птице «поползень» он говорил «смирный люди»: «В это время прилетел поползень. Он сел на куст около могилы, доверчиво посмотрел на меня и защибетал.

*«Смирный люди», – вспомнилось мне, как Дерсу называл этих пернатых обитателей тайги» [1, гл. 24, с. 554].*

В. К. Арсеньев не только приводил примеры мифологических представлений Дерсу, но и размышлял о форме и природе таких верований в сознании старого гольда. Например, вот что заметил писатель, говоря об астрономических наблюдениях Дерсу Узала.

*«Мы разговаривали: говорили о небе, о луне, о звёздах. Мне интересно было узнать, как объясняет все небесные явления человек, прошедший всю жизнь среди природы, ум которого не был заполнен книжными аксиомами.*

*Оказалось, что он никогда не задумывался над тем, что такое небо, что такое звезды. Объяснял он все удивительно просто. Звезда - звезда и есть; луна — каждый её видел, значит и описывать нечего; небо — сильнее днём, тёмное ночью и пасмурное во время ненастья. Дерсу удивился, что я спрашиваю его о таких вещах, которые хорошо известны всякому ребёнку.*

*— Кругом люди понимают. Разве тебе, капитан, посмотри нету? — спрашивал он меня, в свою очередь» [1, гл. 7, с. 402-403].*

В миропонимании старого гольда даже **звезды – «люди»**. Звезды воспринимаются им как живые существа:

*«Я так увлёкся созерцанием звёздного неба, что совершенно забыл о том, где я нахожусь. Вдруг голос Дерсу вывел меня из задумчивости.*

*– Посмотри, капитан, – сказал он, – эта маленькая уикта (звезда).*

*Я долго не мог разобраться, на какое светило он указывал, и наконец после разъяснений понял, что он говорил про Полярную звезду.*

*– Это самый главный люди, – продолжал гольд. – Его всегда один место стоит, а кругом его все уикта ходят.*

*В это время яркая падающая звезда черкнула по небу.*

*Что это такое, Дерсу? Как ты думаешь? – спросил я его.*

*– Одна уикта упала.*

*Я думал, что он свяжет это явление с рождением или со смертью человека, даст ему религиозную окраску. Ничего подобного. Явление простое: одна звезда упала.*

*– Люди говорят, – добавил он, – там, где упала звезда, надо искать женьшень» [1, гл. 7, с. 402–403].*

## **2. Мифологические представления Дерсу Узала о душе и культуре умерших.**

Особенно этнографа интересовали представления о душе. Высказывания Дерсу содержат много замечаний по этому вопросу.

Известный этнограф С. И. Толстая в словаре «Славянские древности» пишет: «Главное понятие народной антропологии, бессмертная субстанция жизни, заключенная в теле человека и покидающая его в момент смерти» [5, с. 162].

Уже в первых главах романа писатель знакомит нас с героем книги, с представлениями Дерсу Узала об окружающем мире. Мы узнаем о его трагической судьбе, о гибели всей его семьи от рук китайских бандитов. В. К. Арсеньев становится свидетелем обряда, посвященного загробному миру гольдов. Писатель подробно описывает обряд, говорит о различных знаках, которые подают умершие живым.

*«Целый день Дерсу был в каком-то мрачном настроении. Он всё время уединялся и не хотел ни с кем разговаривать. Потом он попросил у меня три рубля и ушёл куда-то.*

*В сумерки снова появился туман. Казалось, что вместе с туманом на землю спустилась мертвящая тишина, нарушаемая только падением капель воды с намокшей листвы деревьев.*

*В это время пришёл один из стрелков и стал рассказывать о том, что Дерсу (так всегда они его звали) сидит один у огня и поёт песню.*

*... То, что я увидел, было так для меня неожиданно и ново, что я замер на месте и не смел пошевеливаться. Дерсу сидел перед огнем лицом ко мне. Рядом с ним лежали топор и винтовка. В руках у него был нож. Уткнув себе в грудь небольшую палочку, он строгал её и тихо пел какую-то песню. Пение его было однообразное, унылое и тоскливое. Он не дорезал стружки до конца. Они загибались одна за другой и образовывали султанчики. Взяв палочку в правую руку и прекратив пение, он вдруг обратился к кому-то в пространство с вопросом и слушал, слушал напряжённо, но ответа не было. Тогда он бросал стружку в огонь и принимался строгать новую. Потом он достал маленькую чашечку, налил в неё водки из бутылки, помочил в ней указательный палец и по капле бросил на землю во все четыре стороны. Опять он что-то прокричал и прислушался. Далеко в стороне послышался крик какой-то ночной птицы. Дерсу вскочил на ноги.*

*Он громко запел ту же песню и весь спирт вылил в огонь. На мгновение в костре вспыхнуло синее пламя. После этого Дерсу стал бросать в костёр листья табаку, сухую рыбу, мясо, соль, чумизу, рис, муку, кусок синей дабы, новые китайские ульи, коробок спичек и наконец пустую бутылку. Дерсу перестал петь. Он сел на землю, опустил голову на грудь и глубоко о чём-то задумался» [1, Гл. 3, с. 3].*

Ночная птица, по мнению Дерсу, – душа умершей жены. Он уверен, что это был знак со стороны погибшей семьи, его жены и детей, страдающей от голода и холода на том свете. С. М. Толстая указывает на этот

распространенный образ: «Среди разных представлений о душе, покинувшей тело, наиболее популярными стали представления о душе, получившей зооморфный образ птицы (особенно часто ночным птицам – сове, филину, сычу, а также кукушке, голубю, воробью, летучей мыши)» [5, с. 165].

В. К. Арсеньев смог наладить такой тесный контакт со старым охотником, что вызвал к себе полное доверие, и Дерсу раскрывает значение своих действий.

*«...Я не прерывал его. Тогда он рассказал мне, что прошлой ночью он видел тяжёлый сон: он видел старую разваливающуюся юрту и в ней свою семью в страшной бедности. Жена и дети зябли от холода и были голодны. Они просили его принести им дров и прислать тёплой одежды, обуви, какой-нибудь еды и спичек. То, что он сжигал, он посылал в загробный мир своим родным, которые, по представлению Дерсу, на том свете жили так же, как и на этом. Тогда я осторожно спросил его о криках ночной птицы, на которые он отвечал своими криками.*

*– Это ханяла (тень, душа), – ответил Дерсу. – Моя думай, это была жена. Теперь она все получила. Наша можно в фанзу ходи». [1, гл. 3, с. 3].*

С. М. Толстая также указывает это свойство душ, покинувших тело: «душам свойственны человеческие потребности – они постоянно хотят пить..., они нуждаются в воде для мытья, тепле, одежде, испытывают голод» [5, с. 162].

Характерно, что Дерсу бросает в костер части вещей, горсти муки и круп, как бы представляющих эти предметы и продукты в целом. Сгоревшие в костре, вместе с дымом они как бы уносятся вверх к умершим.

Многие физические явления Дерсу Узала воспринимал через призму своих языческих представлений. Например, такое явление, как мираж, он связывал с понятием **души**.

*«Греясь у костра, мы пили чай. Вдруг Чжан Бао что-то закричал. Я обернулся и увидел мираж. В воздухе, немного выше поверхности воды, виднелся пароход, две парусные ихуны, а за ними горы, потом появилась постройка, совершенно не похожая ни на русский дом, ни на китайскую фанзу. Явление продолжалось несколько минут, затем оно начало блекнуть и мало-помалу рассеялось в воздухе.*

*Все принялись обсуждать. Чжан Бао сказал, что явления миража в прибрежном районе происходят осенью и большей частью именно в утренние часы. Я пытался объяснить моим спутникам, что это такое, но видел, что они меня не понимают. По выражению лица Дерсу я видел, что он со мной не согласен, но из деликатности не хочет делать возра-*

жений. Я решил об этом поговорить с ним в дороге» [1, гл. 11, с. 437–438].

Снова В. К. Арсеньев пытается выяснить у Дерсу, как его народ объясняет **явление «мираж»**.

*«Когда мы выступили с бивака, я стал его расспрашивать. Сначала он уклонялся от ответов, и я уже терял надежду узнать от него что-нибудь, но одно слово, сказанное мною, дало толчок. Я сказал «тьень» и попал как раз в точку. Однако слово «тьень» он понимал в смысле тени астральной, в смысле души. После этого Дерсу принялся мне объяснять явление миража очень сложно. По его представлению, душу – тень (ханя) – имеют не только люди, животные, птицы, рыбы, насекомые, но и растения, и камни, и вообще все неодушевлённые предметы.*

*– Люди спи, – говорил Дерсу, – ханя ходи; ханя назад ходи – люди проснулся»* [1, гл. 11, с. 438].

Таким образом, В. К. Арсеньев, услышав рассказ Дерсу о **природе сна**, понял, что гольды рассматривают сон **как странствия души**. Тем самым он подтверждает наличие анимистических представлений у этого народа.

*«Душа оставляет тело, странствует и многое видит в то время, когда человек спит. Этим объясняются сны. Душа неодушевлённых предметов тоже может оставлять свою материю. Виденный нами мираж, с точки зрения Дерсу, был тенью (ханя) тех предметов, которые в это время находились в состоянии покоя. Так первобытный человек, одушевляя природу, просто объясняет такое сложное оптическое явление, как мираж»* [1, гл. 11, с. 438].

### **3. Образы черта и Бога Эндури**

Среди мифологических представлений, связанных с очеловечиванием явлений природы, выделяются персонажи другого типа. Это злобные существа, враги человеческого рода, – **черти**. Такой образ связывается с явлениями природы, вызывающими ужас у таежного охотника (гром, молния, шум водопада). Чтобы черт не навредил человеку, надо его задобрить жертвами. Здесь же, описывая Амагинский водопад, В. К. Арсеньев дает удивительно красивую картину природы, показывая сочетание белой пены зеленовато-синего цвета воды с красно-бурыми скалами и разноцветья мхов и трав.

*«Мы шли с Дерсу и говорили об охоте. Вдруг он сделал мне знак, чтобы я остановился. Мы стали слушать. Издали доносился какой-то шум, похожий не то на подземный гул, не то на отдалённые раскаты грома.*

*– Водопад, – сказал Дерсу и указал рукой на реку. Я взглянул и увидел плывшую по воде пену.*

*Мы прибавили шагу и через полчаса действительно подошли к водопаду.*

*Из всех водопадов, которые мне приходилось видеть, Амагинский водопад был самым красивым. Представьте себе узкий коридор, верхние края которого немного загнуты внутрь так, что вода идёт как бы в трубе. В одном месте труба эта обрывается. Здесь образовался водопад высотой 8 метров. Однако верхние края коридора продолжают и далее. ... При ярком солнечном освещении белая пена с зеленовато-синим цветом воды и с красно-бурыми скалами, по которым разрослись пёстрые лишайники и светло-зелёные мхи, создавала картину чрезвычайно эффектную. Я подошёл к краю обрыва, и мне показалось, что от массы падающей воды порой содрогается земля» [1, гл. 13, с. 454-455].*

Именно здесь В. К. Арсеньев увидел Дерсу, разжигающего костер для проведения обряда жертвоприношения для изгнания черта. Чтобы обезопасить себя от нечистой силы – **«черта гоняй»** – полагалось принести какую-нибудь жертву («кусоч сахара, две спички, ломтик хлеба и листочек табаку»).

*«В это время обоняние моё уловило запах дыма. Я обернулся и увидел Дерсу, разжигающего костёр. Потом он начал развязывать котомку. Я думал, что он хочет остановиться на бивак, и стал убеждать его пройти ещё немного. Гольд соглашался со мной, но продолжал развязывать котомку. Он достал из неё кусок сахара, две спички, ломтик хлеба и листочек табаку. Всё это он взял в одну руку, в другую – маленький горящий уголёк и что-то стал говорить. Лицо его было серьёзно, глаза опущены в землю. Что именно он говорил, я не мог слышать за шумом водопада. Потом он подошёл к обрыву и все бросил в воду.*

*– Что ты сделал? – спросил я его.*

*– Наша постоянно так, – отвечал он. – Его, – он указал на водопад, – все равно гром, черта гоняй.*

*Водопад и на меня произвёл жуткое и чарующее впечатление. Что-то в нём было живое, стихийное. Какое же впечатление он мог произвести на душу человека, который все считал живым и человекоподобным!*

*Дерсу молча начал укладывать свою котомку. Желая показать ему, что я разделяю его мысли, я взял то, что первое мне попало под руку, – кусок сухой рыбы и большую головешку – и подошёл к водопаду.*

*Увидев, что я хочу бросить их в воду, Дерсу подбежал ко мне, махая руками; вид у него был встревоженный. Я понял, что он меня останавливает.*

*– Не надо, не надо, капитан! – говорил он испуганно и торопливо.*

*Я отдал ему головешку и юколу. Он бросил головешку в огонь, а юколу в лес. После этого он надел котомку, и мы пошли дальше. По дороге я*

стал расспрашивать его, почему он не хотел, чтобы я бросил в воду огонь и рыбу. Дерсу тотчас мне объяснил: **в воду бросают только то, чего в ней нет, в лес можно бросать только то, чего нет на земле.** Табак можно бросать в воду, а рыбу на землю. В воду можно бросать немного огня – только один уголёк, но нельзя воду лить в огонь; также нельзя в воду бросать большую головешку, иначе рассердятся огонь и вода. Тогда я твёрдо решил более не вмешиваться в дела такого рода, чтобы нам обоим, как он выразился, не было худо» [1, гл. 13, с. 454-455].

Последнее рассуждение очень интересно. Обрядовые действия имеют свои предостережения и запреты: «в воду бросают только то, чего в ней нет, в лес можно бросать только то, чего нет на земле. Табак можно бросать в воду, а рыбу на землю. В воду можно бросать немного огня – только один уголёк, но нельзя воду лить в огонь; также нельзя в воду бросать большую головешку, иначе рассердятся огонь и вода.

А огонь и вода – вместе с воздухом и землей являются главными стихиями, которым поклонялся древний человек. Их смешение, столкновение недопустимо для космогонии – правильного устройства мира. Интересно, что Дерсу не имеет представления о внешности черта, но вера в него у старого гольда очень сильна: «Захаров все домогался, какой черт у гольдов. Дерсу сказал, что черт не имеет постоянного облика и часто меняет «рубашку», а на вопрос, дерётся ли черт с добрым богом Эндури, гольд пресерьёзно ответил:

– Не знаю! Моя никогда это не видел» [1, гл. 23, с. 542].

В верованиях гольдов главное место занимает низшая мифология (анимизм, тотемизм), но в отдельных случаях в рассуждениях Дерсу Узала появляется образ **Бога Эндури**, который с помощью грома «гоняет черта». В. К. Арсеньев называет богом неба. На наш взгляд, можно конкретизировать это определение, исходя из главных функций божества: бог грома и молнии, т.е. появляется традиционное главное божество – **Бог-громовник**.

«Вечером непогода ухудшилась. Люди забились в палатки и согревались горячим чаем. Часов в 11 вечера вдруг густо повалил снег, и вслед за тем что-то сверкнуло на небе.

– Молния! – воскликнули стрелки в один голос.

Не успел я им ответить, как послышался резкий удар грома.

Эта гроза со снегом продолжалась до 2 часов ночи. Молнии сверкали часто и имели красный оттенок. Раскаты грома были могучие и широкие; чувствовалось, как от них содрогались земля и воздух.

Явление грозы со снегом было так ново и необычно, что все с любопытством поглядывали на небо. ...Один удар грома был особенно оглушительен. Молния ударила как раз в той стороне, где находилась ска-

листая сопка. К удару грома примешался ещё какой-то сильный шум: произошёл обвал. Надо было видеть, в какое волнение пришёл солон! Он решил, что черт сердится и ломает сопку.

Он развёл ещё один огонь и спрятался за изгородь. Я взглянул на Дерсу. Он был смущён, удивлён и даже испуган: черт на скале, бросивший камнями, гроза со снегом и обвал в горах – все это перемешалось у него в голове и, казалось, имело связь друг с другом.

– Эндури черта гоняй! – сказал он довольным голосом и затем что-то неожиданно стал говорить солону.

Между тем гроза стала удаляться, но молнии ещё долго вспыхивали на небе, отражаясь широким пламенем на горизонте

Напившись чаю, стрелки легли спать, а я долго ещё сидел с Дерсу у огня и расспрашивал о чертях и о грозе со снегом. Он мне охотно отвечал.

– Гром – это Агды. Когда черт долго держится в одном месте, то бог Эндури посылает грозу, и Агды гонит черта. Значит, там, где разразилась гроза, был черт. После ухода черта (то есть после грозы) кругом воцаряется спокойствие: животные, птицы, рыбы, травы и насекомые тоже понимают, что черт ушёл, и становятся жизнерадостными, весёлыми...» [1, гл. 16, с. 478].

Рассмотренная картина мифологических представлений Дерсу Узалы доказала широкое распространение у гольдов разнообразных мифологических взглядов. Во-первых, налицо **почитание различных сил природы**, уважение ко всему живому (животным, птицам, насекомым, растениям), признание отдельных животных **тотемами**, например, тигра. При этом всех этих «людей» Дерсу наделяет **душой**. В этом мы видим влияние **анимистических представлений**, с этих позиций он трактует и понятие «мираж».

Во-вторых, это почитание умерших, культ предков. Для Дерсу характерно традиционное понимание души умершего в виде **ночной птицы** (душа умершей души – ханя, воплощается в ночной птице – «ханяле»). В дальнейшем мы увидим, что у гольдов уже сформировались демонологические представления, например, о **черте**, и даже появляется персонаж из высшей мифологии. В романе Дерсу объясняет грохот водопада борьбой черта с **богом неба, грозы и молнии – Богом Эндури**.

На наш взгляд, типологически ход зарождения и развития мифологических представлений гольдов дан в романе В. К. Арсеньева «Дерсу Узала» очень красочно и убедительно.

## Литература

1. Арсеньев В. К. Дерсу Узала. // В. К. Арсеньев Избранные произведения: В 2-х т. – Т. 1 По уссурийскому краю. Дерсу Узала. / Вступ. ст В. Гуминского. – М. Сов. Россия. М., 1986. – 335-574 с.
2. Веселовский А. Н. «Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля» – Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике под ред. Круглова, М., – с. 364-365
3. Гуминский В. На окраине мира / В. Гуминский // Арсеньев В. К. Избранные произведения.: В 2-х т. – Т. 1 По уссурийскому краю. Дерсу Узала. / – М. Сов. Россия, 1986 – С. 5-28.
4. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К. Д. Цивиной /Д. К. Зеленин. – М., Наука, 1991. – 551 с.
5. Толстая С. М. Душа / С. М. Толстая // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого – Т.2. – М.: Международные отношения, 2009, с. 162-167.

*Т. Ф. Ускова*

### **«Мой муж – Володя Арсеньев» в литературной записи Г. Г. Пермякова (публикация воспоминаний А. К. Арсеньевой)**

В июньском номере дальневосточного журнала «Рубеж» за 2006 г. наряду с другими интереснейшими материалами были опубликованы воспоминания первой жены известного исследователя Сибири и Дальнего Востока литератора В. К. Арсеньева Анны Константиновны Арсеньевой (Кадашевич). Литературную запись этого уникального документа осуществил Георгий Георгиевич Пермяков, сам в известном смысле «уникум»: писатель, переводчик, историк, педагог, исследователь жизни и творчества В. К. Арсеньева» (281). Достаточно сказать, что свои детство и юность Г. Г. Пермяков провел в Харбине, русском городе в Маньчжурии и «столице» Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД). После репатриации он искал себя в разнообразных сферах деятельности, в том числе в журналистике, писал воспоминания и документальные исследования (например, документальная повесть «Император Пу И. Пять лет вместе», 2003). Объектом его особенно пристального творческого и человеческого внимания была личность В. К. Арсеньева, его семья и окружение. Во вступительном слове от редакции отмечено: «В середине 50-х годов, всерьез занявшись творчеством Арсеньева, молодой литератор Г. Пермяков начинает с того, что находит всех родных, друзей и коллег Владимира Клавдиевича, кто еще был жив на тот момент, и тщатель-

но записывает их воспоминания. Он печатал со скоростью разговорной речи, а американская портативная машинка всегда была при нем. Сначала Г. Пермяков отправился в Находку к первой жене Арсеньева Анне Константиновне и их сыну «Вольке», потом разыскал в Хабаровске Наташу Арсеньеву (дочь от второго брака – Т. У.) и долго ее опекал. Всего же он записал свыше сорока воспоминаний» (281).

Каким же предстает В. К. Арсеньев на страницах воспоминаний своей первой жены?

Познакомились будущие супруги в 1889 г., когда юнкер Володя был репетитором у кузенов Ани Кадашевич. Дело в том, что «у Володи была большая семья – отец, мать, четыре брата и шесть сестер... Всех надо было одеть, обуть, накормить. Отец справлялся, но было трудно, поэтому Володя прирабатывал. Это проучило его к самостоятельности с ранних лет» (282). Далее Анна Константиновна рассказывает, что Арсеньев «три года учился в юнкерском училище, окончил его с отличием. Отличники могли выбирать место службы. Он поступил в Новочеркасский полк на Охте. В этом полку Володя получил подпоручика. В полку служба была с 8 утра до 6 вечера» (282). В Новочеркасском полку Арсеньев был года два, потом его назначили в польский город Ломжу, тогда шутили: «Ломжа невелик, но собою знаменит, там полк Олонецкий стоит». В слове «Олонецкий» ударение на втором слог» (282).

Далее Анна Константиновна сообщает важные личные подробности: «В 1897 году мы поженились. Кареты, фата, подвенечный наряд, флёрдоранж, много гостей, почти все военные (...). На другой день после свадьбы мы уехали в Ломжу. Все радовались, мне тогда было 17 (sic!) лет. Приехали в полк, нас хорошо приняли, квартира была уже обставлена, офицеры встретили меня с букетами. Я была самой молодой дамой» (282). В 1900 г. у молодой четы родился сын Владимир (Воля). В этом же году Арсеньев получил назначение на Дальний Восток: «...ехал поездом до Байкала, потом железной дорогой до Сретенска, затем по реке Шилке до Амура и далее до Хабаровска. В Благовещенске Володю сняли с парохода, так как мы воевали с Китаем. Там поднялись какие-то боксеры, бунтари» (283).

Анна Константиновна считает нужным подчеркнуть, что и во Владивостоке, куда вскоре перевели В. Арсеньева, он сохранял строгую самодисциплину: «Вставал в 7 утра, ложился в 11 вечера. В Ломже Володя получал 47 рублей, на Дальнем Востоке 100 рублей золотом. Это большие деньги были. Собирал библиотеку, умные научные книги, беллетристики почти не было» (283).

В мае 1901 г. Анна Константиновна выехала с сыном из Петербурга во Владивосток. Каким же остался молодой Владимир Клавдиевич в па-

мяти своей юной жены? «Роста Володя был высокого, так 178 сантиметров без каблучков. Худощавый, усы носил, сбрил их только в 1918 году. Усы мне не нравились, как у моржа. Лоб высокий, глаза серо-голубые, редкий цвет... Сам был крепыш, сухощавый, прогонистый; в тайге мог нести два пуда, надорвал ноги. Раз пришел из тайги, как поп, с длинными волосами и с такой же бородой. Я его не узнала» (284).

Похоже, что о засекреченной деятельности Арсеньева как разведчика Анна Константиновна не догадывалась: «В Хабаровске, куда мы переехали в январе 1906 года, Арсеньев подружился с генералом Унтербергом. У генерала была большая забота: после русско-японской войны 1904-1905 годов японцы лезли на Дальний Восток во все щели. Было не до китайцев, которые хищничали повсюду. И генерал помогал Арсеньеву провести серьезные, важные, большие экспедиции. Уже потом, при губернаторе Гондатти, началась борьба с хунхузами и разбойниками-китайцами. И... через год Арсеньев стал подполковником» (284).

Как же при такой гигантской загруженности – служба, экспедиции, этнографический музей – В. Арсеньев успевал писать? Его супруга утверждает, что «около 1906 года он стал думать о художественном слове. Я точно не помню, в какие годы Арсеньев ходил в экспедиции, но хорошо помню, что с весны до поздней осени он был на Сихоте-Алине. (...) После этой экспедиции он вечерами не беседовал со мной, а замыкался над литературной работой. Пишет, пишет, потом черкает, потом раскрашивает цветными карандашами, потом бросает и говорит: «Пусть вылежится». (...) Позднее Володя просил нас с Волей переписывать ему черновики. Мы перепишем, – нелегкий труд, – а он все перекроит и перемурзит. «По Уссурийскому краю» – была первая книга Арсеньева. Требования к переписке были большие: хорошая бумага, большие поля, по-крупнее буквы, только черными чернилами» (289).

Анна Константиновна вспоминает, что Арсеньев путешествовал не только в дикой тайге, но и обычным образом: «у него была виза, а рядом – большой русский город КВЖД – Харбин. Там была культура и были книги, которые интересовали Володю. Он несколько раз бывал в этом русском городе на китайской земле (...). Он был у Гондатти «чоп», т. е. чиновник особых поручений. После 1914 года многие русские интеллигенты бежали в Харбин, в Дайрен и Мукден, прячась от призыва в армию. В задачу Володи входило, как он мне говорил, не только чтение лекций и закупка книг, но и выявление дезертиров (...). Володя рассказывал, что китайцы очень азартны. Если играют, то на жен, на имущество, на «живое мясо» – отрезают кусок мяса от тела и играют на него (292).

Особо Анна Константиновна вспоминает «коллекции Арсеньева»: «Володя мог бы собрать дома прекрасные коллекции из предметов тайги, быта туземцев. Не собирал, был помешан на музее. Все нес туда, даже мои фарфоровые японские чашечки, и те отнес в музей. В музее ученики реального училища помогали ему приводить в порядок экспонаты. В одном зале у стены стояла стеклянная бочка со спиртом. Арсеньев заметил, что после помощи реалистов-гимназистов спирт в сосуде «усыхал». Арсеньев пустил в сосуд формалин и сказал гимназистам: «Ребята, я пустил яд в спирт, можно ослепнуть». Только тогда содержимое бочки перестало испаряться» (295).

Одним из самых известных произведений В. К. Арсеньева стала книга о гольде Дерсу Узала. Анна Константиновна замечает, что В. К. Арсеньев очень хорошо знал местные племена и всегда помогал им, чем мог: «На Дальнем Востоке много местных жителей – гольды, орочи, ороки, нивхи и еще другие. Всех их знал Арсеньев, всех любил (...). Он все время заступался за них. Поэтому зимой к нам приходили ходоки от них. Они разбивали свои палатки на морозе во дворе, не хотели спать дома, где «воздух как каша» (...). Нередко инородцы просили Арсеньева стать их судьей и судить их распри и раздоры. Это были деликатные дела, и Володя старался никого не обидеть» (300). Особенно дружескими отношения у него сложились именно с Дерсу, который, стал его проводником по тайге. Анна Константиновна хорошо помнит, как в 1906 г. «ранней зимой Арсеньев привез к нам в Хабаровск Дерсу Узала, правильнее Дэрчу Оджал (...). Помню, Дерсу купил красной и синей глянцевого бумаги для цветов. Он клеил из нее лодочки и сажал туда бумажных человечков, потом сжигал их, это была жертва родственникам. Подарки на тот свет родным. Так он думал. Я и Дерсу говорили друг другу «ты». Гольд не хотел сидеть на стуле, только на полу (...).

Дерсу жил у нас всю зиму. Любил водку. Володя уговаривал Дерсу, которого он звал «мой Дерсук», не пить.

За работу проводником Дерсу должен был получить от Володи большие деньги, но он взял только 45. Остальные не тронул. «Зачем моя тайга денюга». Если Дерсу выпивал водки, то начинал петь. На своем языке, во весь голос. Хвалил Волю. «Его паук могу понимать, тигра могу понимать, другой люди». То есть Воля может отличить паука от тигра, значит, умный мальчик.

Дерсу ушел от нас, когда Володя был в лесу. Потом мы узнали, что 13 марта 1908 года каторжники, добывавшие гранит на Хехцире, убили Дерсу из-за его винтовки. Арсеньев не нашел могилы Дерсу (...). Траурное настроение. «Мой Дерсук исчез». Следствия не было...» (303).

Далее Анна Константиновна считает нужным подчеркнуть, что В. К. Арсеньев изучал не только тайгу, но и водные ресурсы Дальнего Востока: «Володя был патриотом земли русской. Любил Волгу, Каспий, Кавказ, но особенно Байкал. «Красив, самый глубокий в мире, кругом горы, там такие живые существа, коих нет нигде больше». Восхищался им. «Суров, сильные бури, долго не замерзает, только в январе. Омуль». «Славное море, священный Байкал», – часто пел вполголоса» (304).

К концу своих воспоминаний Анна Константиновна решает сказать о самом болезненном для себя – о разводе с В. К. Арсеньевым и о его женитьбе на М. Н. Соловьевой в 1919 г. В послесловии «Две жены – две судьбы» к публикации воспоминаний его автор Иван Егорчев, действительный член ОИАК, лауреат премии имени В.К. Арсеньева, пишет вполне определенно: «И тут семейная жизнь Арсеньевых дала трещину. Владимир Клавдиевич сообщил о своем решении (...). Разумеется, от Анны Константиновны (даже спустя сорок лет после разрыва) трудно ждать объективности в отношении к «разлучнице»; об этом говорят ее слова: «конечно, она бесстыжая – разбила семью». Однако Маргариту она описывает ярко, образно и вполне достоверно, не забыв напомнить, что та была «ровно на 20 лет моложе Володи» (335).

В том же послесловии И. Егорчев сообщает, что Анна Константиновна Арсеньева умерла в 1963 году, Владимир Владимирович Арсеньев – в 1987.

Чем же ценны для нас воспоминания первой жены В. К. Арсеньева? Помимо биографических сведений о своем великом муже в безыскусных рассказах Ани Арсеньевой перед нами возникает картина жизни и интересов людей того времени и, самое главное, – картина доброй и любящей души прекрасной русской женщины Анны Константиновны Арсеньевой.

#### Литература

1. Арсеньева А. К. Мой муж – Володя Арсеньев / А. К. Арсеньева // Тихоокеанский альманах «Рубеж». – 2006, № 6 (868). – С. 281-338.
2. Егорчев И. Две жены – две судьбы / И. Егорчев // Тихоокеанский альманах «Рубеж». – 2006, № 6 (868). – С. 300.

*Е. А. Грибоедова*

#### **Свадебный обряд в повести А. И. Эртеля «Две пары»**

Время расцвета творчества А. И. Эртеля (1955-1908) пришлось на достаточно непростое во многих отношениях время. 1880-е гг. характеризуются столкновением нового и старого, усиливающимся давлением ка-

питалистических отношений, разрушением традиционной деревни. Общественная мысль стремилась найти новые точки опоры в меняющемся мире, разрываясь между идеализацией старого и стремлением увидеть положительное начало в новом времени. Осознание наступивших перемен требовало в том числе и от литературы новых тем, идей, нового осмысления окружающего мира.

Для А. И. Эртеля точкой опоры стала крестьянская традиция. Ее целесообразность помогала писателю отыскать ответы на многие вопросы современности. Осознавая неизбежность смены эпохи, писатель стремился в своих произведениях показать невозможность отказа от тех ценностей, которые выработала традиционная культура на протяжении многих веков. Эта позиция была востребована временем. Интерес к русскому фольклору в обществе во второй половине XIX в. был поддержан появлением ряда изданий больших сборников фольклорных произведений: сказок, песен, былин; описаний семейно-бытовых и календарных обрядов, появлением научных исследований. Но А. И. Эртель имел и свой опыт общения с крестьянами, жизни в крестьянской среде. Первые 18 лет он, будучи сыном управляющего, провел в помещичьем имении среди крестьян. Он хорошо знал крестьянский мир изнутри, никогда не идеализировал его. В этом отношении позиция А. И. Эртеля отличается от взглядов писателей-народников, к которым исследователи относят его творчество. В начале своего писательского пути, под влиянием первых литературных знакомств, во время лечения в Самарской губернии А. И. Эртель записал обширный фольклорный материал. В ссылке в Твери вместе с женой он собрал около 200 текстов народных песен, которые впоследствии передал для издания Пругавину. По просьбе А. И. Эртеля его знакомые собирают фольклор в Самарской и Тульской губернии (Архангельская). Первые самарские записи легли в основу повести «Две пары» и этнографического очерка «Самарская губерния» (1907 г.). В народных песнях и традициях А. И. Эртель видит безусловную ценность. Нередко отношение к народной песне, ее понимание, а также в целом восприятие народной традиции как «своей» становится индикатором нравственности для героев его произведений.

Таким индикатором становится и записанный А. И. Эртелем свадебный обряд, который лег в основу сюжета повести «Две пары» [3]. Повесть, написанная в 1885 г., осталась незамеченной и современниками А. И. Эртеля, и литературоведами XX в., а между тем она выделяется среди других произведений писателя.

В повести перед нами два мира – мир традиционной деревни и «господский» мир с разными системами ценностей, разными традициями, разными представлениями о жизни.

А. И. Эртель ставит двух героев из разных социальных слоев в одинаковые ситуации. Крестьянский парень Федор, приехавший на заработки, встречается на праздничных гуляниях местную девушку Лизу. Девушка настолько ему нравится, что он готов жениться на ней и не видит препятствий для реализации этого намерения. Симпатия возникает и у молодого помещика Сергея Львовича к приехавшей на лечение Марье Павловне Летятиной. На первый взгляд, эта история без счастливого конца, ведь Марья Павловна уже замужем. На фоне развития отношений этих двух пар А. И. Эртель показывает, насколько различны взгляды героев на жизнь, семью, детей. Мнение Федора, крестьянского парня, сформировано под влиянием традиции, вековых устоев, крестьянского образа жизни. Представление Сергея Львовича о семье и отношении к женщине складывалось под воздействием более современных городских представлений. Таким образом, А. И. Эртель уже в самом начале повести расставляет акценты, отмечая разницу между крестьянским деревенским жителем и дворянским городским. Симпатии писателя на стороне Федора. Это подчеркивается разнообразными характеристиками героя: свободным и уверенным общением крестьянского парня с «баринном», тогда как Сергей Львович «не сразу нашел, о чем говорить» с ним. В разговоре «о делах» заметно, что «барин» не слишком разбирается в тех работах, которые для него выполняют Федор и его артель. Разное отношение у собеседников и к земле: «Эх, раздолье у вас в Самаре, Сергей Петрович! <...> Такая-то воля, такой простор», – говорит с воодушевлением Федор [3, 68]. Сергею Львовичу также привлекательна земля, ему все нравится, но также он думает и о том, что эта земля – его собственность, которая и денег приносит: «Я, когда приехал сюда в первый раз, вот мне понравилось, Федор: и леса, и степь, и люди, – все понравилось. И я тогда же непременно-непременно решил купить здесь землю. Смотри, Федор, это ведь начинается моя земля: вон Медвежий колок, вон Гремячий сырт... а смотри какая белотурка! Ведь это, если хорошо нальет, двести рублей десятина!» Еще одной темой, в которой заметно различие между крестьянином и баринном, является тема семьи. Федору важно иметь семью и много детей: «я так понимаю женатого человека, чтоб около него гудело от этих самых ребят. <...> Это какая же и баба, ежели детей не родить», Сергей Львович возражает: «Ну, это, Федор, пожалуй, и скверно, если часто: женщина ужасно стареет от этого» [3, 69].

Таким образом, уже из этого разговора становится понятно, что А. И. Эртель, помещая героев в одно пространство, показывает, что они существуют параллельно: крестьяне работают на господских землях, участвуют в строительстве конюшни и т. п., помещики обращаются к

крестьянам в связи с различными хозяйственными вопросами, но при этом взгляды на жизнь, на мироустройство сильно отличаются.

В дальнейшем это расхождение писатель заостряет с помощью дублирования некоторых ситуаций, происходящих в двух мирах: знакомство парня и девушки (мужчины и женщины), развитие их отношений, построение планов на будущее, реализация задуманного. Обозначенные ситуации в «крестьянском» и «дворянском» мирах протекают по-разному. Крестьянский парень Федор ухаживает за Лизой с серьезными намерениями, практически сразу он заговаривает с ней о сватовстве. Отношения молодого помещика Сергея Львовича и Марьи Павловны, молодой замужней женщины, больше похожи на игру – их отношения то полны страсти и нежности, то холодности, то влечение вспыхивает с новой силой. На фоне постоянства и спокойного развития отношений Федора и Лизы связь Сергея Львовича и Марьи Павловны выглядит, по меньшей мере, более легкомысленной и как будто не естественной, а отсылающей читателя к литературным образам. Несмотря на определенную жесткость традиционных отношений, А. И. Эртель симпатизирует тому, что складывалось на протяжении веков. Предваряя свадебный обряд, писатель показывает окружение, в котором рождаются чувства крестьянской пары. Их жизнь включена в традиционные общественные и семейные отношения, в которой существенное место занимают природа («синяя даль», «золотистый туман» над рекой, «серебристые голоса» жаворонков над степью), поэзия труда и народная песня, выражающая душевный подъем («Не былинushка во чистом поле зашаталась») или сердечные переживания («Все кусточки, все листочки веселехоньки стоят»).

Иное окружение у Марьи Павловны Летятиной. Следование современным веяниям во многом определяет её жизнь. Не традиция, а привлекательность передовых взглядов её мужа подтолкнули героиню к браку. Не «как исстари повелось», а по современным книгам «разумно и рационально» построили свой быт супруги. Эту искусственность представленной о жизни, царившей в среде дворян и помещиков, А. И. Эртель подчеркивает описанием воспитания сына: «его кормили по часам, по часам мыли, будили и клали спать, каждый день по два раза взвешивали, по термометру носили гулять, и ребенок вышел хотя и не совсем здоровый, но все-таки остался жив и в установленные годы поступил в частную гимназию» [6, 70]. Однако через некоторое время Марья Павловна ощущает фальшь этой разумности и рационализма и стремится найти выход из сложившейся ситуации.

Новые перспективы открывает Марье Павловне самарский помещик Сергей Львович. Его кажущаяся близость к деревне, к крестьянам, которые так непохожи на то общество, в котором вращалась Марья Павловна,

привлекают женщину. Она с радостью бы последовала за Сергеем Львовичем, но на этом пути есть препятствие – Марья Павловна замужем. К счастью, современные нравы таковы, что развод уже не представляется чем-то невозможным. К этому решению Летятину подвигает мысль о неприемлемости жизни во лжи. В новой роли самарской помещицы Марья Павловна активно включается в деревенскую жизнь. А. И. Эртель с симпатией описывает искренность, открытость Марьи Павловны, ее стремление глубже проникнуть в особенности хозяйства, в сельский быт. Зная из литературы о тяжелой жизни крестьян, Марья Павловна стремится помочь «несчастливым людям». Но А. И. Эртель с иронией отмечает, что при ближайшем знакомстве с крестьянами ей ни разу не удалось встретить таких людей. Желание помочь требовало реализации, и Марья Павловна, узнав об истории Федора и Лизы, решила принять живейшее участие в их судьбе. Препятствия в жизни крестьянской пары возникают ровно в тот момент, когда Летятин после непростого разговора соглашается на развод, в то время как естественное стремление Федора и Лизы к свадьбе перечеркивается запретом родных парня. Именно в этот момент в повести определяющую роль для развития сюжета начинают играть народные традиции, сложившиеся веками. В повести А. И. Эртель опирается на характерные для свадебного обряда оппозиции свое / чужое, близкое / далекое, жизнь / смерть [2, 101, 183], которые во многом решают судьбу главных героев.

Основным признаком местонахождения «чужого мира» является его удаленность. Чужое начинается там, где кончается свое, и эта граница меняется вместе с человеком. Это особенно проявляется в тех ритуалах (и соответствующих фольклорных и мифологических текстах), в которых реализуется схема проникновения субъекта (героя) в чужой мир [2, 185]. Это относится к свадебному обряду, где таким героем является жених.

Оппозиции «свое / чужое», «близкое / далекое» возникает вместе с темой сватовства, о котором говорят Федор и Лиза. Подруги советуют Лизе: «чужаков-то этих отвадила бы; аль свои плохи?», мать, узнав о симпатиях дочери «заливается... И глазыньки мои, говорит, тебя не увидят, и загубит тебя распроклятая чужая сторона...». Семья Федора, живущая где-то далеко, воспринимается родителями Лизы настолько чужой, что перспектива отдать дочь за хорошего и работающего парня, каким является Федор, не радует. В слова матери Лизы А. И. Эртель включает слова «распроклятая чужая сторона», «за тридевять земель», которыми героиня называет деревню, где живет Федор. Самого Федора отец невесты называет «чужаком». Эти слова отсылают нас к песням свадебного цикла, к образу «чужой стороны», сложившейся в свадебных обрядовых песнях. В одном из подобных текстов, записанных А. И. Эртелем в Са-

марской губернии, мы находим противопоставление «своей» и «чужой» стороны. Приехавшая сваха нахваливает «чужую сторону», говорит о счастье и благополучии, которое ждет там девушку, на что невеста возражает:

Ты не обманывай, обманщица,  
Чужая наговорщица, –  
Что чужая-то сторонюшка  
Польнью горькой посеяна,  
Она горем огорожена,  
Слезми горькими поливана... [4].

У девушки и самой много сомнений в решении своей судьбы. Родители одобряют другого жениха, со своей деревни. В ответ Федор говорит о том, что он хороший работник, семья у него уважаемая в своем селе, отец почетное первое место занимает на сходках, а в «в роду пьяниц или мотыг каких-нибудь в заводе не бывало». В монолог Федора А. И. Эртель включает принятые в деревне характеристики, по которым оценивали подходящего жениха. Но все-таки «чужая сторона» пугает девушку. И, несмотря на договоренности молодой пары, решающий голос пока еще остается за родителями. Отцу Лизы важно узнать стороннее мнение о парне, он задает традиционные вопросы Сергею Петровичу: работающий или нет, пьянствует ли, дебоширит ли, расторопный и сообразительный ли в деле? Сергей Петрович и Марья Павловна искренне пытаются помочь Федору и Лизе, но искренне не понимают смысл обращения Федора к родным за благословением уже само по себе нонсенс: «Какое кому дело до твоих чувств к Лизе?» – удивляется Сергей Львович, и это удивление показывает читателю, насколько далеки простой крестьянин и помещик. Вековые обычаи, на которых строится жизнь одного, другому кажутся уже отжившим прошлым. Вмешательство помещиков в народную традицию оборачивается разнообразными комическими ситуациями, но может стать трагедией для семьи Федора.

Между тем весь ход сватовства, которое осуществляет от лица Федора Сергей Львович, идет неверно, нетрадиционно. А. И. Эртель постоянно противопоставляет представления помещиков и крестьян о свадебном обряде. Сватовство помещика уже изначально воспринимается как «неправильное», поскольку опирается не на реальное знание, а на литературное: «Гораздо более их (Сергея Львовичу и Марью Павловну – Е. Г.) занимал вопрос как ехать Сергею Львовичу: парадно ли или просто, – и после долгих разговоров с ссылками на *«литературу предмета»* (выделение наше. – Е. Г.) решили, что парадно, но «не выходя из своей роли» [3, 81]. Такое сватовство не принесло результата, прежде всего потому, что, несмотря на книжную подготовку молодого помещика, оказалось, что

сватался он *«не по-людски. Барское ли дело в сватах ходить?»* [3, 85].

И если «неправильное» сватовство несет горе, ненужные надежды, то сватовство односельчанина приносит облегчение: традиция восторжествовала.

А. И. Эртель подробно описывает ход сватовства и отмечает все неудачи Срегея Львовича. Его главной ошибкой была прямая демонстрация своих намерений: «Я к тебе по делу, Иван Петров. Ты знаешь, я дарю Федору свою чересполосную землю в Ягодном». Сравним с поведением другого свата, Степана Арефьева. Он не говорит ни слова о цели своего прихода, но, тем не менее, хозяева сразу догадываются о ней: «После таких слов («заехал по дороге» – Е. Г.) Митревна сразу оживилась и суетливо принялась колоть лучину, чтоб угостить кума яичницей. Ивановы брови слегка раздвинулись. Лизутка же, мгновенно поняв, зачем приехал Степан Арефьев, забила на сундук в углу клетки и горько плакала». Только спустя некоторое время Степан Арефьев «присловьями, намеками и поговорками («У нас купец – у вас товар», – и тому подобное) ясно объяснил, в чем дело». В данной фразе А. И. Эртель подчеркивает, что в сватовстве «присловья, намеки и поговорки», несмотря на свою двусмысленность, явственно говорят о намерениях гостя, ритуал в свадебном обряде несет огромную функциональную нагрузку.

В ответ на «правильное», традиционное сватовство Степана Арефьева Лиза и отвечает соответствующе, она голосит: «Ох, не запродавай, родимый батюшка, мою буйную головушку!..», что является знаком согласия невесты. Значение этого плача понятно всем, именно поэтому сват и отец невесты испытали удовольствие при его звуках. Полный текст этого плача мы находим в архиве А. И. Эртеля с комментарием: «Когда “по рукам ударять” за невесту, она “завопить”» [4].

В контексте повести этот плач звучит особенно проникновенно, поскольку читатель понимает, что это не только условный плач о воле девицей, но это еще и выражение настоящего сожаления о несбывшихся мечтах, о несбывшейся любви самой героини, а также и выражение неуверенности перед будущим.

В этом эпизоде А. И. Эртель показывает покорность девушки, её готовность выполнить волю родителей. Писатель наделяет героиню традиционным взглядом на жизнь, для крестьянской девушки следование традициям оказывается единственно возможным выбором. Героиня А. И. Эртеля органично и полностью включена в крестьянский мир, именно поэтому не допустимы варианты иного сюжетного развития (например, побег с любимым). Жизнь Лизы невозможна вне контекста традиционного уклада. В романе «Гарденины» писатель также описывает выбор простой девушки своей судьбы: выйти замуж за человека не из

крестьянской среды или же следовать традиции. В повести «Две пары» героине труднее пережить «неправильное» сватовство Сергея Петровича, для неё важнее не показаться «брошенной», «осрамленной» в глазах односельчан в результате странных для крестьянской общины событий. Правильный ход сватовства и всей свадьбы – единственно возможный для неё выход.

Приехавшая сестра Федора не только отговаривает брата от свадьбы, но и производит неизгладимое впечатление на Марью Павловну. Рассказ Аfimьи о своей жизни ломает все представления молодой женщины о счастье и несчастье, рождает в сознании Марьи Павловны мысль о невозможности сближения с крестьянским миром. Аfimья рассказывает о своем несчастливом замужестве – этот рассказ невольно соотносится с судьбой самой молодой помещицы. Разочаровавшись в муже, Марья Павловна разводится, оставляет сына мужу, начинает новую жизнь. Аfimья терпит побои и пьянство мужа ради маленьких детей, да и крестьянская традиция не допускает другого варианта. Принеся себя в жертву детям, Аfimья ждет того же и от брата – маленьким детям, престарелому отцу больше не на кого надеяться. Для Федора интересы семьи являются первоочередными, и он отказывается от любимой. Рассказ Аfimьи дает понять Марье Павловне что она натворила своим вмешательством. Традицией определено – никакой родитель не отдаст дочь «за тридевять земель», в чужую сторону; являясь единственным кормильцем своих родных, не может парень «идти в зятя». Эти два обстоятельства определили судьбу Лизы и Федора, вмешательство же помещиков дало напрасные надежды, принесшие много горя в и Федору, и его семье, и Лизе. Недаром, Сергея Львовича грубо выпроваживают из избы Лизы, когда он приходит туда с очередным заманчивым предложением, с очередным соблазном.

Решающим этапом сватовства является сговор, когда судьба девушки решена бесповоротно. В описание этого обряда писатель включает условный «разговор» Федора и Лизы. Всем своим поведением Федор дает понять Лизе, что не горюет о разлуке с ней. Свою беззаботность Федор доказывает с помощью исполнения частушек:

Любила я тульских,  
Любила калуцких;  
Из Нижнего полюбила,  
Сама себя погубила.

Между тем, частушка показывает искусственную веселость персонажа, её содержание намекает на обстоятельства отношений Федора и Лизы, что оказывается особенно чувствительно для героини. В ответ Лиза уже с помощью песни рассказывает Федору о своих чувствах:

Не дуйте-ка, ветерочки,  
Не шатайте в бору сосну.  
И так сосне стоять тошно,  
Разделеной невозможно:  
Со вершины сучки гнутся,  
По сучочкам пташки вьются,  
Они вьются, не привьются.  
У девчонки слезы льются,  
Они бьются, не уймутся...  
Бегут речушки быстрые:  
Не бегите, речки быстры,  
Не волнуйте синя моря,  
Сине море сколыхливо,  
Красна девица слезлива.

Таким образом, песня помогает выразить чувства, скрытые объективным повествованием. Не авторский текст, а песенная символика подробно рассказывает о состоянии девушки, о её сожалении. В данной песне мы также видим образное обращение Лизы к Федору: «Не дуйте ветерочки, / Не бегите речки быстры, / Не волнуйте синя моря», а также вековую мораль, выраженную в финале песни, служащую своеобразным утешением и для Лизы, и для Федора. Этот эпизод выбивается из общего веселого настроения сговора: «Вдруг в конце улицы зазвенели колокольчики, и скоро мимо шумящей молодежи на рысях проехало несколько телег с разряженными мужиками и бабами. «На сговор, на сговор... Арефьевы на сговор едут!» – заговорили в толпе, и многие бегом устремились вслед за телегами». Между тем, эпизод «разговора» Федора и Лизы является художественным воплощением лирической ситуации многих любовных песен, рассказывающих о горе молодца или красной девицы, разлученных с любимыми.

В озвучивании обряда сговора А. И. Эртель также использует материалы, записанные им в Самарской губернии. Песня «Веянули ветры по полю» [4] приурочена к этому этапу обряда и для Федора она становится знаком окончательной потери Лизы, ведь «думушку думать» девушке предстоит не с ним, а с «Михайлою Степанычем». В материалах А. И. Эртеля эта песня соотносится с «вечерками» – вечером накануне свадьбы. Однако текст песни такого характера, что может исполняться в течение всего свадебного обряда. Не случайно писатель выбирает именно эту песню, наполненную символикой неизбежности судьбы, и соотносит с тем моментом свадебного обряда, который является рубежным, поскольку после сговора у жениха и невесты уже нет возможности отказаться от свадьбы. Основным мотивом названной песни является выра-

жение надежды невесты о «совете» в будущей семье, символически отражается момент постепенного отчуждения девушки от своей семьи и присоединения её к чужой:

Съ кѣмъ-то мнѣ думушку думати,  
Съ кѣмъ-то мнѣ крѣпкую гадати?  
– Думати думушку съ роднымъ батюшкой,  
Гадати крѣпкую съ родной матушкой...  
– Эта мнѣ думка не крѣпка;  
Думати мнѣ думушку съ Никитой,  
Гадати крѣпкую съ Иванычемъ,  
Эта мнѣ думушка крѣпче всѣхъ [4].

Описание свадебного обряда А. И. Эртель останавливает на эпизоде сговора, поскольку именно этот этап означает конец истории Лизы и Федора. Знаки, данные свадебными песнями, понимаются героями однозначно и не дают возможности вернуться назад.

Таким образом, мы видим, что писатель делает свадебный обряд и свадебные песни частью сюжета. Такая возможность достигается благодаря особенностям жанра свадебной песни, которая никогда не исполняется по велению души, по сиюминутному душевному порыву. Свадебные песни звучат только в рамках ритуала и несут определенную нагрузку в рамках сюжета свадебного обряда.

Столкновение «дворянской пары» (Марьи Павловны и Сергея Львовича) с устойчивостью крестьянского мира обрачивается разочарованием для них. Непонимание законов, сложившихся на протяжении веков, проверенных многими поколениями становится толчком к утрате своих идеалов. Желание сделать жизнь крестьян лучше оказывается лишь внешним, а потому ненужным порывом. В конце повести автор показывает, как передаются в крестьянской среде традиционные представления, почему они оказываются такими устойчивыми: «Слепая «баушка» сидела в углу около печки; вокруг нее было уже много ребят; иные сидели на лавке, иные на корточках на полу, иные лежали на печке и на полатах, подпирая ручонками подбородки, не сводя внимательных глаз с «баушки». Она мерно и важно вела рассказ, устремив свои мутные незрячие глаза в ту сторону, где, казалось ей, были слушатели». Бабушка в ответ на вопросы рассказывает разнообразные легенды, заставляющие детей задумываться о том, что такое добро и что такое зло. Эта картина гармоничности традиционного мира контрастирует с тем ощущением потерянности, которое чувствует в этот момент уезжающая из деревни Марья Павловна, и «жизнь представлялась ей точно степь, мимо которой мчался поезд: такая же обнаженная, глухая и мрачная». Марья Павловна чувствует себя растерянной, ее жизнь лишена смысла, а в это время «баушка» Лукерья рас-

сказывает детям легенду о самопожертвовании ужа, которому дарована Божья милость: «Уж он – вот какой. Когда в потоп Ной плавал на корабле, то черт провертел дыру в корабле. Черт-то провертел, а уж увидел да и говорит: сем-ка я заслону, говорит, а то потонет корабль. Взял да и влез до половины в дыру-то и сидел там, покамест вода ушла в море. Когда уплыла вода-то, бог ему и подарил на голову венец, вот желтенький-то на ём... Вот теперь их и грех бить стало, а то бога прогневишь». Эта легенда выражает мысль автора о смысле жизни каждого человека на земле, который так и не смогла найти героиня повести.

Как видим, мир традиции в изображении А. И. Эртеля наполнен вековой мудростью, поэзией. Вмешательство извне нарушает в нем мир и спокойствие. Однако в повести писатель не дает окончательного ответа на вопрос – традиция – благо или зло?

#### Литература

1. Архангельская В. К. Народническая беллетристика // Русская литература и фольклор (конец XIX в.) / В. К. Архангельская. – Л., 1987. – С. 194-274.

2. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре : Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин; Рос. АН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб. : Наука, 1993. – 237 с.

3. Эртель А. И. Две пары. / А. И. Эртель// Собрание сочинений А. И. Эртеля : В 7 т. – Т. 4. – Москва : Моск. кн-во, 1909. – С. 7-120.

4. Эртель А. И. Самарская деревня. / А. Эртель. – М., 1911. – 37 с.

*М. А. Тарасова*

#### **Образ русалки в российском фэнтези XXI века**

Целью статьи является изучение специфических особенностей изображения русалок в современной массовой литературе (прозаической), понять, какие черты славянских русалок чаще всего перенимают авторы.

Одно из самых популярных ответвлений современной подростковой литературы – фэнтези. В частности, здесь будет рассмотрено направление этнического фэнтези – то есть созданного с опорой на мифологический материал. В результате поиска через НКРЯ было выявлено 14 произведений, отвечающих такому требованию.

В качестве примеров из них выбрано три: серия книг Евгения Гаглюева «Академия Пандемониум» [1, 2, 3], роман Татьяны Зингер «Нас не существует» [4], серия книг Марины Козинаки и Софи Авдохиной «По

ту сторону реки» [5]. Выбор объясняется тем, что в этих историях используются разнообразные наименования «русалочьих» персонажей – собственно слово «русалка» (что не свойственно народному языку, как отмечают многие исследователи; встречается в романе «Нас не существует»); одно из фольклорных наименований «мавка» (встр. в «Пандемониуме»); совсем не существующее в народной культуре слово «морянка» (встр. в серии «По ту сторону реки»).

Описывая внешность славянских русалок, исследователи отмечают их антропоморфный вид. Всевозможные лесные, болотные и водяные духи, которые могут подразумеваться под этим термином, чаще всего описываются как «мифическая баба, сидящая у воды и расчесывающая золотым гребнем свои волосы» [6, с. 146]. Этот образ относительно редко бывает привлекательным – напротив, большинство быличек и преданий говорит о страшной женщине. В качестве одного из ключевых признаков русалки Зеленин выделяет привычку расчёсывать гребнем длинные волосы (данный факт можно считать скорее бытовой привычкой, чем деталью внешнего вида, но это один из самых популярных сюжетов для иллюстрирования персонажа).

Задавая вопрос, соотносятся ли эти сведения с материалами современной литературы, можно ответить, что внешнее сходство соблюдается почти полностью. Конечно, вряд ли авторы, работающие в жанре фэнтези, серьёзно изучают мифологические источники в стремлении создать чисто фольклорный, «правдоподобный» образ. Вряд ли эти авторы вообще стремятся чему-то подражать, но связь с известными им художественными представлениями проявляет себя очень ярко. Например, следует отметить наличие рыбьего хвоста, появившегося, вероятнее всего, под влиянием массовой культуры:

«Морянка – существо, обитающее в реках, озерах и больших прудах... Имеют сросшиеся задние конечности с двумя большими плавниками вместо ступней, что внешне напоминает рыбий хвост... Хищные, опасные» [5, с. 2].

«На ветвях окружающих деревьев появились настоящие русалки с длинными рыбьими хвостами...» [3, с. 254].

«Их чешуйчатые, словно состоящие из серебряных монет, хвосты забили по воде, затянутой пленкой водорослей» [4, с. 18].

Здесь же можно обратить внимание на вопрос пола – могут ли быть русалками только женщины? В большинстве регионов упоминаний о *взрослых* (важное замечание, потому что свидетельства о детях-русалках встречаются у Зеленина [6, с. 181]), мужчинах-утопленниках не имеется. Мало их и в современной литературе, но в одном из рассматриваемых произведений таковые имеются: «Десятки темных, непропорционально

вытянутых тел, красивых и одновременно жутких. И среди них были... мужчины» [5, с. 173].

Следующий важный вопрос – вопрос «рождения» русалок (как появляются русалки – ими становятся люди или это некий подвид разумных существ; фольклор предполагает первое): В статье Л. Н. Виноградовой указано, что русалками могут стать души утопленниц; проклятые или пропавшие без вести девушки; люди, похищенные нечистой силой [7, с. 468]. Таким образом, эти создания имеют человеческую природу.

Но не во всех современных фэнтезийных романах можно усмотреть этот факт. В ряде текстов русалки или похожие на них существа рассматриваются как отдельный вид разумных существ. Например: «Но дело совсем в другом: Морянки никогда не связываются с людьми. Мы для них тоже что-то вроде нечисти...» [5, с. 77].

Разобравшись с внешностью и источниками появления, стоит отметить функции и обстоятельства жизни русалок, отмеченные в народных преданиях: русалка чаще всего появляется одна, а не в группе себе подобных; может появляться в бане, чтобы мыться, стирать или пряхть; бывает замечена на злаковом поле. Также отмечается приписывание русалкам способности предсказывать будущее – чаще всего неблагоприятное [7, с. 469].

Те действия, занятия и бытовые моменты, что приписывают русалкам авторы фэнтези, зачастую не свойственны их фольклорному канону. Мифических персонажей пытаются максимально приблизить к читателю, придать им людские чувства и стремления, вовлечь в сюжетную борьбу на какой-либо стороне.

Особенно примечательны в этом отношении вселенные «Пандемониума» и «Нас не существует», где действия русалочьих персонажей совершенно не напоминают фольклорные.

Русалки Татьяна Зингер больше напоминают современных девушек – флиртуют, капризничают, падки на блестящие украшения и внешнюю красоту. Сами по себе они дружелюбны и совершенно безобидны. Самолюбивы, капризны, любят слушать лесть и похвалы: «Ты, главное, не груби, не хами и, по возможности, хвали их. Они до жути самовлюбленные барышни» [4, с. 18].

Ближе к концу произведения эти же русалки выступают в качестве персонажей-снабдителей: от них главная героиня получает необходимый ей волшебный артефакт. Такое дружелюбие явно не соответствует мифологическому образу.

Все другие функции, отмеченные в народных верованиях, для персонажей Зингер чужды. Они не покидают родной водоём, предсказывать

будущее тоже не умеют, но зато приобретают функцию хранения тайного знания.

А вот в магической вселенной Евгения Гаглоева действия мавок больше напоминают ведьминские, чем русалочки. Они умеют прикидываться, принимая человеческий облик; умело обращаются с оружием и сражаются противников при помощи сверхъестественных способностей; имеют в качестве покровителя сильного демона, исполняют его приказы: «Злобно хихикнув, Татьяна шагнула к нему, протягивая перед собой тощие пятнистые руки с длинными скрюченными пальцами. Её зелёные волосы переплелись в толстые жгуты и взмыли в воздух, шевелясь вокруг Белобровой, словно щупальца гигантского кальмара» [2, с. 239].

В двенадцатом и последнем томе цикла мавки обретают ещё одну важную функцию – они служат проводниками для армии нечисти, указывая ей дорогу. Другими словами, здесь прототипы русалок выступают в качестве посредников между миром человеческим и потусторонним.

Зато почти во всех произведениях сохраняется «утопленнический» мотив: например, в романе «Нас не существует» Татьяны Зингер русалки Тина и Марина стали таковыми после того, как утонули в реке, а в «Пандемониуме» Евгения Гаглоева мавок постоянно называют утопленницами.

Ещё один важный для мифологического сюжета момент: каким образом можно защититься от агрессивно настроенной русалки?

Учёные-фольклористы отмечают предания, в которых для спасения от какого-либо сверхъестественного существа требуется проявить покорность и дружелюбие. Так, в ряде регионов рекомендуется при встрече задобрить русалку подарками, а если ничего при себе нет, то просто оторвать кусок ткани от одежды и бросить ей [6, с. 187]. Ни в коем случае нельзя говорить грубых слов или проявлять враждебность. Если же сама русалка ведёт себя агрессивно, можно креститься или читать молитвы.

Христианское мировоззрение приходит на помощь и в «Пандемониуме» – мавки, как и всякая другая нечисть, боятся серебра. Этот металл обжигает их, нанося серьёзный урон. Ещё гаглоевская нечисть боится святой воды. В романе же Татьяны Зингер упоминание какой-либо защиты вообще отсутствует – она и не нужна, раз персонажи агрессии не проявляют. А единственный совет, актуальный для романа «По ту сторону реки» – избегать морянок и держаться подальше от каких-либо подозрительных звуков.

«Нельзя слушать их голос. Особенно опасно услышать их пение» [5, с.132].

И последнее, о чём стоит сказать – возможны ли брачные отношения между русалкой и человеком?

Никаких возможностей таких отношений не оставляют Козинаки и Авдюхина, делая своих морянок иным видом существ.

В книгах же Гаглоева мавки живут среди людей, притворяясь обычными горожанами. Согласно сюжету, все сверхъестественные способности герои получили от своих предков – мифологических героев, вступивших в связь с людьми. Таким образом, Гаглоев подтверждает возможность русалочьих персонажей вступать в брак с людьми и даже производить потомство.

Для русалок Татьяны Зингер, напротив, само становление русалками означает полный разрыв всяческих отношений с миром людей. Нет никакой информации о том, что они показались обычному человеку, не связанному с мифологическим миром (главная героиня не считается, потому что её привёл хранитель леса – значит, она уже часть этого мира). Они, конечно, упоминают, что не раз топили забредающих на их болото путников – но это как раз не выходит за рамки мифологической функции. Кроме того, постоянное наличие хвостов (говорю «постоянное» в связи с серией «По ту сторону реки», где в определённое время года хвост морянок сменяется ногами) мешает Тине и Марине покидать свой водоём – значит, сводит к нулю их шансы повстречать человека.

Итак, больше всего в произведениях современных авторов заметно внешнее сходство придуманных ими персонажей с фольклорными. Всё, что выходит за рамки внешности и простейшего способа происхождения, либо отображено не очень точно, либо пропущено через призму авторского вымысла, либо этим вымыслом полностью вытесняется. Кроме того, прослеживается тенденция к «очеловечиванию» – полная идентификация разума и характера мифологического существа с человеческими.

#### Литература

1. Гаглоев Е. Ф. Академия Пандемониум. Город тёмных секретов / Е. Ф. Гаглоев. – Москва : Росмэн, 2017. – 395 с.
2. Гаглоев Е. Ф. Академия Пандемониум. Восход багровой ночи / Е. Ф. Гаглоев. – Москва : Росмэн, 2020. – 395 с.
3. Гаглоев Е. Ф. Академия Пандемониум. Герои забытых легенд / Е. Ф. Гаглоев – Москва : Росмэн, 2020. – 395 с.
4. Зингер Т. Е. Нас не существует / Т. Е. Зингер. – Москва: АСТ, 2016.
5. Козинаки М., Авдюхина С. М. По ту сторону реки. Русалий круг / М. Козинаки, С. М. Авдюхина. – Москва : АСТ, 2017. – 512 с.
6. Зеленый Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественною смертью и русалки / Д. К. Зеленин – Москва : Типография № 2 РАН, 1992. – С. 141-210.

7. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2012.

*В. М. Челнакова*

**Казачество в жанре фэнтези  
(о романе А. О. Белянина «Линейцы»)**

Можно сказать, что тема, рассматриваемая в данной статье, весьма актуальна, так как казачество, с учетом современных реалий, сохранилось в наше время вместе со своими обычаями и традициями. На сегодняшний день не так много современных писателей, рассматривающих эту тему, поэтому творчество А. О. Белянина является хорошей иллюстрацией современного восприятия казачества.

Для того, чтобы в дальнейшем проанализировать само произведение, нужно вспомнить, кто такие казаки, постараться изучить их историю. История казачества уходит вглубь веков. Судьба его была и великой, и трагичной. Отважные пионеры российских окраин и бесстрашные воины, зачинатели бунтов и разбойники, рыцари православия и безбожники – все это о казаках. Ими восхищался Наполеон, и боялись немцы, о них складывались легенды и их ненавидели. Казачество – особое военное сословие в царской России, история России связана с так называемым вольным казачеством, именно вольным. [4, 5, 7, 8]

«Казачество – военное сословие в дореволюционной России XVIII–XX вв. В XIV–XVII вв. – вольные люди, свободные от тягла и работавшие по найму, главным образом, на различных промыслах, а также лица, несшие военную службу на окраинах страны и так называемые вольные казаки. Служилые казаки разделялись на полковых и станичных (сторожевых) и использовались для защиты городов и станичных постов, за что получали от правительства землю на условиях поместного владения и жалованье. Как социальная группа эти казаки были близки к стрельцам, пушкарям и др. В XVIII–XIX вв. Большая часть их была переведена в податное сословие и вошла в категорию однодворцев, другие вошли в состав казачьих войск» [9].

Напомним, что объектом нашего исследования будут романы А. О. Белянина, написанные в жанре фэнтези, поэтому не лишним будет рассказать об этом жанре.

Фэ́нтези (англ. *fantasy* – «фантазия») – жанр современного искусства, разновидность фантастики. Произведения жанра фэ́нтези основываются

на мифологических и сказочных мотивах, переосмысленных или переработанных авторами. То есть автор берёт за основу фольклорные мотивы.

«Мотивы сверхъестественного и фантастического во все времена были изначальным элементом литературы. Современный жанр фэнтези отличается от фольклорных преданий (сказок), сюжеты которых также используют фантастические элементы, прежде всего неоспоримой вымышленностью историй, а также указанием автора. Некоторые ранние фантастические произведения такие как средневековые европейские рыцарские романы или арабские сказки из сборника «Тысяча и одна ночь», послужили основой для более поздних произведений с теми характерными чертами, которые ныне определяют жанр фэнтези. Ещё в XIX в. некоторые авторы, такие как Джордж Макдональд (1824–1905), написали первые произведения с признаками фэнтези.

Позже, в XX в. публикация романа «Властелин колец» Дж. Р. Р. Толкина оказала определяющее влияние на становление эпического фэнтези. Выпуск и последующая популярность произведений Толкина также способствовали тому, чтобы жанр фэнтези стал коммерчески отличным и жизнеспособным. В настоящее время жанр охватывает множество поджанров, самыми знаковыми из которых являются традиционное классическое, эпическое, и тёмное фэнтези» [3, 6].

Стоит отметить, что А. Белянин «сталкивает» мифологические и фантастические образы. При этом в его творчестве прослеживается сильное юмористическое начало.

В романе «Линейцы» (2021) присутствует как классическая мифология Кавказа – мать болезней, чёрные абреки, летающие черепа джинов, страшные дэвы, горбатые ведьмы, убыры, мертвецы – так и фантастические образы инопланетян с планеты Нибиру, описываются разработанные ими для запугивания местных жителей различные приспособления (квадрокоптеры, дроны), имитирующие привычные мифологические образы (чёрные абреки на трёхногих конях, защититься от них можно только текущей водой, летающие черепа джинов (их огненный взгляд убивает на месте).

Несколько слов о биографии Андрея Олеговича Белянина и о корнях его интереса к казачеству.

«Андрей Олегович Белянин родился 24 января 1967 г. в Астрахани. Отец – рабочий, мать – медицинский работник. После восьмилетней школы поступил в Астраханское художественное училище имени П. А. Власова на живописно-педагогическое отделение.

В конце четвертого курса начал профессионально заниматься стихами. Два года отслужил на границе с Турцией в составе новороссийского погранотряда. В 1994 г. был принят в Союз писателей России, имел на

руках три сборника стихов и сказки «Рыжий и Полосатый», «Орден фарфоровых рыцарей».

В 1995 г., после публикации этих произведений в журнале «Юность», издательство «АРМАДА» пригласило Андрея Белянина к сотрудничеству. Вскоре была издана повесть «Джек Сумасшедший король».

Перу писателя также принадлежат романы из циклов «Тайный сыск царя Гороха», «Меч без Имени» («Меч без Имени», «Свирепый ландграф»), «Век святого Скиминока») и «Джек Сумасшедший король», а также романы «Рыжий рыцарь», «Моя жена – ведьма».

Работал преподавателем в школе, зам. председателя местного отделения союза писателей России, руководил литературной студией, выпускал газеты, публиковал стихи начинающих поэтов. Дважды лауреат грамоты МВД Украины за создание «положительного имиджа работника милиции».

В настоящее время живет и работает в Астрахани, где состоит на службе в казачьем войске в чине есаула. Стихи пишет по-прежнему. Получает массу писем, стараясь честно отвечать на каждое. В качестве хобби остались занятия живописью и керамикой, всё это обычно раздаривается друзьям. Благо, их много...» [2].

Автор является одной из ключевых фигур в становлении современной российской фантастики. Им написано много книг, но ключевыми о казаках можно назвать: цикл «Цепные псы империи», «Оборотный город», «Мой учитель лис», «Ночь на хуторе близ Диканьки», «Казак в раю», «Казак в аду», «Сотник и басурманский царь», «Линейцы».

Мы рассмотрим подробнее роман «Линейцы», где описаны приключения наших современников, студентов исторического факультета престижного вуза – Заура Кочесокова и Василия Барлоги. Они попадают во времена кавказских войн XIX в., и теперь вынуждены не только выживать, но и помогать местным казакам разгадать тайну Линии.

Прототипом «линейцев» Белянина стало реальное Кавказское линейное казачье войско. Но разница заключается в том, что основными задачами для настоящего войска было освоение и оборона южных рубежей России в острый период Кавказских войн; а главные герои Белянина должны защищать границу от инопланетного нападения (не стоит забывать, что автор, в первую очередь, фантаст).

Интересна система образов в романе: А. О. Белянин «переплетает» образы военных, «попаданцев», казаков, мифологических персонажей, инопланетян.

Каждая книга Белянина уникальна, но, при внимательном изучении творчества этого автора, становится ясно, что есть одна деталь, которая

присутствует в каждом произведении – старый мудрый казак, который уже много повидал на своём веку.

В романе «Линейцы» эту роль играет дед Ерошка. Этому опытному казаку и его внучке Татьяне Бескровной предстоит помочь «попаданцам» разгадать тайну Линии и избавить планету от гостей из другого мира. В произведении подробно описан казачий быт, одежда, часто употребляется специфическая лексика. Всё это «погружает» читателя в мир книги.

Например, Белянин рассказывает судьбу Татьяны Бескровной кратко, но ёмко: «Невысокое пламя плясало, бросая золотисто-кровавый отблеск на звёзды, точно так же как несколько лет назад ревущий пожар слизывал последние останки её разорённой станицы. Когда подросли казаки с соседних хуторов, то из всех живых нашли в лесу лишь семилетнюю дочку Бескровных. Она сжимала разряженный пистолет и не говорила ни слова, а заплакала впервые даже не на похоронах отца, матери и братьев, но разрыдалась, лишь когда из похода вернулся дед. Как обняла его, так на шаг и не отпускала. С ним она и осталась в расположении полка: девушка быстро училась всему, и спустя десяток лет даже самые отчаянные абреки в горах с уважением произносили её имя...» [1, с. 93]. Из этой истории можно понять, насколько тяжелым быть путь внучки деда Ерошки, но она выросла, и, как все казаки, научилась в совершенстве владеть оружием, бесшумно ходить, превосходно сидеть в седле и молниеносно реагировать на едва заметный шорох.

В романе Белянина множество упоминаний реальных исторических личностей и событий. Например, в самом начале книги главные герои знакомятся с генералом Ермоловым, который вспоминает про пророчество, гласящее: «Настанет час, после штурма аула Дады-Юрт, как придут к тебе двух ребят из будущего. Они и есть те линейцы...» [1, с. 26]. (Эта деталь привлекает внимание читателя, всё больше погружая его в мир фантастики, ирреальности.) В произведении показан характер самого Алексея Петровича, его преданность войску, отеческая любовь к солдатам, который принимал критические решения, не боясь брать ответственность на себя. То есть привязка к историческому лицу (генералу Алексею Петровичу Ермолову) помогает читателю поверить в реальность происходящего.

Фэнтези Белянина – целый мир, наполненный неповторимыми образами. Такими как: мать болезней, чеченская ведьма, чёрные абреки - все они подражания под мифических персонажей-роботов, созданных инопланетянами. Но автор не забыл и про основную фольклорную составляющую истории, включив в роман персонажей кавказской мифологии. Например: реальная «мать болезней» (старуха с мешком, согласно легенде, именно в этом мешке она прячет несчастья, которые может обрушить

на аул в любой момент), страшные дэвы (покрытые мхом валуны под три-четыре метра ростом, способные раздавить голову человека двумя пальцами), горбатые ведьмы (такие ведьмы умеют принимать облик гордых красавиц, которые заманивают путников в свой дом и там убивают), убыры (низкорослые сутулые существа, помесь человека и шакала, копающиеся в свежих могилах на кладбище), даже танцующие мертвецы (описываются фрагменты свадебных обрядов).

Автор использует приём «столкновения миров» в двух плоскостях:

– двух реальных времен – современной Москва и Россия XIX в. в период Кавказских войн.

– инопланетян (на земле и на своей планете Нибиру) и пришельцев с другой планеты.

Белянин искусно владеет мастерством персонификации речи персонажей. Он придаёт индивидуальную стилистическую окраску репликам каждого героя. Например, в речи наших современников можно услышать такие слова, как «телефон, аферист, курорт, ролевик, эльф и тд». В речи Василия Барлоги присутствует молодежный сленг («огнище», «шикардос», «на серьезных щах» и другие).

В то время, как казаки общаются на своём диалекте: «А пошли-ка отселя до нашего огоньку, кулеш есть, начальство велело присмотреть за вами до завтра. Там уж с утречка, по зореньке, на Линию и отправитесь» [1, с. 38].

Подводя итоги, следует отметить, что тема, о которой идет речь в данной статье, остается весьма актуальной и в наше время. Казачество продолжает сохранять и передавать свои традиции и обычаи. Сегодня не так уж много литераторов, которые затрагивают эту тему, поэтому творчество А. О. Белянина является отличным примером современного взгляда на казачество.

В статье нами было рассмотрено: само казачество, его истоки, особенности казаков. Особое внимание было уделено изучению феномена казачества в русской литературе, описан термин «фэнтези», «фантастика», разновидности этого жанра. Был проанализирован система образов романа А. Белянина «Линейцы».

#### Литература

1. Белянин А. О. Линейцы: роман / Андрей Белянин. – Москва: Издательский дом «Ленинград», 2021. – 352 с. – (Фантастический боевик. Новая эра).

2. Белянин А. URL: <https://fantlab.ru/autor64> (дата обращения 20.12.2023)

3. Владимирский В. А. Три главных приёма, без которых не обходятся современные фантасты / В. А. Владимирский // электрон. научн. журн.

2020. URL: <https://mnogobukv.hse.ru/news/341973757.html> (дата обращения 20.12.2023)

4. Джусупов М. К. Происхождение казаков и этнический статус казачества / М. К. Джусупов // электрон. Научн. журн. 2017. №3 (33). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/proishozhdenie-kazakov-i-etnicheskij-status-kazachestva> (дата обращения 20.12.2023)

5. Дзюбан В. В. Культурно-исторический аспект генезиса казачьих сообществ и войск / В. В. Дзюбан // Преподаватель XXI век, 2012, № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kulturno-istoricheskiy-aspekt-genezisa-kazachih-soobschestv-i-voysk-xvi-nachalo-xvii-veka/viewer> (дата обращения 20.12.2023)

6. Коробейникова Ю. С. О фантастике и фантастической литературе / Ю. С. Коробейникова // Мирнауки, культуры, образования. – № 6 (97). 2022. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-fantastike-i-fantasticheskoy-literature> (дата обращения 20.12.2023)

7. Крюков В. В. Казацкий характер / В. В. Крюков // электрон. научн. журн. 2016. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/genius-loci-fedora-kryukova-bytopisatelya-tihogo-dona> (дата обращения 20.12.2023)

8. Крюков В. В. Казачество в русской литературе / В. В. Крюков // электрон. научн. журн. 2016. URL: [https://e-notabene.ru/fmag/article\\_48494.html](https://e-notabene.ru/fmag/article_48494.html) (дата обращения 20.12.2023)

9. Пронштейн А. И., Хмелевский К. Ю. Казачество / А. И. Пронштейн, К. Ю. Хмелевский. // Большая советская энциклопедия. (В 30 томах). – М., изд-во «Советская энциклопедия», 1973. – Т. 11, с. 175.

## НАШИ ПУБЛИКАЦИИ

### «Сказка об Иване-царевиче и о купеческой дочери» в записи М. А. Вeneвитинова

Мечта о широком читателе, как известно, сопровождала А. С. Пушкина всю его жизнь. В одном из последних стихотворений он предвидел время, когда имя его назовет вся великая Русь. Но в какой степени народ знал Пушкина в дореволюционный период – этим вопросом пушкиноведы задавались нечасто. Долгое время считалось, что неграмотная крестьянская Россия, кроме отдельных поэтических строк, о Пушкине практически не слыхала (да и книги в то время стоили дорого). Между тем имеются авторитетные указания, что весьма сведущие и знающие грамоту люди нередко встречались даже в уездных захолустьях – среди оставших солдат, управителей, дворовых и прочей господской челяди. Грамотеи передавали вести о Пушкине неграмотным – из уст в уста рассказывая наизусть сюжеты его произведений (порой даже не зная имени автора). Большинство читателей восхваляли такие произведения Пушкина, как «Руслан и Людмила», «Утопленник» или разного рода сказки («Золотую рыбку», «О царе Салтане» и «О мертвой царевне»).

Во второй половине XIX в. журналисты, претендовавшие на знание деревни, нередко приходили к тому мнению, что «простому народу» Пушкин до сих пор неизвестен. Но в действительности городские литераторы оперировали вполне умозрительными заключениями. Как отмечает литературовед Борис Мейлах в книге «Талисман» (1974), в деревню корреспонденты приезжали на четверть часа, забрасывали мужиков и баб вопросами, ждали от них длинных академических речей, а получали лишь немногословное: «Пушкин добру учил». Гораздо ближе к сельским обывателям были местные землевладельцы, но лишь немногие из них проявляли интерес к литературным занятиям и собиранию фольклора. В пореформенное время подобного рода изысканиям увлекся выпускник Санкт-Петербургского Императорского университета по историко-филологическому факультету Михаил Алексеевич Вeneвитинов. Навещая свое Новоживотинское имение, известный в будущем археограф и историк не упускал возможности записать в свой «полевой» дневник любопытные «предания» из окрестностей Воронежа. (О других этнографических работах М. А. Вeneвитинова мы сообщали в предыдущих выпусках «Афанасьевских чтений»).

В 1864 г. со слов четырнадцатилетнего мальчика им была записана «Сказка об Иване-царевиче и о купеческой дочери», имеющая «книжное происхождение». И действительно, повествование в общих чертах напо-

минает сюжет Пушкинской «Сказки о мертвой царевне...», который, впрочем, тоже не является в полной мере оригинальным. Как отмечает в своей статье Вера Зубарева, больше всего перекличек с пушкинским текстом содержит гриммовская «Белоснежка и семь гномов». Кроме того, источники предполагаемых заимствований имеются и в русском фольклоре. Целый ряд вариантов сказки был приведен в классическом сборнике А. Н. Афанасьева, а «Великорусские сказки в записях И. А. Худякова» содержат похожую сказку «Падчерица». По сюжету, красавица, надев заговоренную рубашку, «упала замертво», а названные братья (разбойники) похоронили ее в хрустальном гробу, привязанном цепями к дубу. Представленный в рукописном архиве М. А. Веневитинова вариант также отличается некоторыми оригинальными чертами. Но главное, подчеркивает, что сказки Пушкина во второй половине XIX в. вполне могли знать даже безграмотные подростки. И при этом крестьяне не только читали Пушкина, но и сами «пересочиняли» его сказки в духе «простонародных легенд о разбойниках».

Сегодня, к сожалению, трудно однозначно сказать, чем именно пушкинский сюжет привлек внимание нашего «респондента». Но в дореволюционном «Сельском вестнике» в канун Пушкинских торжеств 1899 г. публиковались любопытные мнения крестьян о сказочном творчестве «юбиляра». В одном из писем сельский староста из Муромского уезда признавался: «Сказку читать мы также любим, хотя и знаем, что в ней не истинное происшествие, не быль. Но это совсем другое дело: сказку мы начинаем любить чуть ли не с пеленок. Сначала, когда мы еще слишком малы, мы сказку любим просто слушать и слушаем ее просто как быль, с замиранием сердца; затем постепенно привыкаем к мысли, что это не быль, а сказка-"складка", то есть сочинение, но все-таки говорим ее друг другу ради удовольствия: одним – послушать сказку вместо чтения, а другим, младшим, – в поучение; и при этом иногда и рассуждаем, что есть в сказке хорошего и доброго и что – дурного или злого...»

Настоящая публикация сказки из рукописного наследия М. А. Веневитинова призвана предоставить литературоведам, пусть ограниченный, но чрезвычайно значимый материал для изучения трактовки пушкинских сказок воронежскими крестьянами XIX в.

При подготовке текста, чтобы не нарушить ритмику повествования, сохранены речевые обороты оригинала (РГБ РО. Ф-48. П. 12. Д. 16).

## Сказка об Иване-царевиче и о купеческой дочери

Жил-был купец с купчихой, у них была дочь – молоденькая, хорошенькая такая. Они её из дому никуда не пускали. Только раз, когда купец уехал, мать выпустила эту девушку, а отец строго запрещал жене выпускать её. Вот эта девушка вышла из дому и пошла в лес. Идёт по лесу и приходит к большому-большому дому. Видит: у ворот сидит старик, старый такой, слепой, ничего не видит, а в руках держит ключи. Вот она вырвала ключи у него из рук, отперла дом и вошла. Входит в первую горницу – там кровь на полу, входит во вторую – там всё руки, в третью – головы, в четвёртую – туловища. А на стенах везде оружия, кинжалы, ружья. Вот она взяла, сделала воды, прибрала все горницы, вымыла, вычистила их, потом нарвала лебеды и сварила щей. Только через несколько времени она слышит шум, голоса человеческие и звук от оружия. Вот она взяла да и села под полом возле печки. Приходят двенадцать братьев разбойников; видят, что все горницы чисты и удивляются, кто бы мог это прибрать так чисто и вымыть. Вот они и говорят, чтоб вышел этот человек. Если ты молодая, то будь нам сестра, если старая, то мать, а если совсем старуха, то бабушка. А если мужчина молодой, ровесник нам, то брат, а если мальчик, то тоже брат, а если постарше, то отец, а если совсем старик, то дед. Вот она вышла и стала им сестрицей. Они её полюбили, нарядили её, подарили её всяких камней и драгоценностей. Вот на другой день, когда братья уехали, а девушка одна осталась, приходит к ней ее няня. Она её везде искала и наконец нашла у разбойников и зовёт домой, а та не идёт, хочет остаться у 12 братьев, вот няня и говорит: «Надень вот эти башмачки, тебе маменька велела». А эти башмачки были такие, что если кто их наденет, то сейчас заснёт. Вот эта девушка надела их, легла, да и заснула, нянька-то ушла. Приезжают братья, видят, что сестра их умерла, да и стали плакать и горевать. Потом приготовили гробницу (гроб) и стали её раздевать, чтоб хоронить. Сняли всё с неё, а как скинули башмачки, то она вдруг вскочила, только была безо всего. Вот они опять одели её и обрадовались очень, и стали у неё спрашивать, кто тут был без них. Она им говорит, что была нянюшка моя и принесла башмачки от маменьки. Они разобрали старика слепого, зачем он не видел, как без них в дом вошли и приказали ему, чтобы он никого не впускал без них в дом. На другой день опять пришла нянька и опять зовёт девушку домой, а когда та не захотела, то надела ей на палец кольцо. Девушка легла, да и заснула. Приезжают братья, видят, что их сестра опять мертва, и ищут, от чего она спит. Они уж догадались, что, верно, у ней опять что-нибудь надето, от чего она спит. Только сняли кольцо, она как вскочит, они так и обрадовались, а старика отругали – зачем он няньку

пустил. А нянька, только девушка заснёт, снимает с неё все драгоценности и камни, которые братья ей подарили, да и уйдёт. На третий день братья опять уехали, а без них пришла нянька, да стала искать в голове у девушки, а между тем воткнула ей в волосы маленькую бриллиантовую булавку, чуть видную и запрятала её в волосах. Девушка и заснула. Приезжают братья, видят, что сестра их спит и ищут, что у ней надето, отчего бы она заснула. Только нигде ничего не нашли. Вот они подумали, что она уж совсем мертва и стали её хоронить. Одели, причесали, вымыли, в гроб положили, а гроб сделали богатый, с драгоценными камнями. Срубили у четырёх дубов верхушки, положили на дубья четыре бревна и сделали пол, потом на этот пол поставили гроб, покрыли его стеклянным футляром. Тут убили старика славного, потом воткнули ножи в дубья, полезли по ним, подставили горло на ножи и повисли. Уж как они прежде этого плакали.

Прошло несколько времени. Только ехал раз кататься Иван Царевич. Проезжает через лес и видит – на дубах стоит гроб. А эти дубы опять выросли. Он приказал своему кучеру остановиться, посмотрел в этот гроб и увидел в нём красавицу и отвёз её домой, а кучеру отнюдь не велел никому про это сказывать. Вот он поставил гроб в своей комнате, накрыл его футляром и не позволял никому к себе входить. Так прошло недели две, а у него в комнате уже сделалось грязно, нечисто, всё это время она была не чищена, не прибрана. Вот он видит, что уже надо комнату прибрать, да и зовёт свою няньку и своего дядьку и велит комнату убрать и дал им обоим денег, чтоб они никому не говорили, что у него в комнате стоит. Только раз нянюшка вошла без Ивана Царевича в его комнату и стала прибирать, а он в это время кушал с папенькой и маменькой. Только она подошла к гробу, а из головы девушки сияет бриллиантовая булавка, она взяла, да и вынула её. Девушка как вскочит, да такая хорошенькая, только похудела немножко, она ведь всё время как спала, ничего не ела. Нянюшка сейчас послала дядьку к Ивану Царевичу рассказать ему что случилось, а он в это время за столом сидел. «Папенька, – говорит, – позвольте мне выйти, я не совсем здоров, у меня живот болит». А папенька ему хочет лекарство дать. «Нет, – говорит, – папенька, я пойду в свою комнату прилягу». Вот он пришёл к себе, да так обрадовался, что увидел такую хорошенькую девушку. А она сняла с себя драгоценное ожерелье, да подарила его няньке за то, что она у ней булавку из головы выдернула. Вот она у него дома жила и никто об этом не знал, он никому не велел сказывать.

Пришло время жениться. Он пошёл к батеньке и спрашивает его:

– Сделайте, о чем я вас буду просить.

А он говорит:

- Да что, ты мне скажи сперва.
- Нет, вы мне позвольте, тогда я скажу, что хочу.
- Да ты может быть меня продать хочешь.
- Нет, только вы позвольте мне.

Упросил его, отец позволил и спрашивает: «Что ж ты хочешь?» – «Жениться», – говорит.

Да и повёл его в свою комнату и показал ему девушку, она очень царю понравилась. Он стал расспрашивать, как Иван Царевич достал. Он и рассказал всё, да и выдвинул из-под постели гроб, который туда прятал, когда девушка проснулась. Вот царь позволил Ивану Царевичу жениться на девушке. Они обвенчались, стали жить да поживать.

*Подготовка текста и предисловие В. Ю. Коровин*

## Сведения об авторах

Сокращения:

ВГУ – Воронежский государственный университет

ВГПУ – Воронежский государственный педагогический университет

ВГИИ – Воронежский государственный институт искусств

### ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

*Христова Галина Павловна* – доцент кафедры этномузыкологии музыкального факультета ВГИИ.

*Жучкова Мария Александровна* – специалист отдела традиционной народной культуры Областного центра культуры, народного творчества и кино (г. Липецк).

*Чернобаева Алла Александровна* – инженер лаборатории народной культуры им. проф. С. Г. Лазутина филологического факультета ВГУ.

*Артамонова Юлия Максимовна* – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – ст. преп. Е. А. Грибоедова.

*Будовская Анна Алексеевна* – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – ст. преп. Е. А. Грибоедова.

*Гладских Инна Николаевна* – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – ст. преп. Е. А. Грибоедова.

*Азаркова Елена Николаевна* – преподаватель фольклорного отделения ДШИ № 9 (г. Воронеж).

*Даньшина Жанна Михайловна* – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова.

*Повольнова Ангелина Андреевна* – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова.

*Лоскутова Елизавета Сергеевна* – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова.

*Джуммиев Арслан Сапаргелдиевич* – магистрант 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова.

*Чернова Анна Юрьевна* – студентка 3 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова.

*Мурадов Безирген* – магистрант 1 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова.

*Разинкова Светлана Алексеевна* – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова.

*Муковнин Иван Евгеньевич* – студент 1 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. О. А. Алейников.

*Орлова Дарья Витальевна* – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова.

*Еникеева Карина Александровна* – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова.

*Матвеева Елена Геннадиевна* – мастер-художник народного декоративно-прикладного искусства, народный мастер Воронежской области.

*Коровин Виктор Юрьевич* – кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории философии и культуры ВГУ, зав. отделом по научной работе музея-усадьбы Д. В. Веневитинова (Воронеж).

*Солопенко Роман Рустамович* – историк-краевед.

## ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА

*Доброва Светлана Ивановна* – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы гуманитарного факультета ВГПУ.

*Плешкова Юлия Владимировна* – магистрант кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы гуманитарного факультета ВГПУ.

*Медведева Ирина Васильевна* – учитель русского языка и литературы МБОУ СОШ № 100 (г. Воронеж).

*Терехова Екатерина Сергеевна* – магистрант кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы гуманитарного факультета ВГПУ.

*Мудрая Мария Вадимовна* – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы ВГПУ.

*Хмырова Анна Александровна* – учитель русского языка и литературы МБОУ СОШ № 60 (г. Воронеж), аспирант кафедры теории, истории и методики преподавания русского языка и литературы гуманитарного факультета ВГПУ.

*Панова Марина Владимировна* – кандидат филологических наук, доцент заведующий кафедрой славянских языков филологического факультета ВГУ.

*Коваль Дарья Анатольевна* – студентка 4 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. М. В. Панова.

## ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

*Пухова Татьяна Фёдоровна* – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы XX и XXI веков, теории литературы и гуманитарных наук, заведующий лабораторией народной культуры им. проф. С. Г. Лазутина филологического факультета ВГУ.

**Ускова Татьяна Федоровна** – преподаватель кафедры издательского дела филологического факультета ВГУ.

**Грибоедова Елена Александровна** – старший преподаватель кафедры русской литературы XX и XXI веков, теории литературы и гуманитарных наук филологического факультета ВГУ.

**Тарасова Мария Александровна** – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – проф. А. А. Фаустов.

**Челнакова Валерия Максимовна** – студентка 2 курса филологического факультета ВГУ. Научный руководитель – доц. Т. Ф. Пухова

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

<i>Христова Г. П.</i> Свадебный обряд села Новая Калитва Россошанского района Воронежской области (по материалам экспедиции кафедры этномузыкологии ВГИИ 2014 г.) . . . . .	3
<i>Жучкова М. А.</i> Свадебные традиции сел бывшего Романова Городища	8
<i>Чернобаева А. А.</i> Свадебный обряд в селах бывшего Землянского уезда Воронежской губернии . . . . .	15
<i>Артамонова Ю. М., Будовская А. А., Гладских И. Н.</i> Свадебный обряд в селах Павловского района Воронежской области (по материалам фольклорной экспедиции филфака ВГУ 2023 г.) .	22
<i>Азаркова Е. Н.</i> Реконструкция и этнографическое описание свадебного обряда хутора Духовское Воронежской области . . . . .	26
<i>Даньшина Ж. М., Повольнова А. А.</i> История создания сел, свадебные и календарные обряды, обрядовая поэзия сел Калачеевского района Воронежской области . . . . .	36
<i>Лоскутова Е. С.</i> Фольклорная практика в селах Листопадовка, Красовка Грибановского района и Тагайка Терновского района Воронежской области . . . . .	44
<i>Джуммиев А. С.</i> Празднование Новруза в Туркмении . . . . .	50
<i>Джуммиев А. С.</i> Культ растительной силы и воды в туркменской мифологии . . . . .	56
<i>Чернова А. Ю.</i> Особенности женских образов в вариантах былины «Добрыня и Маринка» . . . . .	60
<i>Мурадов Безирген</i> Лирические песни в эпосе «Гер-Оглы», посвящённые Ага Юнус Пери . . . . .	66
<i>Разинкова С. А.</i> Сюжетно-композиционные и структурные особенности «Сказки о девушке и уже» и «Сказки про Ваню и змея» (записанных в с. Мечетка Бобровского района Воронежской области)	71
<i>Муковнин И. Е.</i> Формульный сюжет сказки «Лихо Одноглазое» (из сборника сказок А. Н. Афанасьева) . . . . .	76
<i>Орлова Д. В.</i> Песни литературного происхождения села Старая Чигла Аннинского района Воронежской области (записи фольклорной экспедиции ВГУ 1979 г.) . . . . .	79
<i>Еникеева К. А.</i> Сравнительный анализ русских и украинских любовных песен села Старая Чигла Аннинского района Воронежской области . . . . .	89
<i>Матвеева Е. Г.</i> Головной убор цуканки пос. Кашира Каширского района Воронежской области . . . . .	97

<i>Коровин В. Ю.</i> Фолешные иконы в Воронежском крае: к постановке вопроса этнографического изучения . . . . .	101
<i>Солопенко Р.Р., Коровин В.Ю.</i> Таинственные кости: представления воронежских крестьян о древних ископаемых . . . . .	105

### ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА

<i>Доброва С. И.</i> Варианты лексико-грамматического выражения сквозной темы в образных параллелизмах макро- и микрокосмоса . . . . .	109
<i>Доброва С. И., Плешкова Ю. В.</i> Лексикографический аспект исследования акциональной картины мира в русской частушке . . . . .	119
<i>Доброва С. И., Медведева И. В.</i> Типологические характеристики композиционной организации русской народной приметы (на материале тематической группы образов «Фундаментальные стихии мироздания: вода») . . . . .	131
<i>Доброва С. И., Терехова Е. С.</i> Вербальные способы репрезентации мужского начала в былинных текстах . . . . .	142
<i>Мудрая М. В.</i> Внутрижанровая синонимия и антонимия гендерно маркированных номинаций в текстах пословиц . . . . .	157
<i>Хмырова А. А.</i> Система номинаций, репрезентирующих перцептивную картину мира, на материале бессознательного канала восприятия в текстах быличек и бывальщин . . . . .	160
<i>Панова М. В.</i> Исторические изменения в тематической группе «женские головные уборы» (на материале воронежских говоров) . . . . .	164
<i>Коваль Д. А.</i> Фонетические особенности говора с. Старина Каширского района Воронежской области . . . . .	183

### ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

<i>Пухова Т. Ф.</i> Мифологические мотивы в романе В. К. Арсеньева «Дерсу Узала» . . . . .	190
<i>Ускова Т. Ф.</i> «Мой муж – Володя Арсеньев» в литературной записи Г. Г. Пермякова (публикация воспоминаний А. К. Арсеньевой) . . . . .	200
<i>Грибоедова Е. А.</i> Свадебный обряд в повести А. И. Эртеля «Две пары» . . . . .	204
<i>Тарасова М. А.</i> Русалка в российском фэнтези XXI века . . . . .	214
<i>Челнакова В. М.</i> Казачество в жанре фэнтези (о романе А. О. Белянина «Линейцы») . . . . .	219

### НАШИ ПУБЛИКАЦИИ

<i>Коровин В. Ю.</i> «Сказка об Иване-царевиче и о купеческой дочери» в записи М. А. Веневитинова . . . . .	225
<b>Сказка об Иване-царевиче и о купеческой дочери</b> . . . . .	227
Сведения об авторах . . . . .	230

*Научное издание*

Афанасьевский сборник  
Материалы и исследования  
Выпуск XVIII

## НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ

Сборник статей  
Материалы XII научной региональной конференции  
20–21 мая 2022 г.

Издание публикуется в авторской редакции  
и авторском наборе

Подписано в печать 24.07.2024. Формат 60×84/16.  
Усл. печ. л. 14,18. Тираж 200 экз. Заказ 143.

ООО Издательско-полиграфический центр «Научная книга»  
394018, г. Воронеж, ул. Никитинская, 38, оф. 308  
Тел. +7 (473) 200-81-02, 229-78-68  
<http://www.n-kniga.ru>. E-mail: [zakaz@n-kniga.ru](mailto:zakaz@n-kniga.ru)

Отпечатано в типографии ООО ИПЦ «Научная книга».  
394026, г. Воронеж, Московский пр-т, 11/5  
Тел. +7 (473) 229-32-87  
<http://www.n-kniga.ru>. E-mail: [nautyp@yandex.ru](mailto:nautyp@yandex.ru)



№ 1. В Каширском музее



№ 2. Рогатая кичка



№ 3. Рогатая кичка с костюмом



№ 4. «Сорока» в разворот



№ 5. «Сорока» на кичке с рожками



№ 6. «Крылышки»



№ 7. Цуканка в «сороке» и збруге



№ 8. Затылок збруги



№ 9. Збруга сбоку



№ 10. Збруга сзади



№ 11. Позатылень (збруга) южных губерний России XIXв.  
(из коллекции Государственного Эрмитажа)



№ 12. Части женских головных уборов Центральной и Южной России  
(из собрания Государственного музея этнографии народов СССР, 1984 г.)



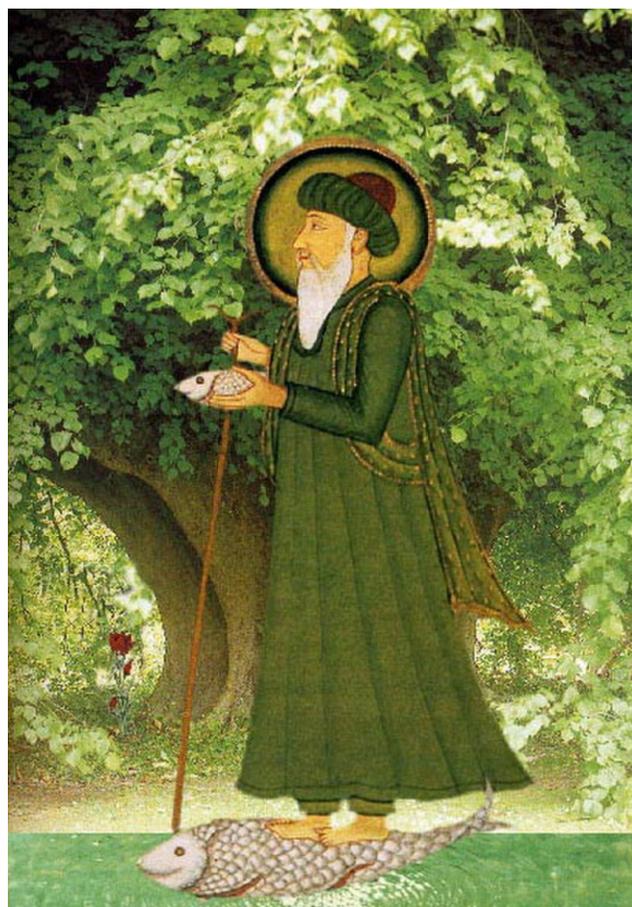
№ 13. Фолежная риза иконы «владимирского типа»



№ 14. Киот фолежной иконы «владимирского типа».



№ 15. Живописная икона в киоте «борисовского типа».



№ 16. Святой Хидр – покровитель воды



№ 17. Новруз.  
Дети с прощенными злаками



№ 18. Новруз.  
Обрядовая еда семене



№ 19. Новруз. Праздничное угощение



№ 20. Новруз. Вечерний костёр