

Министерство просвещения Российской Федерации
Волгоградский государственный социально-педагогический университет
Волгоградское отделение ассоциации «Общество русской словесности»

Е. В. Брысина, В. И. Супрун

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КАЗАЧЕСТВА: ЯЗЫК И ОБРАЗЫ

МОНОГРАФИЯ

Волгоград
«ПринТерра-Дизайн»
2021

УДК 811.161.1.28 + 130.122
ББК 81.411.2 + 71.04
Б 896

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

Татьяна Ивановна Вендина, доктор филологических наук, профессор,
зав. Центром ареальной лингвистики Института славяноведения РАН;
Тамара Саранговна Есенова, доктор филологических наук, профессор,
зав. кафедрой русского языка и общего языкознания,
русской и зарубежной литературы КалмГУ

Брысина Е. В., Супрун В. И.

Б896 Духовная культура казачества: язык и образы: монография /
Е. В. Брысина, В. И. Супрун. — Волгоград: ПринТерра-Дизайн,
2021. — 336 с.

ISBN 978-5-98424-277-6

Монография посвящена проблемам изучения донских говоров и духовной культуры донского казачества. Рассматриваются различные аспекты взаимодействия языка и культуры, выявляются особенности традиционной духовной культуры казачества, основанной на принципах православия, независимости и свободолюбия, устанавливаются и описываются факторы, повлиявшие на становление духовности казаков. Проведено этнолингвосомиотическое исследование ментальных представлений казачества о времени и пространстве, семье и семейных отношениях, раскрыты отдельные семиотические смыслы казачьих обычаев и обрядов; отмечены некоторые особенности донского фольклора. Работа выполнена на полевом материале, собранном авторами и студентами Волгоградского государственного социально-педагогического университета в течение более чем 20 лет и вошедшем в диалектные словари.

Книга адресована специалистам в области этнографии, культурологии, диалектологии, этнолингвистики и этносемиотики, фольклористики и лексикологии, а также студентам-филологам, аспирантам и всем, кому интересны народный язык и народная культура.

Монография подготовлена и издана при финансовой поддержке РФФИ и Волгоградской области в рамках научного проекта № 19-412-340004/19 «Духовная культура донского казачества как поликультурная толерантная среда: язык и образы».

УДК 811.161.1.28
ББК 81.411.2

ISBN 978-5-98424-277-6

© Брысина Е. В., Супрун В. И., 2021
© Оформление ООО «ПринТерра-Дизайн», 2021

Содержание

Предисловие	5
Введение	15
ГЛАВА 1. Время как этнокультурно маркированная категория сознания	55
1.1. Представления о времени в языковом сознании донского казачества	55
1.2. Количественные и качественные характеристики времени в восприятии казаков	65
ГЛАВА 2. Семья как основа формирования духовности в языковом сознании казачества	99
2.1. Представления казаков о семье и семейных ценностях	99
2.2. Антология казачьей свадьбы	118

2.3. Семья как базовая ценность в казачьем социуме	153
2.4. Родильно-крестильный обряд и его отражение в диалекте.	181
2.5. Военная миссия казачества. Сборы и проводы на службу.	196
2.6. Поминально-похоронная обрядность	213
ГЛАВА 3. Культурные традиции. Обычаи. Обряды	223
3.1. Представление казачества об обрядовом времени.	223
3.2. Христианские традиции казачества. Религиозные образы	236
3.3. Игры казаков и казачат.	261
3.4. Особенности донского фольклора: песни, пословицы и поговорки.	269
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	293
Список использованной литературы.	299
Список сокращений названий источников и словарей	317
Указатели:	
Именной указатель	321
Топонимический указатель	326
Предметный указатель	330

Предисловие

С момента возникновения человечества начинается особый тип деятельности его отдельных представителей и человеческих коллективов, именуемый культурой. Культурогенез является такой же обязательной составляющей антропогенеза, как и глоттогенез, социогенез, этикогенез и пр. Человек как личность рождается в обществе, создавая вместе с другими людьми своего коллектива язык, нравственные устои, культурные традиции и другие формы своей духовной деятельности, которые сопровождают его физическую деятельность по освоению окружающей среды. Андрей Яковлевич Флиер считает культуру выражением врождённой склонности людей к коллективным формам жизнедеятельности. Он формулирует: «Культура – это особое проявление природы человека, специфическая форма реализации его генетически унаследованной социальности...» [Флиер 2015: 84].

В процессе антропогенеза формируется особая сущность человека – *духовность* ‘духовная, интеллектуальная природа,

внутренняя, нравственная сущность человека (противопоставляемая его физической, телесной сущности)» [БТС: 289]. Писатель и журналист Георгий Георгиевич Радов (Вельш, 1915–1975) определял эталоном духовности «тягу к прекрасному» [Радов, 1975]. Исследователями подчёркивается наследуемость опыта предшествующих поколений в формировании духовной культуры: «Духовное можно истолковывать не только как нечто трансцендентное или дарованное, но и как плотно спрессованную в индивидуальной душе человека культуру и предшествующих поколений, и своих современников, т. е. как плод совместных и индивидуальных усилий, впитывающий в себя нравственные подвиги лучших представителей человечества» [Кисилёв 2014: 85].

Духовной культурой обладает как всё человечество, так и его составные части: суперэтноты, географические и конфессиональные общности (славяне, германцы, кельты, европейцы, американцы, африканцы, мусульмане, православные, католики, буддисты и мн. др.), этноты (нации, народы, народности, племена, роды и пр.), субэтноты (отдельные части единого народа с ярко выраженной культурной традицией и специфическим диалектом), сословные, профессиональные макро- и микрогруппы (крестьяне, рабочие, ремесленники, «синие и белые воротнички», чиновники, обучающиеся, студенты, артисты, врачи, педагоги, военнослужащие, священнослужители, бродяги и мн. др.), территориальные общности единого этноса (москвичи, волгоградцы, архангелогородцы, омичи и мн. др.), коллективы отдельных предприятий, учреждений, организаций, семьи и, разумеется, самостоятельные личности с разными гендерно-возрастными особенностями развития.

Известные русские философы Пётр Бернгардович Струве (1870–1944) и Семён Людвигович Франк (1877–1950) в одной из своих ранних работ сформулировали такое понимание культуры: «Культура есть совокупность абсолютных ценностей,

созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие. В сознании человечества живёт ряд вечных идеалов – истина, добро, красота, святость, – подвигающих его на творчество научное, художественное, моральное и религиозное» [Струве, Франк 1905: 110]. Они продолжали: «Системы, направления, верования гибнут и проходят, культура, как взаимодействие и совокупность всего, что творится духом идеала и правды на земле, неразрушима и вечна и в своей вечности, и своём всеобъемлющем богатстве находит себе непререкаемое абсолютное оправдание» [там же: 111].

Суммируя взгляды учёных на духовную культуру, мы можем установить, что она формирует в обществе характерные для него ценности и идеалы, служит для хранения предшествующего культурного опыта людей, является средством понимания и объяснения явлений, процессов, фактов окружающего мира, связывает общество в единое целое и предоставляет людям возможность понимать друг друга, регулирует взаимодействие людей в обществе, задаёт модели поведения людей в обществе, является средством воспитания и образования подрастающих поколений и мн. др.

Духовная культура этноса и его отдельных частей номинируется языковыми средствами и отражается в глубинных структурах идиома. Выдающийся немецкий лингвист и философ Вильгельм фон Гумбольдт (1767–1835) высказал ныне часто цитируемую мысль о том, что язык есть «народный дух», он «само бытие народа» и реальность его культуры, поскольку только через язык человек может познать культуру: «Постоянное и разнообразное в этой деятельности духа, возвышающей членораздельный звук до выражения мысли, взятое во всей совокупности своих связей и систематичности, и составляет форму языка» [Гумбольдт 1984: 71]. Он писал: «Духовное своеобразие и строение языка народа настолько глубоко проникает друг в друга, что, коль скоро существует одно, другое можно вывести

из него. Умственная деятельность и язык способствуют созданию только таких форм, которые могут удовлетворить их обоих. Язык есть как бы внешнее проявление духа народов: язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык, и трудно представить себе что-либо более тождественное» [там же: 68].

Русский и украинский языковед, литературовед и философ Александр Афанасьевич Потебня (1835–1891), анализируя взгляды В. Гумбольдта, развивает эту мысль: «Язык есть необходимое условие мысли отдельного лица даже в полном уединении, потому что понятие образуется только посредством слова, а без понятия невозможно истинное мышление. Однако в действительности язык развивается только в обществе, и притом не только потому, что человек есть всегда часть целого, к которому принадлежит, именно своего племени, народа, человечества, не только вследствие необходимости взаимного понимания как условия возможности общественных предприятий, но и потому, что человек понимает самого себя, только испытавши на других людях понятность своих слов» [Потебня 1993: 17].

По мнению В. фон Гумбольдта, «разные языки – это не различные обозначения одного и того же предмета, а разные видения его» [Гумбольдт 1985: 349]. Эту мысль можно распространить на региолекты и диалекты. Проживающие в разных физико-географических условиях, с различным иноэтническим соседством, с выработавшейся в течение длительного времени спецификой экономической жизни и культурных традиций субэтноты и диалектные группы единого народа отражают в идиоме своё восприятие окружающего мира, которое может быть затруднено для понимания другими частями этого же этноса. Так, употребляемое на севере европейской части России (архангельские, онежские, пермские говоры) слово *буга* ‘затопляемый половодьем низменный береговой лес и кустарник’ [СРНГ/3: 235] без специального объяснения не будет понято носителями южнорусского наречия,

равно как и сибирское *бормоши* ‘черви для ловли рыбы (не дождевые)’, уральское *брыnguша* ‘капризный, обидчивый человек’, калужское *брюша* ‘икра ноги у человека’ [там же: 102, 218, 227] и мн. др. Для успешной коммуникации с носителями литературного языка и представителями иных диалектных групп необходим внутриязыковой перевод, пояснительный комментарий, семантизирующий данные диалектизмы.

Под влиянием авторитетных носителей языка (писателей, журналистов, учёных, политиков и пр.) некоторые диалектизмы (обычно интердиалектизмы) входят в литературный язык, чем возникает стилистическая коллизия с включением в состав литературного языка диалектных слов. В БАС эти слова снабжаются пометой *обл.*, она сохранена в МАС и в незавершённом втором издании [БАС-2/1: 36]. Понимая некоторую оксюморонность этой пометы, в новых словарях составители заменили её на *нар.-поэт.*, *нар.-разг.*, *трад.-нар.*, *трад.-поэт.* [БТС: 20–21], *нар.-поэт.*, *местн.* [СЕ/1: 16], хотя противоречивость лексикографического описания лексем при этом не изменилась: речь идёт о внелитературных единицах в составе литературного языка.

Помимо помет, географическое или социальное ограничение распространения слова может выражаться в дефиниции: *атаман* ‘у казачества: глава какой-л. административно-территориальной единицы (станицы, хутора и т. п.) или казачьего войска’; *есаул* ‘в казачьих войсках русской армии: офицерское звание, соответствующее чину ротмистра в кавалерии; лицо, носившее это звание’; *шелковица* ‘южное дерево семейства тутовых со съедобными плодами, листьями которого выкармливают гусениц тутового шелкопряда (тутовое дерево); плоды этого дерева’ [БТС: 50, 297, 1494].

Однако иногда авторитет писателей оказывается столь весомым для лексикографов, что ограниченное в употреблении слово помещается в словарь без помет и без уточнения в дефиниции. Так,

в словарях определение лексемы *каймак* даётся без какого-либо намёка на его диалектное происхождение: *Сливки, снятые с топлёного молока; сквашенные топлёные сливки* [МАС/2: 16; БТС: 409]. Авторитет Л. Н. Толстого и К. Г. Паустовского, цитаты из произведений которых приведены в словарной статье, оказался достаточным для включения слова в литературный язык. СРНГ отмечает, что лексема *каймак* распространена на территории проживания донских, терских, оренбургских, уральских казаков и в соседних областях [СРНГ/12: 325].

Название пирамидального тополя *раина* впервые фиксируется в книге Петра Симона Палласа (1741–1811) о Крыме (1795). Естествоиспытатель в 1793–1794 годы совершил поездку в Крым, а с 1796 года поселился в пожалованном ему имении Шуле (ныне на территории Симферополя). В описании растений Крыма он называет «обыкновенную осокорь и раину, или крымскую осокорь» [Паллас 1795: 50]. Видимо, словом *осокорь* переводчик Иван Степанович Рижский (1755–1811) перевёл французское название дерева *reuplier*, а лексема *раина* была им транслитерирована. Это слово встречается и в словаре В. И. Даля: *ракита, итальянский, южный, украинский тополь, Populus pyramidalis. Раиновая роща* [СД/4: 56]. В статье *ракита* лексикограф указывает, что так называют «местами осокорь, тополь» [там же].

В БАС ошибочно указано, что это слово впервые фиксируется в словаре профессора Пажеского корпуса Ивана Филипповича Литхена [БАС/12: 560]. Однако в этом словаре, изданном в ноябре 1761 года (на обложке – 1762), приведено фактически другое слово, который переводится на французский язык *la verge* ‘рея’ [Литхен 1762: 576]. Эта лексема отмечена В. И. Далем: *Райна ж., стар. ныне рей, поперечное дерево на мачте, к которому привязан парус (прямой, косые без реев)* [СД/4: 56].

БАС в дефиниции всё же указывает на локальность распространения слова *раина*, тем самым косвенно характеризуя его как интердиалектизм: *Название пирамидального тополя на Украине,*

на Северном Кавказе. Это же географическое уточнение встречается в СЕ [Ш: 54]. БТС даёт расплывчатое определение: *Вид пирамидального тополя* [БТС: 1084].

Однако диалектологи ощутили локальную ограниченность слова и включили его в «Словарь русских народных говоров» с указанием на широту распространения интердиалектизма: Терек, Ставрополье, Дон, Кубань, Волгоградская, Воронежская, Саратовская области, Урал [СРНГ/11: 83]. Тем самым косвенно отмечается, что жителям северных регионов России это слово, как и обозначаемая им реалья, неизвестны. Включено это слово и в СДГВО: 1. Тополь пирамидальный. *Раина – пирамидальный тополь* (Сув.). *Аливады были там дальшы, дивевья росли: тополь, вярбы, раина. А раина – эта длинный тополь* (Н. Чир.). *Раина – вот ана, высокая, ана нападобия тополя, но тополь сафсем другой* (Прлз.). *Две раины у окна – знать, ня буду я адна* (Зем.). *Раина нищастье приносить* (Клет.). *Раина – плахая дери-ва для дома, можыть упасть на дом, патаму што карней мала* (Ув.). *Бальшыи, высокии раины у дароги стаяли* (Бкн.). *Вакрух двара содють раины* (П-Чр.). Бер., Кл.-П., Прк., Фрл. □ *В далёких степях огромный помещичий сад, дом с колоннами среди акаций и раин...* (А. Серафимович. Сухое море). □ *<...> высокая в палисаднике раина, что богатая невеста под венцом, блеснула нарядом* (Н. Сухов. Казачка). □ *Солнце поднялось уже высоко, когда впереди замаячила мельница, показались верхушки «раин» и, немного спустя, выбежали разбросанные на полугоре над ставом серо-жёлтые, обмытые дождём, взлохмаченные и нахохлившиеся курени хуторка* (С. Арефин. Данилка Кобчик). □ *«Во, раина эта, – ткнула она пальцем в дерево, – она не сажёная» <...> Подоаль от забора, напротив окошка, подпирал небо высоченный тополь-раина* (Б. Екимов. Последняя хата). □ *К нам, в Придонье, дерево это привезли из-за тридцати земель и назвали ласковым, красивым именем – раина* (И. Данилов. Оклик). □ *А через дорогу, у правления колхоза, в доме под скрипучей, наполовину засохшей*

раиной, лёжа на широкой кровати, приканчивал пачку «Беломора» главный агроном Пётр Николаевич Николаев (В. Кононов. Канун). □ Возле клуба, под двумя старыми раинами, расставили столы (А. Иванов. Люди себе не вороги). □ <...> раины гудели, махали вихрами, а в уши ровно шумел тёплый ветер (А. Иванов. К своему берегу). □ Раины высоки, их листья говорливы <...> (О. Мраморнов. Река и степь). □ Ближе и ближе курень крёсной, тесно обсаженный раинами <...> (С. Арефин. Проснувшийся). 2. Соби́р. Серёжки на тополе; ср. китушка. Раина на топали (Н. ир.) [СДГВО: 504–505].

В связи с отмеченными фактами возникает проблема включения в словарь литературного языка внелитературной лексики. Понимая невозможность преодолеть континуальность языка, отсутствие чётких границ между разными его пластами и состояниями как во времени, так и в пространстве, составители словарей допускают введение в лексикографическую практику слов ограниченного распространения. Сергей Иванович Ожегов (1900–1964), размышляя о составе большого словаря, писал: «Большой словарь с возможной полнотой включает лексику художественных и общественно-публицистических произведений XIX–XX вв., широко отражённую (систематически употребляемую) в художественной и отчасти в публицистической литературе областную речь и просторечие разных типов, как выразительные средства литературного языка, терминологию и разговорную речь с её типичными фразеологическими штампами, характерными для разных периодов развития литературного языка» [Ожегов 1952: 94–95]. Эта же мысль высказывается составителями МАС, которые отмечают, что в словарь не включены «областные слова, за исключением тех, которые достаточно широко представлены в художественных произведениях различных авторов или обозначают предметы, явления, понятия, особенно важные и характерные для жизни, быта и т. д. населения той или иной области и широко известные за её пределами» [МАС/1: 7].

Итак, обращаясь к изучению духовной культуры казачества, отражённой в донском диалекте, мы должны учитывать континуальность общенародного языка, связь между всеми сосуществующими вариантами его функционирования, отсутствие чётких переходов между отдельными говорами, наречиями, социолектами, городской речью, региолектами, литературным языком. Эта лингвальная непрерывность является обязательным признаком живого языка, она находится в постоянном движении, обмене фактами между отдельными идиомами, процессах архаизации и неологизации лексических единиц, изменении стилистических характеристик, появлении дериватов и словосочетаний разной степени устойчивости, включении окказионализмов в узусальное употребление и т. п. Каждый из идиомов (диалект, социолект, городская речь, региолект) обладает своими закономерностями существования, входя при этом в качестве обязательной составляющей в единый общенародный русский язык. При этом донская народная речь обладает ярко выраженными лексико-семантическими и фраземными средствами, демонстрирующими своеобразие и красоту духовной культуры на Дону.

Введение

Диалектная речь, являясь вербальным средством, обслуживающим традиционную систему русского деревенского общения, нуждается во всестороннем исследовании. Возросшее в последние годы внимание учёных к проблемам развития и функционирования народных говоров во многом связано с осознанием их значения как хранителей своеобразия национальных языковых картин мира, с участием диалектов в складывании и последующем развитии устных койне и литературных языков, со значительным вкладом диалектов в национально-речевые культуры, а также с тем, что диалекты относятся к числу основных социальных разновидностей языка.

Местные говоры содержат немало ярких единиц, которые обеспечивают красоту и самобытность русской народной речи, являющейся постоянным источником пополнения русского литературного языка, и поэтому нуждаются в детальном изучении. Замечательный русский писатель, певец русского языка

Константин Георгиевич Паустовский (1892–1968) писал в своём очерке «Родник в мелколесье», вошедшем в «Золотую розу»: «Русский язык открывается до конца в своих поистине волшебных свойствах и богатстве лишь тому, кто кровно любит и знает “до косточки” свой народ и чувствует сокровенную прелесть нашей земли» [Паустовский 1957: 557]. Любить «до косточки» свой народ – это и любить народную речь, чувствовать все её «волшебные свойства», бесконечность её изобразительных средств и удивительную силу семантических преобразований и словообразовательных вариантов.

Изучение лексики и фразеологии народной духовной культуры русского народа, включая донских казаков, привлекало и продолжает привлекать внимание многих учёных: С. В. Максимова, М. И. Михельсона, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни, Е. Ф. Карского, Б. А. Ларина, В. В. Виноградова, Н. И. Толстого, В. М. Мокиенко, А. В. Гуры, А. Л. Топоркова, А. С. Аксамитова, И. Я. Лепешева, В. А. Масловой, Т. И. Вендиной, А. И. Ивченко, В. Д. Ужченко и мн. др. К этнолингвокультурной сфере активно обращаются и авторы этимологических словарей.

Обращение к этнокультурной действительности при исследовании языковых единиц является одним из приоритетных направлений развития современного языкознания, что нашло отражение, в первую очередь, в активном укреплении позиций этнолингвистики. В этом заключается *актуальность* нашего исследования. *Объектом* изучения стали для нас донские говоры Волгоградской области, привлёкшие наше внимание своей самобытностью, множеством отличительных языковых особенностей, происхождение которых объективно связано со сферой народной духовной культуры [Орлов 1984]. В связи с этим остановимся несколько подробнее на основных характеристиках донских говоров, специфике их формирования и функционирования.

Русский язык необычайно богат и многообразен, неодинаков на разных территориях, в разных местностях. Речь народа,

проживающего в той или иной местности, на той или иной территории, принято называть местным *говором*, или *диалектом*. *Диалект* (от греч. διάλεκτος ‘разговор, говор, наречие’) – разновидность языка, которая характеризуется относительным единством фонетической, лексической, морфологической системы и используется как средство непосредственного общения в коллективе, находящемся на определённой ограниченной территории. Диалект входит в состав более обширного языкового образования, противопоставлен другим частям этого целого, другим диалектам и имеет с ними общие черты.

Термин *диалект* в научной и популярной литературе нередко отождествляется с термином *говор*. *Говор* – мельчайшая единица диалекта, однородного по особенностям речи на общей территории распространения в одинаковой этнической среде. Говор одновременно и самый неопределённый по смыслу термин: в зависимости от количества и качества различительных признаков можно описать говор одного человека, говор одной деревни, говоры одного диалекта и вообще говор всех русских. Поэтому весьма условно, вслед за петербургскими диалектологами, под говором мы признаём конкретную диалектную систему, «местную речь» во всех её особенностях как различительных, так и общих для русского языка [Русская диалектология 1990: 22]. Говор – самая реальная единица диалектного членения. В монографии термин *говор* употребляется в указанном выше значении. Совокупность говоров рассматриваемой территории – *донские говоры* – используется в тексте как синоним термина *донской диалект*.

Лингвисты ещё в начале прошлого века обратили внимание на преобразования народной речи под влиянием различных факторов. В немецкой диалектологии для этих идиомов, утративших некоторые диалектные признаки, но сохраняющие отличия от литературного языка и используемые для повседневного общения в некоторых социальных слоях, был введён

термин *Halbmundart* [Henzen 1954: 20–21, 205]. Известный советский лингвист и литературовед Виктор Максимович Жирмунский (1891–1971) перевёл этот термин на русский язык – *полудиялект*, понимая под ним говоры, которые «утратили более резкие и заметные особенности местных крестьянских говоров, присутствие которых могло бы служить существенным препятствием для языкового общения, но в то же время сохранили менее резкие местные диалектологические черты» [Жирмунский 1936: 90]. В русистике этот термин использовала в своих трудах Тамара Сергеевна Коготкова (1922–2015), которая считала, что, «имея в основе своей организации какой-либо конкретный территориальный диалект, полудиялект оформляется в качественно иную языковую структуру под воздействием литературного языка» [Коготкова 1970: 105]. Она дала определение этому идиому: «Полудиялект – это такая языковая структура, которая представляет собой сплав сосуществующих языковых элементов диалекта и литературного языка» [Коготкова 1979: 6–7]. Термин вошёл в учебник по русской диалектологии: «Речевые вариации в устах наших современников ближе всего охватываются понятием “полудиялект”, занимая промежуточное положение между традиционным территориальным диалектом и литературным языком нации» [Русская диалектология 1972: 12].

Следующей попыткой осмысления современного состояния народной речи стало введение в исследования термина *региолект*, который получил известность в российской лингвистике благодаря трудам петербургского учёного Александра Сергеевича Герда (1936–2016). Впервые термин *региолект* употребил в своей статье в 1991 году петербургский диалектолог Валентин Иванович Трубинский (1927–2010). Под ним он понимал новые достаточно крупные территориально-системные образования, не повторяющие классического диалектного членения русского языка

[Трубинский 1991: 157]. Автор анализирует избирательность наследования региолектом диалектных черт.

А. С. Гerd уточнил дефиницию *региолекта* как особой формы устной речи, «в которой уже утрачены многие архаические черты диалекта и развились новые особенности. Это форма, с одной стороны, не достигшая ещё статуса стандартного литературного языка, а с другой – в силу наличия многих ареально варьирующихся черт, не совпадающая полностью с городским просторечием». Он выстраивает триаду: *диалект* – *региолект* – *просторечие* и отмечает: «Выделение региолекта постулирует факт наличия особого языкового состояния, которое оказывается едва ли не основной формой устно-речевого общения больших групп этноса на определённой территории» [Гerd 2001: 23–24]. Активный полевой диалектолог, с 1955 года многократно участвующий в экспедициях в различные регионы России, составитель и редактор диалектных словарей [СРГК; СМРД], А. С. Гerd считает, что «диалекты не умирают, а трансформируются в региолекты» [Гerd 2001: 24], однако не устанавливает взаимосвязи между русскими диалектными зонами, группами и региолектами, не определяет границ отдельных региолектов.

Термин *региолект* подхватили многочисленные последователи и, как часто это бывает с новомодными понятиями в наше время постмодернизма в языкознании, наполнили его неопределённым содержанием, девальвировали его. Появились исследования курского региолекта [Хроленко 2017; 2018], в которых его особенностями объявляются неофициальная микротопонимия, язык малых жанров фольклора, некий общий звуковой колорит толпы, но при этом автор чётко заявляет: «Кажется, что в речи коренных курян кодовых слов нет, как нет и курского варианта русской речи» [Хроленко 2018: 8]. Следовательно, чётких лингвистических показателей, отделяющих народную речь жителей Курской области от речи людей, живущих в соседних областях,

нет; складывающийся на базе говоров Курско-Орловской группы русских народных говоров [Русская диалектология 1973: 262–263] идиом не обладает на фонетико-интонационном, грамматическом, деривационном, лексико-семантическом уровнях релевантными признаками, дающими возможность выделить его в качестве самостоятельного.

Несколько статей подготовлено о дальневосточном региолекте, который, по мнению автора, распространён на территории всего Дальневосточного федерального округа [Оглезнева 2008; 2013; 2014]. Обнаружено небольшое количество употребляемых только в пределах региона слов (*сopка, японка, чифанить* и др.), часть из них функционирует только в коммуникации с китайцами. При этом ряд из включённых в региолект лексем зафиксированы в словарях русского литературного языка (*женьшень, фанза* и др. [БТС: 303, 1416]), на региональном уровне могут отличаться разве что частотой употребления. Кроме этих насчитывающих чуть более десятка лексем, микротопонимов и некоторых нарочито употребляемых китаизмов, других лингвальных особенностей в этом «региолекте» не обнаруживается.

В недавно защищённой в Великом Новгороде диссертации М. С. Тейкин также выделяет особый дальневосточный региолект [Тейкин 2021: 41], а далее говорит о самостоятельных северо-восточном, приамурском и приморском региолектах русского языка [там же: 43], тем самым, похоже, самым автором существование единого дальневосточного региолекта ставится под сомнение. Ранее А. П. Майоров выделял самостоятельный забайкальский региолект, а дальневосточный называл амурским [Майоров 2016: 52].

В Дальневосточный федеральный округ входят 11 субъектов: республики Бурятия, Саха (Якутия), Забайкальский, Камчатский, Приморский и Хабаровский края, Амурская, Магаданская, Сахалинская области, Еврейская автономная область, Чукотский автономный округ [<http://www.dfo.gov.ru/>]. Вряд ли

можно ожидать, что на всей этой огромной территории существует некий единый региолект.

Итак, убедительных лингвальных проявлений у отмеченных выше идиомов, именуемых региолектами, нет, а выделение их только на основе географического параметра не представляется достаточным. Стремление увязать понятие региолекта с территорией, использовать в качестве основы его выделения географический принцип ещё дальше уводит термин в сторону нечёткости, расплывчатости дефиниции, невозможности проследить реальную жизнь идиома.

По мнению Т. В. Жеребило, «от территориального диалекта региолект отличается тем, что распространён на более обширной территории – в группе некрупных городов, расположенных на небольшом расстоянии друг от друга» [ЖСЛТ: 300]. Где располагаются эти города, каковы особенности распространённого в них идиома, как они соотносятся с русскими наречиями и переходными говорами? – вопросы, на которые вряд ли будут получены внятные ответы.

Исследователи вологодских говоров обнаружили в городе Белозерске региолект со следующими чётко выделяемым языковыми чертами: полное оканье, уканье в первом предупредном слоге перед [о], ёканье, отвердение губных согласных на конце слова, долгий твёрдый шипящий [ш:] на месте щ, стяжение гласных, особенности акцентуации, окончание -е в предложном падеже существительных 3-го склонения, оформление перфекта с помощью страдательных причастий прошедшего времени, местная диалектная лексика [Букринская, Кармакова 2012]. Но такими же лингвальными особенностями обладают белозерско-бежецкие говоры севернорусского наречия [Захарова, Орлова: 2004: 264; Русская диалектология 1973: 253–254].

Воронежская исследовательница Л. В. Недоступова, исследовав говор одного из поселений, утверждает: «В настоя-

щее время следует говорить о реальном существовании диалекта в посёлке городского типа Таловой Таловского района Воронежской области» [Недоступова 2013: 22]. Следовательно, в райцентре автором обнаружен диалект, а не региолект, как это ожидалось бы из вышеуказанного определения словаря.

Разделение поселений на сёла, посёлки городского типа и города весьма условно. На Кубани и в Ставрополье некоторые сёла и станицы насчитывают более 40 тысяч жителей, а на севере России города не дотягивают до 10 тысяч. В том же Белозерске проживает всего 8580 человек (2020). В пгт Таловая Воронежской области живёт 11 073 человека (2020). Чем меньше город или рабочий посёлок, чем дальше он отстоит от крупного культурного и экономического центра, тем больше вероятность, что речь его жителей будет иметь диалектные черты. Примыкающие к большим городам сёла и посёлки в языковом отношении будут сближаться с мегаполисами, копировать городскую речь. Следовательно, и собственно лингвальные характеристики не позволяют выделить региолект как самостоятельное лингвистическое понятие.

Между тем расширительное, расплывчатое толкование термина *региолект* продолжается. Так, этот идиом понимается как подсистема языка, «языковое образование, представляющее собой объединение единиц диалекта, социолекта, просторечия и литературного языка, обладающее региональной спецификой, являющееся особой формой существования языка на разных территориях» [Ливинская 2017: 9]. Материалом для изучения региолекта (новосибирского?) послужили регионализмы и неофициальные речевые топонимы, функционирующие в Новосибирске.

Действительно, регионализмы являются обязательной составляющей живой речи на разных территориях распространения языка, что связано с различными географическими, отчасти социальными условиями жизни в том или ином городе

или селе, этническими контактами, исторической памятью, психологическим настроением населения и другими факторами, вызывающими к жизни особые лексемы, их специфическое стилистическое восприятие, характерное для данного социума словообразование, некоторые факты морфологического и даже в некоторой степени фонетико-интонационного оформления языковых единиц и пр. Однако достаточно ли этого для выявления особого идиома, именуемого региолектом? Не происходит ли в этом случае смешение понятий *региолект* и *регионализм*?

Как нам кажется, о региолекте можно говорить в том случае, когда языковые особенности подтверждаются субэтническими, в т. ч. особым микроэтнонимом. Ещё на рубеже XIX–XX веков французскими и американскими учёными было введено понятие субэтнической группы (фр. *sous-group ethnique* ‘этническая подгруппа’, ныне *groupe subethnique*, англ. *sub-ethnic group*) [Leclere 1899: 1; Kantor: 1929 23], что привело впоследствии к закреплению в нескольких науках термина *субэтнос*. Известный русский историк, этнолог, философ, создатель пассионарной теории этногенеза Лев Николаевич Гумилёв (1912–1992) установил: «Наличие разнообразных с<убэтносов> – важный признак устойчивости этноса, так как с<убэтносы> делят между собой функции, находясь в отношениях симбиоза. Путём неантагонистического соперничества с<убэтносы> делают внутреннюю структуру этноса наиболее гибкой, не нарушая его единства». Он выделяет в русском народе субэтносы казаков, поморов, сибиряков («челдонов»), старообрядцев и др. [Гумилёв 1993: 521]. Этнолог и социальный антрополог Сергей Александрович Арутюнов подчёркивает: «На субэтническом уровне осознаваемое диалектное своеобразие выделяет этнические подгруппы внутри этноса <...>» [Арутюнов 1986]. А. С. Герд отмечает: «В абсолютном большинстве случаев наличие у той или иной

группы своего особого самоназвания (этнонима) так или иначе свидетельствует о её этническом самовыделении» [Герд 2001: 112]. В конце XX – начале XXI века в русской социолингвистической, исторической и лингвистической науке произошло бурное обсуждение соотношения понятий *этнос* и *субэтнос* в связи с попытками обособления казаков, поморов в составе русского народа, кодификации поморской говори, кубанской балачки, донского гутора (см. подробнее: [Брысина, Супрун, Алещенко 2016: 6–13]).

Следовательно, региолектом может считаться народная речь субэтнуса, который выделяется на фоне других представителей единого народа ярко выраженными лингвальными чертами и особенностями культуры. Его отличие от диалекта заключается в более чётком лингвогеографическом отграничении от других идиомов, осознанием носителей региолекта своего лингвального единства и специфики своей речи, представленностью в лексиконе значительной части особой социокультурной лексики. Можно утверждать, что жители донских станиц и хуторов обладают региолектными чертами, поскольку имеют гомогенно организованные говоры и обладают свойственными только им этнокультурными чертами, а также имеют субэтноним *донские казаки* (см. подробнее: [Супрун 2020б]). Донской региолект отмечен в сельских и городских поселениях на территории Ростовской и Волгоградской областей. В дальнейшем тексте мы будем пользоваться традиционным термином *донской диалект*, понимая, что он в настоящее время обладает чёткими региолектными чертами.

Местные диалекты могут отличаться один от другого звуковым строем, лексическим составом, грамматическим оформлением различных частей речи, словообразовательными ресурсами, характером синтаксической организации высказывания и др. Донской диалект, на материале которого будет рассмотрен язык духовной культуры донского казачества, при всей своей определяющей

схожести с другими южнорусскими говорами, имеет ряд особенностей, проявляющихся на разноуровневом пространстве языка. Специфика протекания многих языковых процессов, характерный состав лексики и фразеологии донских говоров во многом определяются историей формирования казачества.

Становление и развитие донских говоров начинается в донациональный период, когда стабилизируется их общность, и протекает одновременно с общественно-политическими, социально-культурными процессами образования централизованного Российского государства и формирования донского казачества как особого субэтнуса.

Территорией, послужившей географической базой зарождения казачества, стало Дикое поле – часть бескрайних лесостепей и степей, которая получила свое название ещё во времена монголо-татарского нашествия на Русь и простиралось от берегов Нижней Волги через Дон почти до Днепра [Солодкин 1996]. В привольные степи, к юго-востоку от границ Московского государства, уходили ватагами и поодиночке предприимчивые, решительные, смелые люди, которые не боялись приключений, не страшились возможных схваток со степными кочевниками, разорявшими Русское государство с юга. Уходили от гнёта бояр и помещиков, от непосильных тягот крепостного строя, проявляя свою тягу к воле и непокорству, демонстрируя свой склонный к риску и даже некоторому авантюризму характер. И именно они создавали на южных рубежах Руси надёжный сторожевой щит.

Те, кто пришёл в Дикое поле раньше и уже успел освоиться на новом месте, охотно принимали в свои ряды вновь прибывших, обретавших здесь надёжное убежище. Отголоски событий тех давних лет находим в сохранившихся до наших дней устойчивых сочетаниях слов, пословицах и поговорках: *с Дону выдачи нет; лучше смерть в бою, чем жизнь в неволе; руби меня, татарская сабля, не бей меня, царская плеть*.

По мнению некоторых исследователей, существенно важным для исторических судеб казачества было то обстоятельство, что свободная колонизация Дикого поля осуществлялась со всех направлений. С запада на восток осваивали территории Дикого поля запорожские казаки и жители Малороссии, с востока на запад – ногайские и татарские племена, с юга на север – кавказские племена и с севера на юг и восток – русские. Эти четыре этнические общности, постепенно смешивающиеся между собой, стали основой формирования и развития казачьего субэтнуса.

Сохранились письменные источники первой половины XVI и второй половины XVII века, подтверждающие эти теоретические выводы. По свидетельству В. Д. Сухорукова, в 1536 году в послании, направленном одному из ногайских «мурзов», московские бояре писали о выходе вольных казаков: «На Поле ходят казаки многие: казанцы, азовцы, крымцы и иные баловни-казаки, а из наших украин казаки, с ними смешавшись, ходят, и те люди как вам тати, так и нам тати» (цит. по: [Гумилёв 1964: 84]). Подьячий Посольского приказа Григорий Карпович Котошихин (1630–1667), сбежавший в Швецию и подготовивший там сочинение о России, писал о казаках: «Да как приезжают з Дону донские казаки, для всяких дел, человек по 20 и по 30, во всяком году по трижды и по четырежды, и им даютца сукна, и соболи, и отласы, и камки, и тафты, за их службу по рассмотрению; да к ним же на Дон, всем казаком посылаются на платье сукна в пятой год. А будет тех казаков на Дону, для остерегания границы, близко 20000 человек» [Котошихин 1884: 82].

Первые относительно стабильные казачьи поселения (городки) появляются на Дону в первой половине XVI века. В 1549 году ногайский мурза Юсуф обратился с жалобой к Ивану IV Грозному: «Холопи твои, некто Сарыазман словет, на Дону в трёх или четырёх местах города поделали»

(цит. по: [Карамзин 1989: 42]). На Сары-Азмана шлют жалобы не только ногайцы, но и русские [Номикосов 1884: 11]. Этимология имени этого атамана подсказывает, что он был смешанного славяно-тюркского происхождения: *сары* обозначало в тюркских языках не только ‘жёлтый’, но и ‘светловолосый, русский’, а *азман* – ‘метис’ [Гомулов, Супрун 2007: 19]. Царь Иван IV дипломатично ответил мурзе, что «те разбойники, что гостей ваших забирают, живут на Дону без нашего ведома, от нас бегают» [Карамзин 1989: 42]. Однако не зря у ногайцев было представление, что жители первых городков на Дону были связаны с Русью: и сам атаман, хоть и носил тюркское имя, но явно выделялся внешностью на фоне темноволосых ногайцев, и жители этих городков были, скорее всего, выходцами из русских селений.

Можно высказать осторожное предположение, что первым городком, основанным Сара-Азманом на Дону, были Голубые (ныне станица Голубинская), поскольку он находился в удобном и защищённом месте, из которого можно было легко перебираться на Волгу и грабить на ней проходящие караваны. В таком же удачном месте находились городки Пять Изб, Паншин, которые также могут претендовать на роль упомянутых в жалобе мурзы Юсуфа первых казачьих городков, основание которых можно отнести к 1535–1545 годам [Гомулов, Супрун 2007: 24].

Затем заселение донской территории продолжилось. В конце XVI века появляется документ «Роспись от Воронежа Доном-рекою до Азова, до Чёрного моря сколько верст и казачьих городков и сколько по Дону всех казаков, кои живут в городках» [Зимин 1959], которую донской историк Владимир Николаевич Королёв (1940–2005) к 1593 году [Королёв 1993]. В ней отмечаются следующие городки: Мигулин, Голицын, Решетов, Вёшки, Хопёр, Медведица, Роспопин, Клетцков, Кремяннов, Сиротин, Стрелчей, Панщина, Голубые, Пять Изб, Чир, Ясаулов, Курман Яр, Другой Курман Яр, Терновые, Кумшаков, Каргала

Верхние, Другой Каргала, Михалев, Гагальник, Бабей, Верхние Раздоры, Нижние Раздоры, Бесергеново, Манок, Черкаской, Монастырский Яр, Стыдное Имя.

Как видим, за какие-то полсотни лет на Дону и его притоках к первым трём-четырёх городкам, упоминаемым в жалобе Юсуфа, добавилось 28 новых казачьих поселений. Правда, в некоторых было небольшое число жителей: в Вёшках всего 5 казаков, которые жили «без баб», как и в некоторых других городках. Отсутствие этого уточнения заставляет предположить, что в других городках были женщины, казаки жили семьями. Об их создании в период раннего казачества расскажем позже.

К крупным городкам относились Кремяннов, Чир, Терновые, Другой Каргала, Нижние Раздоры, в которых было по 100 казаков, а в Манке и Черкаском указано, что «казаков много». Вероятно, такая же характеристика могла бы быть у Монастырского Яра и Стыдного Имени, поскольку там проходили в те времена важные события казачьей жизни: в первом «съезжаются казаки из всех городков, (ч)асовня тут, попов по 10 и больши и дяконы. А съехався, живут до Петрова дни, потом (разъ)езжаются по городком», а во втором «ка(за)чьи городки судимы все тут, и атаман, и есаулы, и дяки тут бывают». Предполагаемое исходное название городка, скрытого в списке за эвфемистической заменой Стыдное Имя, подробно и убедительно разобрано в специальной статье В. Н. Королёвым [Королёв 2003].

В росписи упоминаются характеристики некоторых других городков. Кремяннов отмечается как «<м>есто из всех городков богатое». Отсюда казаки «на Волгу и на (Я)ик воровать ходят. Товары у них кизылбаские», т. е. персидские. Тем же занимаются и жители Клетцкова, Сиротина, Стрелчьего, Кумшакова. Около Хопра на реке «перелаз татарской и приход большой че(рез него)» [Зимин 1959; Королёв 1993].

Как видим, за прошедшие полстолетия после возникновения первых городков казаков на Большой излучине Дона

(от жалобы ногайского мурзы Юсуфа до появления росписи казачьих городков прошло всего 44 года) произошёл взрывообразный рост числа поселений казаков в Подонье, что говорит о передвижении крупных масс русского и инонационального населения из губерний России и других территорий. Исследователи истории донского казачества отмечали: «Были казаки людьми разной “породы”: русские, малороссияне, белорусы, турки, татары, поляки, калмыки, грузины... Их роднили православная вера и ненависть к угнетению, непреодолимое стремление к вольной волюшке. Это были люди крепкие телом и непреклонные духом пассионарии, которые в поисках свободы бежали на незаселённые просторы Дикого Поля, в низовья Дона и его притоков» [Астапенко и др. 2014: 6].

Большая излучина Дона, которая тянется от реки Медведицы до Карповки (ныне от города Серафимовича до Калача-на-Дону), с древних времён привлекала внимание людей как удобное место для поселения. Именно здесь волгоградские археологи во главе с Анатолием Степановичем Скрипкиным (1940–2021) обнаружили около нынешней станции Трёхостровской древнее святилище огнепоклонников, которое было сооружено на рубеже XIII–XII веков до нашей эры, 3200 лет назад, в эпоху поздней бронзы. Считается, что в тот период эта местность была плотно заселена племенами срубной культуры. В центре святилища была расположена печь диаметром 40 метров, дым и огонь из которой был отлично виден на большом расстоянии [Археологическое наследие 2013: 74–80; Скрипкин, Дьяченко, Демкин 2004].

В дальнейшем эти территории на некоторое время перестают интересовать людей, только в VII веке до нашей эры сюда пришли кочевые племена раннего железного века. Позже здесь обнаруживают разнородных кочевников. Известный историк и археолог, специалист по истории и культуре кочевых народов Средневековья Светлана Александровна Плетнёва

(1926–2008) упоминает о половцах, оставивших культурные памятники [Плетнёва 2003]. Волгоградский археолог Николай Борисович Скворцов обнаружил в станице Голубинской погребение раннего периода кочевников золотоордынского времени, т. е. XIII–XIV веков [Скворцов 2010]. На Большой излучине Дона находят развалины золотоордынского города. А с середины XVI века здесь уже всё более основательно и постоянно поселяются казаки.

Известный донской учёный, редактор «Донских областных ведомостей» Семён Филиппович Номикосов (1837–1900) отмечал, что в конце XVII века наплыв поселенцев на Дон из соседних губерний России был столь велик, что некоторые пограничные с Войском Донским уезды совершенно запустели. При этом «переселялись не только лица, искавшие казачьей воли и рассчитывавшие жить войною, но и мирные земледельцы» [Номикосов 1884: 23].

Рядом с казачьими станицами появились поселения неказачьего населения. Они возникли в результате переселения на земли донских помещиков крестьян из Малороссии и соседних губерний. Известным помещиком на Дону был атаман Степан Данилович Ефремов (1715–1774), за которым числилось 50 крестьянских семейств [Номикосов 1884: 29]. Ему досталось наследство от отца Данилы Ефремовича, который в 1747 году «за многие доблести» получил от императрицы Елизаветы Петровны «пустовой Черногаевский юрт», на землях которого устроил слободу Даниловку, поселив в ней крепостных из Малороссии. Он давал поселенцам отсрочку от уплаты налогов и по пяти рублей для обзаведения хозяйством.

Постепенно число помещечьих поселений росло. Донская старшина привозила крестьян для обработки своей земли, иногда покупала жителей великорусских деревень у их помещиков «на вывод». При переписях населения таких крестьян записывали для последующего налогообложения в ревизские сказки,

поэтому их называли *сказочными*. В 1782 году за донскими помещиками числилось более 19 тысяч малороссиян и 11 тысяч русских, кроме того, семь с половиной тысяч сказочных крестьян числилось за станицами [Номикосов 1884: 220].

Казаки называли всех жителей Дона неказачьего происхождения *иногогородними, иногородцами, ногородними* (с афerezисом): *Он ни казак, он инагородний* (Скр.). *У нас инагородний паявилси* (Урюп.). *Инагородний сюда приехал* (Фрл.). *Ф хутари многа инагородних, ни казакоф* (Тер.). *В казачьих станицах существовала острая сословная вражда. Казаки презирали иногородних, пришельцев на Дон из центральных губерний России, считая их какими-то низшими существами. «Хам», «мужик», «кацап» – так с пренебрежением называли казаки иногородних. Породниться с иногородним для казака считалось позором, недостойным делом* (Д. Петров-Бирюк. Юг в огне). □ *На церковной площади для встречи гостей собралась небольшая толпа местных иногородних – русаков: портные, кузнецы, плотники, сапожники и прочий ремесленный, обслуживающий станицу люд, родившийся на Дону, здесь выросший, но с глубокой ненавистью относившийся к вскормившему его казачеству* (А. Бояринов. Шестьдесят первый). *Иногородние посмеиваются: «Гаврилычи-то наши соберутся на ярмарке <...>»* (А. Листопадов. Донская казачья песня). □ *Когда же Терентьев сегодня утром, входя с батальоном в родную когда-то приютившую его отца «иногогороднего» и вскормившую его самого станицу, увидел <...>* (С. Арефин. Проснувшийся). ◇ *Монополия торговли большею частью в руках у иногородцев, которые, пользуясь простотою и нуждами черни, извлекают из своих оборотов всевозможные выгоды* (Ф. Билев. Описание Хопёрского округа). *Чибатари станицы фсе нагороднии были* (Нех.). *Нагороднии – эт украинцыф, хахлоф называли* (Кам.) [СДГВО].

При этом среди *иногогородних* имелась своя градация. Выходцев из великорусских губерний именовали *мужики* (форма

женского рода мужичка): Мужыки рядом жили (Ман.). Тожы мужык, приехал с симьёй, валинки валял (Клет.). Глаз. □ Не разберёшь, казак ты или мужик, дегтярь? (Ф. Крюков. Шквал). □ «Хам», «мужик», «кацап» – так с пренебрежением называли казаки иногородних (Д. Петров-Бирюк. Юг в огне). □ Мужики и красногвардейцы – враги, и ждать от них сердечного отношения не приходится (П. Аврамов. Никифор Кащеев). Однако мужиками были только давно осевшие на Дону русские, тех же, кто приезжал недавно, не стал местным жителем, именовали москалями или кацапы: И чаво ани, маскали, лезуть на Дон, прикармили их тут, што ли? (Зем.). Маскаль – русский (Дем.). Мал., Раз. □ А Калединым в то время были недовольны очень многие. Особенно за то, что он примолует москалей и последнее отдаёт Добровольческой армии (Е. Кулькин. Крушение). По обличью, сдаётся, из кацапов, либо из каких ещё... (С. Арефин. Данилка Кобчик).

Украинцев казаки называли хохлы: Там хахлы живут, ани раньшы гаршечниками были (Прк.). Есть казаки, есть мужыки, а есть хахлы, те самыи забитыи были (Ет.). К-дон., Тиш. А ты, Наташа, не сердись, мельник-то наш, сама знаешь, – хохол, никак москалей терпеть не может, особенно же хвальбишек (П. Поляков. Смерть Тихого Дона). ♦ Казак называет русским только великоросса, малоросса же величает просто хохлом. «Стояли в России, ходили в Хохлатчину, вернулись на Дон», – говорят казаки (Е. Савельев. Типы донских казаков) [СДГВО].

Мужики быстро переходили на местный диалект, включая его сложные фонетические или грамматические явления и лексические факты. Во время одной из наших экспедиций мы обнаружили на хуторе Добринка Суровикинского района ярко выраженный чирской говор со щёканьем, яканьем, переходом существительных среднего рода в женский и пр., и только после беседы о традициях и обрядах поняли, что население здесь

неказачьего происхождения: информанты постоянно подчёркивали: «У нас так, а у казаков – по-другому».

Между казаками и хохлами был в некоторой степени антагонизм, считалось позором выдать замуж казачку за хохла или женить казака на хохлушке, хотя в быту казаки охотно пользовались услугами местных украинцев, которые были горшечниками, сапожниками-чеботарями и другими ремесленниками. Этот антагонизм ярко проявился в годы Гражданской войны, когда хохлы поддержали советскую власть, возглавили местные советы, а многие казаки выступили против неё: В гражданскую тут хахлы стали ф советах править (Б. Мел.). Из-за этих сложных взаимоотношений украинцы, проживающие в своих слободах по соседству с казаками, сохраняли свою самобытность, в отличие от других мест, где они довольно быстро, во втором-третьем поколении ассимилировались, стали считать себя русскими. В настоящее время в составе русского народа появилась своеобразная субэтническая группа, говорящая на смешанном русско-украинском говоре, сохраняющая элементы украинской культуры (песни, обряды, обычаи), но отделяющая себя от украинцев и использующая субэтноним хохлы [Супрун 2010].

При этом сами казаки могли быть разной исходной национальности. Представители различных народов, принятые в своё время в казачество, становились полноправными членами сообщества, выделялись иногда только своими фамилиями: Русаковы, Черкашины, Грузиновы, Татаринцевы, Туркины, Калмыковы, Цыганковы, Поляковы и пр. (хотя эти фамилии могли и не указывать на этническое происхождение основателя рода). Но представителей разных народов, ставших казаками целыми группами, выделяли самостоятельно: в 1822 году на Дону проживало 340 785 казаков русского происхождения, 13 622 калмыков, 936 казаков-татар [Номикосов 1884: 255].

Постепенно на Дону увеличивается количество неказачьего населения. В начале 1882 года крестьяне уже составляли

около трети донского населения: всего здесь жило 1 425 779 человек, из них 842 517 казаков и 409 927 крестьян (были ещё лица духовного звания и разночинцы) [Номикосов 1884: 220]. На Дону, кроме казачьих станиц и хуторов, существовали 101 слобода и 1147 посёлков с неказачьим населением [Номикосов 1884: 235].

В 1698 году среди городков на Медведице упоминается Кабыльев, в котором жило 27 казаков и 22 бурлака. Бурлаками в те времена называли холостых и бездомных бродяг, отличающихся, как правило, буйным, шумным нравом и грубостью. Затем так стали именовать людей, которые уходили из своих селений на заработки, преимущественно нанимаясь на речные суда [СБЕ/5: 40], а позже – рабочих артели, тянувших на бечеве суда против течения реки [БТС: 104], которых прославил своей знаменитой картиной «Бурлаки на Волге» (1870–1873) Илья Ефимович Репин (1844–1930).

Казаки Кабыльева, или Кабылкина городка, приняли активное участие в Булавинском бунте 1707–1708 годов, за что после подавления восстания их поселение вместе с некоторыми другими было уничтожено, а его юрт стал *пустопорожним*, т. е. незастроенным [СД/3: 329]. На эту свободную землю, которая стала именоваться Кобылинским юртом, обратил внимание бригадир армии, участник Персидского похода и Русско-турецкой войны 1735–1739 годов, казак Скуришенской станицы Сидор Никифорович Себряков (около 1700–1761). Он с начала 1730-х годов стал его заселять купленными на Слободской Украине и в соседних губерниях (Тамбовской, Курской, Воронежской) крепостными крестьянами (в основном украинцами), а также охотно принимал беглых людей из разных мест. Сюда же он порой сманивал людей других помещиков и поселенцев. К 1760 году за ним уже числилось около 2 тысяч душ крестьян. На землях Кобылинского юрта появились поселения Сидоры и Михайловка (Николаевка, ныне Староселье), Кобылинка (на его месте сейчас посёлок

Отрадное) и Водяная (ныне примерно там заброшенный посёлок Интернат) и несколько хуторов в степи. Рядом с этими поселениями была устроена усадьба Себряково (позже название синкопировалось до Себрово), куда Сидор Никифорович перебрался с семьёй из станицы Скуришенской.

Узнав о самовольном заселении казачьей земли, войсковое правление возмутилось. Атаман Данила Ефремов (1690–1760) в 1753 году даже собрал в Черкасске команду для организации похода на Себрякова. Но он был остановлен 12 декабря 1753 года указом из Санкт-Петербурга о прекращении ссоры. А Сидор Никифорович отправился в конце 1760 года в северную столицу, чтобы добиться закрепления за собой Кобылинского юрта, почти 200 тысяч гектаров земли. Войсковое правление, конечно, возражало, напомнив, что этот вопрос находится в его юрисдикции. Пока дело рассматривалось в столичных канцеляриях, Сидор Никифорович 10 октября 1761 года скончался. Через три месяца умерла и Елизавета Петровна, на трон был возведён Пётр III Фёдорович (урождённый Karl Peter Ulrich von Schleswig-Holstein-Gottorf), который за полтора месяца до своей кончины 24 мая 1762 году пожаловал полковнику Михаилу Сидоровичу Себрякову (около 1735–1815) пустопорожний Кобылинский юрт.

Заселение юрта продолжилось. Михаил Сидорович переселил из слободы Себряковой-Михайловой около 50 крестьянских семей к озеру Деревенскому, где появилась слобода Ново-Михайловская, или Михайловка-Себрякова (ныне город Михайловка, железнодорожная станица в ней называется Себряково). Так на казачьей земле появилась целая гроздь слобод и сёл, населённых в основном украинцами. По традициям того времени, основанные помещиками селения получили названия по их именам и фамилиям.

В последующем число казачьих станиц росло, некоторые из них могли временно или навсегда исчезнуть из истории

донского казачества, но всё же главным был процесс дивергенции: станицы делились, основывались на новых землях, обраstavли хуторами. К 1918 году на Дону насчитывалось 137 казачьих станиц и 2320 относящихся к их юрту хуторов (<https://www.personalhistory.ru/papers/vvd1918.htm>).

Земледелие на этих территориях было развито слабо, станичники больше *казаковали*. Первоначально этот глагол употреблялся в значении ‘участвовать в походах по морю и Волге с целью добывания средств существования’, в настоящее время эта семантика, разумеется, устарела, но находит некоторый отзвук в новых значениях: 1. Нести службу в казачьих войсках. *Дяды наши казакавали на многу лет* (Ал.). Урюп. 2. Жить вольно, свободно, никому не подчиняясь. Крем., Мал., Н-гр. *Сколько не казаковать, а службы не миновать* (С. Земцов. Живой родник). *Люди здесь привыкли казаковать, вольничать* (О. Мраморнов. Река и степь). // *Перен.* Вести беззаботный холостяцкий образ жизни (обычно до призыва на военную службу). *Казакуй, паринь, пака лоп ни забрили* (Зем.). *Казаковать – значить гулять, балагурить* (Фрл.). // Бесчинствовать, буяннить. *Апять он казакуить, дурь наказывать* (У-Бзл.) [СДГВО: 229].

В старину служилые казаки Дона кормились привозным хлебом, отпущенным правительством из государственных житниц. Существовали так называемые «донские отпуски», под которыми подразумевалась ежегодная отправка с 1613 года из Воронежа на специально построенных для этого судах в низовья Дона хлеба, сукна, вина и боеприпасов [Добриков 2011: 3]. Служба казаков заключалась в ведении войны с врагами московского правительства, наблюдении за событиями, происходящими в Турции, Крыму, на Кавказе, и своевременном извещении об увиденном и услышанном в Москву, сопровождении через Дикое поле царских послов и т. д. Казаки сами собирали информацию или получали её от «прикормленных людей» – шпионов

и переметчиков из турок и татар, подкупленных деньгами и лаской [Харузин 1885: XX–XXI].

Причём уже с самого начала особое жалованье предназначалось «лучшим людям» Войска Донского. Казаки вольные и весь гулящий люд низовья Волги жили в основном грабежом царских и купеческих караванов, *ясырем* – награбленными ценностями, захваченными у татар и турок. В ясырь входили и пленные, которых можно было вернуть за деньги назад или оставить у себя, а если речь шла о женщине, то и взять в жёны. Писатели при описании исторических событий в Донском краю используют лексику *ясырка* ‘женщина, взятая в плен, находящаяся в плену; пленница (могла стать женой донского казака)’: *Ясырка Гюльнар доси у него в красной горнице сидит на сафьянных подушках и текинских коврах, как положено хозяйке богатого дома* (А. Знаменский. Завещанная река). *Старшинским жёнам мёд несёт / Ясырка – пленная татарка* (Н. Туровеков. Прости, родная).

Во время крепостного права наиболее сильные и мужественные, свободолюбивые крестьяне, те, которые не могли или не хотели терпеть гнёт помещика, особенно если он был несправедливым и жестоким, уходили из родных деревень и шли искать счастья на юге, в Диком поле, в вечной борьбе с татарами и другими кочевниками, беспокоившими южные границы страны. Они говорили: *Лучше смерть на воле, нежели жизнь в вечном плену*. На Дон шли и старообрядцы, гонимые за свою веру, шли и те, кто пострадал от татар или иных южных соседей Руси и хотел отомстить за убитых родственников или выручить их из плена.

Измаил Иванович Срезневский (1812–1880) обнаруживает первую фиксацию слова *казак* в документе 1395 года. В ней оно употребляется в значении ‘наёмный работник’. Подробно о правах и обязанностях этих казаков рассказывается в Уставной грамоте Соловецкого монастыря 1548 года [СДРЯ/1/2:

1174]. Отсюда родилось значение лексемы *казачок* ‘в старинном дворянском быту: мальчик-слуга’ [БТС: 409]. Макс Фасмер (1886–1962) даёт убедительную этимологию слова *казак*: оно заимствовано из тюркских языков, где означало ‘свободный, независимый человек, искатель приключений, бродяга’ [ФЭС/2: 158].

Селились казаки по Дону и его притокам. Первые их поселения именовались *городками*, т. е. огороженным местом. Поселение было защищено плетневою и земляною огорожей. В походе они ставили свой *стан* – лагерь. Это значение до сих пор сохранилось в современном русском языке: ‘место временного расположения, стоянки воинских или вооружённых формирований; лагерь’ [БТС: 1259]. Группа казаков, отправляющаяся по делам (для охраны границ или в Москву за деньгами и провиантом), именовалась *станицей*. Позже это слово вытеснило лексему *городок* и стало обозначать казачье поселение. Земля, занятая обществом казаков для охоты и выпаса скота, именовалась *юртом*. В юрту селились казаки одного общества, избравшие себе *атамана*.

Землю казаки первоначально не пахали, хлеба не сеяли, а жили добычей, «добывали зипуны» у татар и турок, или охотой (по Дону, Медведице, Бузулуку водились медведи, волки, лисицы, туры, олени, дикие кабаны, козы и горностаи) и рыбалкой. Но в 1584 году наступают некоторые ограничения в свободной жизни казаков. 31 августа была отправлена Войску Донскому грамота от царя Феодора Иоанновича: «От Царя и Великого князя Феодора Иоанновича всея Руси на Дон, Донским Атаманом и Казаком, старым и новым, которые ныне на Дону, и которые зимуют близко Азова. Послали есмя во Царьград к Турскому Мурат Султану в посленниках Бориса Петровича Благово, а идти велили есмя Борису на Азов да на Кафу; и как Борис пойдет на Азов Доном и вы б однолично с Азовскими людьми жили смирно и задору некоторого

Азовским людям не чинили, чтобы в том нашему делу поруки не было. И которые будет Азовские люди учнут ходить на Дон и по рекам для рыбных ловель, и для дров и иных которых запасов, и вы б тех людей Доном и по рекам пропускали и задору никакого не чинили. А мы Борису с Азовским Санчаком велели о том договориться, чтобы Азовские люди по тому ж жили с вами смирно и задоров вам не чинили никаких; а договорясь, к вам велили есмя Борису и отписати и знамя послати к вам, что он приговорит с Азовским Санчаком, чтобы вам то ведомо было. И как Борис к вам отпишет или прикажет, и вы б Азов от себя ссылались к Азовскому Санчаку, и что вам наш указ пришёл, и велено вам с Азовскими людьми быть в миру и задору некоторого делати не велено, и они б потому ж с вами жили в миру и сами бы не задирали, только есте того берегил накрепко, как воинские люди Крымские, и Казыева улуса, и Нагаи пойдут войною на наши Украйны, или которые воинские люди пойдут с полоном с наших Украин, и вы б в те поры на тех людей на перевозех приходили и над ними промышляли, чтобы над ними дал Бог поиск учинити и полон отполонити: того бесте однолично берегли накрепко, а нам тем служили, а мы вас за вашу службу жаловать хотим. А ныне есмя к вам свое жалованье, которые ходили Атаманы и казаки под Калмиус, послали с Борисом с Благим селитру и свинец, а вперед вас своим жалованьем хотим жаловати; а как придет из Царягорода Борис назад в Азов, и вы б его от Азова проводили до Рязскаго города меж себя городок от городка. А которые останутся низовые Атаманы от Азова до Роздоров, и вы бы их имяна, хто имянем атаман и сколько с которым Атаманом казаков останется, то б есте имянно переписав, дали письмо посланнику нашему Благово, а мы Борису велели тех имена прислати к нам; а мы к ним вперед, на весне рано, свое жалованье пришлем. А как Борис в Азов придет, и вы бы его проводили, чтобы ему Казыева улусу и от Крымских людей

пройти здорово и безстрашно; а будет Салтан Турской пошлет к нам с нашим Борисом Благово своего посланника, и вы б его, посланника, провожали чесно, вместе с Борисом. Писана на Москве, лета 1584. Августа в 31 день» [Бронеvский 1834: 78–80]. В тексте упоминается Борис Петрович Благой (Благово), он был русским послом в Константинополе в 1584–1585 годы [Эскин 2009: 57]. Вызывает некоторые сомнения концовка этого документа. Известно, что до 1700 года на Руси счёт годам вёлся от сотворения мира, поэтому в грамоте должна была стоять дата – 7092.

К концу XVI века определились два основных центра расселения донского казачества: одни местом обитания избрали Средний Дон, Хопёр, Медведицу, жили в Клетском, Медведицком, Вёшенском городках, другие расселились на Нижнем Дону в Черкасске, Маныче, Раздорах. Первые казаки по происхождению были почти все великороссы, среди низовых было немало малороссов: уже в XVI веке на Дону временно, а порой и постоянно селились запорожские казаки. Известно, например, что запорожцы часто отправлялись в морские походы совместно с донскими казаками. В 1634 году они совместно напали на Азовскую крепость. Предполагался морской поход дончан и запорожцев в 1637 году, но вместо него казаки захватили Азов и началось Азовское сидение, в котором участвовало около 4,5 тысячи донских и около тысячи запорожских казаков, которые поначалу пытались поставить себя в особое положение, однако после того, как за своеволие донцы убили их атамана, они стали послушны войску и уже ничем из него не выделялись [Тихонов 1970; Воеск 2012; Никитин 2015]. Естественно, что на речь низовых казаков оказало влияние общение с запорожцами.

Особенно активно донское казачество пополнялось с конца XVII века выходцами из губерний, расположенных вблизи юго-восточной границы Русского государства: Воронежской,

Курской, Орловской, Рязанской, Тамбовской, Тульской, которые принесли на Дон особенности своей речи и обычаи [Кудряшова 1997: 18].

Постепенно на Дону формируется особая местная разновидность русской народной речи – *донские говоры*, или *донской диалект*. Здесь сформировался особый идиом, в основу которого легла речь крестьян, пришедших из южнорусских губерний и составивших основную массу переселенцев. Казаки сохранили в своём диалекте черты южнорусских материнских говоров (на всех уровнях языковой системы: фонетическом, грамматическом, лексическом), но одновременно обогатили его элементами других языковых систем: севернорусских, украинских, тюркских, калмыцких и др., что и даёт право считать казачьи говоры самостоятельной и своеобразной лексической системой, не совпадающей целиком с системами исконных диалектов. Подтверждением этому служат некоторые диалектные лексические факты, зафиксированные на Дону. Существительное *бокогрей* ‘месяц февраль’ [БТСДК: 49] встречается не только в казачьих говорах, но и в новгородских, воронежских, псковских, орловских диалектах [СРНГ/3: 70]. Русский этнограф-фольклорист, археолог и палеограф Иван Петрович Сахаров (1807–1863) отмечает: «Название февраль встречается в старинных святцах XI века. Поселяне доселе его называют *бокогрей*, основываясь на том, что скотина выходит в феврале из хлевов обогреть бока» [Сахаров 1885: 18].

Сабантуем называют казаки день и ритуал по случаю окончания сбора урожая. Слово это является заимствованием из татарского языка, где *сабантуй* означало ‘пир, праздник по случаю окончания весенней пахоты’ [ФЭС/III: 541]. В СРНГ это слово в значениях ‘праздник, гулянье, пирушка’ фиксируется в Новосибирской, Кировской, Томской, Кемеровской областях, в Красноярском крае [СРНГ/36: 11]. Думается, что этот интердиалектизм проник в русские говоры, включая донские, в недавнее

время, в то время как в казачьей речи фиксируются и более старые тюркизмы: *атаман, есаул, каймак, айран* и др.

Выражение *весёлое утро* ‘утро второго дня свадьбы’ (которое у казаков действительно было весёлым, так как именно на второй день совершались многочисленные обрядовые действия, имеющие игровой характер, присутствовали ряженные гости и пр.), вероятно, собственно донское выражение [БТСДК: 73]. Оно отмечено также в СРНГ *весёлое утро* ‘утро после свадьбы’ [4: 181] со ссылкой на Донской словарь А. В. Миртова [МДС: 39]. Ср. в словаре В. И. Даля: *весёлый стол, пирожный стол* – вечер у молодых на другой день брака [СД/І: 186].

В донском диалекте можно встретить полонизм *жалмерка, жарнелка* ‘солдатка; жена казака, ушедшего на службу’. Это слово казаки принесли с собой на родину после службы в Польше в первой половине XIX века (польск. *żołnierka* ‘солдатка’). Тогда же родилась казачья песня, которую приводит в первой книге «Тихого Дона» Михаил Александрович Шолохов (1905–1984): *Говорили про Польшу, что богатая. / А мы разузнали – голь проклятая. / У этой у Польши – корчемка стоит, / Корчма польская, королевская. У этой корчемки три молодца пьют, / Прусак да поляк, да млад донской казак. / Прусак водку пьёт – монеты кладёт, / Поляк водку пьёт – червонцы кладёт, / Казак водку пьёт, да ничто не кладёт; / Он по корчме ходит, шпорами гремит, / Шпорами гремит – шинкарку манит: «Шинкарочка-душечка, поедем со мной, / Поедем со мной, к нам на тихий Дон, / У нас на Дону, да не по-вашему живут: / Не ткут, не прядут, не сеют, не жнут, / Не сеют, не жнут, да чисто ходют»* [Шолохов 2020]. Вероятно, герой романа Гаврила Майданников, который «распевал давнишнюю казачью песню о Польше, сложенную ещё в 1831 году», пел глаголы с мягким -ть: *пьють, кладёт, гремит, манить, живут, ткуть, прядут, сеют, жнут, ходють*; в последнем слове отражено диалектное смешение

окончаний I и II спряжений, характерное для южнорусских говоров общее спряжение глаголов. В тексте отмечены также полонизмы *корчма, шинкарка*, которые в русский литературный язык пришли, возможно, через украинское или белорусское посредничество (ср. дефиниции: *корчма* ‘на Украине, в Белоруссии и южных областях России: постоялый двор, трактир’; *шинкарь* ‘содержатель, хозяин шинка’; *шинок* ‘в России до 1917 г. (преимущественно в южных губерниях, на Украине: небольшое питейное заведение с продажей спиртных напитков чаркой (чарками); кабак’ [БТС: 460, 1497]), а в казачий диалект, вероятно, заимствованы непосредственно из польского, что хорошо отражает текст песни.

Уже в 1648 году начались лингвокультурные контакты между калмыками и донскими казаками. В 1686 году около 200 калмыцких семейств было зачислено в казаки. С 1694 года калмыки-казаки стали получать жалованье в размере 50 рублей в год [Супрун, Брысина 2019: 460]. В донской диалект стали проникать слова из калмыцкого языка. К калмыкизмам в донском диалекте относятся *маштак* ‘лошадь по третьему году; маленький конь; кастрированный конь’; *махан* ‘мясо; протухшее мясо; падаль’ и т. д. [СДГВО: 314, 315]. От калмыков пришли в казачий диалект некоторые тюркизмы: *рака* ‘молочная водка’, *саган* ‘особого вида котёл’ и др. [Супрун 2014; Супрун, Брысина 2019].

Порой заимствование проходило в донской диалект столь сложным путём, так приспособлялось к местному говору, что невозможно точно определить источник его происхождения, а на основе народной этимологии у казаков рождаются новые легенды. Так, во многих станицах рассказывают о том, как раньше делали отжатое, отделённое от сыворотки кислое молоко, которое называли *откидное, стечное, стечёное, текущее*. По одной из версий, это молоко отсеживали в старых изношенных портках (штанах, кальсонах), поэтому оно называлось

порточное (портошное). Родились рассказы с подробностями, как это делалось: *Партки* – кальсоны – завязывали нижы калена, вливали малако, ано стякала, и потом эта малако ставили пад грус, палучали парточнае малако (Нех.). *Ф* старых партках аткидывають малако, патаму и парточная (Лук.). Када малако скисницца, иё сцежывають. Иё ищё партошная завуць, патаму шта иё некатрыи *ф* чистыи партки мужнины раньшы сливали, штоб аткинуть-та (Илов.). Парточная малако – иё тапили, заквашывали (Нех.). Изнасились партки, а тут добрыи. Ани зашьють и туда малако сливали, штобы вада слилась. Аткидное малако – партошная малако (Н. ир.). Малако кислае накладывали *ф* старыи мушксии кальсоны, партки, пирид этим их харашо выстирывали. Малако *ф* партках падвешывали, излишки стикали. Вот и получалась партошнае малако, йиво ишо называли аткидное. Ирян с партошнава малака брали *ф* полю (Бас.). Ис партошныва малака делают ирян (Зем.). Пирашки ис партошнава малака (Дуд.). Парточнае малако раньшы часта делали (Клет.). Партошная малако называли пирвабытныи, щас аткидное (Ман.). Ал., Блш., Вдв., Зимн., Кл., Ктв., К-ярс., Масл., Мхл., Н-а., Наг., Н-др., Оз., Прк., Прлз., Рдч., Сем., У-Хоп., Ям., Ч. г. [СДГВО: 321].

Народ чётко связывает название вида молока и предмета мужской одежды, хотя иногда и слышны нотки сомнения в этой версии, сообщается об откидывании молока в мешках, сумках из марли, бязи, полотенец: *Ну, эт сцыжоня партошныя малако. Квасють ииё, а потом ф такую сумку адбрасывають. Сываратка с ней стикаить, с мылака с этава, стичётъ – лошкай ни сверниш. Ана пащаму партошная называицца? Патаму шта ана ф палатне. Патаму и называють ииё партошная. Эта уш так, па-казачьи проста* (Торм.). *А эта сывратка стякаить с ниё – чириз марлю или чирис чиво, партки там. А эту самую малако сабирають ф кадушки* (Илов.). *Партошнае ф партки аткидывали или в бязь* (Клм.).

Аткидывали малако ф чулки и палучали партошную малако (Пгч.). *Кислую малако сабирали з зиме. Ставим диривянную кадушычку на шесть-семь ведир, мяшок ф кадушку, и вот квашыная малако туда аткидывали и наверх донышка кладём и гнёт наваливаем. И сок с кислава малака стякаить. Вот и аткидная малако* (Кл.-П.). *Стячное малако: ис трябушинава палатенца сумку шью и туды кислая малако кладу и большой гнёт кладу. Реш потом эта малако* (Ал.). *Кислае малако аткидывають в мяшочик, ано стякаить, а в мяшочки астаёцца стячная малако* (Ал.). *Стячное малако – наквашынная, аткинутае ф сумку* (Ппв.) [СДГВО: 320–321].

История приготовления партошного молока включена некоторыми писателями в художественный текст: *Готовили впрок кислое «партошное» молоко. В леднике уже висело несколько «колен» – штанин от чисто «выбаненных» старых «портков» – этого добра в каждом курене было много – с завязанными концами, полных свежего кислого молока. Молоко постепенно стекало и твердело, но отнюдь, благодаря постоянной свежести в леднике, не высыхало. Летом можно было отломить кусок такого «партошного» молока, положить его в большую миску со свежей водой, помешать ложкой, и ирян, прославленный казачий ирян был готов* (П. Аврамов. Яровой сев). □ *На другой день половина бригады приехала на покос, прихватив «партошного» – откидного молока* (Н. Малахов. Сухой закон). Как часто бывает в народной речи, слово или словосочетание, которое в говоре этого поселения не употребляется, приписывается другим народам: *Аткидная малако, ф хахлах яво называють партошная* (Крас.).

Вполне возможно, что старые выстиранные штанины действительно использовались казачками для приготовления густого откидного молока, однако его название партошное, скорее всего, является алтаизмом, пришедшим в казачий говор от соседей татар или калмыков. В бурятском языке имеется лексема

бортного ‘маленькое деревянное ведро, бадейка’, ойроты Синьцзяна используют слово *бортгог* ‘кожаная фляга для молочной водки’ [Сундеева 2011: 163], слова для обозначения молочных продуктов от корня *порт-/парт-* известны в тюркских языках [Супрун 2014]. Вероятно, этот алтайский корень был заимствован донскими казаками, затем переосмыслен в их диалекте в народно-этимологическом плане, на базе чего возникли истории об использовании портков для приготовления откидного молока [Супрун, Брысина 2019: 461].

Как видно из примеров, одни слова и выражения являются принадлежностью собственно казачьего быта и культуры, другие являются интердиалектизмами, третьим можно найти параллели не только в южнорусских диалектах, но и других славянских языках, четвёртые являются заимствованиями из языков неродственных.

Для формирования казачьего субэтнуса были созданы все необходимые предпосылки, к числу которых исследователи относят *особую организацию социума*, нашедшую выражение в верховной власти Круга и выборности атаманов, что представляло собой форму народовластия. Казак на Кругу в идеальных условиях равен всем остальным его участникам; это человек, который в определённых обстоятельствах (например, в походе) мог взять на себя инициативу и стать атаманом. Следующей предпосылкой можно считать относительную *независимость Дона* во времена формирования субэтнуса, его самостоятельность и даже некоторую квазигосударственность. В качестве субъекта международного права донские казаки на начальном этапе существования пытаются установить равноправные отношения с главным естественным союзником – Россией, причём в этих условиях казаки берут на себя обязательство нести пограничную службу по обеспечению безопасности южных границ России и осуществлять охранные услуги для посольств, купеческих караванов и иных путешествующих по территории

Войска Донского. Москва за эти услуги «кормит» Дон, т. е. предоставляет казакам оружие, сукно, хлеб и вино.

Эти объективные предпосылки и обеспечили начало этногенеза на Дону. Любому сложившемуся субэтносу присущи определённые этнодифференцирующие признаки, к числу которых по отношению к донским казакам исследователи относят единую религию (православие); единый язык (русский); определённый тип духовной культуры.

Остановимся подробнее на отмеченных выше этнодифференцирующих признаках субэтнуса донских казаков. На Дону под крылом Круга собирались приверженцы различных религий: православные, католики, буддисты, мусульмане, протестанты. Однако все они, решившись вступить в казачье войско, на начальном этапе формирования субэтнуса обязаны были принять православие, что являлось одним из определяющих условий вступления в казаки.

Использование русского языка как единого для всех казаков Дона происходит по той причине, что изначально его носители численно существенно преобладали над всеми остальными пришельцами. Древнерусский язык распался на три близкородственных языка: великорусский, малорусский и белорусский – лишь незадолго (XIV век) до первого исторического упоминания о казаках (XVI век), при этом и в последующие века близость между восточнославянскими языками сохранялась. Русские наречия также в достаточной степени гомогенны, их носители могли легко вступать в коммуникацию. Следовательно, и запорожцы, и выходцы из внутренних районов Московского государства прекрасно друг друга понимали. Со временем в русскую речь казаков вошли некоторые заимствования из татарского, турецкого, калмыцкого, украинского, польского и других языков, что и определило своеобразие донского диалекта как части курско-орловской группы южнорусского наречия [Кудряшова 1998: 18].

Духовная культура казаков формируется в некоторой степени на таком специфическом факторе, как обрыв культурной традиции. Новые условия существования потребовали от казаков изменения привычного образа жизни, отказа от традиционных земледельческих обрядов, пересмотра своих этических установок и ценностей: на смену традиционному русскому терпению пришли инициативность, личная ответственность, смелость и др. Духовная культура казачества сформировалась в особых, достаточно уникальных условиях. С одной стороны, она является прямой наследницей земледельческой в своей основе культуры восточных славян (ведь основное население Дона составили переселенцы из южных регионов Российского государства). С другой стороны, находящийся в стадии формирования казачий субэтнос испытывает на себе влияние культуры восточной, кочевнической в своей основе, характерной для восточных и южных исторических соседей казаков: кубанских, крымских, ногайских татар, казахов, калмыков, представителей народов Кавказа и пр.

Так, во многих исконных диалектах существуют собственно русские и достаточно дифференцированные названия разных этапов сельскохозяйственных работ. Например, в ярославских говорах: *зажинки*, *зажинуха* 'начало жатвы'; *дожинки*, *обжинальница* и др. 'последний день жатвы и праздник по этому поводу'; *замолот*, *замолотки* 'первый день молотбы'; *домолотки* 'последний этап молотбы'; *докопки*, *дорывки* 'окончание уборки картофеля и праздник по этому поводу' [Кондратенко 1994: 96–97; ЯОС/4, 7], тогда как на Дону встречается лишь отмеченное выше *сабантуй* (в СДГВО при нём приводится помета *шутл.*, т. е. слово фактически не используется в качестве нейтральной номинации праздника окончания урожая), зафиксированное только в одной Казанской станице слово *пожинка* [БТСДК: 389], а также некоторое количество прилагательных для обозначения качества

урожая (*неможный*, *обломный*, *обнизной*, *обрясённый*, *огрузной*, *осыпной*, *рысый*, *сильный*, *тёмный*) и фразем со сходной функцией (*рыса рысой*, *валиться с межи*) [СДГВО]. Объясняется подобное несоответствие весьма просто: на Дону очень длительное время (по словам исследователей, вплоть до начала XVIII века) запрещалось земледелие [Астапенко 2002], что привело к забвению казаками многих обрядов, связанных с календарно-хозяйственной деятельностью. Соответственно был невостребован, а потому со временем позабыт огромный пласт лексики, связанный с данной деятельностью и даже шире – с областью культуры.

У казаков по сути отсутствует или очень скудно представлен народный аграрный календарь, на который до сих пор ориентируются сельские жители – носители исконных русских диалектов. Он представляет собой перечень наиболее значимых для сельского жителя дат, маркированных дней или народных праздников, связанных в первую очередь с распределением во времени сельскохозяйственных и иных видов крестьянских работ. Приведём примеры из словаря В. И. Даля и Ярославского областного словаря (даты праздников приводятся по старому стилю, как в первоисточниках): *Аксинья-полухлебница* или *-полузимница*, в народе день 24 янв. Половина зимних запасов съедена. Какова Аксинья, такова и весна [СД/І: 9]; *Афанасий-ломонос*, *Афанасий береги-нос*, день 18 янв., в народе, когда бывают сильные морозы (*Афанасьевские*) [СД/І: 32]; *Герасим-грачевник*, день 4 марта, прилёт грачей [СД/І: 349]; *Зосима-пчельник*, 17 апреля, день, когда выставляют ульи из помещений [ЯОС/4: 127]; *Еремей-запрягальник*, 1 мая, день, когда обычно начинают пахоту [ЯОС/4: 36]; *Арина-рассадица* [ЯОС/1: 23], *Ирина-рассадица*, 16 апреля, 20 апреля или 5 мая, время сева семян капусты или брюквы на рассаду [ЯОС/4: 143]; *Федосья-колосяница*, 29 мая, начало колосения ржи [ЯОС/10: 27]. По словам исследователей, одной

из важнейших особенностей восприятия времени диалектоносителями является большая значимость маркированных дней народного календаря или праздников, однако состав наименований наиболее значимых дат не совпадает в лексиконе различных славянских говоров [Кондратенко 1994: 97].

Что касается аграрного календаря у казаков, то остатки его сохранились в говорах, а для диалектоносителей старшего возраста он служит бесспорным и верным ориентиром, однако представлен он менее детально, гораздо меньшим количеством единиц и отражает специфику постижения действительности данным субэтносом, для которого на первом месте всегда были иные ценности, нежели для других групп русского народа.

Так, безусловным отражением мировидения казаков, их жизненной позиции является тот факт, что на Дону практически отсутствуют традиции и обычаи календарно-хозяйственной деятельности, имеющей нецерковный (языческий) характер. Возможно, считают некоторые исследователи казачьей культуры, это также связано со спецификой становления казачества как особой социальной прослойки русского общества, с его историей и особенностями формирования менталитета, доминантой которого было свободолюбие, независимость, освобождение от груза всевозможных традиций – отрешение от всей прежней жизни и связанных с ней традиционных типов поведения [Брысина 2003; Проценко 1998], а также от роли православия в жизни казаков, которое на границах с иноконфессиональным миром всегда ощущается как духовная защита и опора.

В более поздний период, с того времени, когда казаки начинают активно заниматься земледелием, собственно говоря, когда им разрешают заниматься земледельческим трудом (вплоть до XVIII века казак считался исключительно воином и заниматься сельским хозяйством казакам запрещалось, так как это могло отвлечь их от основной обязанности: быть

воином, сторожем границ Российского государства), исконная русская народная сельскохозяйственная обрядность не только не возрождается, но, наоборот, все позиции занимает обрядность, основывающаяся на традициях церковной жизни. Так, границы начала и окончания сева, пахоты, уборки урожая и пр. приурочены у казаков к наиболее значимым церковным праздникам и дням некоторых святых. Церковный праздник Воздвижения креста Господня (14/27 сентября), получающий в говорах варианты названий *Сдвижень*, *Сдвиженка* и пр., символизирует конец тёплого времени года, приближение зимы и необходимость смены активных работ в поле, огороде на другие, более домашние и менее подвижные (соленье капусты, стрижка овец, забой, и ощипывание птицы), но не менее значимые для жизни виды деятельности. *На Здвижынье начинают агароды здвигать* (К-яр.) [СДГВО: 537]. *К Здвижынью гароды здвигали: арбузы сабирали, картошку рыли, целыи ваза таскали* (Генераловский).

Приблизительно после дня святого великомученика Георгия Победоносца (23/6 мая; народные названия – *Игорий*, *Ягорий*) казаки заметили, что вода на Дону после весеннего половодья начинает сбывать, а значит можно начинать работы на огороде: *На Ягория сазаны бьюца. Начинають сажать, патаму шта вада на Дану збываить* (К-ярс.). *На Игорий вада прибываить, авец стригуть* (Пгч.). *На Ягория арбузы сажали, эта гадавой праздник* (Дбв.). *На Ягория гуляли адни бабы. Да Ягория вада прибываить, с Ягория убываить. Никалай с нудой, Ягорий с травой* (Мих.). *На Игория на сараи лажыли яйцо варёнае, сала, хлеб, штоп фсё в этом гаду было* (Раз.). *Ягорий – эт большой праздник* (Крск.). Дуп. [СДГВО: 160].

После Успенского поста (одно из народных названий, бытующее и в казачьей среде, – *пожинка*) обычно начинали пахать землю под посев озимых: *Ат пажынки на Ивана Поснава начинают пахать пад жыта* [БТСДК: 389].

Заботу о хорошем урожае казак возлагает на естественное плодородие почвы и на церковь с её крестными ходами и праздничными богослужениями. *Сороки, Сорки* (день Сорока мучеников, 9/22 марта) и *Благовещение* (Благовещение Пресвятой Богородицы, 25 марта / 7 апреля) символизировали собою приход весны и тепла. Хотя названия праздников и близки к точным церковным вариантам, однако в народном сознании они несколько переосмыслились. Так, Благовещение, как отмечает Н. И. Толстой, чаще ассоциируется с «благой вестью» о наступлении весны, нажали с благой вестью, которой архангел Гавриил известил Деву Марию о будущем рождении Христа [СДЭС/І: 183]. Сорок мучеников переосмыслились в сознании народа в сорок птиц (чаще жаворонков), прилёт которых также знаменует начало весенних дней. К этому дню выпекали из теста сорок *пичужек*, или *жаворонков*, дети брали их в руки, оббегали с ними курень и выкрикивали: *Туды – зима, сюды – весна!* Одну *птичку* сохраняли до первой пахоты или первого сева, а затем брали с собою в поле и выкладывали в первую борозду со словами: *Зароди, Господи, нам урожай.*

На *Вознесение*, приходящееся на сороковой день после Пасхи, принято было выпекать особое печенье в форме небольших лестничек – *лесинки*, которые символизировали лестницу, по которой в Вознесение Иисус Христос поднимается на небо: *Лесинки пякли на Вазнисения* (Нех.). *Лесинки были ф форми лесинки, их пякли на Вазнисения, кагда Иисус Христос паднималси на нибяса* (Зимн.). *Лесинки пякли на Вазнисенья: ис теста какурки катали длинныи и складывали лесинкай* (Б. Мел.). *На Вазнисению пякли лесинки* (Раз.). Миш. [СДГВО: 297].

Таким образом, невестребованный в течение длительного времени важный пласт материальной и духовной культуры предков, достаточно поздно наступившая в казачьей среде осёдлость и возникавшая в связи с этим настоятельная необходимость заниматься хозяйственной деятельностью, земледелием

во многом определили ход жизни казаков, хотя и наложили на него определённый отпечаток, который нашёл отражение в языке казачества и, в частности, коснулся той области словаря, которая непосредственно связана с восприятием времени [Лалаева 2007: 42–50].

Становление культуры казачества, формирование его обычаев, обрядов, появление праздников определялось в первую очередь православием и военным образом жизни донцов. У донских казаков сформировались свои обряды, традиции, обычаи. *Обряд* – это «совокупность установленных обычаем действий, в которых воплощаются религиозные представления или бытовые традиции» [БТС: 685]: народ выпекает весной из теста жаворонков, завивает летом венки из веток берёзы, разжигает зимой костры и прыгает через них, обсыпает жениха и невесту хмелем, зерном и мн. др. В основе обрядов – реальные заботы человека о большей продуктивности его труда, хорошем урожае, общем благополучии, слаженной семейной жизни и т. п. Поскольку обряды и сопровождающие их фольклорные произведения выполняли жизненно важные функции, то каждый раз в момент их исполнения они осознавались как очень нужные, необходимые и по-своему актуальные. В них в той или иной мере отражается язык, реальная бытовая жизнь народа, его мировоззрение. В этом смысле обряды и сопровождающая их народная поэзия были всегда современны.

Следует отметить важную особенность духовной культуры казачества, обусловленную характером исторического развития. Беглые крестьяне южных губерний, которые в значительной степени и стали этнической основой казачества, покидая насиженные места, мечтали о новой – вольной, свободной, независимой – жизни, поэтому, обосновываясь на Дону и его притоках, старались избавиться от всего, что связывало их с прежней жизнью, в том числе и от традиций, обычаев, календарных обрядов.

При этом сохранились и продолжили своё существование обряды семейные, отражающие интимные отношения людей, максимально близких друг другу. Новые условия жизни привели к возникновению казачьих семейно-бытовых обрядов. Все значительные события в жизни казачьих семей (рождение человека, крещение, вступление его в брак, смерть и др.) сопровождались специальными обрядами, получившими большое развитие.

ГЛАВА 1. Время как этнокультурно маркированная категория сознания

1.1. Представления о времени в языковом сознании донского казачества

Языковая картина мира является результатом непрерывного процесса «воссоздания мира посредством слова его языковым сообществом» [Вайсгербер 1993: 278]; в конкретном виде она предстает как система систем, включающая лексические средства языка (результаты уникальной концептуализации мира силами данного языкового сообщества), фразеологические средства (отражающие этническую логику и фантазию, присущие членам данного сообщества), синтагматические возможности (словообразовательные ресурсы языка как потенциал его дальнейшего развития и расширения; синтаксические модели как закреплённый в сознании носителей языка каталог жизненных ситуаций) [Закуткина 2001: 12]. Когнитивную сущность данного понятия составляет результат обобщённого отражения мира в коллективном сознании определённого этноязыкового сообщества.

Диалект, по словам немецкого лингвиста, представителя неогумбольдтианского направления в языкознании Лео Вейсгербера (1899–1985), есть языковое освоение родных мест, поскольку он превращает конкретное экзистенциальное пространство в духовную родину. Средства диалекта распространяются на то, что доступно носителям идиома в непосредственном опыте: диалект и реальная жизнь деревни, доступная всем пространственная и духовная сфера в значительной степени совпадают. Народная речь выступает как особый способ осмысления и номинации локально-связанных исконных занятий жителя данной диалектной зоны; именно действующие в данном экзистенциальном сообществе

способы видения и суждения обретают в их диалектном выражении, вплоть до застывших оборотов и пословиц, жизненное значение и действенность в самом непосредственном смысле слова [Закуткина 2001: 13]. Актуальные, значимые для носителей диалекта представления об окружающей действительности неизбежно отражаются в языке в виде концептуальных понятий, которые реализуются в первую очередь на лексико-фразеологическом уровне диалекта.

Каждый этнос отличается своими особыми способами и формами восприятия окружающей действительности, которые создаются на основе собственного практического освоения мира, с опорой на обычаи и традиции предшествующих поколений, с учётом установок культуры и специфики этнического сознания. «В основе мировидения и миропонимания каждого народа лежит своя система предметных значений, социальных стереотипов, когнитивных схем. Поэтому сознание человека всегда этнически обусловлено; видение мира одним народом нельзя простым “перекодированием” перевести на язык другого народа» [Леонтьев 1993: 20].

Одним из важнейших компонентов этнического сознания являются представления народа о времени. «Категория ВРЕМЕНИ не только входит в базисный семантический инвентарь культуры, она вплетена в язык и пронизывает всё его ментальное пространство, поэтому её культурный статус предстаёт здесь в “чистом” виде» [Вендина 2020: 303]. В представлениях о времени отражаются не только биологические ритмы жизни этноса, но и этапы развития его культуры, темпы его эволюционного движения. «В способе восприятия и осознания времени выявляются многие культурные стереотипы, которые можно отнести к классу значений, описывающих общие черты в видении мира представителями того или иного этноса» [Дмитрюк 2000: 208].

Время, как уже неоднократно определялось учёными, наряду с такими значимыми понятиями, как *Пространство*, *Судьба*,

Бытие, *Вселенная*, *Причина* и др., принадлежит к определяющим категориям человеческого сознания. «Эти универсальные понятия, – справедливо отмечает историк-медиевист, культуролог Арон Яковлевич Гуревич (1924–2006), – в каждой культуре связаны между собой, образуя своего рода “модель мира” – ту “сетку координат”, при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании <...>. Человек не рождается с чувством времени; его временные и пространственные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит» [Гуревич 1969: 105]. На это в своё время указывал и известный французский социолог и философ Эмиль Дюркгейм (1858–1917), одним из первых разработавший идею *коллективного сознания* и утверждавший, что время есть продукт коллективного, группового сознания, социальная категория мышления, творение общества, объект коллективных представлений [Дюркгейм 1996: 15], в связи с чем можно говорить об этническом своеобразии восприятия времени представителями того или иного народа.

Время, с одной стороны, является понятием универсальным, с другой, – включает в себя идиоэтнические представления, что позволяет рассматривать его как этноэдемический концепт – «концепт мировидения» [Белов 1988], «сквозной образ, значимый для структурирования национально-культурной картины мира» [Алефиренко 2004: 70], который в полной мере раскрывается при выявлении специфики языковых репрезентаций концептов-спутников, мини-концептов (концептов-дистинктивов), на правах структурных элементов входящих в этноэдему «Время»: *миг*, *минута*, *час*, *неделя*, *год*, *век* и т. д. Подобные концепты-спутники присутствуют во всех языках, но их содержание в каждом культурно маркировано.

Время – одна из основных категорий (в нерасторжимых отношениях с пространством) традиционной этноязыковой картины мира, которая включает мифологическое (циклическое)

и историческое (линейное) восприятие времени [СДЭС/1: 448]. По мысли Любови Николаевны Михеевой, циклическая и линейная модели времени «отражают два восприятия жизни, обусловленные типами сознания – космологическим и историческим» [Михеева 2006: 34]. Первое основывается на цикличности природного времени, второе – на линейности человеческой жизни, имеющей начало и конец. Природное время состоит из астрологических циклов – солнечных (год и сутки), лунных (неделя и месяц) и вегетативных (время роста и созревания растений). Жизненное время во многом зависит от природного, уподобляется ему, ориентируется на него.

В архаическом сознании время и пространство существовали в виде некоего единства. Как отмечает академик Владимир Николаевич Топоров (1928–2005), «в архаической модели мира пространство не противопоставлено времени»: время может сгущаться и становиться формой пространства. «Пространство же, напротив, “заражается” внутренне-интенсивными свойствами времени (темпорализация пространства), втягивается в его движение» [Топоров 1983: 231–232].

Другим важным фактором пространственно-временного синкретизма является то, что русский филолог, философ и историк культуры Михаил Михайлович Бахтин (1895–1973) называл «органической прикреплённостью, приращённостью жизни и её событий к месту – к родной стране со всеми её уголками, к родным горам, родному долу, родным полям, реке и лесу, к родному дому» [Бахтин 2000: 158]. Эта особенность мышления находит воплощение в сакральном поведении, в разного рода ритуальных обрядах и по сей день. Так, практикуемые казачками-знахарками обряды лечебного и магического значения проводятся обычно в строго определённое время – на заре – и в строго определённом месте – на пороге. В данном случае вообще важен сам момент сочетания «пограничности» времени и пространства [Лалаева 2007: 43].

Представление о цикличности времени характерно, как считает академик Никита Ильич Толстой (1923–1996), не только для славянского этноса в прошлом и настоящем, но и для всех народов мира, поскольку данное представление универсально и имеет внеязыковые, внепсихологические основания – оно связано с природой, с деятельностью солнца и её отражением на земле [Толстой 1997: 17]. Екатерина Сергеевна Яковлева отмечает, что «представление о времени как о вращении по кругу, восходящее к сезонным календарным циклам, отличает архаические цивилизации. Развитие же представлений о линейном движении времени в первую очередь связано с формированием исторического сознания, необходимыми атрибутами которого являются идеи начала и конца, а значит – эволюции, развития» [Яковлева 1994: 97]. Представление об однократности, неповторимости, единичности ключевых событий в судьбах мира «внесло в историческую действительность христианское сознание» и связано оно с идеей Мессии и эсхатологией Библии [Бердяев 1990: 26].

Восприятие времени казаками также опирается на эти два естественно сложившихся подхода к времяисчислению: линейный и циклический. Циклическое время основано на процессах повторяемости событий из раза в раз и связывается с определёнными природными циклами (времена года, фазы луны, деление суточного времени). Эти отрезки времени бесконечно повторяемы, с ними связаны определённые события, народные и церковные праздники, отмечаемые казаками ежегодно. С понятием же линейного времени ассоциируются такие характеристики, как «неповторимость», «уникальность», «единичность» событий, необратимость самого жизненного процесса. Представление об этом виде времени прочно связано в сознании казаков с самим жизненным циклом человека. Такие события, как взросление, инициация, рождение детей и внуков, разные возрастные периоды, как раз и определяют особенности линейного времени.

Циклическое время в большей степени наделено количественными свойствами (его можно измерять, введя необходимые единицы), а линейное – качественными характеристиками. Циклическое время более конкретно, измеримо, не столь зависимо от человека, а линейное время – абстрактно и по большому счёту проецировано на человеческую жизнь. Материалы русских говоров, как полагает Светлана Михайловна Белякова, позволяют считать циклическую (фенологическую) модель времени, связанную с жизнью природы и сельскохозяйственной деятельностью, наиболее актуальной для носителей диалектов [Белякова 2005: 87].

В представлениях казаков о времени идеи цикличности также занимают большое место: это и представления о календарном годе как последовательности определённых периодов времени, сменяющих друг друга; это приурочивание некоторых видов бытовой и хозяйственной деятельности к фазам луны, определённым дням в году; это и запреты на те или иные виды деятельности в некоторые известные периоды времени и др. В восприятии суточного и годового времени носителями донского диалекта наблюдается некоторый изоморфизм, что характерно в целом для всех славян, однако хорошо фиксируется в современном казачьем говоре. Подробно это явление рассмотрено в работе Дианы Игоревны Лалаевой [Лалаева 2007: 46–48].

Н. И. Толстой, опираясь на многочисленные этнографические данные, говорит о том, что славяне в древности, а в сельской местности почти до наших дней, делили год не на четыре, а на два больших годовых отрезка – летний и зимний [Толстой 1997: 17]. Границами разделения летнего и зимнего времени являются у болгар и южных славян Юрьев день (день святого Георгия Победоносца, 23 апреля / 6 мая) и Дмитриев день (26 октября / 8 ноября, день святого Димитрия Солунского), а у восточных славян – Благовещение и Воздвижение. С этими двумя праздниками связаны у восточных славян некоторые

приметы и запреты, сохранившиеся частично до нашего времени. До Благовещения запрещалось «беспокоить» землю любым способом: копать, пахать и пр., так как до этого дня земля отдыхает, находится как бы в стадии зимней спячки. В день Благовещения земля просыпается и вместе с нею просыпается вся живность, все земные обитатели. А на Воздвижение снова вся ползучая тварь уходит под землю.

Сдвиженка, Сдвижень(е), Сдвижня – казачьи названия праздника Воздвижения Креста Господня (14/27 сентября). Идея движения Земли, её обитателей, смены времён года раскрывается, как отмечает Н. И. Толстой, с помощью многочисленных народных этимологических сближений. В казачьем календаре *Сдвиженка* также символизирует начало осени, сбора урожая, приближение зимнего времени. Диалектоносители используют при характеристике этого дня соответствующую однокоренную лексику (*сдвигать, сдвинуть* и пр.), тем самым демонстрируя или подтверждая лишний раз себе самим и интервьюерам народную этимологию названия праздника: *К Здвижынки фсе здвигають с агародаф, гатовяцца к зиме* (х. Краснов).

Кроме того, у донских казаков также бытует легенда о том, что в этот день «сдвигаются», прячутся под землю змеи. Если какую змею встретишь после дня Воздвижения, это значит, что её «не приняла земля» за совершённый грех – укус человека: *Ходить паверья, што да Здвижня фсе змеи закапываюцца, а какая ни успела, то, значить, ана грешная* (х. Нижнеяблочный). *На Здвижынье, если какая гадюка в землю ни ушла, то йиё нада убить, ана сагришыла – укусила чилавека* (ст. Нагавская).

Эта легенда, по свидетельству Н. И. Толстого, известна практически у всех восточных и южных славян, а сам день 27 сентября в народе называют ещё *змеиным днём*. В этот день змеи якобы забираются на деревья, чтобы напоследок погреться на солнце, сползаются в большой клубок, а затем прячутся под землю, которую Господь замыкает вплоть до Благовещения

(или Юрьева дня, дня святого Руфа – 8 апреля). Нами записана примета местных жителей Урюпинского района: *Змеи здвигаюца на Здвижынье: в лес в эти дни ни ходять, а то укусить гадюка* (х. Дубовский). *Фся ивань эта: лягушки эти, ужаки – здвигаюца* (х. Дьяконов).

Воздвижение считается, таким образом, своего рода пограничным днём для целого ряда сельскохозяйственных работ, связанных в первую очередь с необходимостью работать с землёй, на что после 27 сентября налагается запрет. С этим осенним днём перекликается весенний день, который казаки хутора Бубновского Урюпинского района называют днём *Агафа-Руфа* (в церковном календаре это день апостолов Иродиона, Агава, Асинкрита, Руфа и других святых, приходящийся на 8/21 апреля). Казаки говорят, что в этот весенний день ни в коем случае нельзя беспокоить землю: *патаму шта в элат день зимля рухнуть, асаждаицца и все гады аттуда вылизать, фсе змеи. А на Здвижню апать пад землю прячуцца* (х. Бубновский). *Да Благовещицьня нильзя агароды садить, да благой вести* (х. Дубовский). Работать с землею: копать, сажать и пр. – можно, по примете местных жителей, только после дня *Агафа-Руфа*. И снова нельзя не заметить попытки этимологически сблизить совершенно разные по происхождению слова: имя святого *Руф* (с возможным переходом в народной речи [ф] > [х]) и глагол *рухнуть* ‘обвалиться, упасть с шумом, разрушаясь, обрушиться (о чём-л. громоздком, тяжёлом)’ [БТС: 1134].

Помимо вырисовывающихся границ двух полугодий (которые совпадают с вышеозначенными праздниками), существуют другие межевые дни-праздники, обозначающие половину зимнего и летнего периодов, т. е. ещё более детально организующие годовой круг времени. Таковыми у славян оказываются ночь на Ивана Купалу (Рождество Иоанна Крестителя – 24 июня / 7 июля) летом и Рождество Христово (и последующие Святки, Крещение) зимой.

Данные отрезки времени наполняются в славянской народной традиции отрицательными оценочными чертами. Так, Святки (период времени от Рождества до Крещения) – это тот период времени, когда, согласно народным поверьям, «Христос ещё не был крещён», а потому всякая нечисть, злые силы свободно появляются на земле и творят разные бесчинства. Особенный разгул нечистой силы ожидается в крещенский сочельник (*Свечки* – на Дону), а потому у казаков (впрочем, как и у всех славян) повсеместно существует обычай рисовать кресты на окнах, дверях, воротах угольком, копотью свечи или мелом с целью защититься от злых духов. *Крясты пишуць пат Хрищенье, а чирис три дня стирають на двирях, на фортачках* (х. Дубовский). Обычно это совершал глава семьи – отец, его сопровождал кто-нибудь из членов семьи. Они были без шапок, с хлебом и солью в руках.

Что касается симметричного Святкам смыслового отрезка времени летом, то у казаков особой обрядовой семантикой наполнен некоторый период времени (по всей видимости, неделя или немного больше недели) перед Троицей, получивший на Дону следующие названия: *Зелёные Святки, русальная неделя, похабленная неделя*. Основной запрет связан с купанием, что мотивируется разгулом нечистой силы – русалок и пр. *Пирит Троицый зилёная русалачья ниделя, кто-та должын на ней утануть – эта жертва Хапру* (х. Правоторовский). *Купацца с Троицы можна, а то забирають дюже [нечистая сила] – пахаблиная ниделя, русальная* (х. Дубовский). *На Троицу купацца нильзя, а то русалки утащать* (х. Бубновский). Купаться можно после Троицы, а ещё лучше, если это произойдет после Ивана Купального (одно из местных названий праздника Рождества Иоанна Предтечи, 24 июня / 7 июля), который одним своим названием олицетворяет для большинства открытие купального сезона. Впрочем, данного запрета, скорее всего, строго не придерживаются, так как день Ивана Купалы приходится по новому стилю на 7 июля,

а это уже самый разгар лета, и вряд ли казаки, живущие по берегам Дона, Хопра и Медведицы, могут так долго воздерживаться от возможности поплавать в реке.

Сутки, подобно году, делятся на два больших отрезка времени – дневное и ночное. Осенне-зимнее полугодие изоморфно ночи, а весенне-летнее – дню. Пограничными временными точками в сутках выступают полночь и полдень, а также время рассвета (утренняя заря) и время захода солнца (вечерняя заря). Так же, как время от Рождества до Крещения и период перед Троицей выделяются из обычного, нормального потока времени своим сакральным характером, обилием запретов, разгулом нечистой силы, обозначенные межевые точки в сутках также наделены магической силой. На заре предпочтительнее всего проводить разного рода обрядовые действия (врачевать, заговаривать) и некоторые бытовые дела (поливать посаженную капусту и пр.). Полночь – самое опасное время в сутках, а потому получает и у казаков названия *глухая спень*, *волчья полночь*. Получают свои наименования некоторые мифологические существа, появляющиеся именно в это «опасное» или «пограничное» время: у казаков известен такой персонаж, как *дояк*, якобы ворующий у коров молоко *на заре*, и некое мифологическое существо – *ночница*: *Дети баянца чудовищ, начнищ* (х. Петровский).

Подобная изоморфная система годового и суточного времени, по словам Н. И. Толстого, свойственна в целом славянской народной традиции [Толстой 1997: 25–26], а также, возможно, традициям других индоевропейских народов. Для нас важно, что в казачестве данные представления о времени живы, что они находят своё выражение в языке и являются доказательствами уникальности данного субэтноса, свидетельствуют о его глубоких и прочных корнях с русским народом и русской культурой [Лалаева 2007: 49–51].

По нашим наблюдениям, наиболее значимым для казаков является всё же линейное время, связанное с событиями их личной

жизни. Утерянные, полузабытые многие классические славянские традиции, прочно связанные с сельскохозяйственными работами, обусловили своеобразное перераспределение значимости времени в сознании казаков. Наиболее разработанными и важными для казака оказались семейно-бытовые традиции, сформированные под давлением изменившихся условий существования и новых принципов жизненной организации.

1.2. Количественные и качественные характеристики времени в восприятии казаков

Изучение особенностей времявосприятия носителями языковой культуры осуществлялось разными учёными на протяжении многих десятилетий. Это, с одной стороны, даёт нашему исследованию глубокое теоретическое основание и многие отправные положения; с другой – позволяет сравнить имеющиеся данные по специфике представления времени в общезыковой и региональной картине мира и определить формы и способы восприятия и обозначения различных отрезков времени в казачьей культурной среде.

Выделение двух аспектов восприятия времени (*время конкретное* и *время абстрактное*) напрямую связано с его количественными и качественными свойствами. Время можно определённым способом измерять (метрические свойства времени), и его можно оценивать, проводить с ним некоторые операции (качественные характеристики времени). Как полагают учёные, временное осознание действительности на всём протяжении человеческой культуры содержало в себе количественный аспект. У дискретного времени имеются особые единицы измерения – это разной величины временные точки и отрезки: час, день, части дня, сутки, неделя, месяц, год и пр. Метрические свойства

присущи времени конкретному, которое противопоставлено абстрактному, в большей степени наделённому качественными характеристиками, что, однако, не исключает оценочной интерпретации и конкретного времени.

Понятие *конкретного времени* в языковом сознании казачества, на наш взгляд, соотносится с понятием *бытового времени*, включающего в себя такое обозначение временных промежутков, которое обусловлено бытовыми и хозяйственными нуждами коллектива. Как отмечают многие исследователи, привязанность времени к деятельности, которая это время заполняет, является одной из ярких особенностей русской языковой культуры. Можно говорить о том, что оно точное и достаточно определённое в рамках отдельного временного промежутка – суток, недели, месяца, года, – в отличие от отвлечённых временных понятий, таких, как длительность, одновременность, периодичность и пр., которое мы обозначаем как отвлеченное, философское время.

Понятие *бытового времени* неоднородно по составу и включает в себя как минимум три семантические зоны: *Суточный круг*, *Недельный отрезок*, *Годовой круг*. Внутри обозначенных сегментов выделяются лексико-семантические группы разной степени наполняемости. Данные промежутки времени довольно подробно рассмотрены в работах Л. Р. Ахмеровой, Е. В. Брысиной, В. Г. Гака, А. Я. Гуревича, С. В. Дмитрук, Анны А. Зализняка, Д. И. Лалаевой, А. Д. Шмелёва и нек. др.

Номинации отрезков времени в течение суток составляют одну из самых обширных зон бытового времени. Исследователи русской языковой картины мира и, в частности, того её фрагмента, который связан со временем, отмечают, что детальное временное членение суток является ярко выраженной чертой народной культуры. К её особенностям относят и то, что языковое обозначение времени суток у русских в значительной мере определяется деятельностью, которая это время заполняет [Брысина 2003: 190; Зализняк, Шмелёв 2005: 39]. Это справедливо

и по отношению к восприятию времени казаками. Для жителей Дона, как и для русского народа в целом, важным временным периодом является первая часть суток, которая весьма детализированно обозначена у русских: *утром*, *поутру*, *с утра*, *под утро*, *к утру*, *утречком*, *с утречка* (*с утреча*) [Зализняк, Шмелёв 2005: 42].

При этом содержание речевого этикета казаков существенно отличается от общерусской традиции. Литературное приветствие *Доброе утро!* «представляет собой нечто вроде *поздравления с пробуждением* и пожелания, чтобы то, что ждёт человека после пробуждения, было приятным» [там же: 48]. В казачьей этикетной формуле обращающийся с приветствием делает упор на то, что ему хотелось бы знать, как у собеседника прошёл предшествующий период суток: *Здорово / здоров ночевали / ночевал / ночевала* ‘утреннее приветствие: доброе утро, хорошо ли прошла ночь?’. *Кадай-т так различали: утрам – здорова нычавали, вечерам – здорова днявали* (Масл.). *А утрам, хто в агароди есть: «Здорова начивали!»* (Вер.). *Здорова начавали! С Разжыством Христовым!* (Клет.). *Здорова начавали. – Харашио* (Н-ан.). *Если скажутъ «Здорова начавали», атвичайтя «Слава Богу»* (Нех.). *Здорова начивали, Никалай Ифграфавич!* (Зимн.). *Я си-час ф шутку гварю: Здорова начивали* (Мих.). Брц., Дбв., Длг., Дор., Дьяк., Кик., Кл., Петр., Скр., Чрк. □ – *Здорово ночевали, маманя!* (В. Когитин. Сказки-пересказки). □ – *Здорово ночевали. – Доброго здоровья... – Нельзя ли у вас коней покормить?* (А. Серафимович. Колечко). □ *Будничный утренний обряд всегда одинаковый: – Вы тут живые? Здорово ночевали!* (Б. Екимов. Конец старого дома). □ *Знакомого увидел: «Здорово ночевали?» – «Слава богу».* *Дальше пошёл* (Б. Екимов. Старший брат). □ *<...> после этого громко произнёс на всю хату: – Здорово ночевали!* (Е. Кулькин. Покушение).

Здорово / здоров дневали / дневал / дневала ‘вежливое приветствие во второй половине дня’: *Вот вечерам идёш, заходиш*

к сасетки: «Здарова днявали!» – «Слава Богу!»). (Вер.). К каждому двару патходим, заходим: «Здарова днявали!» Нам атвичают: «Слава Богу, маи детачки» (Вер.). Здарова днявали, казаки (Нех.). Здарова днивали, Никалай Ифграфавич! (Зимн.). Здарова днявали, станишники. Здарова днявал, Петя Андревич (Масл.). Здарова днявали? – Работали (Н-ан.). Гаварили «Здарова днявали», кагда днём фстричались (Буб.). Брц., Дбв., Дор., Дьяк., Кл., Кл.-П., Ман., Мхл., Сув., Тер., Фрл. М. г., Х. г., Ч. г. – Здорово дневали, – говорит Тимоня и поклонился (В. Когитин. Сказки-пересказки). □ – Здорово дневал! Далеко ли ходил? (Р. Кумов. Малаша с Перекопских гор). Подъезжают конные, приподнимают шапки. – Здорово дневали. – Доброго здоровья (А. Серафимович. Степные люди). □ – Здорово дневал, дядя! – Доброго здоровья, ребята! (А. Бояринов. Шестьдесят первый). □ – Здорово дневали! – сказал Филипп, хлопнув дверью, и растерянно потоптался у порога (Н. Сухов. Донская повесть). А ты вот взойди да по-хорошему: здорово, мол, дневали, бабуня Дора <...> – Здорово дневала, бабуня, – поцеловал её трижды (Б. Екимов. Родительский дом). – Здорово дневали! Отколь вас столько взялось? (Б. Екимов. Последняя хата). – Здорово дневали, – произнесла Стеша и прикусила язык. Она не знала, как хохлы здороваются друг с другом. Но Филипп, улыбнувшись, ответил совсем по-казачьи: – Слава Богу (Е. Кулькин. Смертный грех). Здорово дневали, – по привычке «сломал» он шапку (Е. Кулькин. Раздоры). □ «Здорово дневали», – проговорила Анка <...>. «Слава Богу», – отозвались в избе (И. Колесов. На хуторах).

Здорово живёшь / живёте 'вежливое приветствие в любое время дня': Здарова жывёш? (Кик.). А если днём идут: «Здарова жывёш!» – гаварят, такое слова есть (Вер.). Здарова жывёти. – Патихоньку (Н-ан.). Зимн., Нех., Н. Чир., Панф., Скр., Сув., Тер., Чрк. Подождала она старика, здоровкается с ним: – Здорово живёшь! – Здравствуй, – отвечает старик (Ф. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев). Ну, здорово живёшь,

мой милый! (Ф. Крюков. В родных местах). Здорово живёте, казаки! (Д. Петров-Бирюк. Сказание о казаках). □ И если кто с ним встречается, то обязательно почтительно здороваётся: – Здорово живёте, Сазон Миронович! (Д. Петров-Бирюк. Перед лицом родины). □ – Ну, теперь здорово живёшь, тётка Марья. Жива, крепка? (Н. Сухов. Наташина жалость). Здорово живёте... Можно к вам зайти? (Б. Екимов. Путевка на юг). □ – Здорово живёшь! – Слава Богу. И тебе того же! (Б. Екимов. Конец старого дома). – Здорово живёшь, городской казак, – и, обняв внука, троекратно поцеловал его и тут же расправил жёлтые усы (Б. Екимов. Родительский дом) [СДГВО].

Во всех случаях следует универсальный ответ *Слава Богу!*, лексико-грамматический состав которого известен литературному языку, но в нём это устойчивое сочетание употребляется в значении наречия 'хорошо, в порядке' или вводного слова 'к счастью' [БТС: 550], тогда как в донском диалекте в ответ вкладывалось первоначально религиозное содержание, которое имплицитно содержалось и в последующее время, но на первый план выдвигался этикетный смысл.

Будучи жителями сельской местности, носителями традиционного типа культуры, казаки пользуются для обозначения времени в рамках суток словами и выражениями, содержащими указание на существенные признаки этих временных отрезков (рассвет, наступление темноты, заход и восход солнца); в основу номинации также часто ложатся ещё более конкретные признаки, характерные для сельской местности (время выгона скотины, крик петухов, мычание коров).

Обозначение разных временных отрезков в рамках бытового времени часто осуществляется устойчивыми сочетаниями слов – как оценочного, так и чисто номинативного характера. Образные определения времени суток – по небесным светилам, состоянию атмосферы, по птицам и животным, по ситуациям из хозяйственной деятельности человека и пр. – составляют

неотъемлемую часть народной фразеологии и характеризуются некоторой универсальностью.

Архаические способы измерения суточного времени сохранились у некоторых славян почти до наших дней. «Днём время определяли по положению солнца, измеряя его высоту над горизонтом с помощью копья, пастушьей палки и т. п., по тени, отбрасываемой человеком, домом, деревом <...>. Ночью узнавали время по положению звёзд (Плеяд, Ориона, Большой Медведицы, Млечного Пути, Полярной звезды). Ориентирами служили также животные: суточное время определяли по рёву ослов, поведению овец, полёту птиц, пчёл и особенно по пению петухов» [СДЭС/І: 449]. Большинство выражений, носящих изначально очень чёткий терминологический характер, постепенно метафоризировалось в сознании носителей языка. Многочисленные подтверждения архаических способов определения времени, получивших языковое выражение и прочно утвердившихся в диалекте в виде устойчивых сочетаний слов, находим и у донских казаков.

Время, промежуточное между ночью и днём, лежащее у истоков светового дня, обозначается следующими выражениями: *до зари* 'до восхода солнца'; *заря занимается* 'очень рано, только начинает светать'; *третьи кочета* 'конец ночи, начало рассвета'; *с тёмного ранья* 'рано утром, перед рассветом'. О человеке, вернувшемся домой очень поздно, под утро, на Дону могут сказать *вернулся на кочетах*, т. е. когда петухи прокричали рассвет. О том, кто вернулся с первым лучом солнца, говорят: *Идѣть паринь з гулянки вмести с каровами, и гаворють*: «Глянь, парня заря выкинула». О человеке, рано просыпающемся, казаки также могут сказать *заря выкинула; (вставать) с кочетами* 'рано вставать, на заре': *Рана фставали, как толька зарница взаила, са фтарыми качитами*. Можно также сказать, что *встал на коровьем реву* 'на заре': *На заре, как говорят казаки – на коровьем реву, к Седову заявился урядник...* (Е. Кулькин. Крушение).

Сам факт разделения суток не только на традиционно выделяемые день и ночь, утро и вечер, но и на множество промежуточных этапов утра, дня, вечера и ночи является свидетельством значимости этих отрезков времени для казаков, тем более что со многими из них связаны определённые виды бытовой, хозяйственной деятельности, а также деятельности, имеющей магический, культовый характер. Так, время рассвета, как переходный от ночи ко дню период, отчетливо выделяется и высоко сакрализуется в суточном цикле, отмечает Иван Алексеевич Подюков [1991: 34].

На Дону достаточно многочисленны темпоральные устойчивые выражения с составным компонентом *заря* или *зори*, сам факт наличия которых также подтверждает значимость этого раннего времени: *тёмная заря, заря зарѣй, из ранней зори, заря занимается* 'очень рано, лишь светает'. У некоторых выражений значение времени не является основным, на первый план выступают другие аспекты семантики (лечить, поливать, рыбачить, спать и др.): *зори зоревать* 'долго спать поутру': *Вот папалась свякры лихадейка. Ни давала мне зори зарявать; посидеть зорю* 'порыбачить на заре'; *класть на зорю* 'лечить молитвами, заговорами'; *отливать зори* '1. Совершать обряд заклинания, заговора (исполнять на заре наговорные рекомендации)': *Атливать зори можна ат испуга, для «присухи»*. *Две зари атлили, и куды чаво делась*; '2. Обычай поливать растения после посадки два раза в сутки в течение одной-двух недель на ранней и вечерней зорях': *Паливали капусту ниделю послі пасатки на зорих – утринний и вичерний. Штоп капуста харашо расла, иѣ атливають десить зорь падрят*. Таким образом, время, связанное с переходом от ночи ко дню, наделяется особой важностью и считается наиболее пригодным для определённых видов деятельности: хозяйственной (полив растений на заре), лечебной, магической и пр.

Период дневного времени подразделяется на утреннее время, обеденное и послеобеденное и маркируется достаточно

чётко. Утреннее время обозначается следующими выражениями: *ранние завтраки* ‘раннее утро, 5–6 часов утра’; *(солнышко) в завтраки* ‘положение солнца в 7–9 часов утра’; *телячья пора* ‘прохладное утреннее время, 5–6 часов’: *Теляця пара утрам: как краснить – ривѣть тилок*; *поздние завтраки* ‘позднее утро, 9–10 часов утра’. Семантика большинства устойчивых выражений достаточно прозрачна и не требует специального комментария: синонимичные фразеологизмы *в свинячьи (свининые) полдни*, *в свинячий голос* имеют значение конкретного времени – в 10–11 часов утра, так как в это время второй раз кормили свиней (на что указывают слова *полдни* ‘обед’ и *голос*). Подавая голос, животные напоминали хозяевам о времени кормежки. *Ну, иди в хату, поешь; свинные полдни, а он вылеживает* (А. Серафимович. Змеиная лужа).

Дневное время характеризует большое количество темпоральных выражений с опорным компонентом *солнце*. Отметим некоторые из них: *солнце в завтраках* ‘положение солнца в 8–9 часов утра’; *солнце (солнышко) в обед (в обедах, в обеды)* ‘положение солнца в 12 часов дня’; *солнце с обед (с полдѣн)* ‘послеполуденное время’; *солнце в подвечѣрках* ‘послеполуденное время’; *солнце в полдуба* ‘положение солнца при восходе или закате более близкое к горизонту, чем в дуб’; *Сонца ф палдуба, значить ишо нивысока паднялась; солнце в дуб (вышки)* ‘1. Положение солнца над горизонтом при восходе или закате’: *Сонца, када садица или взашло, нивысока, то гаварять: сонца в дуп. Пара цыплят заганять, а то уже сонце в дуп. Сонце в дуп припаднялось. Солнце в дуб. Другая скотина уже наелась, на стойло её становить, а ты всё не выгонял* (Б. Екимов. Чапурин и Юрка); ‘2. Положение солнца на небе, близкое к полудню, 11 часов утра’: *Сонца в дуп стала ф палудня, када самая жара наступать днѣм; солнце в два дуба* ‘12–2 часа дня’; *солнце за дуб* ‘закат солнца’: *Солнце за дуп – эта сонцы заката, восим чисоф: иво ни видна за дубам; солнце у дуба* ‘положение солнца, близкое к закату’:

Паехал бы, гаварить, да сонцы у дуба, пирид вечирам уш дела [Лалаева 2007: 56–57].

Определение времени по положению солнца на небе – один из самых распространённых способов, известных не только у казаков и славян в целом, но и у многих других народов. Это связано, вероятно, с тем, что движение солнца – легко наблюдаемое явление и оно может в каждый отдельный момент ассоциативно связываться с определёнными природными и бытовыми явлениями (например, по высоте над деревом – в дуб *вышки* – приблизительно 11–12 часов дня). По положению солнца на небе, по его высоте над деревом, по каким-то другим приметам и ориентирам люди учились определять приблизительное утреннее время, когда пора выгонять скотину на пастбище, завтракать, делать перерыв на обед, когда наступает ранний вечер и пр. У некоторых носителей говора (обычно это люди старшего возраста) остались воспоминания о том, как они или их родители пытались определить время: дневное – по расстоянию тени от человека, по положению солнца на небе, ночное и раннее утреннее – по пению петухов: *В абет тень ат чилавека блиска к нему, утрам далеко. Ступними мерили расстаяния да тени: адин шаг – адин час. Первыи кочиты закричали – ранавата; фтарыи – паднимаисси, если ф полю или тесту ставить; третьи – кагда уже разведница*. Понятно, что такие способы определения весьма неточны, а потому наблюдается высокая вариативность и частые расхождения в значениях при одинаковых обозначениях.

Для обозначения вечернего времени казаки используют следующие слова и выражения: *подвечѣрки* ‘предвечернее время’: *ранние подвечѣрки* ‘3–4 часа дня’; *поздние подвечѣрки* ‘6–7 часов вечера’; *заря истухает (заря погорает)* ‘о наступлении позднего вечера, темноты’; *солнце в дубки (дубок)* ‘ранний вечер, 6–7 часов’; *солнце за дуб* ‘время заката’ и др. *С абедна начнѣть свитить – эта уш раннии падвичѣрки, а патом – познии падвичѣрки. Паабедали в двинаццать чисоф, а падвичѣрки раннии, ф три чиса*.

Заря истухла – спать лёх. Сонца в дупки – эт сонца заходить, ближы к вечиру. Ну, сонце в дупки пашло, зараз жара спадёт.

Ночное время суток в казачьих представлениях о времени имеет менее детальное членение, чем дневное, что легко объясняется бытовыми причинами: отсутствием активной жизнедеятельности в этот промежуток суточного времени. Ночные отрезки времени, фиксируемые чаще всего звуковыми сигналами – *пением кочетов*, малоактуальны для диалектоносителей, с ними редко ассоциируются какие-либо виды деятельности или события, они являются лишь прямыми показателями движения времени: *первые кочета* ‘полночь’: *Я ни примичала, примерна ф палавини ночи первыи пають, патом фтарыи, а када рассвитаить – третьи; вторыи кочета* ‘около двух часов ночи’, *третьи кочета* ‘о наступлении рассвета’: *Бывалаца, третьи кацита пракрицать, а я только дамой плитусь. Третьи качата прапели – надабна фставать*. Многочисленны также предложно-падежные конструкции со словом *кочет*: *до кочетов* ‘до глубокой ночи, до пения первых петухов’: *Да самых качитоф прагулял, работать итить нада, а спать хочица; на кочетах* ‘рано утром’; *перед кочетами* ‘до рассвета’; *с кочетами* 1. ‘поздно’: *Я лигла с качитами, спать таперь хочица*; 2. ‘очень рано’: *С качатами паднялси, рыбалить хадили; до вторых кочетов* ‘допоздна, за полночь’; *со вторыми кочетами* ‘очень рано’; *до третьих кочетов* ‘до рассвета’; *с третьими кочетами* ‘на рассвете’. В этих наименованиях зафиксирована давняя народная традиция, на существование которой указывал в свое время выдающийся лингвист, фольклорист, историк литературы и искусства, глава русской мифологической школы Фёдор Иванович Буслаев (1818–1897), отмечавший, что в древности отдельные слова носили характер большей изобразительности, «в целых выражениях мысль высказывается не отвлеченно, а ярко, в живом образе» [Буслаев 1861: 198]. Например, вместо слова *рассвет* в древнерусских текстах часто упоминаются куры или пение петуха.

Для обозначения глубокой ночи, основным признаком которой считается полная тишина, отсутствие всяких звуков, у казаков существуют следующие выражения: *глухая спень* ‘поздняя ночь’; *ночь ноченная* ‘поздняя ночь’; *волчья полночь*: *Волк ни падёт резать скатину с вечера, а ждёт тишыны – волчий полначи*. Среди устойчивых выражений с временным компонентом *ночь* в говорах Дона можно отметить *ночь ноченская* ‘ночь напролёт’; *ночь в ночь* ‘каждую ночь’. *Ночь ночинскую дощ лил. Я нош в нош ни сплю, старажу магазин*. Последние два выражения служат не столько для обозначения конкретных отрезков времени, сколько передают такие характеристики времени, как длительность, продолжительность (*всю, целую ночь*) и периодичность (*каждую ночь*), а потому тяготеют к функционально-семантической зоне «отвлечённое время».

Полный период рабочего времени от утренней до вечерней зари зафиксирован в выражениях: *от ранья до смерканья, из зари в зарю, заря вгонит и заря выгонит, в ночь за ночь, от видного до видного, от тёмного до тёмного* ‘от зари до зари или весь день’: *Фсю жызынь праработали из зари в зарю и др.* Все они и подобные, по словам Людмилы Александровны Ивашко (1928–2019), являются вариантами общерусских (и шире – общеславянских, например, польские *od rana do posu, od switi do zmroku*) ФЕ [Ивашко 1981: 60] и построены по единым структурно-семантическим моделям *от (с) ... до / из ... в*, где именные компоненты указывают на границы отрезка времени: *из зари в зарю, от тёмного до тёмного* и пр. Данные выражения, с одной стороны, являются обозначениями определённого временного промежутка – дня или целых суток, с другой – обладают такой характеристикой времени, как длительность, что позволяет отнести их к функционально-семантической зоне отвлечённого времени. Подобные выражения следует признать диффузными; они и составляют зоны постепенного перехода единиц одного микрополя в другое [Лалаева 2007: 58].

Следует отметить и такие конкретные наименования, в которых тоже отражены бытовые представления о времени, как: *первая (первый) спень* ‘первый неглубокий сон, первая фаза сна’ (спень ‘сон’); *вторая (второй) спень* ‘вторая фаза сна’: *Первая спень – саснула и фстала. Ва второй спень тиха дышитъ; третий спень* ‘третья фаза сна, сон под утро’: *Третий спень – ни ф спень: каровушку даить.*

Роль и значимость хозяйственного времени в казачьих говорах подтверждается наличием устойчивых словосочетаний и свободных лексем, называющих интервалы времени в рамках рабочего дня. К ним относятся: *ужотка* ‘определённая часть рабочего дня’: *День дилили на щитыри ужотки: с утра сеють ф поли, работают да зафтрака, патом абет, полдинъ; упруг, упряжка* ‘период времени, состоящий из нескольких часов сельскохозяйственной работы без перерыва’: *Бывала, паедим ф поли рана, да солнышка. Работаим да завтрика, ат зафтрика да абеда, ат абеда да ужына. Ента упруги; первая упряжка, первый упруг* ‘время работы до завтрака’; *вторая упряжка, второй упруг, обедний упруг* ‘время работы от завтрака до обеда’; *вечерний упруг, третий упруг* ‘время работы от обеда до полдника’; *четвёртый упруг* ‘период работы от полдника до темноты’: *Упругаф была чатыри: ат рассвета да зафтрака первый, да абеда фтарой, да полдника третий, а самый трудный чатвёртый – с полдника да тимнаты. Пахать в ночную ‘пахать ночью’; перекур с дремотой ‘ирон. о долгом перерыве в работе’.*

По свидетельству В. И. Даля, слово *упруг* принадлежит северным и восточным русским говорам [СД/IV: 503]. Собственно, это время, сколько лошадь ходит за один раз в *упряжке*, сколько пашут не кормя и без отдыха на одной и той же лошади. В том же значении в некоторых русских говорах использовалось слово *уповод*: дословно – сколько лошадь водят «в поводе, в поводьях» на работе: пахоте, бороньбе, возке грузов и т. д.

Жизнь сельского жителя достаточно формульна и сводима к повторяющимся, устойчивым ситуациям. Одной из таких ситуаций И. А. Подюков называет деревенский быт, привязанный к уходу за животными [Подюков 1991: 35]. Так, утренний выгон скотины на пастбище и вечернее её возвращение всегда были двумя ключевыми точками в отсчёте суточного времени. На Дону бытуют следующие выражения: *телячье время* 1. ‘раннее утро, 5–6 часов’; 2. ‘ранний вечер, 7–8 часов’: *Раньшы ф телячье время и рибята, и дифчата дамой прихадилы. Я к ней ф телячью пору пришла, а ана уже спитъ. Как эта ф телячью пору? Кагда телят загаять, паранышы, чем каровы придут* [БТСДК: 526].

Другой устойчивой бытовой ситуацией, которая постепенно метафоризовалась в обозначения времени, являются точки приёма пищи: время приёма пищи стало служить обозначением определённого времени. У казаков это такие выражения, как *ранние завтраки* ‘6–7 часов утра’ и *поздние завтраки* ‘9–10 часов утра’; *ранние подвечёрки* ‘3–4 часа дня’ и *поздние подвечёрки* ‘6–7 часов’, а также *подвечёркивать* ‘полдничать’, а *повечёрки* ‘полдник или еда после ужина’.

Единичные лексемы, являющиеся выражениями временных понятий, также употребляются в донских говорах, передавая разные семантические оттенки, но, в отличие от устойчивых выражений, не все из них обладают ярким внутренним содержанием. Среди них большинство образуют имена существительные: *полдни (полднички)* ‘полдень, 12 часов дня’; *вечерина, вечерка* ‘вечер’; *солновосход* ‘время восхода солнца’; *солносыд* ‘время заката’; *утор (утр)* ‘утро’; *утренница* ‘раннее утро, рассвет’; *обед* ‘полдень’; *днёвка* 1) ‘один день’: *Он на днёвку толька и паехал*; 2) ‘день, в который прекращается лов рыбы’.

Отмечен только один диалектный вариант литературной лексемы *сутки* с тем же значением ‘промежуток времени в 24 часа’ – *обыдёнки*, зафиксированный на территории казачьих говоров Ростовской области. Гораздо больше распространён у казаков

наречный вариант в той же самой форме *обыдёнки* или как застывший творительный падеж *обыдёнкою, обыдёнкой* ‘в течение одного дня’: *И праили мы фсю путь абыдёнкай, за адин день, туды и абратна* [БТСДК: 332]; *Вернусь обыденкою* [МДС: 210]; *Паедиш с утра, приедиш вецирам, вот и абыдёнки. Ани схадили в другая сяло в гости абыдёнки* (Прлз.). *Што случилась здесь, фсё случилась абыдёнки* (Петр). *Абыдёнки – в этот жсы день схадить* (Кл.-П.) [СДГВО: 372].

В зоне бытового времени можно рассматривать также лексемы и устойчивые сочетания слов, обозначающих невременные понятия (типы поведения, названия растений, бытовые помещения и др.), но в качестве дифференциального признака содержащие темпоральный компонент значения, представленный эксплицитно или имплицитно: *улица* ‘вечернее гуляние молодежи’ (*Кажный вечир – на улицу и на улицу, дома ни пасидить*); *утрешник / вечерешник* ‘молоко соответственно утреннего / вечернего удоя’ (*Утришник-та пафкусней будить, пажирней*); *денник* ‘огороженная (без крыши) часть скотного или птичьего двора, где скот или птица находятся днём’ (*Рядам с сарайим плитнем агародють – эт дянный, там скатина днём выгуливайица*) и нек. др.

Кроме суточного времени, детально разработаны в казачьей культуре недельный и месячный отрезки времени. Почти все единицы данного сегмента отличаются достаточно точной семантикой времени, в плане частеречной принадлежности диалектизмов численно преобладают наречия. Названия дня, предшествующего сегодняшнему (*вчера*) и следующему за сегодняшним (*завтра*) представлены в казачьих говорах в основном лексико-словообразовательными диалектизмами, имеющими те же корни, что и в литературном языке, но отличные от литературных аффиксы: *вчерасика, вчерась, вчерася* ‘вчера’; *завтрева, завтыря* ‘завтра’; *заутра* ‘завтра утром’. Лексикофонетические диалектизмы единичны: *завтра* ‘завтра’; *учора*

‘вчера’ (влияние украинского произношения в последнем примере): *Фчарась палы пабанила, пашла за хлебам, а яво и ни было. Я загадываюсь в горат съездить зафтри*.

Далее следуют наименования, ещё более удалённые от той временной точки, которую мы обозначили как «сегодняшний день» (*нонешний день*): *ономнясь, позавчёра* (*позавчёр, позавчерася*) ‘позавчера’; *ногдашний* ‘позавчерашний’. *Нагдашний день хадили у кино. Анамнась агурчики сабрали* [БТСДК: 323, 338].

Следующие слова и выражения локализуют во времени события трёхдневной и чуть более давности. Наречие *надысь* и его многочисленные варианты (*нада, надасть, нады, надык, надысик, надыся*) являются стилистически нейтральными и выражают наиболее частотное значение ‘на днях, два-три дня тому назад’: *Надысь – на днях, фчара, пазафчара* (Ляп.). *Пазафчора или ф тот день – надысь. Дня три праило или чатыри – надысь я хадила* (Пгч.). *Я надысь у куме был – вот жывуть, каг гаспада* (Зем.). *Надысь грат сильный был, фсё пабил* (Дбв.). *Ты маво сына видал, надысь приехал, палковник. Надысь чудока купила, а типерь нету* (Масл.). *Надысь щарбу варили* (Ал.). *Мы надысь афчарник закончили строить* (Ал.). *Надысь щувяки купила* (Н. Ябл.). *Надысь сястра к нам заяжжала* (Дуд.). *Надысь был такой калатун, выйти страшна была на бас* (Н-гр.). *Надысь прихадила ана* (Ктв.). *Надысь паспорили мы с ним* (У-Хоп.). *А то раньшы, надысь было* (Клм.). *Надысь хадила к ней* (Торм.). *Надысь чувал муки мне принесли* (Клет.). *Спаткнулась надысь ап парошки да растянулася* (Клет.). *Надысь только карову падаила* (Чёрн.). *Буря была надысь, пасламила и там, и там* (Дбр.). *Надысь ка мне хтой-та прихадил* (Дуп.). *Надысь ф погрип упала и ни убилась* (Рзв.). Авр., Акч., Бер., Бкн., Блш., Брц., Буд., Вдв., Вет., Глаз., Грб., Дем., Длг., Дон., Дур., Дьяк., Илов., Кл.-П., Кмж., Крсн., Ктл., К-ярс., Лар., Лог., Лук., Мал., Ман., Мрв., Мск., Мхл., Н-а., Нех., Н. Чир., Оз., Песч., Прв., Прон., Рдч., Р-Изм., Род., Стр., Сух., Т-остр., Трц.,

Фил., Фрл., Чрк., Ям. □ *Хорь надысь ещё сказывал – сбирается ехать, – проговорил один из рыбаков* (А. Серафимович. В камышах). □ *В разъезде надысь был, разговорился...* (Ф. Крюков. Станичники). □ *Надысь еду я с Берёзок через Курочкину балочку <...>* (Р. Кумов. В чёрном море земли). □ *А с Сиволобова к нам надысь баб кликали* (С. Арефин. Первые шаги). □ *А мы надысь читали твой рассказ, – оживился Захар. – Дюже интересный. Навроде как бы про нашу станицу прописано... <...> Надысь повстречал я Захара Ермакова* (Д. Петров-Бирюк. Перед лицом родины). □ *Надысь приезжали. Приходят и просят, подай им* (Б. Екимов. Переезд). □ *Надысь телушку продал, люди видали, какими деньгами платили ему* (И. Данилов. Незавещанный сад). □ *Надысь пришёл, все пальцы в крови* (В. Кононов. Слом). □ *Надысь не кстились, вчера не постились* (Е. Кулькин. Раздоры). □ *Надысь один мужик рассказывал, пришёл он на заимку, вроде бы партизаны там квартировали* (Е. Кулькин. Родная кровь). □ *Вот это надысь ужака палкой расплющила* (Е. Кулькин. Крушение). □ *Надысь на три кило вытащил. За сколько годиков бы свежей рыбки поисть вдоволь* (В. Ростокин. Бешеный волк). □ *Надысь назвал меня буржуем* (И. Нефедов. На речке Берёзовке) [СДГВО: 372].

У этого наречия есть ещё одно, менее распространённое значение ‘недавно, несколько часов назад’: *Я надысь тябя видала, с почты шол. Надысь – эт сафсем нядавна, в этот жы день, нескалька часоф назат* (Серг.). □ *Это мне Наталья надысь подарила* (В. Когитин. Сказки-пересказки) [там же]. Обращают на себя внимание многочисленные наречные формы с префиксом *поза-*, несущим в себе значение предшествования: *позавчёра, позанагда, непозадолго* ‘немногим позже’ и др.

Некоторые названия дней недели до сих пор существуют в древнерусской форме. Так, лексема *середа* является исконно русским словом, а в литературном языке закрепился церковнославянский неполногласный вариант *среда*. Возможно,

для диалектоносителей в варианте *середа* яснее ощущается связь с мотивирующим признаком – *середина* (недели), потому этот вариант сохранился в диалекте. Лексемы *четверток* ‘четверг’; *пяток* ‘пятница’ также являются старинными древнерусскими вариантами, которые утрачены литературным языком, но продолжают жить в народных говорах и некоторых славянских языках (болг. *четвъртък, петък*; серб. *четвртак, петак*; словен. *četrtek, petek*; чеш. *čtvrtek, pátek*; польск. *czwartek, piątek*) [ЧИЭС: 90, 387]. Устойчивое выражение *воскрёсный день* является обозначением воскресенья. Ему противопоставлен *будник*, как любой обычный, будничный день недели – праздничному, дню отдыха, т. е. воскресенью.

Полный период времени в семь дней по-казахьи можно обозначить *неделей недельской* ‘целая неделя’: *Ат суботи да суботи няделя нядельская*. В качестве опорного компонента слово *неделя* входит в ряд устойчивых сочетаний, характеризующих знаковые периоды времени в рамках года (*всеядная неделя, пёстрая неделя, русальная неделя* и др.).

Наименования месяцев в донском диалекте целиком совпадают с литературными названиями; только месяц *февраль*, как отмечалось выше, может называться *бокогрей*: *А уш пасля января бакагрей наступайть, сонца к вясне*. Скучность казахьего месяцеслова объясняется, вероятно, отсутствием у казаков устойчивых традиций сельскохозяйственной деятельности. Впрочем, и в других русских говорах редко употребляются народные названия месяцев. В СРНГ наименования осенних месяцев с сентября по ноябрь *листопад* подтверждается примерами 1851, 1895–1896, 1910 годов [СРНГ/17: 68]. Возможно также, что это завит от того, что членение на временные отрезки искони шло в народе не по дням и месяцам, а по наиболее значимым датам народного календаря; соответственно к этим дням приурочивалось начало и окончание основных работ, самые разные виды деятельности, и в таком случае отпадала необходимость

в помесечном счёте времени. Так, сенокос на Дону обычно начинается после Троицы, а работы, связанные с весенними посадками, как правило, наступают после *Егория* – дня святого Георгия (6 мая). Отметим, однако, что в украинском и белорусском языках сохранились древнерусские названия месяцев: укр. *січень, лютий, березень, квітень* и т. д., белор. *студзень, люты, сакавік, красавік* и пр.

Годовой круг времени представлен в донских говорах многочисленными образованиями от наименований времён года: *весна, лето, осень, зима*. Эти темпоральные единицы служат основным средством организации годового времени и помогают стратифицировать происходящие в повседневной жизни события в рамках определённого времени года. Наречные образования от наименований времён года образованы по единой модели при помощи продуктивного в диалектах суффикса (постфикса) *-сь/-ся*, придающего слову значение ‘отношение к прошлому’: *веснусь* ‘прошлой весной’: *Вяснусь эта было*; *зимусь* ‘прошлой зимой’: *Зима эта холодна, и зимусь была сивирна*; *летось* (лето-ся) 1) ‘в прошлом году, прошлый год’: *Летась картошки нарыли вос целый, а в этом два мясика*; 2) ‘прошлым летом’: *Летась засуха была*; *позалетось* ‘в позапрошлом году’: *Пазалетась дощка в гости приляжжала*; *осенесь* ‘прошлой осенью’: *Асинесь была ни дюжсы многа дащей*.

В казачьих говорах отмечена лексема *провесень* (*провесна, провесни*) и предложно-надежные конструкции наречного характера с этим же словом (*на провесень, на провесне, на провесни*), означающие чаще всего начало весны, а в других местах называющие некоторый период времени (приблизительно с третьей декады февраля до марта, предвесеннее время) перед весной, предвесенье. *На провисни – эта начала вясны. Провисинь – палаводья, вясна начинацца*.

Наречные образования *осеньёй* и *осенью* ‘осенью, во время осени’ представляют собою соответственно морфологический

и акцентологический типы диалектизмов. *Летам была аль асянью – ня помню. Баярынью тольки асянью рвали. На валинки та шерсть нужна, што асянью стрыгёцца*.

Немногочисленные диалектные прилагательные, образованные от тех же корней, что и наречия, характеризуют временные и невременные понятия или реалии: *весняный* или *весновой* ‘весенний’: *Виснавой день дольшы. У висняная время приходит балезня*; *летошний* ‘прошлогодний’: *Сена летышняя, этыва года нету. Косу нада адбить, с летышних пор ляжыть*; *позалетошний* ‘позапрошлогодний’: *Пазалеташний куры уже нисуца*.

Большая часть устойчивых выражений, регулирующих события в течение года, также содержит в качестве составного компонента слова с корнями *лет-* и *зим-*. С корнем *лет-* употребляются следующие единицы: *в летний быт* (бытность) ‘летом’; *в летось* (в летоси) 1) ‘в прошлом году’: *В летаси мы купили карову*. 2) ‘прошлым летом’: *Летась курень был полам внукаф, а таперича пуста*; *лето летинское* ‘о долгой поре, длинном лете’; *летошний год* ‘прошлый год’: *Леташний гот картошка ни урадилась, а бис картошки никуды. Леташний гот – ни этот, а праиол какой. Леташний гот уражай был баьшой; на лето ‘на будущий год’: Жамашныи сямяна сабири, на лета пасеим*.

С временным компонентом *зима, зимний* в диалекте имеются следующие выражения: *в зимний быт* (бытность) ‘зимою’: *Асобяна многа играли мы в зимний быт, када ни сеим, ни пашым*; *зима зимская* 1. ‘весь долгий период зимы’; 2. ‘о долгой и холодной зиме’; *зиму-лету* ‘круглый год’; *зима в зиму* ‘из года в год’. Значение конкретного времени ‘зимою’ передают, на наш взгляд, лишь лексема *зимусь* и выражение *в зимний быт*; прочие ФЕ не имеют значения точного времени, а содержат такие темпоральные характеристики, как длительность (*зима зимская, зиму-лету*), периодичность (*зима в зиму*), что позволяет относить их к функционально-семантической зоне «отвлечённое время».

Д. И. Лалаева обращает внимание на то, что зима и лето как два наиболее противопоставленных друг другу сезона получают в народе прямо противоположные оценки. Лето ассоциируется в сознании носителей языка с периодом относительного спокойствия (нет самой страшной угрозы – замёрзнуть или умереть от голода), тепла, света, благополучия, изобилия, т. е. наполнено положительными коннотациями, что находит выражение в использовании уменьшительно-ласкательных форм по отношению к данному времени года: *летечко, леточка, летушко* 1. ‘лето’: *Фсю летечка стаить вада. Подходило летушко под конец, снаряжали девушку под венец* (С. Земцов. Донская свадьба); 2. ‘прошлым летом’: *Фулиганы летачка курей пакрали*. Положительная оценка летнего времени отразилась и в бытующем на Дону устойчивом выражении *тихое лето*, которое служит характеристикой тихого, доброго, скромного, спокойного человека: *Как тихая лета сидить у школи* [БТСДК: 262]. □ *Она ведь какая: поличье вроде моё, а характером в отца удалася, тихая лета* (Б. Екимов. Родительский дом) [СДГВО: 298].

Напротив, зима со своим неизменными атрибутами – снегом и морозом – получает в народном сознании, как правило, негативную оценку, что находит образное отражение в следующих казачьих выражениях: *стрёхлетошняя зима* ‘о ком- или чём-либо надоедливом, долгом’; *(нужен) как летошний снег (как летошняя зима)* ‘совсем не нужен, непригоден, бесполезен’: *Мне ваи Коля нужон, как летаишний снех. Мне иё забота нужна, как летыишний снех*. Семантика данных устойчивых сравнений опирается на ассоциативные представления человека о зиме как долгом и бездейтельном, а следовательно, скучном периоде времени; о бесполезности и непригодности *летошнего*, т. е. прошлогоднего снега. *Глухая, глушная пора* – так называют на Дону период от завершения осенних полевых работ и выпаса скота до весенней посевной: ‘время, когда нет работы, отсутствует какая-либо земледельческая деятельность (поздняя осень, зима, ранняя весна)’.

Кл.-П., Раз. *В глушную пору весны меня тоже охватывает неспокойствие: то кажется, что я тихо еду, то – думается – не торопко иду* (Е. Кулькин. Крушение) [СДГВО: 458]. Но у народа есть рецепт для преодоления скуки этого безвременья, на Дону бытует поговорка *Шей да пори – не будет глухой поры*. Она употребляется как наставление о трудолюбии, необходимости быть всегда в работе: когда занят делом, нет времени для скуки: *Шей да пари – ни будить глухой пары – гаваривала бабушка, када мы скучали и ничаво ни хатели делыть* (Ман.). Клет. [СДГВО: 674].

Рассмотренные выше выражения хоть и содержат в качестве составного компонента слова со значением времени, однако сами по себе являются номинациями нетемпорального характера: являются оценками характера человека (*тихое лето, стрёхлетошняя зима*), передают отвлеченные понятия полезности / бесполезности, нужности / ненужности (*нужен как летошний снег*) и пр. [Лалаева 2007: 78].

Для стратификации во времени событий относительно точной, более годичной давности, казаки пользуются лексемой *позатося* ‘2 года назад’ и выражением наречного характера *на гадах* ‘было 2–3 года назад’: *На гадах было: приехал он* (Клет.). *У ниво на гадах з база карову увяли* (Прк.) [СДГВО: 113].

В донских говорах встречается немало глаголов, образованных от наименований времён года, месяцев и других единиц времени (*год, весна, лето, осень, зима, сентябрь* и др.): *годовать, перегодовать, весновать, летовать, перелетовать, зимовать, завеснеть, завеснить, заосенять, засентябрить, сентябрить* и др. Как отмечает волгоградский диалектолог, глава Волгоградской этнолингвистической школы Римма Ивановна Кудряшова (1946–2015), в казачьих говорах есть дериват от существительного *весна* – *весновать* ‘ловить рыбу весной’. Отмечено только одно словоупотребление данной лексики в фольклорном произведении – в сказке «Гриня и Лизавета»: *Пошли казаки весновать по первому распадению льда. Собрались в артель самые что*

ни на есть удалцы. Хотели взять первые богатые уловы (В. Когитин. Сказки-пересказки) [Кудряшова 2005: 417–418; 2012: 171–182]. Существительное *осень* послужило основой для образования диалектных безличных глаголов *заосенеть*, *заосенять*, *засенять* ‘захолодать (о начале осени)’ и *повосенеть* ‘о наступлении осени’: *Заасяняить скоро – скот будим заганять* (Бкн.). *Сонца светить, а ни греить – заасиняла* (Ктл.). *Заасиняла – осинью дерива начинать уже жылтеть* (Лук.). *Кагда заасиняить или халадно вясной, гетры адявають* (Клет.). *Что-та в августу заасиняла* (Акч.). Буд., Лар., Скр., Трц. *Летом-то, конечно, некогда: там огородишко, там пчёлы, и всё один, без старухи, а как заосеняет – я сразу писать* (И. Данилов. Друзья-приятели). *Как чуть заосеняет – в детском садике обязательно какая-нибудь зараза объявляется, и зовут её (бабушку) в город приглядывать за внуком* (И. Данилов. Последний жеребёнок). *А как заосенеет, надевал резиновые сапоги* (Б. Екимов. Горький ветер земли). □ *Как заосенеет, он верхом, и на чужие поля, на разведку* (А. Иванов. Если не я, то кто же) [СДГВО: 193]. *Да, как пава-синеить, так птицы и уходят ф палёт* (Мнч.) [БТСДК: 374].

От названия месяца *сентябрь* в казачьем диалекте образованы безличные глаголы *сентябрить* ‘о наступлении холодов’: *Чавой-т ныня рана сентябрить, куфайкю даставать нада. Сентябрьрить – лету канец. Сентябрьрила нядолга* (Масл.). Буб., Доб., Клч. □ *Августовский полдень был ясен, но уже сентябрило* (Б. Екимов. Родительский дом); *засентябрить* ‘похолодать (о наступлении осени)’. *Сразу как засинтябрила: холат, дощ, картошку капать нада. Пагади, засинтябрить так, што ня рад будиш* (Масл.). *Уже засинтябрила* (Чрк.). Бытуют также устойчивые выражения с составным компонентом *сентябрь*: *бежать (идти) сентябрём* ‘сильно важничать’: *Как сашил новыи брюки, так и бигить синтибрём: фарсавитый, как новый гривиник; коситься сентябрём* ‘смотреть косо, мрачно’: *Идёт, атварачиваица ат людей, синтибрём косица; стоять сентябрём* ‘стоять

боком, проявляя невнимание к кому-либо’: *Я иму гаварю, даказываю правату, а он ня слухаить, стал ка мне синтябрём и падрыгиваить нагами* [БТСДК; СДГВО]. Скорее всего, внутренняя форма данных выражений связана с представлениями человека о месяце сентябре как о приходе осени и, соответственно, начале дождливой погоды, скучной поры. Ассоциативный образ «уныло, мрачно, тоскливо» и лёг в основу данных фразеологизмов.

Отмечен на Дону также глагол *летовать*, образованный от существительного *лето* и имеющий значения: 1. ‘проживать, проводить лето; жить летом’: *Летавал он там да самых халадоф* (Кчл.). *У нас унучка летуить тут.* // Переживать лето. *Бирём тиленка, выкармываем, будить зимавать, патом летавать.* 2. ‘оставлять на лето’: *В мае месяцы лес рубили, патом яво летавали, а чирис гот он патсохня, и лес лопацца ня будя, тагда рубють сталбянку* [БТСДК: 263]. Имеется также устойчивое сочетание: *лето летовать* ‘жить все лето’. Широко употребителен в донских говорах глагол *перелетовать*, образованный префиксальным способом от *летовать* и имеющий значение ‘прожить, провести лето’. *Вот пирилетуим, и ни так жарка станить* (Н. Ябл.). *Пирилетуим, а там видна будить* (Н-др.). *Пирилетавали мы в этом гаду харашо: кармоф загатовили – на зиму хватить* (Медв.). *Как лета пирилетавал, так и леташиник* (Блш.). *Как бы нашый карови пирилетавать* (У-Бзл.). *В кустах зашуршало, и кто-то, порскнув, явно напрашивался на внимание людей.* <...> *Да, кубыть, кузёнок. Как перелетуют, ну и злуют они, черти!* (Е. Кулькин. Крушение) [СДГВО: 413].

Особенностью наименования различных бытовых периодов времени в донском казачьем диалекте можно считать и то, что своё специфическое название получают некоторые временные отрезки, чем-либо примечательные: *нудное время*, *Никола Летний*, *Николай с нудой*, *Николай Зимний*, *Алёша – с гор потоки*, *Яблочный Спас*, *Медовый Спас* и мн. др. В эти дни происходят какие-либо повторяющиеся из года в год события,

получившие специальные обозначения. Определённый период времени в августе, совпадающий с двухнедельным постом перед *Яблочным Спасом*, называют *спасовская нуда*: *Спасафская в августу две нидели – то авадыя; спакою нету для худоби, када спасафская нуда*. Кроме того, это же выражение употребляется в говоре в переносном значении, обозначая надоедливую, нудного человека: *Ты не баба — нуда спасовская! — кричал Иван. — Точишь и точишь!* (Екимов. Кто Саратова не любит...). Перенос основан на наличии большого количества *нуды* — гнуса, мошкеры в августе во время церковных спасовских праздников. С тем же переносом используется фразема как *спасовская муха* ‘о злом, назойливом человеке’: *Как спасафская муха — злюций, пристаучий, эти мухи на Спас больна жыгають* (Орл.). Илов. □ *А за своё он злой, как спасовская муха* (А. Иванов. Если не я, то кто же) [СДГВО: 327].

С понятием *конкретное, бытовое время* тесно переплетается другая система временных понятий, которую условно можно обозначить как *отвлечённое, абстрактное, философское время*. В диалекте используются лексемы, передающие такие качественные характеристики времени, как продолжительность (или длительность); повторяемость; произвольность; протяжённость времени (понятия прошлого, настоящего и будущего); а также такие достаточно субъективные оценки времени, как проведённого с пользой или бесполезного; наличие / отсутствие свободного времени и пр. На самом деле связанными с философским восприятием времени оказываются лишь отвлечённые категории, под которые подпадают диалектные слова и ФЕ, своей внутренней формой отражающие привычные в своей повседневности события, ситуации, представления.

Фразеологизмы, выражающие в говорах временные понятия отвлечённого характера, являются по преимуществу безобразными устойчивыми сочетаниями, вариантами общерусских (и общеславянских) ФЕ, как полагает Л. А. Ивашко [1981: 55].

В составе их компонентов повторяются слова, обозначающие различные временные отрезки (*век, жизнь, год, лето* и пр.), а также лексема *время*: *в год раз да не раз* ‘очень редко’, *с исстари веков* ‘издавна’, *при старых летах* ‘в старое время, давно’, *при наших временах* ‘давно, в наше время’ и под.

Особенно многочисленны словосочетания со словами *век* и *год*. Заметим, что немалое количество устойчивых выражений данного характера всё же имеет образную основу, своей внутренней формой они отражают привычные в своей повседневности события, ситуации, представления. Правда, данные фраземы имеют менее отвлечённый характер, в них сильнее ощутима связь с некоей конкретной ситуацией, которую эти единицы характеризуют: *кидать палку вперёд* ‘просчитывать ситуацию на будущее’, *некогда присесть* ‘об отсутствии свободного времени’, *опоздал с яйцами на базар* ‘поздно спохватился’, *все жданки поест* ‘о длительном ожидании’. Так, образная основа последнего фразеологизма связана со следующей жизненной ситуацией: в ожидании казака домой со службы на побывку казачка пекла специальные изделия, называемые *жданками* (само название также указывает на особое их назначение). Но зачастую долгожданный гость не являлся вовремя, и тогда *жданки* поедались семьёй. *Фсе жданки праела, а он так и ни приехал. Ждали, ждали да фсе жданки паели, думали ни приедитя*. Со временем значение данного выражения стало отвлечённым; в настоящее время оно используется на Дону в тех случаях, когда длительное ожидание затянулось или не привело к встрече: *Ждали, ждали, када сваты приедуть, фсе жданки паели. Ждут не дождутся молодых от венца, после катания. Все жданки поели* (С. Земцов. Донская свадьба). *Все жданки поел, а её, проклятой, всё нет* (Н. Сухов. Казачка). *А мы ждём, ждём... Все жданки проели. Кинул нас...* (Б. Екимов. Родительский дом). *Ну, бывай здоров, пойду, а то баба теперь все жданки поела* (А. Иванов. Люди себе не вороги) [СДГВО: 442].

Метафоризировалось и значение самого слова *жданки* и его деривата *жданушки*, они стали обозначать абстрактное понятие 'долгое ожидание': *Фсе годы прашли в жданушках, а яво фсё ни было и ни было*. Появился синонимичный, но более отвлечённый фразеологический вариант *все жданки прошли: Фсе жданки уи прашли, а иво фсё нет*. Используется также выражение *кормить жданками* и синоним с более прозрачной внутренней формой *кормить обещанками*, т. е. давать пустые обещания, а также паремия *Жданками сыт не будешь* 'о напрасных ожиданиях, тщетных надеждах'. Ключ. *Но жданками сыт не будешь* (Б. Екимов. Рахманы) [СДГВО: 62].

Очевидно, что чем более отвлечённым будет значение устойчивого оборота, тем менее оно будет осложнено дополнительными смыслами и коннотативными оттенками: *в недавних годах* 'недавно, несколько лет назад', *день при дне* 'ежедневно, постоянно', *с давних веков* 'издавна' и под. Некоторые устойчивые сочетания, применимые к нескольким ситуациям, но (в сравнении с первыми) характеризуются образностью и ограниченной семантической валентностью: *в пятую пятницу в Касьянов год* 'очень редко', *в редкую стёжку* 'иногда, редко', *черти на дудочке не играли* 'рано' и пр. Ещё один тип выражений опосредованно содержит указание на время и характеризует совершенно конкретную жизненную ситуацию: *держат на просол* 'долго не выдавать замуж', *прожить век за куриный пек* 'прожить жить бесцельно' и др.

Самостоятельные лексемы, служащие выражением отвлечённых временных понятий, отличаются своими особенностями и закономерностями. Так, абсолютное большинство логических характеристик времени передают темпоральные наречия: *в редкости* 'редко', *вскоростях* 'вскоре', *допрежь* 'раньше', *сканеби* 'издавна' и пр. Меньшим количеством единиц представлены образованные от этих наречий прилагательные: *дамноиный* 'давний', *закадыиный* 'давний', *бувалоиный* 'прошлый', *каждогодный* 'ежегодный' и др. Ещё меньшим числом представлены глаголы: *проколомутиться*

'провести время бесполезно', *укручаться* 'долго собираться, возиться', *занекодиться* 'ощущать недостаток времени'. Имена существительные в данном микрополе не отмечены, за исключением абстрактного существительного *старвина* 'старина'.

Д. И. Лалаева в своей кандидатской диссертации подробно описывает разные семантические группы темпоральных диалектных единиц с отвлечённым значением:

1. Лексические и фразеологические диалектные единицы (далее – ДЕ), обозначающие *продолжительность* или *длительность* времени. По словам Георгия Семёновича Щура (1929–1981), длительность – это своего рода «выражение количества во временном аспекте» [Щур 1974: 92]. Основные семантические признаки в данной группе связаны с семами 'долго / недолго': *до жизни веку* 'долго'; *от веку довеку* 'долго'; *на все года* 'навсегда, на длительное время'; *Запасы зделали мы в адёжах на фсе гада, нам типерь хватить*; *сто лет без году* 'очень долго'; *докеле* 'до каких пор, как долго'; *Дакели эта будить, да какова время?*; *Дакелива там будишь?*; *должей* – сравнительная степень от *долго* и др. Многочисленны выражения, служащие обозначением полного периода светового дня, косвенно содержащие указание на длительность этого периода: *с ранья до смерканья* 'весь день'; *от видного до видного* 'весь световой день'; *от тёмного до тёмного* 'весь день'; *в ночь за ночь* 'от зари до зари'; *заря вгонит и заря выгонит* 'весь день, от зари до зари' и пр. Все они характеризуют определённую хозяйственную ситуацию – рабочий день с раннего утра до поздней ночи, от зари и до зари.

2. ДЕ, выражающие такое свойство времени, как *повторяемость*. У них можно выделить семы:

♦ 'регулярность' в лексемах и устойчивых оборотах: *кажного году* 'ежегодно'; *день при дне* 'ежедневно': *Я работала день при дню дивитнацать лет*; *год в год* 'ежегодно'; *зима в зиму* 'каждую зиму'; *ежелеть* 'ежегодно': *Эта пафтаряицца ежылеть: ат начала и да канца. Мы йижылеть картоху сажам*.

♦ ‘непрерывность’: *от ныне и довеку* ‘раз и навсегда’; *от роду жизни* ‘всегда’; *зиму-лето* ‘круглый год, постоянно’; *Зиму-лета тичётъ* (Лук.); *весь век* ‘всегда’; *дёнушки* ‘целыми днями’;

♦ ‘нерегулярность’ (часто / редко, иногда): *в годы ряды раз (с годы в ряды)* ‘крайне редко, иногда’; *со дню на день* ‘часто, изо дня в день’; *раз в год и ни разу* ‘очень редко’; *к случаю не к случаю* ‘иногда, время от времени’.

3. ДЕ, обозначающие *неопределённость, произвольность* времени: *не ныне-завтра* ‘в ближайшее время, не сегодня-завтра’; *Жди яво ни ныни-зафтри*. *Ня ныня-завтыря марозы зачнуца*; *через время* ‘через некоторое время’; *сколь надолго* ‘на некоторое время’. В некоторых словах и выражениях данной группы выделяются семы ‘скоро / нескоро’: *до новых веников* ‘нескоро’; *до спасова дня* ‘нескоро’; *долгая сказка* ‘о чём-либо, далёком от свершения’; *что не видно (видишь)* ‘вот-вот, очень скоро’; *Гости што ни видна будутъ*. *Ани будутъ дома што ни видна*; *вскоростях* ‘вскоре’ и под.

4. ДЕ, передающие временные понятия ‘поздно / рано’: *начин на исходе месяца* ‘о чём-либо, сделанном очень поздно’; *опоздал с яйцами на базар* ‘поздно спохватился’; *зарань* ‘рано, заблаговременно’ и нек. др. Другим значением данных слов будет более конкретизированный оттенок – в начале или в конце утреннего или вечернего времени: *ложиться с курами* ‘рано ложиться спать’; *чуть заря пробрызнула* ‘рано’; *как ясный месяц взойдёт* ‘допоздна’; *черти на дудочке не играли* ‘очень рано утром’.

5. ДЕ, выражающие *протяжённость* времени. Основные значения в данной группе передают семы ‘давно / недавно’: *в недавних годах* ‘недавно, несколько лет назад’; *Да ета було ни-давна, два-три года напат, в нидавних гадах*; *давным-раздавно* ‘очень давно’ (Клет.); *в досельные годы* ‘давно’; *в старое время* ‘давно’: *Ф старае время фсе так гаварили*. Близким является значение ‘издавна, с незапамятных времён’, репрезентированное

следующими ДЕ: *с исстари веков*; *с давних веков*; *спред веков*; *спредвеку веков*; *из предвеков* и пр. Данные конструкции являются диалектными вариантами литературного выражения *испокон веку (веков)* ‘издавна, с давних времён’ [Лалаева 2007].

Наличие в говорах многочисленных вариантов, по всей видимости, связано с немотивированностью для говороносителей того или иного литературного слова, пришедшего в диалект. Об этом говорит и Л. А. Ивашко, отмечая, что чем больше затемнена для говорящих структура слова в составе ФЕ, тем больше возможностей у данной единицы для варьирования [Ивашко 1981: 56].

Мерилом времени зачастую выступает жизнь человека, с этим связаны следующие единицы: *в девках (было)* ‘о том времени, когда была молодой, девушкой, т. е. давно’; *Раз было в дефках: пашили мы в Бирёзафку пеши, день жаркий и гром паграмыхивал; при моей памяти, при наших памятях* ‘при моей жизни, но давно в прошлом’; *при моём возрасте* ‘давно, при моей жизни’; *при наших временах* ‘давно, в наше время’; *при моём веку* ‘давно, при моей жизни’. Почти все ФЕ данной группы построены по единой модели: предлог *при* в сочетании с предложным падежом притяжательного местоимения и существительного со значением времени, и в каждом из них присутствует добавочное значение, вытекающее из значения основных компонентов ‘как кто-либо помнит; когда был молодым’ и пр. Наличие в диалекте данных способов или форм реализации темпоральности подтверждает мысль о том, что изначально восприятие времени человеком носило антропоморфный характер [Михеева 2004: 21].

С протяженностью во времени тесно связаны такие понятия, как ‘прошлое’, ‘настоящее’ и ‘будущее’, но диалектных единиц, в чистом виде передающих представления данного типа, в донских говорах не выявлено. Зафиксированные диалектные ФЕ передают данные временные понятия через конкретные образы. Указание на минувшее, безвозвратно ушедшее содержат

ФЕ нужен как вчерашний ужин; бояться как летошнего снега; искать вчерашний день, трясти лохунами ‘ворошить прошлое’, но они лишь косвенно отражают термпоральные характеристики, характеризуя иные области мировосприятия казаков.

Устойчивые выражения, связанные с понятием будущего, в большинстве своём имеют более абстрактный характер: *кормить жданками, кормить завтраками, кормить обещанками* ‘давать пустые обещания’; *приждать нечего* ‘будущее не обещает быть хорошим’; *кидать палку (галку) вперёд* ‘просчитывать ситуацию на будущее; не знать, где конец, где край’ ‘о неизвестном будущем’. Некоторые из данных выражений приобрели статус пословичных: *Не всякий загад бывает богат* (*загад* – планы на будущее) ‘не всякий план на будущее сбывается’; *Толкач муку покажет* ‘в будущем станет всё ясно, всё определится’: *Талкач муку накажыть – ниведама, што будить* (Прлз.). *Талкач муку накажыть – значить в будущем фсё станить ясна, фсё праясница* (Мхл.). Ман. [СДГВО: 591]. Эта паремия является интердиалектизмом, она зафиксирована также в смоленских, орловских, воронежских говорах. Её внутренняя форма раскрывается на основе значения слова *толкач* ‘деревянная ступа’ [СРНГ/44: 187]. В нём крестьяне толкли зерно для получения муки.

Понятие ‘настоящее время’ не получило особого языкового выражения, что связано с быстротечностью настоящего момента, его неуловимостью; время в большей степени воспринимается человеком как овеществленная реальность в давнем или недавнем прошлом или будущем. Близкими к понятию ‘настоящее время’ можно считать наречия и наречные выражения со значением ‘до настоящего момента’, причём этот настоящий момент воспринимается как достаточно протяжённая реальность: *до (по) днесь* ‘до сих пор’: *И па днесь он стаить, хрест. Ана да днесь ни пришла* (Ат.); *и доси* ‘до сих пор’; *поцель* ‘до сих пор’ и др., а также прилагательное *сейчасошний* ‘относящийся к настоящему времени’: *Сычасышнии дети учуца. А мы работали*

с пилёнак. Сычасашния песня (Миш.). Лук., Н-Крм., Раз., Сен. [СДГВО: 582].

6. В отдельную группу Д. И. Лалаева выделяет ДЕ, выражающие несоответствие времени действия какому-нибудь принятому или желаемому сроку, иными словами, передающие значение ‘не вовремя’. Большое количество единиц, передающих эту семантику, связано с особенностями жизни казаков. Будучи людьми, составлявшими особое военное сословие Российского государства, сторожевыми южных границ империи, они должны были чутко реагировать на малейшую опасность, представляющую угрозу России. Им часто приходилось в спешке покидать родной курень и семью и спешить на службу. Такие события не всегда случались вовремя: казаку надо было пахать землю, сеять и выращивать хлеб, выполнять другие хозяйственные дела, требующие мужского внимания и мужской руки. Отсюда и следующие выражения: *не ко время, не в час* ‘не вовремя’; *не под момент* ‘не ко времени’ и под. Во фразеологизированном выражении *когда спать, тогда и гнать* ‘не вовремя, в спешке начинать дело’ особенно чётко отразилась народная оценка данной особенности казачьей жизни: быть всегда начеку; быть в седле, в то время когда другие люди спят.

7. ДЕ, обозначающие *наличие / отсутствие свободного времени* у кого-либо: *некогда присест* ‘о постоянной занятости, отсутствии свободного времени’; *некогда поискаться* ‘о множестве забот: совсем нет времени’ и пр. Вторая фраза отражает гигиеническую процедуру прошлой жизни казаков: глагол *поискаться* имел значение ‘поискать в голове насекомых; выбрать, вычесать из волос вшей, гнид’: *Гароды как пашли вясной, капать нада, некада и паискаца, то исть фшей нет времени выбрать* (Орл.) [СДГВО: 352]. Близким по значению можно считать глагол *занекадиться* ‘за работой и заботами ощутить недостаток времени’: *Чёй-та мне занекадилась, стала очинь некада* [БТСДК: 175]. Глагол образован от предикативного наречия

некада ‘некогда’ с помощью конфикса *за-...-ить(ся)*. В БТСДК ошибочно указана начальная форма *занекодиться*.

Повседневная жизнь казака была связана с содержанием домашнего хозяйства: скотины, сада, огорода, а потому он не имел много свободного времени. Соответственно и единиц, обозначающих свободное время, в диалекте не выявлено, за исключением *время – целое берема* ‘о большом количестве свободного времени’: *Я на пензии, время – целая бирема*. [СДГВО: 89]. Однако данное выражение содержит весомое объяснение наличия большого количества свободного времени – оно появляется у человека, когда он выходит на пенсию.

8. ДЕ, передающие значение ‘полезности / бесполезности потраченного времени’: *прожить век за гусиный хек* (за *холщовый мех*) ‘бесполезно потратить годы’; *ловить мух ноздрями* ‘болтать, попусту тратя время’: *Дила стаять, а ана ловить мух наздрями*; *шанцы-ванцы-вытряханцы* ‘о праздном, бесполезном времяпровождении’ [СДГВО].

9. ДЕ, обозначающие *последовательность* действий во времени и реализующие это широкое значение в более узких семантических оттенках:

- ♦ *одновременность* или совпадение во времени двух или нескольких действий или событий, а также совершение действия *вскоре* после другого: *в один час, в одночас* ‘одновременно’; *вскоростях* ‘вскоре’;

- ♦ действие или событие, произошедшее *раньше* другого: *зараньше* ‘прежде, раньше’; *впереди, попереди* ‘раньше’; *допрежь, попрержь* ‘раньше’;

- ♦ наступление действия *после* другого или спустя некоторое время: *потомича* ‘потом, затем’; *ужотко* ‘некоторое время спустя’: *Ты ужотка прихади – я фсё приготовлю. Ужотка – эт патом, посли*; *непозадолго* ‘немногим позже’; *через время* ‘через некоторое время’: *Абязал приехать чириз время, а иво уш чиво-та долга нет* [БТСДК];

- ♦ в самом конце чего-либо, *под конец чего: напослед, подпоследок* ‘под конец’; *напоследях* 1. ‘под конец’; 2. ‘на последнем месяце беременности’; *наприконце* ‘напоследок’.

10. ДЕ, в которых присутствует указание на начальный, *исходный момент*: *с маленьку лет* ‘с малых лет’; *с первых началов* ‘сначала’; *впервости, по первости* ‘сначала, в первое время’: *Фперvasti дедушка палучал пенсию; от роду жизни* ‘от рождения, с детских лет’; *смаленечку* (*смалку, смалочку* и пр.) ‘с малых лет’; *с первых началов, по началах* ‘сначала’: *Па началах миня зять маманий ни называл*.

11. ДЕ, выражающие интенсивность времени, темп (‘быстро / медленно’): *в одночас* ‘быстро’; *делать в три руки* ‘делать очень быстро’; *шапку в охапку, сюртук за рукав* ‘очень быстро собраться’ и пр. Эти выражения в плане семантики представляют собою обстоятельства образа действия, темпоральная сема присутствует в них в качестве периферийной.

12. ДЕ, выражающие собственно качественные и антропоморфные свойства времени: *лихая година* ‘тяжёлое время’; *тянуть верёвочку* ‘затягивать время’; *скрасть время* ‘сократить время, сэкономить’ (Яр.); *время не указывает* ‘время не позволяет что-либо сделать’ [Лалаева 2007: 108–117].

Значительное количество диалектных слов и выражений передают, как и в случае обозначения конкретного времени, невременные понятия, но они в своей семантической структуре в качестве периферийной или потенциальной содержат сему ‘время’: *наводить тень на ясный день* ‘запутывать, усложнять дело’; *как день потерял* ‘кто-либо убит горем, растерян, удручён’; *за день на коне не объедешь* ‘о чём-либо очень большом’ и под. [БТСДК; СДГВО].

Итак, в донском диалекте чётко выделяются, по крайней мере, три группы языковых единиц, связанных с восприятием времени: 1) наименования единиц времени, обозначающих собственно время; 2) наименования единиц времени, служащие

для выражения невременных понятий; 3) наименования бытовых предметов, явлений, признаков, ассоциативно отражающих временные понятия.

Распределение слов и устойчивых диалектных сочетаний по отмеченным двум основным функционально-семантическим зонам имеет, безусловно, относительный характер. Во-первых, понятие времени, связанное с осознанием базовых временных единиц – года, века, часа, недели и др., – является единым для всех носителей диалекта в любой жизненной ситуации и лишь в соответствии с их нуждами условно подразделяется на время совершения обрядовых действий, время проведения сельскохозяйственных работ, время отдыха и т. д. Во-вторых, философское восприятие времени в чистом виде в диалектной лексико-фразеологической системе казаков отсутствует. Все единицы данной функционально-семантической зоны отражают быт казачества в его разносторонних проявлениях. Многие из них не связаны с конкретными областями жизнедеятельности людей, хотя могут характеризовать практически каждую из этих областей. Другие же, благодаря наличию определённых сем (или фразеолекс) с конкретизирующим значением, характеризуют совершенно определённую ситуацию.

Материалы исследования свидетельствуют не только о специфике восприятия казаками времени, но и широкой представленности данного концепта в их языковом сознании. В восприятии времени казаками обнаруживаются базовые характеристики универсального типа, встречающиеся в других русских диалектах и у других народов – как славянских, так и неславянских. Это естественно, так как в ходе сложного процесса этногенеза казачества в сознании представителей этого субэтноса закрепились и сохранились черты исторического миропонимания, свойственного предкам. Но и изменившиеся условия жизни стали естественным стимулом создания иной системы времяисчисления, подчинённой формам новой организации жизнедеятельности донских казаков.

ГЛАВА 2. Семья как основа формирования духовности в языковом сознании казачества

2.1. Представления казаков о семье и семейных ценностях

Донское казачество формировалось в особых условиях, когда на первых этапах его становления население городков было исключительно мужским, а присутствие женщины в казачьем стане сулило беду: *Баба в стане – казаку несчастье*. Такое отношение к женщине и к семье в целом продолжалось довольно долго: кочующие по донским степям казаки-мужчины не могли себе позволить обзаводиться хозяйством, семьей, потому что дом и его обитатели требовали постоянной заботы и внимания, чего в принципе мужчины-воины обеспечить не могли. Казакам якобы под страхом смерти запрещалось жениться и обустраивать домашний быт. Правда, эти легендарные запреты на семью часто передавались с такими фантастическими подробностями (швыряние новорождённых в воду, закалывание женщин перед отправлением в поход и пр.), которые вряд ли реально существовали в казачьем обществе. По крайней мере, ни в одном из документов они не находят подтверждения.

В XVI–XVII веках, когда появились первые признаки постоянных поселений и на южных границах Российского государства стали строиться казачьи городки, возникла некоторая защищённость жителей от внешних врагов, поэтому казак уже мог привести в дом жену. Обряд венчания был сведён к минимуму: казак выводил выбранную женщину на Круг (часто это были не славянские женщины, а полонянки, захваченные в бою), укрывал её полой своего кафтана и объявлял своей женой. Женщины

нерусского происхождения на протяжении нескольких десятилетий формировали в некоторой степени домашний быт и семейную культуру казаков, что отразилось на некоторых предметах одежды и посуды, проявилось в заимствованных единицах для их наименования.

О том, что в первоначальном казачестве были представлены тюркские и славянские женщины, свидетельствуют два названия женской одежды. Уже полностью вышел из употребления старинный наряд донских казачек *кубелёк* – женское платье в талию с узкими рукавами: *Насили раньшы кубилёк* (Чрк.). Кеп. \diamond *Это была пожилая женщина, среднего роста, худощавая, в тивтиковом кубилеке <...> Это женское платье с узкими рукавами, узким корсажем, с широкою без сборок остальною частью и разрезными полами; на груди и часть в разрезе пол застегивается маленькими пуговицами* (Донсон. Мария) [СДГВО: 277]. В СРНГ фиксируются связанные с Доном контексты, записанные в 1848 и в 1852 годах [СРНГ/15: 381]. Подробно описывает кубелёк В. Ф. Соловьёв в своей статье «Особенности говора донских казаков»: «Кубелёк – национальный донской женский костюм, теперь уже почти вышедший из употребления. Он вместе с названием заимствован казаками у татар. <...> Надевается он поверх длинной шёлковой рубашки. Спинка у него цельная, но с тугою талиею, рукава прямые и узкие; полы, прямые на груди, к талии скашиваются, и правая пола к талии далеко заходит на левую полу; здесь на боку застёгивается на крючки и идёт уже до низу, большею частию без застёжек, подобно подряснику; у иных же застёгивается до самого подола. Сверху до талии застёгивается на пуговицы, которые у богатых всегда жемчужные. На шее делается небольшой выкат, из которого выделяется ворот шёлковой рубашки, строченный в несколько рядов (до 12-ти), завязывается он ленточкой в один раз, как это делается у малороссов. Длина кубелёка на $\frac{1}{4}$ аршина не доходит до полу, так что из-под него

выглядывает вышитый подол рубашки. Неотъемлемую принадлежность кубелёка составляет пояс, который унизируется драгоценными камнями и застёгивается спереди пряжкой, на которой и помещаются самые дорогие камни. Такой кубелёк носили, изредка и теперь носят только низовые казачки и, пожалуй, срединные» [Соловьёв 1900: 35–36].

Это платье похоже своими очертаниями на бабочку, мотылька, что и стало основанием для его наименования. Практически во всех тюркских языках используется слово, звучащее сходно с казачьей лексемой: тат., башк. күбәләк, казах. көбелек, кирг. көпөлөк (с оглушением губного), тур., узб. kelebek (с метатезой), азерб. кәрәпәк (с оглушением губного и чередованием сонорного). Все эти слова обозначают ‘бабочка’.

Другим популярным нарядом казачек является *панёва* ‘набедренная женская одежда из полотнищ плотной ткани’ и ‘женская юбка’: *Панёва – эт паласа плотнай материи, каторая служыла казачкам ф качистви юпки* (Схв.). *Панёву делали ис трёх палотнищ шырстяной ткани* (Черк.). *Раньшы панёвы назывались, а щас юпки* (Дур.). *Бабаня дастала ис сундука сваю панёву* (Петр.). *Панёва – эт женская юпка ис пёстрай шырстяной ткани, надысь падалили мне атрес на панёву* (Н. Ябл.). *Панёва – значить юпка* (Б-баб.). Н-ник. [СДГВО: 454]. Это слово, используемое для номинации разных видов одежды, широко распространено в северных и центральных областях России: Тульской, Московской, Костромской, Липецкой, Воронежской, Архангельской, Новгородской, Смоленской, Ярославской и др. [СРНГ/29: 254]. Оно происходит от славянского корня *rop-/rep-/rĭp-, который встречается в словах *опона*, *путы*, *распять*, *пнуть* и др. М. Фасмер приводит однокорневые слова в украинском, белорусском, сербском, словенском языках [ФЭС/III: 326]. И. И. Срезневский обнаружил многочисленные контексты использования слова *понева*, *понява* в древнерусских и церковнославянских текстах начиная с XI века [ССДРЯ/2/2: 1185–1186].

Два разных по происхождению слова, два различающихся по покрою и функциям вида женской одежды являются наглядным свидетельством двух национальных стихий в женском сообществе раннего казачества. Язык часто может рассказать больше, чем летописи и другие исторические документы и, тем более, чем обстоятельные размышления и безудержные фантазии профессиональных и самодеятельных исследователей.

Фактически только к концу XVIII века семья в казачьем социуме приобретает традиционные черты, которые дополняются, уточняются в связи с особенностями казачьей жизни. Сближение с православной традицией ведёт к расширению функций казачьей семьи. Она становится официальной формой воспроизводства социума, когда физическое и духовно-нравственное воспроизводство человека – это не только количество детей в семье, но и качественная её характеристика, т. е. главным становится вопрос, насколько сможет семья приобщить новое поколение к культуре общества, вырастить духовно здоровых детей. С этой функцией тесно переплетается и функция воспитания: социализация молодого поколения, поддержание культурного и духовного воспроизводства общества. Для казаков, к этому времени уже сформировавшихся как независимое военно-социальное сословие, было важным закрепить свой официальный статус в новом поколении. Казачья семья наполняется глубоким содержанием. Появляются важные функции, которые она начинает выполнять: хозяйственно-бытовая, экономическая, социально-статусная, эмоциональная, коммуникативная, первичного социального контроля и мн. др. Все они в конечном итоге сводятся к функции духовного воспитания новых членов социума (см.: [Васильева 1975; Солодников 1994; Социология семьи 2005; Таланов 2011]).

Новые условия существования казачества приводят к заметным изменениям речемыслительных процессов:

под влиянием различных обстоятельств (изменение общей культурно-исторической обстановки, переоценка ценностей, отказ от старых традиций и обретение новых и др.) отсеивается всё то, что перестает быть актуальным, и вместе с тем более глубокому осмыслению подлежит то, что на определённом этапе воспринимается этнокультурным сознанием как целесообразное и необходимое. Семья – и шире род – обретают в казачестве особую значимость, сплачивая в единое целое их членов, обеспечивая воспроизводство потомства, способного к труду и социальным отношениям.

Всё это естественным образом отражается в языке. Виктория Владимировна Красных определяет лингвокультурологический феномен «эталон» в качестве одной из категорий базового уровня культуры, с помощью изучения которой «может быть описано культурное пространство» [Красных 2005: 13]. В системе характерных для донского казачьего диалекта знаков прямой и косвенно-производной номинации, а также образов, эталонов, стереотипов, мифологем, символов и т. п. опредмечено мировидение казаков, осознаваемое в контексте народных традиций. Это можно наблюдать при формировании отношения казаков к женщине и семье в целом. Ментальное движение от потребительского восприятия женщины в ранние сроки формирования казачества до уважительного (особенно в отношении к женщине-матери) является ярким показателем развития цивилизованности в казачьем социуме.

Поначалу ни женщина, ни семья для истинного казака не представляли большой ценности. Воинствующий андроцентризм наглядно представлен и в самом диалекте: *лучше смерть в поле, чем в бабьем подоле*. Отношение к женщине как к существу статусом ниже казака-мужчины закрепилось и в дальнейшем, когда казак уже стал обзаводиться домом, семьей, хозяйством: *бей жену молотом – она станет золотом; бей шубу, чтобы мягче была, бей жену, чтобы лучше*

была; дом казаком красен; казак своему куреню голова; жена мужем красна. Казак безоговорочно признавался главой семьи. Казачка во всем зависела от мужа: *за мужниной головой не будешь сиротой*.

Сложившиеся отношения жёсткого неравноправия в семье сформировали и взгляды самих женщин на замужество, отличающиеся некоторой амбивалентностью. В диалекте существует несколько номинаций девиц, не вышедших вовремя замуж: *высадка, засиделка, засиделая (засиделошная) девка; вековая девка, вековуха; старая девица; перестарка; бобылиха; вседня, девка Петра I; барышня Петра Великого, николаевская (миколаевская) девка (дева); Христова невеста* и др.; *остаться в девках, оставаться вековушею, кулюкать в девках (девах), глотать паутину* ‘не выйти вовремя замуж’ и др. Если родители долго не выдают дочь замуж, о ней говорят: *держат на просол*. Ту, которая отказывает женихам, называют *отказанкой*. Все эти слова и выражения наполнены лёгкой иронией и являются свидетельством тому, что общество не было равнодушным к идее замужества, что нормальное для казачки состояние – быть замужней.

Будущих невест воспитывали в родной семье в строгих правилах повиновения будущему мужу, поэтому с юных лет наравне с естественным желанием выйти замуж формировался и некоторый женский протест: *Замужем хорошо – не дай Бог кому иишо! Дело к венцу – бабья жизнь к концу; Расхороша бабья жизнь – хоть живая в гроб ложись; Муж не уж, а кровя сосёт*. В последней паремии отражено, видимо, в своеобразной форме распространённое у многих славян представление о том, что уж сосёт молоко у коров, а некий змей сосёт женщин, которые после этого чахнут и умирают [Гура 1997: 314–315]. Вероятно, на форме поговорки сказалась и рифмовка.

Ничего хорошего не сулит казачке и жизнь в доме свекрови: *чужие стены не греют; свекра не змея, а всё время шипит*;

у злой свекры четыре глаза; лучшие девять деверей, чем одна золовушка и др. Одним словом, собираясь замуж, девушка предполагала, какие трудности её ожидают в семье мужа, неслучайно такой горечью и безысходностью наполнены свадебные песни, а сам ритуал называется *оплакивать невесту* (ср.: *оплакивать покойника*).

Однако какими бы ни были исторические предпосылки и первичные установки молодых людей, вступающих в брак, семья обязательно создавалась, поскольку чрезвычайно значимыми для социума были её функции и человеку нелегко психологически жить без семьи. При всех трудностях семейной жизни, со временем, когда семья стала осознаваться как базовая ценность, меняется и отношение к женщине – жене, матери, хозяйке. Время и общественные условия вносят в сознание казаков корректирующие перемены.

Образ казачки в донском диалекте и казачьем фольклоре является одним из самых ярких и запоминающихся. Донские казачки славятся внешней красотой и силой характера. Смесь восточных и славянских кровей, особый вольный уклад жизни превратили дончанок в необыкновенных женщин. Образ казачки определённо имеет ряд отличительных черт от образа русской женщины, созданного народным воображением и воплощающего в себе основные черты национального характера, так же, как и весь казачий фольклор, являясь неотъемлемой частью русского народного творчества, имеет свои неповторимые черты.

В донских казачьих говорах и фольклорных текстах (пословицах, поговорках, сказках, песнях) мы находим не индивидуальный образ той или иной казачки, а собирательный образ, который включает в себя как внешние характеристики, так и описания особенностей характера, поведения и даже социального статуса казачек. Единство такого образа складывается из множества деталей, обнаруживаемых в диалекте

и многих фольклорных текстах разных жанров, каждая из которых не столько раскрывает конкретный образ, сколько создаёт культурно-исторический фон, на котором проявляются типичные черты данного образа.

В казачьем социуме было очень важным то, как выглядит женщина. Многими историками доказано, что казачки всегда отличались особенной красотой, умом и силою. К примеру, Александр Иванович Ригельман (1720–1789), русский военный инженер, первый историк казачества, так описывал женщин Дона, живших в XVIII веке: «Жёны их лица круглого и румяного, глаза тёмные, большие, собою плотные и черно-волосые, к чужестранцам неприветливы» [Ригельман, 1846]. Данный факт подтверждается наличием в диалекте значительного числа номинаций казачки по внешнему виду. Назовём лишь те, которые содержат только физические характеристики: *бабень*, *бабенюшка*, *девка от голодного года* ‘толстая, упитанная женщина или девушка’; *колбёха*, *копна* ‘толстая, неповоротливая, полная женщина’; *яловка* ‘упитанная, в меру толстая, полная’. Эти номинации во многом негативные, хотя часть из них может использоваться в ироническом или шутливом контексте. В целом же упитанность женщины не считалась её отрицательным качеством. Худоба же казачек всегда получала негативную характеристику: *ни спереди ни сзади* у кого-л. ‘о худой, тощей, сухопарой, малопривлекательной девушке или женщине’; *как сула* ‘о худой женщине’ (*сула* ‘судак’); *чехонда* ‘худая, нескладная девушка’ (*чехонда* ‘рыба с длинным и узким телом, чехонь’): *Завидовала Стеше Аришка. Даже лифчик себе с ватными грудями сшила. <...> и не стал бы он (Лука) обзывать её «чехондой сушёной» — чехонью, значит, рыбой такой, что весной в Медведице бывает <...> Да кому ты нужна, чехонда чешуйчастая* (Е. Кулькин. Смертный грех). Для выражения оценки красоты, привлекательности девушки, женщины употребляют наименования:

белянушка, *кукла*, как *хрустальная кукла* ‘красивая девушка с белым лицом’: *Ху, такая белая, да как хрустальная кукла, да красавица такая, и сонца как бута ни видала; забуретка* ‘девушка с румяными щёками’, *забуретая*: *Да чаво ж ана забуретая, щёки красны у ней* (Орл.). Плтн. [СДГВО: 177].

Смешение славянских и азиатских кровей обусловило появление некоторых особенных внешних черт населения, осевшего на Дону. В фольклорных текстах казачка обязательно *чернобровая* или *с чёрными бровями*: *Ой, ты прости жа, прощай, вот, моя разболезочка, / Да сы чёрными сы бровя... / с чёрными бровями, жалочка! У неё всегда белое, румяное лицо: Ой да, здрастуй, девочка, / Будто, чернобровочка, / Ай, жалкая да моя! / Ой да, твоя личика, / Беленькая личика, / Ай, как белой да снежок. / Ой да твои бровочки, / Твои брови чёрные, / Ай, будто, как шнурок!; Ай, посмотрел бы вот, я свою милую, / Ей, её личка белая да ровно зонный платок, / Ну, её-то щёченьки, ну и, щёченьки-то у бабочки, / Они румяные да ровно аленький цветок*. Глаза у казачки чаще всего определяются как чёрные, реже серые: *Ай, ну и, бровочки-то у красоточки, / Ей, брови, они чёрные, ровно тоненький шнурок, / Ох и, у ней глазушки, да глаза-то у ней пригожие, / Вот и, глаза чёрные да ровно спеленький тернок* (примеры из: [ЛПДК]).

Обращают на себя внимание используемые в текстах песен сравнения: брови чёрные, как тоненький шнурок; глаза казачки сравниваются с чёрными ягодами тёрна – дерева, широко распространённого по Дону, сама она – с утицей, перепёлочкой и под. Практически всегда за основу сравнения в песне, быличке, сказке берётся некий предмет, хорошо известный казакам, отражающий ассоциативный строй их мыслей [Брысина 2011: 59].

Существует множество разных наименований и эпитетов красивых, привлекательных девушек-казачек: *приглядчивая* ‘красивая, статная’; *достойница* ‘красавица’; *умильная*

‘миловидная, привлекательная’; *гоголка, гоголушка* ‘статная, красивая женщина’; *живьём бы съел* – характеристика красивой, желанной девушки; *из окна продать* ‘об очень красивой, привлекательной девушке’; *червонная* ‘красивая, привлекательная, приятная на вид’; *лукавица* ‘кокетливая красивая женщина’. Выражение *потерять девичий цвет* употребляется в значениях ‘постареть, утратить привлекательность, девичью красоту’, а также ‘утратить невинность, девичью честь до замужества’ [СДГВО: 465].

В донских казачьих говорах также выделяется значительное число диалектных единиц, характеризующих казачку по опрятности и аккуратности в одежде, причёске и т. п. Неопрятность и неряшливость всегда осуждались донским казачьим обществом. Ярким подтверждением данному факту служат следующие языковые единицы: *чувычка, чухоня, хлюстанка, захлюстанка, Устя рукава спустя* ‘неаккуратная, неопрятная женщина, неряха, грязнуля’; *чупокрутка* ‘грязная женщина’; *волоха, меланья* ‘неопрятная женщина’; *засмыга* ‘грязная, немытая девочка’; *захлюстайка, захлюстанка, замаруха, замурышка* ‘грязнуля, нечистоплотная, неаккуратная женщина’; *куделя, кутла, лахудра, лахундра, лохмуша* ‘неопрятная женщина с непричёсанными, растрёпанными волосами’; *мазанка* ‘женщина в грязной одежде’; *раскурава, расхлебеня, мазура, немытка, хлоня* ‘грязная, неухоженная женщина’: *Ну, прикулёмилась, как кутла. Ну, пашла кутла людей пугать. Идеть как хлоня, пальтушки распустила и полы растапырила. Пятро долга ни жанилси, а уж взял такую чувычку, ни ф хати, ни на базу парятку нет. Да ана мазура сафсем, мазанка грязная. Яблака от яблани нидалеко падаить. Мать иё была миланьей, и ана фся в ниё. Ана сроду занихаиная, патлы, как в масли* (все примеры из [СДГВО; БТСДК]).

Яркий образ донской казачки, подчёркнутый аккуратностью и красотой её наряда, опрятной внешностью, находит в диалекте

положительную оценку, которая порой перекликается с иронией или даже с некоторым осуждением: *разубратая* ‘о женщине разодетой, нарядной’; *чепаруха* ‘чистоплотная женщина, щеголиха’; *фрейда* ‘модно, но не к лицу одетая женщина; та, которая слишком высокого мнения о себе’; *выряжуха, нарядуха* ‘любительница наряжаться, щеголиха’; *подлоскутиться* ‘одеться в хорошую, нарядную одежду, принарядиться, приодеться’; *шабаловка* ‘женщина, уделяющая чрезмерное внимание одежде’; *чепурная* ‘любящая наряжаться, изысканно одеваться, склонная к щегольству’ (все примеры из [СДГВО; БТСДК]). Известно, что в языке существует аксиологическая асимметрия: отрицательная оценка в словах встречается чаще, чем положительная, негативные эмотивы преобладают над позитивными [Супрун 2019: 202]. Это ярко проявляется и в донском диалекте.

Женщина-казачка, муж которой находился в долгом и постоянном отсутствии, вынуждена была держать всё хозяйство в своих руках. Некоторые аспекты этой деятельности отражены во фразеологизмах *жить своими руками (на своих руках)* ‘зарабатывать на пропитание ручным трудом (часто по найму)’; для женщин это могло быть вышивание, вязание, шитьё на продажу и под., *идти на раздобудки* ‘отправляться из дома с целью заработать, раздобыть средства существования’; *воспитывать иголкой* ‘вырастить детей на средства, зарабатываемые шитьём’ и др.

Воспитание детей, забота о хлебе насущном, необходимость женщины-казачки в отсутствие мужа вести хозяйство, обрабатывать пай, поддерживать дом выработали у неё такие качества, как ловкость, проворность, подвижность. Диалектные единицы *мотовитка, лотоха, удаха, стодельница, матаночка, додельница, берегиня* характеризуют шуструю, проворную, ловкую женщину; *домоседка* – хорошую хозяйку; *суетная Марина* – суетливую, колготную женщину; *пособница* – ту, которая помогает кому-либо в делах, в работе; помощницу; *сделашиница* – женщину, достигшую большого умения в своем деле; мастерицу.

Отличительной чертой казачки было её стремление к чистоте в доме. Хорошей хозяйкой считалась та казачка, у которой всегда в порядке была печь, блистал чистотой пол и была приготовлена еда. В силу этого существует множество фразеологических и лексических единиц, характеризующих казачку как умелую, домовитую хозяйку: *дельница*, *куковница*, *хлопотка*; *аккуратница* – аккуратная женщина, у которой в доме всё в порядке; синонимический ряд лексем *беломойка*, *чистоплотка*, *чистоплотница*, *чистоплюйка*, *чистёха*, *чисторядка*, *чистотка*, *чистотница*, *чистохолка* характеризует опрятную, чистоплотную женщину, у которой в доме порядок, чистота; *счастье смывать* говорят о хозяйке, у которой грязные полы; *девка некультяпистая* – ленивая, не умеющая вести хозяйство; *горничная*, *мнить себя горничной* – любящая сидеть без дела в горнице, избегающая грязной, тяжёлой работы, белоручка; *замурышка* – нечистоплотная женщина; *дудачка* ‘плохая хозяйка’; *фрельня*, *фря* ‘та, кто избегает грязной, грубой работы; белоручка’; *пустодомка* ‘плохая, беспечная хозяйка’ (все примеры из [СДГВО; БТСДК]).

Немало диалектных слов характеризует женщину по характеру. Для наименования вспыльчивой женщины в донских говорах существуют лексемы *дереза*, *еретица*, *коломытка*. *Лотоха* – это быстрая, проворная, шустрая, деловая женщина; *прокудница* – озорница, шалунья, проказница.

Большая ответственность, лежащая на плечах казачки, способность в отсутствие мужа вести дом, принимать решения выработали в характере женщины такие черты, как смелость, решительность. *Баба-зух*, *казак в юбке* говорят на Дону и поныне о боевой, хваткой женщине; *ветер в юбке* – бойкая женщина; *смелячка* – смелая, решительная женщина; *угар-баба* – очень бойкая, смелая женщина.

Постоянная работа казачек не исключала из их жизни радости и веселья: женщины любили петь и плясать. *Танцурихой*

называли казачку, умеющую хорошо танцевать; *игрунья*, *играчка* – любительница петь (*играть*) песни; *запесенница* – певунья. Девочек обучали пению взрослые женщины. Слушая, как пели песни бабушка, мать, сёстры, подражая им, они также начинали петь.

В характере и во внешности донской казачки органично слились черты и темперамент славянских, тюркских и других соседних народов. В образе дончанки мы находим и великотерпение, смирение, благочестие и – одновременно – решительность, бунтарство, непокорность. В её внешности – то же видимое противоречие. Этническая история казачества помогает в некотором смысле понять, что образ чернобровой, черноволосой, но белолицей и румяной казачки сложился не в народном воображении, а существует вполне реально. Упомянутые лишь некоторые внешние черты действительно были присущи большинству женского населения казачьих станиц и хуторов. Кроме того, история возникновения казачества частично может прояснить и особенности характера казачки: гордость, строптивость, горячность – с одной стороны, и покорность женской доле, трудолюбие, необыкновенную нежность к мужу – с другой. На первый взгляд, несовместимые качества. Но они прекрасно представлены в жизни казачек, отражены в фольклоре и художественной литературе [Брысина 2011: 59].

В начальный период зарождения оседлой жизни на Дону казак на жену имел власть неограниченную. Об этом свидетельствуют летописные источники, казацкие песни и предания. А. И. Ригельман подробно рассказал об отношении казаков былого времени к женщине: «Когда стали иметь жён, то имели сперва и волю. Если кому жена была уже не мила и негодна или не надобна, ради каких-нибудь причин, он их менять, продавать и даром отдавать мог, водя по улицам и в круг крича: «Кому любя, кому надобна? Она мне гожа была, работяща и домовита, бери кому надобно!» [Ригельман, 1992].

В одной старинной казацкой песне ясно выражен взгляд описываемого времени на женщину: *Собирались казаки-друзи во единый круг; / Они стали меж собою да все дуван делить: Как на первый-от пай они клали пятьсот рублей, / На другой-то пай они клали всю тысячу, / А на третий становили красну девицу... / Как растужится, как расплачется добрый молодец: / Голова ль ты моя, головушка несчастная, / Ко бою-то, ко баталице ты наипервая, / На паю-то, на дуване ты последняя!»* [Великорусские 1900: 292]. Получение на пай будущей жены показалось казаку неудачей, несчастьем. Но в песне девушка его успокаивает: *Как возговорит красна девица добру молодцу: / «Ах, не плачь ты, не тужи, удал добрый молодец! / Я сотку тебе шёлков ковёр в пятьсот рублей; / А другой ковёр сотку тебе во всю тысячу; / А третий-то ковёр я сотку, что и сме-ты нет!»* [там же].

Более двух веков в глазах казака жена была почти невольницей, рабой, предметом купли и продажи. Со временем общественные связи менялись, семейные отношения претерпевали изменения, и, несмотря на то, что старинные казачьи обычаи в какой-то степени продолжали оставаться нормой поведения между супругами, всё-таки уже в последней трети XIX столетия они приобрели более справедливый и демократический характер.

Каждый здоровый мужчина и женщина, когда приходило время, женились, выходили замуж, обзаводились семьёй. Семья пользовалась у казаков большим уважением. Девочка росла с мыслью, что она будущая жена, мать и хозяйка – этому было подчинено всё её воспитание. Существует целый ряд наименований, характеризующих семейных, замужних женщин: *отд-тая* ‘выданная замуж’; *заручённая*, *заручная* ‘засватанная, помолвленная’; *женатая* ‘замужняя’; *братая* ‘взятая, выданная замуж’; *уйти замуж* ‘выйти замуж без согласия родителей’; *пой-ти под руку* ‘выйти замуж’; *дать кочергу и скалку* ‘выдать замуж

хозяйкой в дом мужа’; *справленная девка* ‘невеста с приданым’; *удалуха*, *жалмерка* ‘солдатка; жена казака, ушедшего на службу’; *полчанка* ‘жена сослуживца по полку, однополчанина’; *засватанка* ‘просватанная невеста’; *молодайка*, *молодёна*, *молодка* ‘новобрачная, молодая замужняя женщина’.

Синонимический ряд образуют слова, называющие беременных женщин и саму беременность: *навзносх*, *в тягостях*, *забрюхатеть*, *запузитель*, *запузатеть*, *затяжелеть*, *потол-стить*, *пузатая*, *тягостная*, *втягость* и др.: *Анна ш ходить на-взносх*, *рибёнок скоро будить*; *Я ф тягостях была, а работала ф поли*. Бесплодных женщин называют *пустанюшка*, *яловка*, *про-холостка*, *неродка*, *сухостоина*: *Пустанюшка ана у мене, фсю жызню лячилась, на банкам хадила; Дагулялась Нинка, таперь прахалоскай жывёт; Ниротка – если дитей нет, ни можыть радить* [СДГВО].

Отдельные лексемы характеризуют женщин-казачек, уже побывавших замужем и оставшихся одиночками: *беглячка* ‘женщина, ушедшая от мужа’; *брошенка* ‘женщина, оставленная мужем’; *отказная жена* ‘разведённая женщина’. Совсем небольшую группу составляют диалектные единицы, характеризующие женщину, у которой умер муж: *вдовая*, *вдовка*, *удовая жена* ‘вдова’.

Нравственность донской казачки высоко ценилась в казачьей среде. Безнравственность, половая распущенность всегда осуждались в казачьем сообществе. Девушки дорожат своей девичьей честью, что происходит, быть может, и оттого, что они довольно рано выходят замуж. Но если же всё-таки женщина становилась распутной, то на неё смотрели с пренебрежением и презрением и называли *чабанка*, *нахальница*, *бардашная девка*, *лярва*, *мокрохвостка*, *волочайка*, *ветренка*, *хлюстанка*, *гулячка* ‘женщина лёгкого поведения, распутная женщина’; *шабалда* ‘женщина лёгкого поведения и неопрятного вида’; *слабая на передок* ‘распущенная, развратная, легко вступающая в половую

связь'; *подгульница* 'женщина, нагулявшая ребёнка'; *нечестная* 'имевшая добрачную половую связь'; *чужемужняя* 'гуляющая с чужими мужьями'; *свистуха, свиристелка* 'нескромная, легкомысленная, хвастливая девушка'. Есть в диалекте и наименования такого типа поведения: *мотать мотки* 'вести распутную жизнь'; *лытками мигать / лытки оголять* 'завлекать мужчин, надев короткое платье' и др.

Женщина в казачьем обществе в новое время пользовалась большим вниманием и исключительным уважением. Пожалуй, никто с такой любовью и так бережно не относится в XX веке к своим женщинам, как казаки. Существует большое количество ласковых обращений, наименований любимых женщин мужчинами: *краучая* 'милая, дорогая, родная': *Краучая ты мая; жала, жалюшка, жалечка* 'возлюбленная, милая': *Да жалкая ты мая детачка, жалачка ты мая. Ах ты мая жалачка. Зафитилил, значит, к своей жалечке; касадушка* 'молодая женщина'. Когда хотят сказать о женщине как о самой любимой, дорогой, милой, заботливой, то говорят *раздушечка, родушка, заботная, коханая, зазнобная: Ана баба рятивая, такая уж заботная; Родушка ты мая; Зазнобная ты мая, цынёная; болючая моя; дева* 'ласковое обращение старших к девушкам'. Казаки называли своих жён такими ласковыми словами, как *ладушка, женёнка, женёночка: Кому буду ладушка, тому миленький дружок* и др.

Таким образом, общий взгляд на фольклорную и диалектную лексику донского казачества, характеризующую женщину-казачку, позволяет заключить, что эти слова описывают жизнь женщины в казачьем социуме с разных сторон. Почти вся бытовая сторона жизни казачества представлена через восприятие женщины. Воспитание детей, забота о доме, о хлебе насущном – это всё женские занятия. Эмоциональная сфера жизнедеятельности казачества представлена через женское восприятие, что отражено в лексическом составе диалекта. Мы находим слова,

которые передают индивидуальность казачки, характеризуя её внешность, характер, речь, социальное положение [Брысина 2003: 144].

Хотя голос женщины и не всегда считался решающим в семье, её роль была во многих вопросах определяющей. Она устраивала быт, ткала, шила, работала в поле и ждала казака с войны. Покорная мужу, казачка не была рабыней, в нужный момент умела проявить характер и настоять на своём. Покорность и исполнительность, явившиеся результатом христианской традиции, не мешали развитию в характере дончанки самостоятельности, смелости, настойчивости, решительности, которые обуславливались самой жизнью казачки, необходимостью в отсутствие мужа принимать самостоятельные решения, брать на себя всю ответственность за дом, семью, детей.

В казачьей культуре на общерусскую (а возможно, и мировую) традицию патриархальной семьи накладывается культурная установка, сложившаяся именно у казаков и обусловленная условиями и характером их существования: постоянное отсутствие казака дома накладывало на женщину полную ответственность за детей, дом, хозяйство, в связи с чем возрастает и её статус хранительницы домашнего очага. Изменившиеся условия жизни определяют новый круг семейных ценностей.

Семья становится главным институтом воспитания. В основе семейных традиций всегда лежит опыт семьи, используя которой родители прививают детям нормы социального поведения и нравственные установки, приобщают молодое поколение к веками сложившимся традициям. В семье формируется отношение ребёнка к внешнему миру, он получает опыт моральных норм поведения, осваивает основы материальной и духовной культуры, поэтому представление о семье и семейных отношениях находит широкое отражение в казачьих традициях.

Семья казака, основанная на главенстве мужчины, строилась по своим незыблемым законам. Отношения между её членами разных возрастов и поколений были строго определены устоявшимися традициями и представлениями казаков о характере взаимоотношений между членами семьи. Сохранялась определённая иерархия и в отношениях между детьми одной семьи, т. е. братьями и сестрами. Тесно связана эта черта уклада казачьего быта с тем фактом, что семьи, особенно в старину, были, как говорят казаки, *детистые* ‘многодетные’, или *семьистые*: *Раньше фсе были дятистые, а типерь на аднаму держуть. Детистая такая, наражала их целую шайку. Казаки сямьистые раньше были, на многа детей было* [БТСДК: 132, 480]. Среднее семейство насчитывало шесть-десять детей.

Главой семьи являлся старший по возрасту – отец или дед. Он пользовался в семье непререкаемым авторитетом и неограниченной властью. Дети должны были почитать родителей, даже будучи взрослыми. Развёрнутый ряд наименований родственников по крови (отца, матери, бабушки, деда, сестёр и братьев), представленный в донских говорах, свидетельствует о тонкой семантической разработанности системы наименований родственников, о важности данного вида отношений в казачьей среде и особом месте данных понятий в языковом сознании казачества.

Казаки, постоянно в той или иной форме подчёркивая свою независимость от женщин, тем не менее признавали: *Счастлив женой – счастлив судьбой. У доброго мужа и жена досужа, у плохого мужа – жена обужа. Баба в могилу, и казак завыл. Вдовец – не отец, сам сирота.*

Казачка на практике доказала своё умение в отсутствие мужа вести хозяйство, содержать дом и воспитывать детей, и общество оценило эти умения, в некотором смысле уравнивая её с мужчиной в области семейных отношений: *добрая жена*

и мужу честь; муж и жена – одна сатана; мужа чтут за разум, жену за повадку.

Совершенно особым было в казачьей семье отношение к старикам. У казаков старики всегда были в почёте. Старший в семье – это носитель традиций, памяти, основатель рода, семьи. Неуважение к нему являлось большим грехом. При старших считалось неприличным сидеть, курить, появляться не вполне одетыми – всё это влияло на формирование у молодых казаков своеобразного казачьего кодекса, обязательного к исполнению.

Старшие члены семьи обычно практически не вмешивались в дела семейные, жили в отдельной комнате, питались отдельно. «Старик, как правило, бывал дома мало, ел мало, но осуществлял своеобразную связь семьи с нравственной и общественной жизнью станицы на самом высшем духовном уровне. Старик в доме жил на положении уважаемого и почитаемого постояльца, главой же дома и семьи был *сам*. Он считался старшим, на нём держалось всё хозяйство и материальное благосостояние семьи. На положение старика он переходил либо по возрасту, либо овдовев, поскольку сам дом и всё хозяйство в доме держалось на *самой*. Распределение ролей в семье было видно по тому, как семья усаживалась за стол. Особенно строго это соблюдалось в праздничные дни. В донском обществе пожилые женщины начали занимать особое положение с XVIII в. Им отводилась роль наставниц, воспитательниц и хранительниц традиций, преимущественно семейного быта. Поскольку семьи были многодетными и в степени родства включались все братья и сёстры мужа и жены, то Семья у казаков в миниатюре напоминала казачью Общину. Такой взгляд на семейную жизнь стимулировал не только родителей к более целенаправленному воспитанию детей, но и детей – к большей ответственности, а нередко и к самовоспитанию [Шамбаров 2012: 180].

Диалектный языковой материал и разнообразные тексты донского фольклора, в деталях воспроизводящие семейные отношения в казачьем социуме, позволяют заключить, что отношение казаков к семье и дому постепенно менялось в течение длительного времени. В конечном итоге семейные ценности заняли приоритетное место в культурно-языковом сознании казаков наряду со службой, волей, военной деятельностью.

2.2. Антология казачьей свадьбы

До праздника Покрова Пресвятой Богородицы казаки старались управиться со всеми делами, поскольку затем обычно начинали играть свадьбы, которые занимали первое место в бытовой обрядности казаков. Свадебный ритуал формировался из большого количества разноплановых компонентов – ритуальных действий символического, магического и игрового характера, элементов материальной культуры (одежда, головные уборы, украшения жилищ, свадебные повозки), словесного и музыкального фольклора.

Свадебный обряд является одной из наиболее сложных и сохраняющих архаичные черты форм реализации народной культуры и представляет собой сложный комплекс различных элементов, тесно связанных между собой. Известный русский фольклорист Наталья Павловна Колпакова (1902–1994) отмечает: «Обряд традиционной народной свадьбы принадлежит к наиболее сложным, монументальным и архаичным памятникам русского фольклора. Уходя корнями в обрядовую жизнь древних славян, он издавна включал в свой состав этнографические элементы, отражающие трудовой и общественный быт, народную мифологию, историко-правовые и магические пережитки, и элементы устной народной поэзии (причитания,

песни, загадки, заговоры, приметы и другие фольклорные жанры). Будучи сгруппированы в единый комплекс, все эти материалы создавали широкую картину народной идеологии и бытового уклада на протяжении ряда столетий» [Колпакова 1973: 241].

Описание свадебного обряда на Дону требует учёта локальных особенностей духовной культуры казачества. В донской свадьбе удивительным образом сочетаются архаические элементы древней казачьей свадьбы, традиции свадебного обряда восточных славян и элементы современных свадеб, вобравших в себя как исконные народные традиции, так и новшества советского времени. Весьма разнообразны территориальные различия свадебного обряда, его лексика и фразеология даже в пределах Дона. Во многом это связано с неоднородностью населения Донского края: здесь много старообрядческих поселений, переселенцев с других исконно русских территорий, по соседству поселились выходцы с Украины.

На разных этапах проведения казачьих обрядов в целом и свадебного обряда в частности, на последовательности ритуальных действий, используемых в процессе обряда атрибутов и, в конечном итоге, на обрядовой лексике и фразеологии несомненно сказался поздний переселенческий фактор. «Выделение в восточнославянском свадебном обряде двух его разновидностей (типов): с подавляющей ролью жениха и с преимущественным положением невесты – и территориальная отнесённость первой разновидности к русскому Северу, а второй – к Белоруссии, Украине и исконным землям юга России делает актуальным вопрос о соотношении их с казачьим Доном» [Проценко 2004: 27]. Этим обусловлены, с одной стороны, некоторые различия в проведении свадебного обряда в отдельных районах, станицах и хуторах и с другой – наличие вариантов названий одних и тех же (или сходных) элементов обряда на разных казачьих территориях. Свадебный казачий обряд

в многочисленных вариантах описывался разными исследователями: Г. Д. Астапенко, Н. А. Архипенко, Х. П. Кирсановым, А. М. Листопадовым, А. В. Миртовым, С. Ф. Номикосовым, Б. Н. Проценко, А. И. Ригельманом, М. А. Рыбловой, Е. П. Савельевым, А. П. Скориком, В. И. Супруном и др.

Лексику и фразеологию свадебного обряда в донских говорах условно можно разделить на несколько групп: 1) наименование этапов свадебного обряда (*выговаривать кладку* 'договариваться о подарках к свадьбе для жениха и невесты'); 2) наименования ритуально-обрядовых действий (*навязать котелок* 'отказать сватам'); 3) наименования лиц – участников свадебного обряда (*храбрый поезд, поезжане* 'вереница повозок с участниками свадебного обряда'); 4) наименования обрядовых предметов (*зелёная тёлка* 'телёнок, ещё не рождённый, которого называют в качестве дара на свадьбе молодым' и др.); 5) наименования самого бракосочетания (*записываться на жизнь*); 6) наименования предметов и явлений, в той или иной степени отражающих разные стороны свадебного события (*водворный муж* 'муж, поселившийся в доме своей жены', *сведённые дети* 'сводные дети'). Эти группы различаются и по своему количественному составу; наиболее заполненными оказываются первые две: наименования этапов свадебного обряда и ритуально-обрядовых действий.

Почти повсеместно на Дону свадебный обряд сводится к трём основным этапам: предсвадебье, день свадьбы и после-свадебье. Однако так было не всегда. Первое время при царе Иоанне IV, во времена Ермака Тимофеевича, охотников жениться было мало. Об этом и в отмеченной выше казачьей песне поётся. Но потом холостая жизнь наскучила, и казаки начали охотно жениться. В старинных преданиях свадебный обряд казаков был по сути языческим: *невесту умыкали* и венчались с ней у вербовых деревьев. Своеобразным возрождением этих традиций стал свадебный обряд, введённый Степаном Разиным

(1630–1671) во время Крестьянской войны 1667–1671 годов. В наказной памяти 1670 года из Разрядного приказа кравчему, троюродному брату царя Алексея Михайловича, будущему боярину и воеводе Петру Семёновичу Урусову (1636–1686), командующему «судовой ратью», говорится: «И тот вор и изменник Стенька Разин с товарищи, забыв страх Божий и крестное целованье, от святыне соборные и апостольские церкви отступили. И про спасителя нашего Иисуса Христа говорит он, Стенька, всякие хульные слова, и на Дону церковью Божиих ставить и никакого пения петь не велел, и священников з Дону збил и донским козаком у церковью венчаться не велел, а велел венчаться около вербы» [Крестьянская война 1954: 197]. Об этом же сказано в приговоре по делу Степана Разина [Крестьянская война 1962: 84]. Анонимный англоязычный источник «Сообщение касательно подробностей мятежа, недавно произведённого в Московии Стенькой Разиным», который был опубликован в 1671 году, подтверждает существование этого обряда: «Вот пример великолепной церемонии, установленной Стенькой, сим казацким папой. Вместо обычного свадебного обряда, совершавшегося в России священником, заставлял он венчающихся, приплясывая, обойти несколько раз вокруг дерева, после чего считались они обвенчанными на Стенькин лад (he made the contracted couple to go several times round about a Tree dancing, and thus they were married after Stenko's mode)» (цит. по: [Успенский 1996]).

Выше мы упоминали о том, что казаки в прежние времена женились на Кругу, часто на *ясырках* (турчанках, татарках, представительницах кавказских народов и других пленницах). Возможно, что эти повторяющиеся во многих книгах сведения об иноплеменных невестах казаков несколько преувеличены или относятся, прежде всего, к низовым казакам. У верховых и серединцев, как показывают источники, в жёнах были русские женщины. Бытописатель донского казачества и «духоносец»

Евлампий Никифорович Кательников (1774–1852), описывая в последний день 1818 года историю родной станицы Верхнекурмоярской, сообщает, что некая Карпушиха, родившаяся в 1660-е годы где-то в России, была лишь третьей женщиной в городке, до неё сюда попала Чебачиха, а имя первой забылось. Карпушиха жила с мужем-казаком в отдельной избе, а остальные казаки жили односумствами по 10–20 и более человек (Е. Н. Кательников пишет, что в становой избе жило 4 односумства, 80 человек) [Кательников 1860]. Как видим, Карпушиха была русской женщиной. Судя по прозвищу, и Чебачиха (жена Чебака, получившего прозвище от слова *чебак* ‘лещ’) тоже могла быть из России.

Е. Н. Кательников впервые рассказывает о брачных традициях в период начального казачества. Он сообщает, что женитьба до 1715 года, «до прибытия попа», была без венчания. Некоторые казаки ездили в Бахмут и Острогожск венчаться, но это было «для лучшей удобства увозить женский пол, за что были жалобы к государю» [Кательников 2008: 37]. А по старинному обычаю жених и невеста приходили в станичную избу, молились, кланялись на четыре стороны и друг другу. Жених обращался к невесте: «Ты, скить, Настасья, будь мне жена!». Невеста кланялась ему в ноги и отвечала: «А ты, скить, Гаврила, будь мне муж!». После чего они целовались и получали поздравления от собравшихся.

В этом повествовании используется междометие *скить*, которое автор поясняет: «Слово скить из Руси принесено и, как видно, происходит от слова *сказать*, оно употреблялось только в нужных приговорах, как-то: *в куль, скить, его да в воду* и проч.» [там же]. Это слово из книги Е. Н. Кательникова попало в словарь Алексея Васильковича Миртова (1886–1966) без дефиниции [МДС: 296], а из него с единственной донской фиксацией и с определением ‘дескать’ – в «Словарь русских народных говоров» [СРНГ/38: 10]. Имеются

трудности с объяснением незакономерного чередования [а] > [и] в корне. В СРНГ отмечена с тем же значением форма *скасть* с закономерной синкопой [СРНГ/37: 397].

Если семья распадалась, развод тоже проходил по казачьим правилам. Муж приводил жену на казачий круг (Е. Н. Кательников пишет: на *сбор*) и объявлял: «Вот, скить, честная станица, она мне не жена, а я ей не муж Тут же эту женщину (*отказанную*) мог взять в жены другой казак, прикрыть её полый своей одежды и сказать: «Ты, скить, Настасья, будь мне жена». Е. Н. Кательников отмечает, что такая процедура развода у казаков его городка продолжалась до 1750 года, уже и после прибытия священника и строительства церкви [Кательников 2008: 37]. Этот обряд имеет ярко выраженный маскулинный тип, женщина в нём фактически бесправна.

О брачном обряде донских казаков доцерковного периода пишет в своём очерке Василий Дмитриевич Сухоруков (Сухорукой) (1795–1841) в изданной в Санкт-Петербурге в 1824 году «карманной книжке для любителей отечественного» «Русская старина» [Сухоруков 1824]. Книгу издал молодой писатель, будущий декабрист Александр Осипович Корнилович (1800–1834). Он предполагал продолжить издавать «Русскую старину», если «ничто не помешает мне», однако 14 декабря 1825 года был арестован, через год осужден и отправлен на каторгу в Читинский острог [Пискунова 2004]. В предисловии к «Русской старине» автор второго отделения книги назван «г. С., воинственным питомцем знаменитого Дона». Было отмечено, что он пользовался «современными актами и отчасти преданиями» [Русская старина 1824: 6]. Поскольку в «Русской старине» имя автора очерка о жизни донских казаков не было указано, впоследствии в некоторых публикациях авторство приписывалось самому А. О. Корниловичу.

Рукопись истории станицы Верхнекурмоярской Е. Н. Кательникова была напечатана значительно позже: в газете

«Донские войсковые ведомости» за 1860 год (№ 12–16), затем в третьей книжке «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских» за 1863 год, а отдельной книгой – только в 1886 году (в 2008 году она была переиздана в Волгограде) [Кательников 1860, 1863, 1886, 2008]. Характеристика старинного свадебного обряда казаков в книге Василия Дмитриевича в целом повторяет изложенное Е. Н. Кательниковым, отличается только большей краткостью. Он так описывал обряд: «Сей последний обряд совершался таким образом: жених и невеста, согласившись на супружество, приходили вместе в собрание народа, на майдан. Помолясь Богу, кланялись на все стороны, а жених, назвав невесту по имени, говорил ей: “Ты будь мне жена”. Невеста, поклонившись ему в ноги, отвечала, также называя его по имени: “А ты будь мне мужем”. После сих слов вступившие в брак целовали друг друга и принимали от всего собрания поздравления. Этим оканчивался весь обряд, и совершённое таким образом супружество почиталось законным» [Сухоруков 1824: 201]. Судя по этому отрывку, В. Д. Сухоруков был знаком с рукописью Е. Н. Кательникова или же подобные устные предания были известны и в других казачьих станицах.

Василий Дмитриевич по поручению председателя Комитета об устройстве Войска Донского Александра Ивановича Чернышёва (1785–1857) в 1821 году объехал все станицы Хопёрского, Донецкого, Усть-Медведицкого, 2-го Донского и отчасти 1-го Донского округов. Станица Верхнекурмоярская входила во 2-й Донской округ. В январе 1822 года В. Д. Сухоруков вместе с А. И. Чернышёвым прибыл в Санкт-Петербург, где был зачислен корнетом в Казачий лейб-гвардии полк, позже получил звание поручика [РБС/20: 201–202]. Здесь он и передал свой очерк А. И. Корнилову.

При рассказе о традициях бракосочетания на Дону Е. Н. Кательников и В. Д. Сухоруков дословно приводят упомянутую

нами выше казачью песню о дележе дувана: первый как доказательство нежелания казаков жениться, а второй – как обычай распределять добычу, однако тоже упоминает о том, что «донцы опасались знакомить сердце с прелестью любви. Юноша, побеждённый нежной страстью (редкий пример), был чужд их общества и преследуем даже в самом кругу своих товарищей обидными упрёками» [Сухоруков 1824: 199].

Рассказывая о традициях донских казаков, Василий Дмитриевич упоминает старшину Павла Фомича Кирсанова (1740–1782), прибавляя в сноске: «Почтенному сыну его я обязан многими любопытными сведениями о донской старине и сим изъявляю мою признательность» [Сухоруков 1824: 295]. Речь идёт о Хрисанфе (Кирсане) Павловиче Кирсанове (1777–1847), который в 10-летнем возрасте стал пасынком знаменитого атамана Донского казачьего войска, казачьего генерала от кавалерии графа Матвея Ивановича Платова (1753–1818), женившегося на его матери Марфе Дмитриевне (1760–1812). Платов усыновил Кирсана и воспитывал его в своей семье [Донская свадьба 2019: 88–89].

Рассказ Е. Н. Кательникова и В. Д. Сухорукова о казачьих свадебных традициях позже многократно повторялся в других книгах, порой дословно. Военный писатель и историк-дилетант Владимир Богданович Броневский (1784–1835), который в это время был помощником директора Пажеского корпуса в Санкт-Петербурге, в 1831–1832 годах восемь месяцев провёл в Новочеркасске, где жил у своего брата Алексея, работавшего прокурором области Войска Донского. Здесь Владимир Богданович встречался с местными жителями, знакомился с работами о донском казачестве и различными документами, потом в Санкт-Петербурге уточнил некоторые сведения по публикациям и издал книгу «История Донского войска, описание Донской земли и Кавказских Минеральных Вод». В ней он указывает, что одним из источников его четырёхтомника была книга

«Русская старина», и называет имя автора второго отделения – *г[осподин] Сухоруков* [Броневский 1834/1: 4–5]. Среди информантов В. Б. Броневский упоминает «одного из патриотов» генерал-майора Хрисанфа Павловича Кирсанова, который «доставил мне множество отдельных исторических актов, замечаний об обычаях, обрядах и других любопытных сказаний, относящихся к донскому быту» [там же: 2].

В. Б. Броневский полностью повторяет рассказ В. Д. Сухорукова и, видимо, Х. П. Кирсанова о старинном свадебном обряде казаков, добавляя в конце, вероятно, со слов информантов: «Сей обряд в старину был всеобщий у казаков, и даже те, кои впоследствии сочетавались по правилам Церкви, необходимо должны были предварительно его исполнить» [Броневский 1834/3: 124]. По предположению автора, этот обычай искоренил только Пётр I, «доблий сей царь», который «строго запретил наложничество, самовольный развод с женами и венчание по старому казачьему рыцарскому обычаю» [там же: 140].

В XIX веке были другие представления о плагиате и заимствовании из других источников при написании книг, поэтому вряд ли будет справедливым упрекнуть В. Б. Броневского в неоправданном повторении текстов своих предшественников, тем более что он упомянул о них в предисловии. Подобное встречается и у других авторов, да и в произведении В. Д. Сухорукова мы не можем чётко отделить информацию, почерпнутую из рукописи Е. Н. Кательникова, из текстов, предоставленных Х. П. Кирсановым, от собственных размышлений автора.

В. Б. Броневский прославился ещё и тем, что в 1835 году в журнале «Сын Отечества» опубликовал анонимную критическую рецензию на «Историю Пугачёвского бунта» А. С. Пушкина. В ней он упрекал Александра Сергеевича в том, что книга им написана «вяло, холодно, сухо, а не пламенной кистью Байрона», и своей статьёй предполагал «дать сему мёртвому

материалу жизнь новую и блистательную». Масла в огонь подлил Фаддей Венедиктович Булгарин (1789–1859), который в своей «Северной пчеле» от 9 июня 1836 года (№ 129) заявил, что книга А. С. Пушкина «поколебалась в своём основании от одного замечания покойного Броневского». Александр Сергеевич опубликовал в журнале «Современник» пространную статью (25 страниц), в которой подробно проанализировал все замечания рецензента и ответил на них. В начале статьи он писал: «Будем следовать за каждым шагом нашего рецензента» [Пушкин 1836: 109].

Упомянутый Хрисанф Павлович Кирсанов вёл подробные записи об истории и культурных традициях казачества. В 1831 году в крупной (тираж до 10 тысяч экземпляров) петербургской газете «Северная пчела» (№ 258 и 259 от 13 и 14 ноября, с. 3–4), которая с этого года стала выходить ежедневно, в рубрике «Отечественные нравы» была опубликована статья «Старинные свадебные обряды донских казаков» [12]. Издатель (вероятно, Николай Иванович Греч) в примечании сообщил: «Эти сведения извлечены из записок генерал-майора Х. П. Кирсанова, одного из ревностных изыскателей старины» (№ 258, с. 3) (см. также: [Донская свадьба 2019: 8]). Эта статья подробно рассказывает о донском свадебном обряде, однако о доцерковных традициях в ней не упоминается.

Любитель легенд и вольных этимологий казачий историк-фантазёр конца XIX – начала XX века Евграф Петрович Савельев (1860–1927) подхватывает и расцвечивает историю о традиционном нецерковном брачном обряде донских казаков. Он более сложно описывает церемонию. Желающие вступать в брак являлись в сопровождении своих родственников на майдан, где жених, обращаясь к невесте, спрашивал её, люб ли он ей. После утвердительного ответа невеста также спрашивала жениха, люба ли она ему, и, получив утвердительный ответ, кланялась жениху в ноги в знак подчинения. После этого атаман

и старшины вставали со своих мест и поздравляли молодых словами: «В добрый час!» Автор подчёркивает, что такая форма брака и после венчания в церкви должна была обязательно исполняться на майдане. В рассказе о разводе также имеются некоторые неизвестные ранее подробности: казак ведёт надоевшую жену на майдан и, став перед атаманом и старшинами, говорит, что эта жена была ему любя, была хорошая хозяйка, но теперь не нужна, и слегка отталкивал её от себя. А далее любой желающий мог покрыть её полый казакина и объявить своей женой. Кажется, некоторые подробности этого обряда были выдуманы автором, поскольку в конце XIX века вряд ли кто на Дону мог помнить о них. Е. П. Савельев отмечает, что, хотя такие браки нередко скреплялись венчанием какого-нибудь беглого попа или монаха, часто около стола или телеги, если дело происходило на ярмарке, но это нисколько не удерживало казаков вновь разводиться и искать себе новых жён. Так женились четыре, пять и более раз [Савельев 1991: 354].

В. Д. Сухоруков называет период бытования старинного казачьего свадебного обряда «рыцарскими временами» и полагает, что, как и прочие вольные казачьи традиции, он был исчерпан к 1680 году [Сухоруков 1824: 241]. И всё же какие-то его отголоски, видимо, оставались, поэтому 20 сентября 1745 года на Дон была послана царская грамота о воспреещении жениться от живых жён и четвёртыми браками, однако «это нисколько не останавливало казаков исполнять свой древний обычай жениться и разводиться с ведения и согласия станичного круга» [Савельев 1991: 123]. С лёгкой руки В. Д. Сухорукова, назвавшего главу о казачьих древностях «Рыцарская жизнь казаков» [Сухоруков 1824: 178], этот термин получил широкое распространение, его используют при описании ранней истории казаков, пишут о «рыцарском» свадебном обряде донских казаков [Проценко 2003].

«Рыцарский» свадебный обряд донских казаков постепенно был изжит, от него на Дону не осталось и воспоминаний, уже

в начале XVIII века (возможно, и ранее) начинает складываться донской свадебный обряд, многие черты которого сохранились до наших дней. Коренная смена содержания обряда заключалась в переходе от маскулинного типа действий и ритуалов на феминный. Главным действующим лицом в донской свадьбе становилась невеста [Супрун 2020а: 160].

Обряд бракосочетания по церковному уставу стал заметен на Дону со второй половины XVII века, он совершался поначалу главным образом при часовнях или во время выездов казаков в северные губернии. Во всеобщий он превратился только в первой половине XVIII века. Позднейшая казачья свадьба, занимавшая первое место в обрядах на Дону и представляемая фольклористами и этнографами XIX – начала XX века как «старинная донская казачья свадьба», широко известна в записи Александра Михайловича Листопада (1873–1949). Казачья свадьба органично вобрала в себя элементы славянской, русской и украинской обрядности, и оттого донские свадебные обряды и песни сходны с русскими и украинскими. Прослеживается некоторое воздействие на казачью свадьбу и иных культур. Так, в донских свадебных обрядах в прошлом фигурировала татарская фраза *Раса сага басен – И вам того желаем*.

Своеобразная казачья жизнь внесла много нового и особенного в донскую свадьбу, и, родственная русской, она заметно отличалась от неё. На месте русского основного свадебного образа двух торгующихся сторон: невеста – *товар*, а жених – *купец* – на Дону приходит другой, олицетворявший уже борьбу двух воюющих сторон: невеста – *крепость*, а жених и его товарищи – *войско*, или включается охотничий сюжет, знаменовавший *охоту молодца на «красного зверя» – девицу – кунушку* (кунуцу) [Листопадов 1947: 3–4]. Эти донские образы чаще всего встречались в *поезжанских песнях*, которыми сопровождался свадебный поезд к невесте перед *венцом*, к *венцу* и от *венца* в дом жениха.

Со временем традиция свадебного обряда претерпела существенные изменения под влиянием новых условий быта донского казачества. К началу XIX века свадебный ритуал превратился в стройную систему, которая включала в себя как элементы славянской и русской свадьбы, так и местные обряды, присущие собственно казачеству. Свадьба представляла собой весьма сложное действо, состоявшее из многих частей и сцен, отправлялась, по выражению В. Д. Сухорукова, «с длинными и шумными весёлостями» и «множеством обрядов, приятных для глаз, занимательных для любопытства».

Существует два обозначения свадебного обряда: *справлять свадьбу* и *играть свадьбу*. Первое отражает хозяйственные заботы, связанные с этим событием, второе – сущность обряда. *Справлять свадьбу* можно было в любое время года, кроме постов. Однако чаще всего её играли осенью, после окончания полевых работ и до Рождественского поста или на мясоед, т. е. после Рождества.

Во все времена брак на Дону был делом не только двух семей, но и всей станичной (хуторской) общины. Этому событию предшествовал *досвадебный период*. Начиная с 14–15 лет подроски принимали участие в *посиделках*. Проходили они у какой-нибудь девушки или просто в большом доме с гостеприимными хозяевами, но чаще в более позднее время у какой-нибудь вдовы за небольшую плату. На посиделках играли в пассивные (карты, лото) и активные игры («Третий лишний», «Утка-селезень», «Кольцо на лицо», «Бутылочка»), пели казачьи песни и танцевали *польку с калбучком, кыркавяк, бедную, кадсель, наурскую, каранет*, водили хороводы под гармошку, балалайку, а порой и под *скрыпушку* (скрипку).

Отличить девушку от замужней женщины было несложно: девушка была обязана заплетать только одну косу с лентой. По наличию колечка на руке определяли следующее: если серебряное кольцо на левой руке, то девушка на выданье

(*хвалёнка*), а если на правой – то её уже просватали. Колечко с бирюзой говорило, что суженый находится на срочной службе и всякий флирт неприемлем. Эта символика помогала парням ориентироваться в девичьей стайке и не заглядываться на просватанных девчат. Молодёжь присматривалась друг к другу, разбивалась на пары и выбирала на посиделках будущих женихов и невест. Чтобы побороть девичью стыдливость, использовались игры, в ходе которых дозволялось прилюдно поцеловаться. В играх «Бутылочка» и «Кольцо» существовала следующая присказка, которую распевал парень, прежде чем поцеловать девушку: *Ходит молодец молоденький, / Сюртучок на нём коротенький, / Ходит, улыбается, / А поцеловать стесняется*.

Красивые и скромные девушки зачастую становились предметом раздора между парнями. Красивой считалась *кругленькая, губы не красила никогда, белила лицо, чтоб летом не обгорало, рост значения не имеет, кому какая понравится, хоть она, нехай, дубина там*. Были пословицы про невест: *Богатство за плечами, а сатана перед очами; На личко, как яичко, а в сердце болтыш; С красоты воды не пить*.

С девушками, ведущими свободный, разгульный образ жизни, *гулящими девками*, поступали жестоко: *К крястам привязвали, вывадили на кладбище и вверх нагами привязвали на ночь, и да утра ана висить, нака иё не увидють. И в лес вывадили, там и к диревьям привязвали. Ище гаварили, какую-та к ветрянке (к крыльям ветряной мельницы) дажы привязвали* (Иловлинский район).

Парень мог выбрать себе девушку на посиделках, и, если она устраивала его родителей, на ней и женился. Но обычно родители присматривали невест сыновьям и женихов дочерям, и порой от них зависел окончательный выбор. В обычае было искать невест в соседних хуторах и станицах. Казаки в исключительных случаях роднились с проживающими в соседних

слободах украинцами, но обычно считалось позором выдать дочь за хохла, хотя бы и богатого.

Парень мог не знать свою будущую жену, если она из другого хутора. Местом, где узнавали о наличии невест в разных хуторах, была церковь, куда приезжали с других хуторов и знакомились с местными прихожанами.

Отслужил казачок в армии, пришёл домой. Родители говорят:

– Ну, сынок, хватит. Отдохнул, погулял. Надо будет жениться. Время до зимы свободное.

– Ну что ж, жениться так жениться.

– Где ж невесту будем брать?

– Да есть у нас на примете приятели, живут за Доном. У них есть девчонка. Поедем, посмотрим, что за девочка, да и себя покажем. Авось, да небось, что и получится (2-й Донской округ).

Граница брачного возраста в прошлом была довольно расплывчатой. Наиболее ранние браки характерны для старообрядцев. У них замуж выдавали раньше и в 16, и даже в 14 лет. Сирот тоже отдавали в 14 лет. По данным метрических церковных книг того времени, средний возраст вступления в брак у девушек – 17–19 лет. Парни женились чуть постарше, хотя родители старались их женить до службы. Не часто, но случались браки, в которых невеста была старше жениха по возрасту: *Раньше даже брали сноху, ей было 18–19 лет, а ему 15 лет. Он бегаёт по лавке, играет* (2-й Донской округ). Случалось, что жена коров доит, а ребёнок-муж подле неё заснёт. Подоит коров она, возьмёт его на руки, да и снесёт его в курень: в одной руке у ней ведро с молоком, а в другой муж» [Харузин 1885]. Брак, в конечном итоге, приносил материальную выгоду – невестка становилась работницей в доме свёкра и свекрови, что помогало подправить хозяйство: хозяйство родителей мужа приумножалось, состарившиеся родители содержались и обеспечивались помощью до их кончины.

Сговор о свадьбе назначался заранее. Если парень знал девушку, то они сами договаривались о сроках *сватовства*. *Сваты* по предварительной договорённости назначали день сватовства. В составе сватов могли быть и братья, и кумовья, и ещё 2–3 человека, которые на язык были остры. В старину обычно всё начиналось *смотринами*, *разглядинами* или *просмотрами* невесты, когда жених, дружка, его отец с крестным заходили *чайку попить*. Используется устойчивое выражение *собираться на погляд* ‘собираться на смотрины’: *Сабираимси на паглят – сматреть нивесту*. Гости вели разговор о делах, о погоде, затем по зову родителей появлялась девушка, будущая невеста, с угощением.

Обычно действие начинали с *подхода*. Речь сваты начинали витиевато, не говоря вначале ни слова о своих намерениях. Как бы невзначай они заводили разговор о том, что *ехали, да заблудились. Зашли на огонёк – водички попить али чайку* или *Мы охотнички, да лиса у нас убежала, да сюда забежала; К вам уточка залетела, а у нас селезень; Слыхали мы, что у вас корова продаётся; Была галубушка, литела, литела, прилитела в этот дом, а у нас голушь есть; Прослышали мы, что у вас овечка есть, а у нас баранчик в стойле застоялся. Нельзя ли их в кучу собрать?; У нас казак заболел, а мы слыхали, что у вас цветок лазоревый есть, лекарственный. Мы хотели его взять; Ехали мимо, да завернули по дыму. Пришли гости не гостить, а пир подымать. У вас товар, у нас купец. На товар нележалый – купец неженатый. Можно ли их в одно место свести да род завести?* Кульминацией стадии сватовства служила фраза: *У нас хороший парень, а у вас девица, как бы нам их поженить?*

Если о свадьбе договаривались только отцы, без ведома детей, то и сватать часто ездили без будущего жениха. При таком сватовстве о *смотринах* договаривались дополнительно. Обычно *смотрины* и *сватки* совпадали. В комнату приглашали молодых и спрашивали, нравятся ли они друг другу. В знак согласия

их просили поцеловаться. Во время сваток выясняли, согласны ли парень и девушка пожениться, соответствуют ли они друг другу. Ставили рядом и сравнивали, ровные или нет по росту.

В старину невеста могла по обычаю тактично и отказать жениху. Тогда о сватовстве не могло быть и речи. Иногда сваты в дом невесты *несли калач* – обрядовый пирог, который ставили на стол. Если родители невесты отвечали согласием на брак, калач съедали за праздничным столом. Если сваты получали отказ, калач забирали с собой и уходили. Отсюда пошло выражение *уносить калач* ‘получать отказ при сватовстве’. Отказ при сватовстве мог обозначаться также выражениями *навязать котелок*, *подвесить чайник*, *поднести гарбуз*. В данном случае само ритуальное действие могло не совершаться, оказывалось достаточным его просто назвать. Последнее выражение явно было заимствовано казаками у украинцев, у которых этот обычай был известен издавна: *давати, підносити гарбуза* ‘отказывать сватающемуся’; *покуштувати, взяти, дістати, з’їсти гарбуза* ‘получить отказ при сватовстве’ [УРС: 123].

Девушку могли сосватать и не спрашивая на то её согласия. Случалось, что гордые молодые казачки ослушивались мнения родителей и убегали к *суженому*. Таких отец и мать иногда проклинали и порывали всяческие связи с дочерью, но потом часто мирились – это случалось обычно после рождения внуков.

В 1883 году молодой русский этнограф и историк Михаил Николаевич Харузин (1860–1888) во время поездки в область Войска Донского собирал материал о жизни казаков, на основе которого им была написана книга «Сведения о казачьих общинах на Дону: материалы для обычного права» (1885). Иван Григорьевич Горин из станицы Пятиизбянской сообщил ему о следующем обычае выбора невесты: «Если жених ни к одной из известных ему девушек особенного сердечного влечения не чувствует, а родители желают, чтобы он вступил в брак,

то с общего семейного совета пишут имена всех невест, имеющих на примете, на отдельные ярлычки, которые кладут под образа на ночь. Поутру встаёт жених, умоется, помолится Богу и вынимает один из ярлычков: “чьё имя вышло, ту и сватают”» [Харузин 1885: 102].

Если жених приходился по вкусу, происходило символическое *давание руки* (*зарученье / запой / пропой / рукобитье*). Родители невесты со словами «В добрый час» подавали руку сватам, обернув её какой-либо материей. «Подать или взять руку, не завернув её в полу платя или платок, почиталось в старину дурным предзнаменованием. В старину донцы думали, что голая рука есть символ бедности» [Сухоруков 1892: 303].

На рукобитье, когда обе стороны договорились – *положили заряд*, будущим жениху и невесте *делают своды*, *ставят на пару* – рядом ставят; в это время жених и невеста дают своё согласие на брак. Казаки используют выражения *делать сговор* и *нарекать свадьбу*: *Прапой был, Наташку прапили*. Невеста после сговора называется *заручённой, заручной, суженой* или *просватанкой*: *Тагда я уже сужыная была* (Зуб.). В-цеп., Кик. *Прасватанка – засватанная невеста* (Мал.). *Ира у нас прасватанка* (Реч.). *Ана ж вить прасватанка, чаво ж ана з другим гуляить* (Серг.). *У заручнай скоро косы расплятуть, скоро ф церкви фь на вячанье навядуть* (из свадебной песни – Зем.). Прк. [СДГВО: 196, 487, 576].

Галина Даниловна Астапенко отмечает, что этот предсвадебный обрядовый праздник проходил в старину в доме невесты. Жених с отцом, матерью и родственниками приходил в дом суженой, где собирались её ближайшие родственники. Сначала молодых спрашивали, любят ли они друг другу, и если ответы с обеих сторон были утвердительными, то им соединяли руки со словами: *Дочь, вот тебе жених, а тебе, мой сын, невеста. Да благословит Господь Бог союз ваш!* После этого молились Богу (отсюда *богомолье*), а далее происходило само *рукобитье*.

Первой руку на стол клала мать невесты, на её руку отец невесты, на его руку мать жениха и, наконец, отец жениха. Тут же договаривались о штрафе, который должна будет уплатить та сторона, которая откажется от свадьбы после рукобיתья [Астапенко 2002: 116].

После этого накрывают для сватов стол и *делают запой, запивают невесту*. Обычно выпивают за *доброе слово* – так называется обрядовое застолье по случаю согласия на брак. Пока в доме невесты *играют помолки (помолок)* – отмечают помолвку, одновременно совершаются и другие обрядовые действия: *покрывают молодую* ‘кладут на плечо невесты подарки’, *кладут мету* ‘на плечо жениха родители невесты кладут башлык или другой подарок; родители жениха также кладут мету на невесту’: *Рукабיתья – эта абрят пирит свадьбай, кагда ротствинники нивесты наносят атветный визит, где праисходит даговор а затратах. Посли ниво няльзя расторгнуть свадьбы* (Мхл.). *Рукабיתье праисходит в доме у нивести* (Сем.). *Зделыли рукабיתью – назначили день свадьбы* (Чрк.). У-Хоп. [СДГВО: 520–521].

По сути, *рукобיתье* – то же самое, что и помолвка в центральных областях России. В старину бытовало также выражение *выговаривать кладку* ‘договариваться со сватами о свадебных дарах невесте со стороны жениха’: *Клатка – падарак нивести ат свякрови. Свьякры дають клатку* (Зимн.). *Клатка – свёкар нивести даёт, выгаваривають, када сватають: пальто, юпка с кафтёй* (Бер.). *Жыних, кагда сватаицца, должны за нивесту аддать клатку: шубу, валинки, хорошый платок, на платье* (Сув.). *Клатка: занависы на окна, сундук, нескалька пароф, пирина, падушки, простыни, адиялы* (Лук.). *Нада са свахай пагаварить а клатки* (Реч.) *На клатку палажыли ластинавую пальто и гейшу* (Зем.). *Тут уш ей паабиццали клатку: шубу, туфли, платье, щиблеты с казырьками* (Крас.). *Паедут осинью, купят клатку: на юпку бярут материи, на кофты,*

рубяху, запоны (Кот.). *Жаних клатку малую палажыл* (Бкн.). *Палажыл клатку – гуляй три дня* (Брц.). *Тада и клатку клали* (Суб.). *На свадьбу абязатильна клатку нивести дарили* (Ет.). *Клатку давали, дяньгами паложуть* (Рзв.). Ал., Длг., Н. Чир., Петр., Прлз. □ *Хозяева обещались за меня большую кладку дать* (В. Когитин. Сказки-пересказки). *Фсем знатна, што он кияк* (Петр.). □ *Свекор сжалился, отдал ей кровать с периной и одеялом, сундук – ее кладку – и стало в кухне тесно, но почти уютно* (Ф. Крюков. Офицерша). □ *Худо-бедно, а меньше полста целковых на кладку никак нельзя – это при самых сговорчивых сватах* (Н. Сухов. Казачка). *Это раньше жених кладку готовил, а нынче, у кого девка, хоть кожу сыми: то дай, то подай, и всё мало* (Б. Екимов. Музыка в соседнем доме) [СДГВО: 246].

После *рукобיתья* и *сводов* молодых отсылали в другую комнату, а сваты и родители рядили о будущей свадьбе, решая вопросы, связанные со сроками проведения свадьбы, количестве приглашённых с каждой стороны, распределении обязанностей и расходов и т. п. Тут же назначали дату поездки к жениху. После сговора родственницы и подружки невесты начинали готовить приданое. Жених с друзьями бывал у невесты каждый вечер, принося с собой угощения, сладости. За две недели перед свадьбой *делали крикухи* или *крикушки* ‘плач в доме невесты’: *Крикухи делают: заходят ф кухню, плачуть на нивести дефки две недели* (Лук.) [СДГВО: 136]. Недельный период перед свадьбой назывался *недельные*: *Семь дней пирит свадьбай нидельными называют. На нидельных дефки хадили, песни играли* [БТСДК: 317].

Сговор состоялся. После этого невеста считается просватанной, говорят, что её *пропили*, что она теперь *девка запитая*. Сват приглашает родных невесты *глядеть стенки* – осматривать хозяйство жениха, его дом или, по-другому, *осматривать грубы, проводить оглядины (разглядины), печи смотреть, проводить гляденье места*. Родители невесты знакомятся с семейством будущей родни, осматривают её дом и хозяйство:

Мы зафтри паедим места сматреть. Эта значит, ротцвинники нивесты едут 2 жыниху дом сматреть, где будут жыть маладыи (У-Бзл.). Глаз., Клч., Черк. Она сказала, что нельзя было ей выйти: два дня была в поле, а после её возили на Фролов хутор – «место смотреть», т. е. познакомиться с домом и хозяйством своего жениха (Ф. Крюков. Из дневника учителя Васюхина) [СДГВО: 554]. Сторона жениха устраивает угощение. Этот момент свадебного обряда не зря называют самым весёлым и озорным. Обычно собираются родственники невесты из тех, кто побойчее и языкастей, подружки, соседки, и вся эта весёлая компания идёт с песнями, шутками, прибаутками к дому жениха. Там их уже ждут, встречают с угощением и выпивкой. Всё действие сопровождается словесными остротами, выпадами с той и другой стороны. Обычно всё заканчивается мирно, и довольные друг другом гости расходятся.

Ответный визит родственников жениха во двор невесты называется *смотреть, считать колышки, колушки*. *Колышки щитать – эта значит приданое щитать. Устраивали смотр комнат у невести, приданое щитали. У нас што было, то и паказывали; никада у других ни брали, штоп пабагачи было (Буд.). Чириз месиц едут колышки щитать – што пригатовили (Лук.). Акч., Дьяк., Нех. Патом хадили сматреть колышки (Плtn.). Сматрели колышки, штоб замерить, какия нужны шторы, занавески (Плtn.). Вот чириз ниделю паехали мы колушки сматреть (Ет.) [СДГВО: 554, 580].*

Период между сватовством и свадьбой во многом зависит от степени готовности приданого. Запретов для невесты в это время не было. Девушка могла покидать дом и посещать подруг, выполнять, как и прежде, все виды работ. Подготовкой приданого занимались отец и мать. Дочь в шутку называли *отрезанным ломтём*. Если просватанная девушка и её жених проживали в одном поселении, то они совместно посещали посиделки и гуляния. В этот период жених и невеста старались

лучше узнать друг друга, прощались с привольным молодёжным образом жизни и готовились к ответственному для них событию – свадьбе.

Особой обрядовой значимостью был наполнен день накануне свадьбы – *подбрачный день*. В этот день в дом родителей невесты приглашались женщины *обыгрывать невесту*: *Начинаица прицвадибная гулянья в доми невесты, эта абыгрывают невесту: пають свадибныи песни пра невесту*. Жених участвует в обряде, который называется на Дону *ходить за вичёрою* – предсвадебное угощение женихом родителей и подруг невесты: *Как сонца сядить, жаних и друшко ходють за вичёраю, завуть к сабе радитилии нивестиных [БТСДК: 74].*

Вечером того же дня в дом жениха *везут подушки* (в других местах это действие называется *выкуп постели* или *кладки*) – приданое невесты: *Везти, нести подушки* означает, что *скиба отрезана от хлеба*: *Ушол из дома, али замуш аддали, эта уже атрезана скиба ат хлеба, ни приклеиш*. За 1–2 дня до свадьбы, засветло, обычно в пятницу, жених с дружкой прилюдно являлся в семью невесты за приданым – *постелью*. Обряд принимает форму взаимных подшучиваний. Дело заводил дружка: *Охотник приехал к вам без постели, переночевать ему негде. Постель одолжите?* Далее происходил символический выкуп постели, которую прилюдно грузили в конскую повозку (позже на грузовую машину) и с песнями и прибаутками везли по улицам. Постель со стороны невесты сопровождала *свашка*, обычно ближайшая родственница, которая, сторожа постель, ночевала в доме жениха.

Приданое везли так, чтоб его видело как можно больше людей, даже если *курень* жениха находился рядом с домом невесты. Хуторяне, заранее извещённые о предстоящей свадьбе и выкупе *постели*, собирались у *подворья* *поглазеть и посудачить* про это событие: богата ль невеста, что вошло в перечень *кладки*. Иногда создаётся целая процессия, которую

возглавляет близкая подружка невесты. Она торжественно несёт на руках разукрашенную лентами и цветами небольшую подушку, символизирующую красоту и непорочность невесты. Такая подушка называется у донских казаков *надька*. Нередко подушки из приданого невесты имели разное назначение и назывались каждая по-своему: *надька, головная (головочная) подушка* и др.: *Шесть падушук нясуть. Первая падушка, самая малинькая, – натька, иё нисла падрушка нивести* (В-гн.) [СДГВО: 335].

Когда в дом будущей свекрови *привезут подушки*, проводится свадебный обычай, называемый на Дону *качать жениха*: друзья жениха берут его на руки, раскачивают и бросают на постель невесты, что символически означает право жениха спать на этой постели. Вечером этого дня в доме невесты устраивался девичник, который по-разному назывался в разных местах и в разное время: *зори, вечер, вечерина, вечеринка, ночёвки*: *Вечир – дивичник, притсвадибный вечир. Вечир удался* (Панф.). *Ана вечир сабираить* (Блш.). *Вечир – у нивесты маладѣш сабираицца, а на следующий день свадьба* (Н. Чир.). *Нивеста пирит свадьбай вичаринку устраиваить, эт абрат пращания* (Стр.). *Вичаринка у нивесты – тут уш пляшы!* (Клет.). *Вичаринку делали вечирам* (Суб.). *Дивишник, иль вичаринкай называл* (Мох.). *На вичаринки дифчѣнки сабираюцца, пляшуть, пають; и парни тожа бывают* (Ет.). *Фсе у нивести на вичаринки сабируцца, пращаюцца падрушки* (Плtn.) [СДГВО: 74].

Вечером, после захода солнца, подруги приходили во двор к невесте отыгрывать *зори*, то есть провожать её вольное девичье время. Во двор выносили скамьи, все, вместе с невестой, усаживались в два ряда друг против друга. Отовсюду во двор приходили женщины, чтобы вместе с подругами оплакивать невесту: *отключивать зори*: *Зори атключивали, толька на вичарам, плакали за нивесту, жызнъ у ниё чижолая начиналась*. Невеста

начинала песню. Она плакала навзрыд. Подруги и окружавшие их женщины тоже плакали. Какая-нибудь старуха начинала их уговаривать: «Да, девки, да что вы так душу надрываете? Что же вы изводитесь, болезные. Да перестаньте рыдать. Не упокойник она, подружка ваша!» [Астапенко 2011: 136].

В. Д. Сухоруков пишет, что в XVIII веке накануне свадьбы невеста с родственниками ходила на кладбище, призывала усопших родных в свидетели её клятвы, которую она должна была произнести перед алтарем, прося у них благословения и представительства перед Богом.

В доме жениха тоже собирались вечером перед свадьбой, устраивали последний праздник холостой жизни – *мальчишник, мальчишник, вечеринку* или *молодецкий вечер*: *Пирит свадьбай маладецкий вечир. Жыних с парнями гуляють, биз дьячат. Сваю вольную жызнъ праважаить. Да вот ныни мальчишник был, да утра гуляли, весила была* (Н. Ябл.). Н. Чр. [СДГВО: 310].

Родители молодых, да и жених с невестой были заинтересованы в хорошем проведении свадебной церемонии и прилагали максимум усилий, чтоб она запомнилась надолго. Свадебный исполнитель у донских казаков называется *дружка, дружко*, им обязательно должен быть мужчина, а его помощником был *полудруж* (*полудружка*); они представляли женихову сторону. *Свашка* и *подсвашки* (со стороны невесты) помогали *дружку* создать праздничную атмосферу, занимали и веселили гостей. На роль *дружка* приглашали людей способных, своего рода специалистов, знакомых со всеми тонкостями свадебных обрядов, обладающих чувством юмора, знающих обычай и порядок ведения свадебного действия.

Второй этап свадебного обряда – день свадьбы. Он начинался с многочисленных обрядовых действий в доме жениха и невесты, а заканчивался обычно венчанием, свадебным застольем и обрядом провожания молодых супругов в спальню.

Утро в доме жениха начиналось с благословения его родителями и подготовки *свадебного поезда*.

Утро в доме невесты начиналось с *буженья* причитаниями матери. Невесту могли также будить *свашка с помощницей*, а жениха будил *дружка и полудруж*. Эти же люди сопровождали жениха и невесту в течение всей свадьбы. Подруги невесты, обычно вместе с приглашённой женщиной, одевали её и заплетали косу. Во время этой церемонии невеста *причитала*. Главным лирическим мотивом печального *причитания* было нежелание невесты идти замуж на чужую сторону и в чужую семью, от родного батюшки с матушкой и от первой девичьей любви.

Собравшиеся подруги помогали девушке празднично одеться, *убирали под венец*, пели соответствующие обряду песни. До приезда жениха невесту благословляли родители, затем её *сажали на посад*: в ожидании жениха она должна была сидеть под иконами в *святом (красном) углу*. Рядом с ней сажали кого-либо из родственников, со всех сторон невесту обступали подруги, родственники, дети, которые охраняли её от *заборных гостей* – сватов, приехавших забирать невесту. Невесту опедали обрядовыми песнями, обычно с грустными, печальными сюжетами. Все ожидали приезда *храброго (свадебного) поезда* – сватов с женихом и поезжанами.

Обрядовые песни многочисленны и разнообразны, но сюжет во всех схож: печаль-тоска по несбывшимся мечтам, расставание с родными и первой любовью, страх перед замужеством и жизнью в доме свекрови: *Растёт-цветёт черёмуха / Во тёмном лесу. / Нельзя, нельзя черёмочку / Неспелу рвать. / Неспелую, незрелую, / Неналивную. / Нельзя, нельзя девчоночку / Несватону брать. / Несватону, невенчану, / Незарученою. / Вядут молодца с того / Крыльца с красавицею. / Один ведёт за рученьку, / Другой за другу. / Третий стоит, сердцем болит. / Любил, да не взял. / «Девчоночка, красавица, / Оглянись*

назад!» / «Мальчишечка, бедняжечка, / Глаза не глядят!» / «Девчоночка, красоточка, / Платочком махни». / «Мальчишечка, страдалец мой, / Платок короток!» (2-й Донской округ). Причитанию присущи характерная композиция, выразительность и целостность текста: *Кому скука, а мне горе дано, / Да и на улицу я не хожу. / Да туда б ли я ластью полетела. / Кого верно люблю, / Да кого верно люблю. / Да люблю дружочка, / Жалею всем сердцем, всей душою. / Люблю его, жалею всем сердцем, всей душою* (2-й Донской округ).

А. М. Листопадов в 1903 году в станице Акишевской записал песню, в которой подруги невесты просят её брата: *И не буйнаи ветры подымалися, / И не синё моря сколыхалася, – / И рятивато серьца испужалася: / И сказали мне про мово разлучничка / И не серёд-то путя, сиряди двора, / Вот которой разлучить хотит. / А ты, роднай мой братунюшка! / И заряди ты свой тугой лучок, / И убей, убей мово разлучничка, / И которой меня разлучить хотит, / И разлучить-то хотит с отцом, с матерью, / С родом, племенем* [Листопадов 1947: 71].

Подруги убирали невесту в *брачную одежду*. В XVIII–XIX веках это был *парчевый кубелёк*, на голову надевали *высокую шапку* из собольего, куньего, лисьего или иного меха, украшенную цветами или перьями. Косу заплетали по-девичьему, надевали лучшие украшения из золота и жемчуга. В XIX веке костюм невесты состоял из *венчального белого платья* или юбки и кофты. На голову надевалась *фата*. Подруги проверяли наличие *оберегов* в одежде невесты. Самыми распространёнными из них были монетки в башмаке, мак и иголки, воткнутые в подол и швы платья.

С благовестом к обедне отец и мать благословляли невесту иконой. Она целовала её три раза, кланялась в ноги родителям. В доме жениха также собирались все родные и знакомые. Отец с матерью благословляли сына иконой. А *дружка* ездил за священником, которого привозил в дом жениха. Начиналась

подготовка *свадебного поезда*. Здесь собирались *поезжане* – приглашенные участники свадебного обряда, которые на красочно убранных цветами и лентами подводах вместе с женихом, его родителями и *дружкой* отправлялись *выкупать невесту*.

В обряде принимали участие родственники невесты или дети. *Дружка* и *полудружка* должны выкупить стол и место невесты. Выкуп заранее обговорен, но он обставлен рядом препятствий. Первое – *застава* у входных ворот. Затем жениха и его друзей в дверях комнаты встречала женщина, наряженная как можно безобразнее – *под невесту*. Гости со стороны жениха, сваты кричали: *Нет, это не наша невеста. Подавай нашу. Мы такую не сватали!*

Поезжан старались не пропустить в дом к невесте, дружке загадывали загадки, он долго препирался, откупался сладостями и вином и только после этого заводил своих поезжан в горницу невесты. Забрать невесту на венчание можно было, только предварительно выкупив её. Шли долгие *торги* с родственниками и подружками. Дружка должен был у родных невесты перед венчанием *выкупить место* для жениха рядом с невестой за столом, раздав всем подарки, а подружкам невесты – *девичью водку*.

После выкупа невесты пожилые казачки исполняли величальную песню сватам, а жених с невестой получали благословление и наказы невестиных родителей. Отец наказывал будущему зятю: *Надень на неё три узды; проживёте три года, одну сними, а две не снимай. Проживёте ещё три года, ещё одну сними, а третью всю жизнь не снимай. Живите дружно, как мы, радуйтесь друг на друга* (2-й Донской округ).

Важность этого момента отмечают многие информанты. Икона, которой благословили молодых, впоследствии сохранялась и передавалась детям по наследству. После выкупа жених вёз невесту в церковь венчаться. Процессия усаживалась на разукрашенные лошадиные тройки и направлялась в ближайшую

церковь, где официально проходил обряд венчания. Состав *свадебного поезда* зависел от уровня благосостояния жениха: могло быть несколько *подвод*, запряжённых тройками, конные коляски с откидным верхом – *фаэтоны*, либо одна тройка и обычные подводы, запряжённые парой лошадей. В новое время *поезд* состоит из легковых машин.

Первая тройка украшалась *лентами, бубенчиками, колокольцами*; на ней ехали молодые, дружка, свашка и кучер. Во время следования поезда в церковь он часто подвергался нападению колдунов, и только благодаря силе и умению дружки всё обошлось благополучно. По пути их останавливали хуторяне, шутя, перегораживали дорогу верёвкой и за право проезда требовали *откуп* – ведро водки и закуску. Обычно всё обошлось рюмкой водки и закуской каждому члену *заставы*.

После венчания сваха проводит обряд смены девичьей прически на *бабью*, *надевает колпак, повивает молодую, покрывает молодую*: *На свадьби нивести закручивают волосы на затылки и на пучок валос надивают калпак, значить, девушка становится женьщиной. Калпаком закрывали косу, уложынную ф карзинку* (Торм.). *Косы сплятут и кладут ф калпак* (Наг.). Зах., Черк. □ *И вот – наскоро – расплели ей одну косу на две, скрутили волосы на затылке и надели колпак* (Е. Кулькин. Крушение). □ *Начинался обряд повивания: молодой расплетали косу девичью, закладывали волосы на макушке и надевали колпак – головной убор замужней женьщины* (Обряды и праздники на Дону) [СДГВО: 235].

Молодые едут в дом жениха, где их встречают его родители с иконой и хлебом-солью, их *сдают с рук* – жениха и невесту передают из рук в руки, чтобы уберечь их от недоброго взгляда; *осыпают орехами, зёрнами пшеницы, хмелем, конфетами* в знак пожелания материального благополучия и обилия в семейной жизни. Однако молодые ещё не считаются настоящими мужем и женой; они становились ими лишь после важнейшего

обрядового действия – *каравая, сыр-каравая, сар-каравая*, который пекли к свадьбе. Он представляет собой пирог с веточками, выпеченными из теста и вставленными вертикально в верхнюю пышку. Веточки перевязаны красной лентой и украшены сладостями (конфетами). Новобрачных и дружка со свашками у калитки проводили сквозь символические *ворота* – молодые должны *пройти под караваем*, поднятым на вытянутых руках. С этого момента они уже считались мужем и женой.

Традиция дарения молодым подарков и форма каравая в разных местах Донского края различаются: *Ф первый день свадьбы каравай падносят* (Мор.). *У нас ни гаварять дарить падарки, гаварять – каравай паднасить* (Дуп.). *Када падносят каравай, гаварять: На шылу, на мылу, на баннае пастраение* (Дуп.). *Каравай зачали паднасить, и мы ушли. Каравай паднясли харошый* (Масл.). *Жыниху и нивести каравай падносят крёсный жыниха и крёсная нивесты* (Буд.). *Каравай им падносят, вирдитьюшкаф навешивают на каравай. Испичёный каравай, в нём воткнута ветка. Выбирают ветку, штобы была апкручинная витвями, навешивают на неё канфетки, пичушки ис теста* (Клет.). *На свадьбы паднасили маладым каравай с воткнутой в ниво веткай. Сначала сабирали то, што было на ветки, патом атламывают ат каравая* (Ман.). *Косу распятали, када каравай паднисуць, тада начинали разбирать нивесту* (Орл.). *Каравай паднасили маладым* (Миш.). Акч., Двн., Орлс. *Када каравай паднясуць, тада косу нивести разбирать начинают, распятають* (Глш.). Чрк. *Сыр-каравай – «с рук здають», падарки маладым, перьвыми – атец и мать, патом гости* (Бер.). *Када здають с рук, кусочками сыр-каравай режут* (Бер.). *Сыр-каравай пякуць как пирох, из белай муки, примись в нём есть. Када здають с рук, кусочками яво режут* (Бер.). Ет., Раз. – *А мне сегодня знаете, свадьба приснилась. <...> Вроде сыр-каравой делил <...> Сыр-каравай приймай, / Золоту гривну давай, / Гусят,*

поросят / И рублей – пятьдесят (Е. Кулькин. Испытание). *В горницу торжественно входили молодые с блюдом, на котором возвышался пышный, разукрашенный каравай. Со словами «Сыр-каравай принимайте, а молодых одаряйте, наши молодые нанове, им много надобно», – дружка подводил молодых к отцу с матерью. Те провозглашали свои подарки <...> Затем каравай разносили гостям, и каждый одаривал молодых* (Обряды и праздники на Дону). *Под третью рюмку сар-каравай дарят. Молодым на разживу* (С. Земцов. Донская свадьба) [СДГВО].

С этим обычаем связаны на Дону такие понятия, как *дарить зелёное* ‘обещать на свадьбе какой-либо подарок (ещё не родившегося телёнка, козочку, овечку, поросёнка и т. п.)’: *Дарить зилёнае – эт када ни дарили на свадьбы падаарак, а гаварили так: радицца козачка, тада дадим* (Дбр.). *Каравай падносят, зилёнае дорють. Эта абеицанный падаарак, каторый дорють пожжы свадьбы* (Бас.). *Козачка зилёная – эт каза ищэ ни акатилась, а дорють на свадьбы казлёнка, гаварять: зилёнае дорим* (Дбр.) [СДГВО: 131–132].

В некоторых станицах и на хуторах элемент обряда *сыр-каравая* (кидать на каравай), связанный с украшением (обычно вишневой или терновой) ветки, выделился в самостоятельное действие, получившее название *ломать ветку* ‘игра во время свадьбы’: *Пьют и гуляют, а тада ламають ветку. Бируть вишневу ветку, украшают, как ёлку, канфетами и лентами. Маладэи старацца здернуть с ветки украшения, а хто ахранить ветку, бьёт кнутом, ни дапускаит* [БТСДК: 74].

После бракосочетания проводят *красный обед, брачный бал* – свадебное гулянье: *Батюшка пирвянчаит – и пашла гулянья, брачный бал*. За столом молодых не кормили и не наливали им спиртного. Раньше гулянье было скромным: *За сталами ни сидели. Гости сидят на лафках по-нат стенкай. Друшко идёт на ходу, раздал фсем выпить. Каждый падашол к сталу, взял*

собе закусить и выходить. Потом танцуют, песни играют, шутят. А маладѣш-та и вофси к сталу ни патходить (х. Манойлин Клетского района).

Дружка и свашка являлись главными действующими лицами на свадьбе. Им многое доверялось. Например, в старину свашке после первой брачной ночи поручалось *проверять постель* на предмет целомудрия невесты. Дружку жених мог шепнуть, что невеста не соблюла честь, и тогда дружка при народе в одном из действий свадьбы разбивал щербатую тарелку, давая понять, что невеста *порченная*. Однако дружка призван был также улаживать любой конфликт, возникший между молодыми супругами на свадьбе и после.

Завершается этот день проводами молодых на первую брачную ночь, перед этим проводится обряд *посладить дорожку* – гости выпивают рюмку за счастливый путь новобрачных, приговаривают шуточные пожелания: *Сколько в лесу пеньков – столько вам сынков. Сколько в лесу кочек – столько вам дочек*.

На следующий день проходит – *послесвадебье* с ритуалом бужения молодых в *весёлое утро* – утро после первой брачной ночи. Друзья и родственники молодожёнов с песнями и приговорками идут подымать молодых. Утром молодых будила свашка, она же выносила во двор на всеобщее обозрение простыню – свидетельство невинности невесты. Отголоском старинного казачьего обычая стало позже вывешивание на второй день свадьбы *красного флажка* над домом. Языком символа любопытствующим сообщали, что невеста соблюла девичью честь. Ещё более сложным символом стал обряд, связанный с *калиной*, если свадьба проходила в то время, когда этот кустарник был с плодами. В разных станицах и на хуторах Волгоградской области используются обрядовые фраземы: *носить калину* ‘выносить гостям гроздь калины на второй день свадьбы в знак сохранения невестой невинности до замужества’: *На фтарой день на свадьби калину насили* (В-гн.); *играть калину* ‘действие на второй день

свадьбы, когда в знак сохранения невестой до замужества невинности выносят калину’ *На фтарой день калину играли и калинай закусывали* (Мор.). *Калину играли – зимой сухую, а так свежую – и ничем ни закусывать, только калинай. Па правую руку жыниховы гости, па левую – нивестины* (Торм.); *бить калину* ‘на второй день свадьбы утром разбивать тарелку с красной калиной в знак того, что невеста сохранила невинность’. *Разбивают тарелку с калинай на фтарой день свадьбы* (Наг.). *Бьют калину – паттвирждають, што нивеста чесная* (Дор.). *На фтарой день калину бьют* (Наг.) [СДГВО].

Второй день начинался с обусловленного времени, обычно в 10 или 11 часов утра. Женихова мать накрывает сваху платком или отрезом материи на платье. Это означает *благодарность за дочь*, сохранившую невинность. Далее приглашали гостей в дом и предлагали *продолжить начатое дело*. На новом месте всех рассаживали за столами – сватов полагалось усадить по ранжиру: отец, мать, крёстные и т. д. У казаков бытовал обычай в первый день гуляния, будь то свадьба, именины, крестины и тому подобное, приносить с собой спиртное – водку в помощь хозяину, при этом приговаривают: *казаки на чужбинку не пьют!*

В другом варианте событий второго дня родители жениха угощали в своём поместье приглашённых своей стороны, а молодые ехали завтракать к родителям невесты. Обряд этот называется по-разному: *к теще на блины, нести калину, нести свадебное знамя*. Но все обрядовые фразеологизмы передают одну суть: жених должен был публично перед родителями невесты подтвердить её девичью невинность: *Нисуть калину послы свадьбы радитилям нивесты за иё деуствиннасть; Фтарой день свадьбы насили калину, наказвали прастыню*. Этот же обычай мог выражаться и в иной форме: тёща подавала зятю тарелку блинов, и все внимательно смотрели: если молодой муж с краю откусит – невеста сохранила свою невинность до замужества; если откусит

середину – позор родителям невесты. Раньше на Дону на опозоренных родителей *надевали хомут: Хомут надивали на тѣшицу, если нивеста ничесная.*

Для этого дня характерно появление на свадьбе *ряженных*. Чаще всего наряжались цыганами, купцами, мастерами, с обязательным присутствием псевдомолодых, то есть некоторых *одевали женихом невестой*. Причѣм «невестой» всегда рядили мужчину, а «женихом» – женщину. Ряженные гудели, шумели, пели, плясали и дурачились: на качку (тележку) сажали тѣщу или «молодых» и катали. Во второй день проводилось особенно много игровых, театрализованных действий, *пели заюшку* – водили хоровод и пели при этом обрядовые песни. В этот же день проводились многочисленные гулянья с переодеванием, которые называются *водить лисичку* ‘символическая свадебная борьба за невесту-«лисичку»’, *водить обезьяну: Посли винчанья фсѣ срацтво адиваюца, как у клоуна, и водють абизьяну, висияцця; водить белую кобылу: Белую кобылу водють: лантухом накроють двух людей, и ходють ани на свадьби. Кабыли мѣт дають, вотку; водить медведя* ‘ходить шумной толпой (о гуляющих на свадьбе)’. На второй же день *бьют горишки: Свякры на фтарой день выходят з гаршом, гаршок аб землю хрясь. Фсе мелачь кидаютъ. Жаних с нивестай абои ф фартуках, фсяк сибѣ набираить. А свякры смотреть, астались капейки аль нет. Маладой веник дають, ана чиряпушки падмятаить. Фсе глядять, лофкая нивеста аль ня очинь* [СДГВО; БТСДК].

Ещё один ритуал свадебного обряда назывался *бык* (*бугай*), первоначальный смысл которого заключался в благодарении гостей: за принятие приглашения, за *дары*. В этом случае молодые выносили блюдо с жареной уткой и графинчик со спиртным. Они ломали утку на мелкие кусочки и поочередно обходили гостей, преподнося каждому крохотный кусочек мяса и рюмочку с каплей спиртного. Ритуальная скупость означала,

что в жизни муж и жена будут рачительными хозяевами. «*Скупость не глупость*», – приговаривали дружки. Гости начинали торговаться за угощение, уговаривая подать и налить побольше за хорошую плату. *Бык* (*бугай*) выступал символом достатка будущего хозяйства.

После продолжительного гуляния дружка выносил стул, по правую сторону которого становились родители невесты, по левую – жениха. Дружка со стула произносил сумму даров за два дня: денежную сумму, количество вещей и *худобы* (живности) и прочих подарков новой семейной паре. После слов: *Извиняйте, ручѣёк иссяк*, молодые кланялись и благодарили гостей. Свадьба продолжалась до поздней ночи.

На третий день свадьбы все гости собираются в доме жениха *доедать кабаргу – чѣ асталась ф чугунках пасля краснава абеда*, то есть на заключительное застолье. *Кабарга* – спинной хребет, позвоночник животного или грудная кость у птицы [СДГВО: 227], т. е. то, на чём почти нет мяса. В этом названии кроется юмор, характерный в целом для всего течения казачьей свадьбы.

В обычае на Дону встречается *забивание чоп* на третий день. Посреди двора или на любой части подворья забивают колышек высотой до семидесяти сантиметров – *чоп*. Забивают его в той семье, где женят последнего сына или дочь. На него ставят стаканчик водки, а под донышко кладут купюру различного достоинства. Желаящий показать свою ловкость – *выдернуть чоп* – должен зубами снять стаканчик. При этом его руки должны быть заведены за спину, а колени не допускается сгибать. Без помощи рук нужно осушить стаканчик. После каждого снятия стаканчика чоп немного вбивают в землю кувалдой. В конце концов из земли торчит колышек высотой в пять сантиметров. Забава, несмотря на кажущуюся простоту, тем не менее требует молодецкой сноровки, и не каждому дано *выдернуть чоп*. Если вызвавшийся не снял заветную стопку с колышка, то должен поставить на кон

(под стопку) купюру такого же достоинства или крупнее. В случае успеха снятая стопка становится наградой молодцу, а деньги с кона преподносят новобрачной. Иногда в этой забаве принимают участие и женщины. Сходный обряд отмечается и в соседних неказачьих и украинских селениях, откуда, возможно, он пришёл к казакам, которые его существенно преобразовали.

Завершение свадьбы символизирует обряд, который в большинстве донских районов называется *заливать, завивать, тушить овин: Маладую привязуть, два-три дня адгуляють, заканчивають. Падажгуть авин и прядають цирикс няво и крищать: «Пажар! Пажар!» А пачом заливають авин; заливать пожар* ‘свадебный обряд, при котором тушат водой зажжённые платки, облитые водкой’: *Ражжыгають кастёр и прядають – эта заливають пажар*. В других местах во время данного обряда в огонь бросают монеты, молодые тушат костёр и собирают деньги.

По предварительному сговору расходы по свадьбе обычно обе стороны несли поровну. Порой гуляли в разные дни, один день в доме жениха, второй – невесты. Случалось, что гуляли в одном месте, и тогда происходила *кантовка*, проводимая невестинной роднёй. Гостей удаляли за ворота усадьбы и по-новому накрывали столы, расставляли свою закуску, угощения и горячительное. В момент готовности впускали гостей. Длительность празднования свадьбы зависела от достатка семей жениха и невесты. Самой распространённой была свадьба, длившаяся три дня.

В четвёртый день после венчания, когда свадьба уже завершена, *хоронят (ховають, прячуть) концы* – проводят заключительный пир у родителей невесты, на котором собираются только ближайшие родственники. Молодёжь *забивает гвоздь* – собирает деньги на послесвадебную вечеринку с угощением вскладчину; молодые *ходят по своим* – посещают родственников. Свадьба завершена окончательно, но благодаря многочисленным ярким, зрелищным обрядам и обычаям навсегда остаётся в памяти казаков.

Итак, создана новая молодая семья, которой предстоит пережить все сложности взаимоотношений, перенести бытовые неурядицы, сохранив самое ценное – духовные традиции казачества, которые она передаст своим детям и внукам.

2.3. Семья как базовая ценность в казачьем социуме

Наряду с такими первостепенными понятиями, как *служба, родина, воля*, в сознании донских казаков *семья* является одной из первоначальных ценностей. Традиционно семья является главным институтом воспитания подрастающего поколения. В семье формируется отношение ребёнка к внешнему миру. В основе семейных традиций всегда лежит какая-либо идея, норма, опыт семьи, которые направлены на упрочение взаимоотношений и взаимопонимания между родителями и детьми. «Дом <...> в сознании русского человека является символом семьи, благополучия, богатства, средоточием семейных традиций, имеющих высокую культурную ценность» [Вендина 2002: 13].

В жизни каждого человека семья занимает особое место. В семье растёт ребёнок, и с первых лет своей жизни он усваивает нормы общежития, нормы человеческих отношений, получая от родителей, бабушек и дедушек уроки добра и зла. В семье формируется отношение ребёнка к внешнему миру, он получает опыт моральных норм поведения, осваивает основы материальной и духовной культуры. В общении с близкими родственниками у ребёнка формируются человеческие формы поведения: навыки мышления и речи, нравственные качества, жизненные ценности, стремления, идеалы. Поэтому представления о семье и семейных отношениях находят широкую представленность в обрядах, традициях, ритуалах казачества.

В среде донских казаков, как и в любом сложившемся социокультурном сообществе, под *семьей* понимается важнейшая форма организации личного быта, основанная на супружеском союзе и родственных связях, то есть на многосторонних отношениях между мужем и женой, родителями и детьми, братьями, сёстрами и другими родственниками, живущими вместе. Жизнь семьи характеризуется различными материальными (биологическими, хозяйственными) и духовными (нравственными, правовыми, психологическими, эстетическими) процессами. Социальная роль семьи определяется её непосредственным участием в воспроизводстве самого человека, в продолжении человеческого рода.

Семья понимается как категория историческая. Её формы и функции обусловлены характером существующих общественных отношений, а также уровнем культурного развития этого общества. В свою очередь семья также воздействует на жизнь общества (деторождение, социализация детей, труд в домашнем хозяйстве, влияние на физическое, духовное и нравственно-эстетическое развитие своих членов) [ФилосЭС: 326].

Семейно-родственные отношения в среде донских казаков имеют определённую специфику, связанную, главным образом, с особой организацией данного социума, основанной на верховной власти Круга, выборности атаманов, с тем военным положением, которое занимали казаки практически со времён своего появления на Дону. Немаловажную роль во всей жизни казаков, в частности в построении отношений в семье, сыграло православие как единственная религиозная система донского казачества.

Семья как базовая ценность может быть структурно представлена как «многомерное смысловое образование, в котором выделяются ценностная, образная и понятийная стороны» [Карасик 2002: 154]. Понятийным ядром базовой ценности «Семья» в донском казачьем диалекте являются сама лексема

семья, номинации основных членов семьи (*отец, мать, дети, братья, сёстры*), а также всех остальных кровных и некровных родственников.

Как и в общественной жизни казака, в семье царила своя иерархия. Отношения между её членами разных возрастов и поколений были строго определены как неписаными законами казаков, так и временем, условиями, которые их создали. Стоит отметить, что появление лексики родства в казачьем говоре приходится на поздний период развития этого субэтнуса (XVIII век), когда начался переход казаков к оседлому образу жизни, обзаведение семьей и домашним хозяйством. Многие, конечно, диалект взял из общенародного русского языка, своей основы, внеся только некоторые диалектные элементы; но имеются в нём и собственные диалектные слова.

Родственники казаками именуются *родствие, родство, семейные*: *Фся роцтвия у нас сабралась* (Ал.). *А роцтвие там жы, рядом* (Крк.). □ *Дорогое родствие и соседи! – возгласил дед Митрий. – Прошу выпить за возвращение из дальних краев служивого Митрия Николаича в полном здравии и при заслугах* (Б. Екимов. Родительский дом). □ *Наше родствие спокон веку на этом самом месте* (Б. Екимов. Частное расследование). □ *Где проживает его корневое родствие?* (Е. Кулькин. Крушение). *Не выкоси братьев война, сколько бы родствия было* (И. Данилов. Незавещанный сад). *Фсё маё ратство — трицать адин чилавек* (Н-цар.). Глаз. □ *По лавкам у стен и на двух лавках посреди горницы разместилось родство и соседство, возрастом помоложе, и женичины* (Ф. Крюков. Офицерша). *Нашы сабираимси, сваи, сиейныи, песни паём* (Ман.). Прлз. [СДГВО: 518, 538].

Для обозначения кровных родственников используется субстантивированная плюральная форма от прилагательного *родный*: *Фсе родныи атказались, насалил, видать* (Масл.). *Упакойника фсе родныи харанить сабираюцца* (Ал.). *Фсе нашы родныи придуть* (Чрк.). *Родныя ни имеют права пакойника*

убирать, у них и так горя, тока чужсыя люди (Раз.). Родныи фсе там астались, а ана, снаха, здесь (Прк.). Мы идём, а родныи глядят (Ман.). Чужсыи инагда лучшы, чем родныи (Клет.). Жаних и нивеста пахали, а родныи глядят (Ман.). Для обозначения одного человека, находящегося в кровном родстве, прилагательное сочетается с термином родства: *рóдный брат, рóдная сестра* и т. п.: *Ана мне родная сястра* (Чрк.). *Он мне родный брат* (Масл.). *У мене дед был родный* (Ман.). *Батюшка родный научил* (Глб.). Зимн., Кл., Лук., Н-а. От прилагательного образована ласкательная единица *роднюля*: *Эт мой раднюля* (Прв.). Акч., Прц. [СДГВО: 518].

Судя по суффиксу, видимо, из украинского языка заимствовано слово *родыч* 'тот, кто находится в родстве; родственник' [УРС: 693], которое во множественном числе используется как собирательное слово: *Родычи фсе сабираюцца* (Алк.). *Нивесту мать, атец, родычи сватать хадил* (Алк.). *Сватали родычи* (Дуп.). *Маи-та родычи ни папали* (Сен.). □ *А ты прикни по веси всех молодцев до единого, по характеру в учтивости, днём с огнём на найдёшь Никите родыча* (Н. Самсонов. Вешний Дон) [СДГВО: 518]. В СРНГ эта лексема отсутствует, имеется лишь феминная форма *родычка* без указания места записи. Судя по глаголу *родычатся* 'поддерживать родственные отношения, родниться', записанному в городе Усть-Лабинске Краснодарского края [СРНГ/35: 145], все три лексемы являются украинизмами. Ср.: *родичатися* [УРС: 693].

Номинация родителей представлена рядом ласковых обращений, использующихся детьми по отношению к отцу и матери: *тятяка, тятяня* (*Тятяня мой на вайне пагип*), *батяня, батяка* (*Дома батяки часта ни было, уяжжал на зборы*), *батюнюшка, батюня, батянька* (*Куда батянька ушел? При нас батинка и маминка звали, а да нас – батюшка и матушка*), *папака, маменка, матенька, мамунюшка* (*Мамунюшка мая родная пришла*), *муня, мамушка, маманюшка, манка* (*Да ишо называют манка,*

ета ат маминка), *мамака* (*У мамаки была многа юбак*). Наряду с экспрессивными лексическими единицами встречаются и нейтральные: *мать* (*Сваю матирь я плоха помню*), *матря* (*Матря шоп приехала*) [СДГВО; БТСДК].

Зачастую члены семьи более старшего поколения, т. е. дедушки и бабушки, жили если не с самими детьми и внуками, то недалеко от них, в этой же станице или на хуторе. Они также участвовали в решении важных проблем семьи, к их советам прислушивались, с ними делили все радости и беды. И если говорить об отражении в языке отношений с этими членами семьи, то наблюдается та же картина, что и с родителями. Преобладают ласковые обращения: *деданя, дедунюшка, дедуня* (*Дидуня у мене был такой хлибасол*); *бабаня* (*Бабаню и диданю я люблю*), *бабенька, бабуня* (*Бабуня у мене швия была*). Имеется нейтральное название, не использующееся как вокатив, когда об описываемом объекте говорится во множественном числе: *деды*, т. е. дед и бабка вместе: *Ани яво каждую лету к дидам привозють. Варган – эт кагдай-та деды гаварили, што был инструмент какой-та такой музыкальный* (Лук.). *Деды жили в протяжной хате на Болдарихином поместье* (В. Апраксин. Едовлинские житейские повести и рассказы) [БТСДК: 129; СДГВО].

Практически все приведённые лексические единицы, относящиеся к отцу, матери, деду и бабушке и часто использующиеся как вокативы, в речи выполняют не только функцию называния адресата и привлечения внимания собеседника, но и указывают на отношение говорящего к называемому лицу, что объясняет использование экспрессивных суффиксов в образовании таких слов.

Названия сыновей у донских казаков в основном связаны с их последовательностью появления в семье. Это было очень важно для казаков, так как младший сын, *послед, последышек, позднышок* 'поздно родившийся ребёнок', всегда *оставался на корню*, живя с родителями, становясь для них поддержкой

и опорой до самой смерти. А старшие сыновья – *первой* (*Ванятка у нас пирвой, патом Светка идёт*); *первушок*; *старшак* ‘старший сын в семье’ (*У нас старшак уш жанилси*); *большак* ‘то же значение’ – зачастую становились кормильцами, т. е. кормильцами в семье или даже заменяли родителей младшим братьям и сёстрам. Номинация *большак* первым своим значением имеет ‘хозяин в доме, семье’, а вторым, по метафорическому переносу, – ‘старший сын’. Это подчёркивает особую функцию в семье рождённого первым сына.

Лексемы *большак* и *старшак* образованы от прилагательных *большой* и *старший*, что также обусловило приобретение ими значения ‘старший сын’. В старину существовал обычай *взятие под шинель* – наделение правами главы семьи старшего несовершеннолетнего сына. В случае потери кормильца вдова могла обратиться к Кругу с просьбой объявить её старшего сына главой семьи. Казачонок, не моложе десяти лет, вставал на стул, на его плечи набрасывалась шинель. Атаман объявлял его главой семьи. Старики и казаки могли высказать пожелания семье или крёстным этого казака, преподносили подарки: атаман обычно дарил шапку, старики – сапоги, священник – Евангелие. Став главой семьи, казачонок получал полный пай земли и полную часть при разделе. В случае нарушения им казачьего обычая вся ответственность за него падала на всех мужчин: крестного отца, братьев [Астапенко 2002: 49–50].

Рождение девочки не праздновалось так широко и торжественно, как мальчика. Это было тихое и домашнее событие. Существовала казачья шутка: *А детей у меня нет, одни девки* [Путиловская 2010]. И воспитывали девочку иначе, развивая в ней женственность, хозяйственность, терпение, отзывчивость. С малолетства казачке внушалось: самое главное в жизни – спокойная душа и чистое сердце, а счастье – в крепкой семье и достатке. Девочка с раннего детства начинала работать: стирала, мыла полы, ставила заплатки, пришивала пуговицы. Была и особая

работа – нянчить младших братьев и сестёр. Трёхлетнего брата могла нянчить пятилетняя сестра. В связи с этим нередко старшую дочь, заменяющую мать по хозяйству, называли *матерка* или *стариуха* ‘старшая дочь’: *Мине стариуха выниньчила, с малалецтва за мной ухаживала. У нас в доме стариуху сястру фсе, хто памаложы, матиркай звали, ана вместа матири нам была, слядила за нами.*

Последних рожденных в семье детей повсеместно называли *послед* и *последка*. Детей, одновременно рождённых от одной матери, называют *близнята*, *двойнята*, *двоёшки*, *двойнёвые*, *тройнята*. Они образованы от тех же слов, что и их литературные эквиваленты *близнецы*, *двойняшки*, *тройняшки*, только с помощью других суффиксов: *Мы с сястрой двайнёвыи* (Чрк.). *Двайнёвыи* – близницы, дети или авечки, телятки (Орл.). *У нас двайнёвыи дифчаты* (Чёрн.). *Двайнята приедут сюды в гости* (Ям.). *В энтам доме двайнята жыли* (Зимн.). *У мяня сыны – двайняты* (Тшн.). *Сасетка наша, Маша, двайнят радила, так мы с ними играть любили патом* (Зимн.). *Двайняты у мяня были* (Кот.). Зуб., Лук., Нех. □ «Двойняты?» – вопроша-ет. «Близняки», – говорю (Е. Кулькин. Крушение). *У ней близнята нарадились* (Клн.). *Мы с систой – близняты* (Клет.). Раз. □ *Если позыватыми со стороны жениха были те же Марчукова с Ермиловой, то со стороны невесты – две крали – черти бы их брали – сёстры-близнята Назаровы, Вера и Надя* (Е. Кулькин. Крушение) [СДГВО: 45, 133].

Семья и рождённые в ней дети почитались в казачестве особым образом, именно поэтому с осуждением относились в станице к женщинам, родившим детей вне брака, а для самих таких детей в диалекте существует много наименований, которые воспринимались как обидные и могли сопровождать человека всю его жизнь. По наблюдениям Марии Михайловны Угрюмовой, количество номинаций для обозначения незаконнорождённого ребёнка в русских народных говорах в разы

больше, чем для обозначения детей, оставшихся без родителей или живущих в неполной семье [Угрюмова 2012].

При этом ребёнок, родившийся у вдовы или девушки, беспрекословно признавался членом станичного общества, и этот обычай был зафиксирован в российских законах: у вдов и девок-казачек дети считались казаками [Путиловская 2010]. Но грех оставался грехом, и многие пытались его сокрыть. В некоторых случаях незамужняя девушка подбрасывала новорождённого в благополучную или бездетную семью, предупредив её заранее: *Мы вам принесём, положим*. Бывало, что ребёнка подбрасывали и без предупреждения: *Есть так, как в кино, кладут и записочку с именем только* (2-й Донской округ).

СРНГ отмечает, что наименования *найда*, *найдак* встречаются только на Дону. Наименования *найдачок*, *найдачонок*, *най-дочка*, *найдук*, *найдушка*, *найдушник*, *найдыш* зафиксированы в БТСДК и СДГВО. Рассмотренная группа названий непосредственно связана с глаголами *найти*, *находить*. В донских казачьих говорах отмечается также название *подтынник*: *Как найдуть над заборам, так и кличуть патом паттынник* [БТСДК: 387]) (< *тын* ‘часток или сплошной забор из вертикально поставленных брёвен, жердей’ [МАС/4: 433]). Для обозначения внебрачного ребёнка на Дону существует также лексема *подолёнок*: *Гордыя ходить, а у самой падалёнак растёт* (Реч.). *Падалёнак – рибёнак, каторый раждён биз мужа* (Ал.) [СДГВО: 437; БТСДК: 383]. Мотивация данного слова прозрачна: о ребёнке, который родился вне брака, говорят, что его в подоле мать принесла. Встречаются также лексемы *байстрик*, *байстриук*: *Сашка-та ить байстрик у ней, нагулиный. Байстрик – низаконнараждённый. Байстриука нарадила* (Клн.). *Байстриук – низаконнараждённый рибёнак* [СДГВО: 31; БТСДК: 32]. Николай Максимович Шанский (1922–2005) считает, что это слово было заимствовано из украинского языка в XIX веке, первоисточником его было немецкое *Bastard* [ЭСРЯ/1/2: 13].

Существительное *нахалёнок* зафиксировано в СРНГ как характерное только для Донского региона [СРНГ/20: 255]. В донских говорах используется также производящее слово *нахал*: *Нахалав наражала, ани фси биз ацца* (Каз.). *Если раждаить низаконна, то называют мать-адиночка, а пра дитё – «привила сибе нахалёначка»* (Мешк.). Один из известных рассказов М. А. Шолохова носит название «Нахалёнок» [Шолохов 2019]. Появление именований *нахал*, *нахалёнок* связано, видимо, с тем, что на Дону *нахалкой* называли женщину лёгкого поведения (*Ана нахалка, гулящая* – Грч.), так же называли и мать внебрачного ребёнка: *Биз мужа – эта нахалка была, а дитя – нахалёнак* – Мешк. [БТСДК: 314].

В донских говорах отмечено также использование существительного *падалица* для обозначения незаконнорождённого ребенка. Обычно на Дону так называют саженец плодовых деревьев, который вырос из семян опавших и сгнивших плодов: *Падалицы вырубай, от них добрых яблук ни бываить, адни кислыи дички* [СДГВО: 402; СРНГ/25: 116–117; Кудряшова 2008: 239]. Метафорически слово перенесено на ребёнка. Бытует в донских говорах также слово *накотыш*: *Накотыша нагуляла* (Рзд.) [БТСДК: 304]. Возможно, имеется этимологическая связь с диалектным глаголом *котить* ‘производить потомство, рожать детёнышей (о козах, овцах)’: *У них козы хорошыи: каждый гот па двойни катять* (Веш.). *Афца и па три ягнака катила* (Ман.) [БТСДК: 236; СДГВО: 266].

Как уже было отмечено, в казачьих семьях царила строгая иерархия, основанная на власти мужчины-казака. Большой считалась семья из тринадцати детей. Подобное семейство казаки называли *крестец*, подчёркивая его крепость, силу и опору для всех её членов. Слово, по всей видимости, образовано по метафорическому переносу от литературного *крестец* ‘конечная (нижняя) часть позвоночного столба, состоящая из пяти сросшихся позвонков, примыкающих к костям таза’ [БТС: 469]. Среднее

семейство насчитывало от шести до девяти детей, а малое имело четырех и меньше детей.

Отношение старших братьев к младшим было сродни отцовскому, так как старшие заботились о младших, приучая их, как и отец, к труду в поле, уходу за домашним скотом, к некоторым видам боевого искусства: стрельбе, умению держаться на коне (джигитовка) и др. Особенно усиливалась роль старшего брата как наставника для младших во время отсутствия отца, когда тот бывал на военных сборах или участвовал в боевых действиях. Именно старший брат становился главой семьи после смерти родителей, тогда он брал на себя обязанности распоряжаться имуществом и расплачиваться за всё, но при этом ставил в известность младших братьев.

Спали старшие братья в доме отдельно от других детей, на мужской половине. До семи лет мальчик считался ещё ребёнком и спал рядом с родителями, а по достижении семилетнего возраста, после своей первой исповеди, он переходил на половину братьев. При этом последние говорили, что теперь он казак, а не *дитё* [СДГВО: 140], и проверяли, насколько удобные подушки он захватил с собой. Если они были слишком мягкими, их выкидывали [Астапенко 2002: 38].

Отношение к старшим братьям в семье было уважительное, ведь впоследствии они становились *наместниками*, т. е. наследниками всего нажитого родителями имущества, которое делилось между всеми братьями на равные части, при этом дом всегда оставался собственностью самого младшего брата. И в языке такое отношение отразилось достаточно ярко. Зафиксирован целый ряд лексем с вариантными уменьшительно-ласкательными суффиксами, номинирующих брата: *братень, братеня, братан, браташ, браташа, братка, братуня, братушечка*. Все эти слова основным своим значением имеют 'брат' или 'родной брат'. Но некоторые из них во вторых значениях более конкретизированы. Так, *браткой, братуней, братушечкой* обычно называют

старшего брата (последняя лексема может иметь также значение 'муж сестры'), а младший брат может быть назван *браташ, браташа*. Эти значения, основанные на последовательности появления детей в семье, не связаны с внутренней формой слов, а возникли по мере употребления их в речи.

Сёстры в семье с малых лет были помощницами матери по дому, по хозяйству. Их место в семейной иерархии было значительно ниже, чем братьев. Они с определённого возраста начинали готовиться к собственной свадьбе, а значит к уходу из отчего дома. Замужняя сестра после смерти родителей не имела права претендовать на долю имущества, но если сиротой оставалась сестра-девушка, то ей причиталась такая же часть наследства, которую получали и все братья, т. е. оставить сестру без приданого никто не мог.

Часто сестру называли ласково *сеструшка*. Эта же лексема служит и для номинации младшей сестры. К старшей сестре могли применяться такие обращения, как *няня, нянька*, подчёркивая тем самым её особую обязанность – воспитание и опеку младших детей: *Старшую сястру кто нянька называл, а я няня. Сястру Аннушку я няней звала* [БТСДК: 325]. Употреблялся также относящийся к сестре вокатив *мамушка*, он тоже подчёркивает её роль в семье, когда она заменяла мать, выполняя по дому всю основную работу: *Ой, сястрица, мамушка, ф кои веки мы с табой сустретились, должна, за гот ни нагаваримся* [БТС: 276].

Что касается других кровных родственников, то их диалектных номинаций в говоре донских казаков отмечено немного: *унука* 'внучка' (*У маёй унуки уже дитё нашлося*), *правнука* 'правнучка', *дядяня* 'дядя', *племяннец* 'племянник' (*У Растови плимянец мой жывьётъ*), *двоюродник* 'двоюродный брат' (*Наши матери родныи, а мы с ним двоюрадники*). В этих лексических единицах также отмечено тяготение диалектизмов к экспрессии по сравнению с их литературными эквивалентами.

Донские казаки, видевшие в крепкой семье надёжную опору в жизни, дорожили любыми родственными отношениями. Некровные родственники, т. е. те, которые стали членом семьи по *свойству* ‘родство не по крови, а по браку (отношения между супругом и кровными родственниками другого супруга, а также между родственниками супругов)’ [БТС: 1163], также были членами семьи казака и пользовались уважением. В казачьем диалекте довольно широко представлены разнообразные названия некровных родственников. Лексические и фразеологические единицы, связанные с номинацией некровного родства, главным образом отражают названия родственников мужа по отношению к родственникам жены и наоборот.

Отдельно можно было бы выделить номинацию мужа и жены по отношению друг к другу, однако обнаружилось, что названий мужа не было выявлено вообще (кроме общего *сам*), а названий жены зафиксировано всего несколько: диалектные номинации мужа и жены в живой речи казаков заменяются ласковыми обращениями. В тех немногих зафиксированных лексемах, которые номинируют жену, видны любовь и уважение к ней со стороны мужа: *женёнка, ладушка* (*Кому буду ладушка, тому миленький дружок*) и ныне устаревшее *фамилия* ‘жена’. Известна история встречи некоего войскового старшины и генерала А. И. Чернышёва, который с 26 августа 1827 года до 26 августа 1852 года управлял военным министерством (но министром не был) [Ицков 1995]: *В первой половине прошлого столетия <...> под словом «фамилия» казаки, даже офицеры, разумели «супружницу», т. е. жену. <...> Во время посещения Дона военным министром гр. Чернышёвым к нему назначен был на дежурство заслуженный боевой войсковой старшина, фамилию которого генерал забыл. Министр, увидев его, спросил, как его фамилия. Тот сконфузился и робко ответил: «Мария Ивановна». Тогда министр, пристально взглянув*

на него, ушёл, ничего ему не сказав, но тотчас же приказал прислать к нему более толкового офицера [Савельев 1908: 10].

Неоднозначными бывали отношения между женой и родственниками мужа и, наоборот, мужем и родственниками жены. Возможно, это связано с тем, жили ли молодые с родителями или отдельно, а также с одобрением или неодобрением выбора сына или дочери. Согласие родителей на вступление в брак у донских казаков имело большое значение, и редко кто решался жениться своевольно. Молодые часто начинали совместную жизнь в доме родителей жениха или невесты, реже уходили *на свои хлеба*, прося у атамана пай земли и лес для строительства будущего дома.

Муж, уходивший жить в дом жены, становился *примаком*, или *приёмухом*, а его жену называли *водворкой*, или *водворницей*, т. е. принявшей на жительство мужа в дом своих родителей. Использовались многие фразеологизмы, описывающие эту ситуацию: *братъ / взять в зятъя* ‘принимать мужа в дом родителей жены’. *Если бяруть в зятъя, то маладыи у нивести жывутъ* (Клм.). *Бываить, муш идёть в зятъя, вот у нас ф саседих так* (Крас.). Блш., Буд., Зтн., Прк. □ *Из дома не уходила – Афанасьевы взяли Ивана в зятъя* (О. Мраморнов. Река и степь); *выдать в зятъя* ‘женить сына, отдать его на жительство в дом родителей жены’. Орл., Остр., П-Чр.; *выйти / выходить в зятъя* ‘женевшись, идти (пойти) на жительство в дом родителей жены’. *Колька у нас в зятъя вышыл, ничаво жывётъ. Бывал в зятъя выйтить за грех щитали. А щас фсё тирьяшалась* (Масл.). *Он вот к нам в зятъя выхадил, а хто ф снохи – туда* (Суб.). *Если муж жывётъ вмести с радитилими нивесты, значить он вышыл в зятъя* (Дбв.). *Жаних у миня бедный был, вот он к нам в зятъя выхадил* (Суб.). Зимн., Прлз.; *жить в зятъях* ‘женевшись, жить в доме родителей жены’. *Вот у нас атец жыл там нидалёка в зятъях* (Тшн.). *Примак жывётъ в зятъях* (Торм.). *Митя твёрдо решил, приехав в Москву, всерьёз подумать о квартире, потому что век*

в зятях жить да оглядываться не годится (Б. Екимов. Родительский дом). *В зятях нада фсю жызн на чужова дядю хрип гнуть* (Зем.) [СДГВО].

К *примаку*, так как он не считался хозяином в доме, родственники жены могли относиться с некоторым презрением. Донская пословица *Птица не рыба, а зять не человек* указывает на неуважительное отношение казаков к *водворным зятям*. В х. Морском Чернышковского района один такой казак, *ушедший в зятья*, во время беседы то ли в шутку, то ли всерьёз сказал о себе: *Не хозяин я! Жалкий я снох!* На Хопре говорили: *зяткина шуба всегда под лавкой, большое место зятя – в углу, где рогачи ставят*. Если видели собаку без хвоста, то говорили: *Должно быть в зятях была, что хвост сбыла* [Тимофеев 1998: 73]. Однако взаимоотношения между членами одной семьи могли складываться по-разному, и влияли на них многие факторы.

Невестка также могла быть *взятая к пече*, т. е. живущая после свадьбы в доме родителей жениха. По неписаным казачьим законам жених должен был быть старше невесты. Но этот обычай нарушался в случае, если родители женили сына на невесте старше, чтобы иметь хорошую работницу. В трудовых семьях казаков это было особенно важно: если женился старший сын, его жена становилась старшей невесткой, вместе с матерью она готовила пищу, подавала на стол, а меньшие только помогали им во всём.

Отношения снохи со *свекрами* (свёкор и свекровь вместе) зависели как от характера самой невестки, так и от восприятия её родителями мужа. Это нашло отражение в диалектных номинациях. Отмечены лексемы *сношенница*, *молодуха* (*Маладуху сыну нада найти*). Некоторые лексические единицы, относящиеся к свекрови, отмечены экспрессивностью. Так, если свекровь доброжелательно относится к снохе, то её можно назвать *маменка* и *маманька*: *Маманькай только свякрофь называют*. Используются в диалекте нейтральные лексемы, номинирующие

свекровь, но не употребляемые в качестве обращений: *свекровья / свекровя* (*Мая свикровя ниплахая, добрая*); *свекры* (*Свикры мне поидам ела*); *свекруха* (*Свикрухи фсякие бывают*). Последняя лексема может быть заимствована из украинского языка [УРС: 739].

Братья и сестры мужа или жены, живущие под одной крышей с зятем или невесткой, могли иметь между собой разные по характеру отношения, что также отразилось в языке донского казачества. Но лексем с явным пренебрежительным, отрицательным оттенком значения не было выявлено, встречаются либо нейтральные номинативы и вокативы, либо положительно окрашенные. Так, если невестка была в добрых отношениях с братьями и сестрами мужа, то для них она становилась *сестрицей* или *сеструшкой* (*Нивеску залюбка называють сеструшка*). Деверя же (*диверь / девёр*) сноха называла *братец* или *братка*, а золовку – *сестрицей*. Но отношения, особенно между женщинами, в одной семье могли быть сложными, на это указывает донская поговорка *Лучше девять деверей, чем одна золовушка*. Свояченицу называют *своячения* или *свояченья*, а шурина – *шуряк*, *шурьяк* (*Мой шуряк – эта жыны брат*) [БТСДК; СДГВО].

Чаще всего невестки называли друг друга *сношенницами* (*Снашенницы у нас ладють*) или *сношельницами* (*Люба Санькина да другова ўнука жына – ани снашельницы*), а также *сестрицами* (*Мы, нивески, называли друг друга сестрицами*). Отмечена также лексическая единица *ятровь* ‘замужняя женщина по отношению к жёнам братьев мужа’ (*Ятрови – эта снохи, жёны братоў*) [БТСДК: 498, 605].

Родители жениха и невесты, связанные союзом детей, старались поддерживать добрые отношения, основанные на взаимовыручке и уважении. Нередко *сваты* дружили домами, выходили вместе на работу в поле, вместе отмечали семейные и церковные праздники.

В многодетной семье казаков наряду с *местными детьми*, то есть совместными, рождёнными от союза данного мужчины с данной женщиной, могли жить и *неродимые дети*. Номинации приёмных детей в донском казачьем диалекте разнообразны. *Вскормничество* ‘воспитание чужого ребёнка’ у казаков было обычным делом. Во-первых, существовала традиция отдавать на воспитание своих детей в семьи, где их не было, особенно, если было трудно прокормить всех. Из рассказов старожиллов: *У каво дитя нету, яму аддають дитей в детище. Старшова Вофку Михеевна в дети аддала, вырас чилавекам и мать ни забываить*. Ребёнок, которого *отдали в замес, в дети, в детища*, был в своей новой семье *восприёмником*. Целый ряд диалектизмов со значением ‘приёмный ребёнок’ образован от глаголов *вскормить (воскормить)* или *прикормить*: *прикормленник, скормник (Скормника взяли: сваих дитей ни было), вскормленник (Барыс – этъ у нас въскормленник), вскормленник. Вскормленного ребёнка* могли назвать *детищем*, отсюда выражение *быть в детищах*, то есть *быть в приёмных*. *Их отец, Денис, оставил себе троих детей, а мою мать отдал в «детищи». Мать жила и воспитывалась у Ерошковых <...> (В. Апраксин. Едовлинские житейские повести и рассказы). [БТСДК; СДГВО].*

Приёмными называли детей, которые были родные только отцу или матери. Если женщина *выходила на детей*, то есть шла замуж за мужчину с детьми от первого брака, то эти дети для неё становились *приведёнными*, если была дочь, то её называли *падчерка*. Слово *вскормленник* могло иметь значение ‘неродной ребёнок по отцу или матери’: *Вазьмёт другую жану, а у самаво дети, вот яво сын и фскармленник для махихи*. Для обозначения сводных братьев или сестёр, тех, которые стали родственниками по отчиму или мачехе, использовалось прилагательное *сведённый*: *Вот, например, у тибе мать, у мене атец – сашлись вместе, вот мы свидённые*

(Пгч.). *Мы с ней свидённые, аты у нас разные* (Масл.). *Свидённые – так гаварять а братьях и сёстрах, кагда радители разные, а жывуть вместе* (Н-ан.). *Фёдар и Мария у них свидённые, ни родные* (Чрк.). *Свидённые дети – эт нирадные братья и сёстры* (В-гн.). *Свидённые – дети ат вдовьих радителий* (Торм.). *У них свидённые дети были* (Б. Мел.). *Свидённый брат с сястрой пажанились* (В-крд.). Ал., Блш., Лук., Нех. [СДГВО: 532].

Приёмными могли стать *обмёршие дети*, то есть те, которые *засиротили*, стали сиротами: *Засиротила я, ищѐ кагда мала была*. Для таких *бескровных детей*, рано потерявших родных, новые родители становились *блюстителами*, опекунами. Обычно у казаков это были ближайшие родственники умерших матери или отца. А бывало так, что ребёнок при живых родителях становился сиротой, и в свою новую семью он был подброшен. Такого ребёнка называли *подкидох*: *Паткидох – энта када брасають ребѣнка* [БТСДК: 380].

Интересен взгляд казаков на долю имущества после раздела для приёмных детей. Так, дети от первого и второго брака от одного отца после его смерти все становились одинаковыми наследниками (сыновья и незамужние дочери). Но если мать выходила замуж за другого, то рождённые дети не были наследниками имущества первого мужа. Если казак погибал, то за женой оставалось полная вдовы. И если она выходила замуж, то эти полная уходили ей в приданое, а пай сына – главы семьи – оставался неприкосновенным. Если атаман считал, что отчим несправедлив к пасынку, он мог своей волей отобрать пай, отдать его в аренду, а деньги, полученные от аренды, истратить впоследствии на снаряжение казака [Астапенко 2002: 50].

На разные виды социальных отношений в казачьем социуме, в том числе и на семейные номинации, оказал влияние сам образ жизни казаков, неизменных защитников своего Отечества. Боевая, походная жизнь, связанная с постоянным риском

и готовностью к любым испытаниям, сформировала чрезвычайное чувство сплочённости, товарищества. Вот почему и в мирное время в простой бытовой жизни казаки дорожили искренними человеческими отношениями, основанными на взаимовыручке и поддержке в любых ситуациях. Особенно тесной была связь между людьми, объединёнными кровным родством, входившими в одну родовую общину, семью. Ведь эти люди были связаны не только общим генофондом и мировоззрением, они были оплотом всего устройства казачьего поселения, передавая созданные веками традиции от отца к сыну, от деда к внуку.

Отец – глава семьи, *своему куреню голова* – имел большой авторитет у близких, пользовался почтением и любовью, он требовал полного послушания. В диалекте представлено много ласковых обращений к отцу. Устойчивые выражения указывают, насколько важно было создание семьи для казачки и как ей приходилось тяжело в доме без мужской силы: *Плахой казачишка, а жане плитнишка, эт казачья паговорка* (В-гн.). Мхл. *Плохой казачишко – а всё затишка* (С. Земцов. Живой родник); *Худой казачишка, а бабе плетнишка* [СДГВО: 230].

Если отец был больше занят воинской службой и хозяйством, то на плечи матери ложилась вся работа по дому. Под её контролем находилось всё, что было связано с питанием семьи, внутренним и внешним порядком казачьего жилища, одеждой всех членов семьи, и многие другие заботы. Казачка наряду с мужчинами могла выполнять и тяжёлую работу, особенно тогда, когда муж был на службе или на войне. Несмотря на всю патриархальность казачьего мироустройства, роль казачки-хозяйки была очень важной: □ *Однако ж одному трудно с жизнью совладать. Без бабьего догляду толку мало* (В. Когитин. Сказки-пересказки). Это относится и к воспитанию казачкой детей, будущих воинов и продолжателей рода.

Если любовь к отцу строилась на почитании, то мать, больше времени проводившая с детьми, пользовалась любовью,

которая основывалась на неустанном труде, трогательной заботе, но и на преждевременной потере красоты, молодости и здоровья. Отмечено немало лексических единиц с экспрессивным значением, номинирующих мать: *маменка, матенька, мамунюшка* (*Мамунюшка мая родная пришла*), *мамуня, мамушка, маманюшка, мамака* (*У мамаки была плахая здаровья*). Происходит образование слов от литературных *мама, мать* с помощью тех же уменьшительно-ласкательных суффиксов *-еньк-/енк-, -ан-, -ак-, -ушк-/юшк-, -ун-/юн-*.

Казаки с любовью рассказывают о той *природе*, из которой они вышли: *Фся природа у нас такая: фсе дилавые и хазяйственные, нипьющие; роцтвия у нас большая, и такие есть, што не видали вофси* [БТСДК: 424]. Слово употребляется также в форме мужского рода: *Мамушкин прират, фся в ниё* (Клч.). *Эта наш прират, казачий* (Клч.). *Твой природ, – укорила Таиса. – Всё молчаком* (Б. Екимов. Родительский дом) [СДГВО: 478]. С другой стороны, они всегда проявляли жалость к тем, у кого родственные связи по каким-то причинам были нарушены: *Срацтва никаво у ниво нету, жывьёт как былина адинокая*. С родственниками казаки всегда старались делиться своими радостями и бедами, находя в них поддержку и опору.

Уважение к представителям рода, из которого ты вышел, и недопустимость кровосмешения у казаков создали неписанный закон, передававшийся из поколения в поколение, о том, что нельзя вступать в брак ближе четырёх степеней родства. Нарушение этого закона считалось большим грехом. И даже парню и девке, *воспринятых* одной кумой, нельзя было вступать в брак. *На сваих роцтвиниках ни жынились: как жы, эта наша парода. Сродство, сродствие, родина, роды, родствие, природа, наших родов, наша порода, наша природа* – всё это собирательные названия родственников. Весь синонимический ряд зафиксированных лексических единиц имеет один корень *-род-*. В донском казачьем диалекте существуют названия и отдельных

членов родины – *кровик* (*Он мне какой-та кровик, радной*). Отсюда же и прилагательное *крававый* ‘кровный’ [БТСДК: 241].

Дальние родственники, те, о которых осталась одна только память, что они как-то связаны с данной природой, этим природом, в диалектной лексике донских казаков также именуются *сродные*: *Сродные – это уш читвёртая пакаления, с роду ани вышли, их уш и жанить можна, а усе адно как бы сродныи* [БТСДК: 506]. Иронически отношения дальнего родства, а то и полного отсутствия его выражалось фраземами: *Моей теще десятый плетень, Десятый кисель на воде. Да траюрадный брат, какая там сроцтвия, дисятый кисель на ваде* [БТСДК: 216].

Как любая ценность, *Семья* может быть охарактеризована не только с понятийной стороны, но и с ценностной, образной. Образный компонент представляемой ценности находит своё выражение в лексико-фразеологических средствах, характеризующих семейно-родственные отношения, а также в группе вокативов, служащих обращениями к близкому человеку. Зачастую специфика восприятия и понимания того или иного явления отражается внутренней формой языковой единицы. Признак, положенный в основу номинации, указывает на то, что стало для языкового сознания существенным, на тот аспект в структуре явления, посредством которого возможно его целостное понимание. Внутренняя форма отражает, с одной стороны, начальные процессы концептуализации (как было понято то или иное явление), с другой – систему стереотипных представлений, сложившихся в обществе.

В речи донских казаков внутренние формы лексем, передающих отношение любви родителей к своему ребёнку (*кровиночка, зёрнышко, чадо*) подчёркивают, что ребёнок является родным, плотью и кровью своей матери: *Чада мая, жалкий мой, – мать ребёнку гаварить, чадунюшка, чадочка или моя утроба, утробочка, утробушка, мой утробный, тробный* [БТСДК, СДГВО]. О сыне или дочери, которые были самыми

любимыми в семье, говорят *мамушкин лизунчик, бабушкин букет, желанник мамушкин, мамушкин сын: Хороший, ласкаща да матири, мамушкин лизунчик; Васька-т – жыланник мамушкин. Гдей-то он, желанник мамушкин. Сердце истосковалось об нём, заломило* (В. Когитин. Сказки-пересказки). Последнее выражение может употребляться и с отрицательным оттенком значения ‘избалованный, изнеженный мальчик, молодой человек; маменькин сынок’: *Жаланник мамушкин, фсё вазля падлá крутицца* (Орл.) [СДГВО: 168].

При оценке поведения непослушных детей как осуждение детского баловства, порицание используются фразеологические единицы *аманатово дитё* ‘обманщик’, *дуболаз* ‘проказливый ребёнок’, *ничипоровы деточки* ‘непослушные дети’, *чёрт в требухе* ‘шустрый, избалованный ребёнок’, *отрывок от чёрта, выстрелов (пострелов) сын: От выстрилаф сын, радили тибелихим, носисся, ни присядиш!* Экспрессию этим диалектным единицам задаёт как внутренняя форма этих слов, так и использование в их образовании экспрессивных аффиксов.

Казаки редко использовали слово *любить*, они заменяли его глаголами *жалеть, жалковать*, подразумевая бережное отношение к предмету любви, обожания, заботу о нём: *Муш мне усигда жылел; Уш так он сваю жану жалкуить*. В литературном языке слово *жалеть* обозначает ‘испытывать жалость, сострадание к кому-либо’ [БТС: 299]. В сознании казаков, как и всего русского народа, сострадание, которое испытывалось к человеку, и было мерой, определяющей отношение к нему, любовь. Выявлено немало ласковых обращений, образованных от глагола *жалеть*: *жалкий, жалучий, жаленький, жаль моя, жалечка* ‘возлюбленная, дорогая’, *жаля* ‘милый / милая, дорогой / дорогая’, *жалочка, жалюшка* ‘родной, милый, любимый’: *А мой жалинький Витя света белава не видит; Жалюшка ты мой, дитё мая родная; Он, жалкий мой, пять гаткоф и пажыл фсяво; Забалел, жаль*

мая, да и не паднялся; Да жалкая ты мая детачка, жалачка ты мая! [БТСДК, СДГВО].

Целый ряд лексем со значением 'любимый, возлюбленный' образован от слова *боль*. По всей видимости, так же, как и в случае с глаголом *жалеть*, это указывает на особую заботу, сострадание, опеку по отношению к любимому человеку: *боля, боляка, болюшка, болячечка, болючечка, болезочка, болечка, больненький, болезный, болейкий, разболючий*: *Балезный* – так ласкава детей называют (Чрк.). *Идитя, балезная, садитися* (Н-Крм.). Тер., Урюп. □ *Ой да, что без миленького мово, без мово болезного, что без милого без дружка любезного* (Песни донских казаков). □ *Ой, болезная, строго, знать, жить приходится в монастыре?* (Р. Кумов. Отец Георгий). □ – *И-и, болезная, легко ли... инда к сердцу прирастут... с кровью родишь, с кровью оторвешь...* (А. Серафимович. Чибис). □ *Молчи, сестрица, молчи, болезная!..* (С. Арефин. Первые шаги). *Муш жану называють ласкава баляка. На малинькава гаварять балезачка.* □ *Вот и стал он с болечкой прощаться, ой да, покатались слёзы с глаз* (Песни донских казаков). □ *Болечка кровный, привалил ты моё сердечушко гробовым камнем тяжёлым* (В. Когитин. Сказки-пересказки). □ – *Болючие мои, жалкие мои, горе-то, горе горючее, – шептала добрая женищина, и слёзы текли по её морщинам* (А. Бояринов. Шестдесят первый) [БТСДК, СДГВО]. Лексемы, образованные от слов *жалеть* и *боль*, обладают значительной экспрессией за счёт внутренней формы и разнообразных уменьшительно-ласкательных суффиксов, которые активно используются носителями диалекта.

Зафиксировано несколько обращений, имеющих корень *-род-*, что подчёркивает любовь к родному, близкому человеку: *родушка, родунюшка, разродимый*. На душевную близость любящих друг друга людей указывают лексемы *раздуша, раздушечка, раздушаночка*.

Обратим внимание на приставку *раз-/рас-*, которая широко употребляется в донском диалекте для выражения высшей степені проявления какого-либо качества, свойства. В литературном языке таких слов немного (*разудалый, рас-прекрасный, расчудесный*), в народной речи на Дону этот префикс имеет высокую словообразовательную активность: *раздобрый, расхороший, растёплый, разного, размилый, разобыкновенный, разубратый, разглупенький, разболючий, растёмно, раздалёко*. Многие из этих дериватов употребляются в фольклорных текстах: *И не нашел-то он нигде Своего отца, матери И раздушечку свою молодую жену* (Песни донского казачества-2). □ *Раздушечка – казак, Поживи ты у меня* (Казачьи песни-1). □ *Ой да, провожала его, его раздушаночка Жена его молодая... ой молодая* (Песни донских казаков). □ *Ой да дорогая моя девчоночка! Ой да раздушаночка!* (песня – Б. Екимов. Провожаю). □ *Ой да, породила его, раздоброго молодца, солнца красная. Ой да, вскормил, вспоил раздоброго молодца батюшка светел месяц* (Песни донских казаков). □ *Он шатался, волочился Раздобрый молодец* (Песни донского казачества-2). □ *Побелела его, раздоброва молодца, седая его бородушка <...> Ай да вот все я думушки, Раздобрай вот молодец, Все я ой передумал* (А. Листопадов. Донские исторические песни). *Ой, и не смог-то он, раздобрый молодец, за узду держать* (Ф. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев). □ *Напоил меня, раздоброва молодца, всё пружкой король* (Н. Гилярова. Голоса Хопра). □ *Ой да, не отец-то да не мать раздоброго молодца С двора младца провожа...* *провожают* (песня – Е. Кулькин. Покушение). □ *Вы лети-те, мои вздохи, все, куда я вас пошлю, я пошлю вас раздалёко – в чужедальню сторону* (С. Земцов. Донская свадьба). □ *Прощай, прощай, милая, расхорошая* (Песни донских казаков). *Расхороша бабья жизнь – хоть живая в гроб ложись* (С. Земцов. Живой родник). □ *Заночуй, размиленький,*

хоть разъедну ночку (С. Земцов. Донская свадьба). □ *Дружочек разми... ой, размиленький* (песня – Е. Кулькин. Покушение). □ *Приди, приди, мой друг размилый, мне очень скучно без тебя* (С. Земцов. Донская свадьба) [СДГВО].

Милого, родного человека казаки могли назвать *коханий, краучая, медовучий, дружечка, желаночка, зазнобный, неценёный, расценёный*: *Мидавучий ты мой сыночек, лучи тебе нет. Зазнобная ты мая, расцынёная* [БТСДК]. Обнаружены также фраземы *живьём бы съел* ‘о желанной девушке’ и как *порошина в глазу* ‘об очень дорогом человеке’: *Он у миня адин, как парашына в глазу*. Обилие обращений к близкому, любимому человеку в донском казачьем диалекте указывает на то, что народный образный язык тяготеет к экспрессивным формам слов, в которых передаются различные чувства и эмоции людей.

Отношения между членами одной казачьей семьи, как и любой семьи вообще, могли складываться по-разному. Несмотря на строгую иерархию, царившую в казачьих поселениях, в семье могли случаться и ссоры, и недопонимание, хотя стремление каждой семейной пары было в дружбе и согласии воспитать детей и вместе прожить жизнь.

Одна из функций казака как защитника Отечества – создание крепкой, *союзной*, то есть живущей в согласии семьи, в которой должна была вырасти достойная смена продолжателей рода и воинов. Важными качествами, объединяющими членов одной семьи, казаки считали доверие, дружбу и взаимопонимание: *жить на честном слове* ‘доверять друг другу’, *жить заедино* ‘жить дружно, вместе’, *жить один к одному* ‘жить мирно, дружно’: *Мы жыли заидино с матирью. Ладна жывуть саседи, адин к аднаму. У мене ф симье фсе жывуть адин к аданаму, ни ссоруца, ни ругаюца, жывуть ладно*. Казачьи пословицы *Хоть в бедности, зато в радости, Где лад, там и клад* указывают на то, что семейное благополучие ставилось выше материального.

Любовь, забота – это всегда залог крепких и верных отношений в семье. Подтверждение этому отражается в языке. Чтобы охарактеризовать теплоту и нежность отношений между близкими людьми, в донских говорах используются глаголы: *голубовать* ‘ласкать, заботиться’ (*Да таво ж он иё жалеит да галубуит, што паглядиш — сердца ат радости мрёт*); *кохать* и *лелеать* ‘холить и лелеать, заботиться’; *ходить* как за *стельной коровой* ‘опекать, заботиться’; *мухи не подпустить* ‘тщательно ухаживать, заботиться’: *Мы с сястрой над ней три месяца стаяли, мухи к ней ни патпустили. Мама для нас дарага была*. Если казачка с казаком старались жить в ладу и в миру, то могли они не только детей да богатство нажить, а ещё и *свековать*, то есть прожить всю жизнь *любушками* – парой влюбленных.

Однако в донских казачьих говорах существует немало языковых средств, характеризующих не только доброжелательные отношения, но и размолвки, неприятные ситуации и пр.: ведь в семейной жизни казака могли происходить и ссоры. Казаки, люди военной закалки, в быту не всегда отличались особенной сдержанностью по отношению к близким, часто требуя во всём дисциплины и порядка в том виде, в каком они себе их представляли. И если домочадцы в чём-то проявляли непокорность, то ссоры и перебранки были неизбежны, особенно если сам глава семьи обладал жёстким характером, живя по донской пословице *Бей жену молотом, она станет золотом*.

Ещё раз упомянем об аксиологической асимметрии в языке, которая, видимо, является лингвальной универсалией. Лексико-фразеологические номинации и другие средства для выражения отрицательной оценки во многих языках (возможно, во всех) превалируют над словами с положительной оценкой, в некоторых случаях значительно, хотя, разумеется, это обуславливается ситуацией коммуникации, социальной ролью коммуникантов, структурой конкретного языка, социолекта или диалекта и многими другими факторами. Субъективный

фактор зачастую является основой аффективных оценок. Елена Михайловна Вольф (1927–1989) отмечает, что оценочная шкала в языке не любит положения равновесия; в самом её устройстве заключена асимметрия [Вольф 2002: 27]. Татьяна Викторовна Маркелова, говоря о преобладании средств отрицательной оценки над средствами положительной, полагает, что это является формой особенностей языковой картины мира [Маркелова 1993: 68–86]. Ольга Викторовна Олейник установила, что в немецком сленге из 3690 проанализированных единиц 45 % обладают ярко выраженной сниженной оценкой и только 5 % имеют положительную оценку [Олейник 2006: 19]. Роберт В. Шрауф и Хулия Санчес обнаружили в так называемом «словаре рабочих (коммуникативных) эмоций» (working emotion vocabulary) английского языка преобладание слов для отрицательных эмоций (50 %) над положительными (30 %) и нейтральными (20 %) [Schrauf, Sanchez 2004]. Рассмотрев 1030 эмоционально-оценочных высказываний в немецкой диалогической речи, Елена Николаевна Мельникова отмечает, что 68 % из них имеют отрицательную оценку и только 32 % – положительную, что подтверждает положение о преобладании в языке средств для негативной оценочности над положительными [Мельникова 2014: 546]. Подобные выводы в своих работах делают Г. Г. Бабалова и Е. В. Бастинович [2015], Е. Н. Банина [2001], М. А. Провоторова [2009], Е. В. Скворцова [2012, 2014] и др. Интересные наблюдения о соотношении языка, коммуникации и эмоций отмечаются в трудах немецких учёных Моника Шварц-Фризель [Schwarz-Friesel 2007], Рейнхарда Филера [Fiehler 1990] и др. В донском казачьем диалекте лексические единицы с негативной оценкой существенно преобладают над позитивными.

В донском говоре Римма Ивановна Кудряшова и Наталья Ивановна Шкабара обнаружили 72 оценочных существительных и прилагательных со значением ‘глупый’: *дурындесь, тулпешка, тупоумок, тумак, бестолкуша, чандот, толмач, оголтыш;*

мелкоумный, малоумный, бесклепочный, голомозгий, дуравый, придурный, дубнутый, дурачливый, дурастной, отдалённый, приглупетый и др. Это значение передают сравнительные обороты (10 единиц): *как чучкарь, как чучмек, как турки, как обух, как шабалок, как сибирский валенок, как байбак, как пень, как полено, (голова) как капуста*. Из 97 донских фразеологических единиц, характеризующих человека по умственным способностям и отражающих мыслительные действия, 73 фразеологизма относятся к наименованию глупого человека: *сею-вею в голове, шалаш ненакрытый, не с полна ума, ни ума ни разума, мозги набекрень* у кого-либо, *мозги паралик тронул* кому-либо и др. Авторы отмечают, что высшая степень качества ‘глупый’ передаётся устойчивыми тавтологическими сочетаниями, которые имеются и в литературном языке, однако в говорах число их значительно больше. Они строятся по модели «имя существительное в именительном падеже + имя существительное в творительном падеже без предлога»: *байбак байбаком, чурка чуркой, обух обухом, тяпок тяпком, толмач толмачом, кувалда кувалдой, пешка пешкой* и др. [Кудряшова, Шкабара 2012].

О недоброжелательных отношениях между членами семьи казаки говорят: *моль моля ест (да не съест)* ‘о тех, кто постоянно ссорится’, (жить) *как черти в болоте, жить обидно* ‘с обидой’, *залить сало за шкуру (Нивеску взяли, залили за шкуру сало, абидно живёт)*, *нарезаться камень на камень* ‘столкнуться в непримиримом противоречии’ (*Сабралися двоя характерных, ана сибе ни уступаит, он тожа. Вот уш пара – нарезалися каминь на каминь*). Источником разлада в семье мог быть кто-то один: муж или жена, когда один из них стремился *установить власть* ‘стать главным’ (*Установить сваю власть хочить в доми, штоп на иво было*); (держать) *на поводах* ‘(держать) в узде’ (*Муш жану на павадах держит*) или *водить за ноздри* ‘подчинить своей воле’ (*Жына бидовая, а муш тихай. Ну вот распустил возгри, а жынка водит за ноздри*).

Для номинации неблагополучных отношений в семье в диалекте существуют выражения *есть (съесть) ёдма (едма, съедом)*, то есть унижать, не давать покоя, придирается по любому поводу (*Нинавидит иво, ест едма*); *выматывать черёвы* ‘вымотать душу, измучить’ (*Муш шалапутнай, чирёвы фсе выматываить жане*); *точить как аржа железо* ‘постоянно ругать, нудно и надоедливо’ (*Ривнуить жына мужа, точить как аржа жылеза*); *высушить сердце на балык* ‘измучить кого-либо нанесённой обидой’ (*Головушка мая горькая, ты миня абидил, на балык серцы высушил*).

В казачьем диалекте имеется ряд прилагательных, характеризующих человека как неуживчивого, скандального, жестокого. В основном эти определения относятся к мужчине: *скрутный* ‘имеющий тяжёлый, крутой характер’ (*Муш у ей скрутный, тижыло жывеца*), *суворый, супорный* ‘хмурый, суровый’, *обрывистый* ‘неумеющий владеть собой, невыдержанный’ (*Атец тожыть такой абрывистый, грубый*), *звигливый* ‘скандальный, крикливый’, *заедливый* ‘вредный, изводящий кого-либо’, *латрыга* ‘дебошир’ (*Ни давяди Гаспоть, какой жа ты латрыга, жытья от тибя нет*), *подхибетный* ‘властный’ (*Казак он был патхибетный, усех на миста наставить*), *дикой* ‘жестокий, злой’ (*Атец дикой был, сматрел как чёрная туча*), *дёр* ‘жестокий, деспот’ (*Хлеба жалел, издывался с мине – такой дёр был*), *злослый* ‘злой’, *змеюдла* ‘злая, зловредная’, *леденистый* ‘сдержанный, холодный’ (*Мой лидинистый смолоду*), *чурбак чурбаком* ‘о чёрством, бездушном человеке’.

Про ревнивого мужа, строго следящего за своей женой, на Дону говорят: *ревнивый до щепки*. Но не всегда ревность в семье бывала необоснованной. Измены встречались как со стороны мужа, так и жены. Особенно осуждали женщин, ведущих распутную жизнь во время отсутствия мужа. Зафиксированы фраземы, номинирующие измену: *заводить шашлы* (*Баба, ана ни утерпить, муш в атлучки, а ана давай с чужими шашлы*

заводить), *надеть роги* (*Казачка никагда ни наденить роги любимаму мужу*), *мотать мотки / катушки* (*Любицца с чужым мужам, вот и матаить катушки*), *кидаться в распутье* (*Любязца, патом дитей кидают, а сами в распутья кидаются*). Распутного, не умеющего хранить верность своему браку человека казаки называют *пригульный* (*Пригульный жану ни пачитаить, гуляить са фсеми*), *опрокудливый* (*Он апракудливый: жана дома – на дефкам ходить*), *киндилистый* и др.

О том, что в казачьих семьях нередко бывали перебранки, размолвки, свидетельствует синонимический ряд диалектных лексических единиц, номинирующих ссору: *подрыв, поругачка, побранка, побранушка, коломуть* (*Ани спакойна живут: каламути никакой нет*), *резанина, кроволитие* (*Кажон день кравалития идёт у хати*), *склыка, растороп* (*Ани часто ругаюцца, мижду ними растароп*). Но, что бы ни происходило в семейной жизни, это должно было оставаться между домочадцами. Фразеологизмы *не выносить сор из хаты, нести сор под загнетку* свидетельствуют о том, что неразглашение семейных ссор, дрызг приветствовалось казаками.

Язык донского казачества содержит в себе необходимое количество слов и выражений, отражающих и определённым образом характеризующих все стороны семейных отношений в казачьем социуме. Базовая ценность «Семья» занимает в сознании казачества одно из центральных мест, и язык реагирует на это соответствующими номинациями.

2.4. Родильно-крестильный обряд и его отражение в диалекте

Родильные обряды являются очень древними по своему происхождению. Они сопровождали появление ребёнка на свет,

символизировали его принятие в семью и общину, помогали очиститься, защититься от влияния недобрых сил. Однако обряды, связанные с рождением ребёнка, несли в себе и предрасудки, суеверия, действия, направленные на рождение именно сына, поскольку у многих народов рождение мальчика имело особую ценность. На Дону тоже особо ценили рождение наследника. На свет рождался казак, продолжатель рода, будущий воин и владелец земельного пая. «Казачьему роду нет переводу!» – гордо заявляли казаки, имевшие сыновей. Для того чтобы в семье родился мальчик, над кроватью казаки вешали ружьё и шашку, под подушку клали фуражку или кнут. Новорождённого тщательно берегли *от глаза*: ‘порча, сглаз’. *Есть ищё глас* (Н. Чир.). *Глазу ни верю* (Кот.). ♦ *Все болезни, за исключением немногих, делятся у них [верховых казаков] на четыре класса: 1) от сибирки, 2) от глаза, 3) от порчи и 4) от насаживания кил* (Ф. Билев. Описание Хопёрского округа) [СДГВО: 108]. Перед младенцем до совершения над ним таинства крещения горела восковая свеча для защиты от злого духа.

Испокон века рождение и воспитание детей у донцов считалось естественным и главным назначением супружества. Бездетность (а тем самым прекращение продолжения рода) в их среде рассматривалась как несчастье, наказание за грехи или порча. Бездетная семья усыновляла чужого ребёнка, чтобы их казачья фамилия не прерывалась. И случалось так, что в одном хуторе проживали единокровные братья, носившие разные фамилии. Появление детей в казачьей семье было своего рода «капиталом»: подрастающие дети становились помощниками взрослых в сельском хозяйстве и домашних делах, а затем и полноценными работниками.

Рождение ребёнка в казачьей семье всегда было одним из важных и радостных событий. Ожидали, в первую очередь, мальчика, потому что, кроме всего прочего, материальное благосостояние семьи во многом определялось количеством мужчин

в семье. На казаков-мужчин до революции давали пай. Его размер постоянно изменялся. Если по положению 1835 года все казаки, достигшие 17-летнего возраста, наделялись земельным наделом в размере 30 десятин (1 десятина = 1,09 га), то к 1899 году размер пая уменьшился от 9 до 16 десятин по округам (в Хопёрском округе – 9 десятин пашни и 0,6 десятины луга, в Усть-Медведицком – 9,4 и 0,9, во 2-м Донском – 9,7 и 0,8 десятин соответственно). При этом количество паёв зависело от звания: простому казаку полагался один пай, обер-офицеру – два, штаб-офицеру – четыре, генералу (атаману) – шесть [Хлыстов 1962]. Если же в казачьей семье не было мужчин, то давался *вдовий (сиротский) пай*, равный половине мужского пая.

Родственники старались создать благополучие будущему ребёнку посредством многочисленных досвадебных и свадебных обрядов, примет и запретов, касающихся беременной женщины, роженицы, новорождённого, их родни, соседей и станичников. Это диктовалось практической необходимостью придания магического смысла *оберегу* ребёнка в обеспечении его благополучия в последующей жизни.

Для того чтобы будущая семья была многодетной, во время свадьбы выполнялись традиционные обряды. По народным представлениям, зачатие и рождение ребёнка обеспечивали *проход под караваем*, осыпание новобрачных зерном и хмелем при встрече в доме невесты. Сохранился обычай, предписывающий *осенять крестным знаменем* входную дверь и комнаты молодожёнов в первую брачную ночь. Символ креста, *опечатывал* от проникновения в жилище нечистой силы, охраняя молодожёнов от её козней. Относительно пола будущего младенца судили по нескольким приметам: если беременная ела кислое и острое, то это предвещало рождение сына, а сладкое – дочери. Судили и по цвету лица: жёлтые пятна на лице беременной – дочь, а неизменный цвет лица – сын. Пигментные пятна назывались *матежи* ‘пигментные пятна на лице

беременной женщины': *У биреминных матижы выступают. Лицо матижыми накрылась* (Масл.). *Лицо фся в матижях* (Блш.). *У биреминнай матижы на лице* (Прк.). *Матижы – бурыи пятна на лице у биреминай* (Орл.); *матяжсина* 'пигментное пятно на лице беременной женщины'. Ал., Еж. [СДГВО: 312, 313].

Факт беременности и предполагаемый её срок старались сохранить в тайне от окружающих как можно дольше, остерегались заранее готовить белье и колыбель для ребёнка. Это тоже было одним из действенных средств оберега.

От выполнения традиционных народных предписаний и от поведения беременной зависело здоровье будущего ребёнка, его характер и привлекательность. Беременная опасалась смотреть на покойника и пожар. В первом случае считалось, если она, засмотревшись, дотронется рукой до какой-либо части своего тела, то у ребенка в том месте будет *синее пятно*; во втором случае пятно будет *красным*. В донском говоре родимое пятно именуется *сланец*: Ет., Прб. – *А я, паря, Латаного по морде звезданул! – вспомнил Пашка. – Не разберёшь теперь, на какой щеке у него сланец, ей бо!..* (Н. Сухов. Казачка) или *плешина*: *Ты глянь, кака у няво на руке пляшына большая!* (Н. Ябл.). *Тибе природа дала ажник три плишыны* (Медв.) [СДГВО: 424, 551], *родимая плешина*: *Пляшыны на лице радимыи: и синяя там, и красная, и чёрная* (Каз.) [БТСДК: 370].

Существовало множество суеверных запретов, соблюдение которых будущей матерью обеспечивало ребёнку благо. Так, беременной нельзя было *проходить под верёвкой*, иначе при родах закрутится пуповина; *срубить ветки* – ребёнок будет беспалым; *переступить порог*, на котором рубили дрова, – дитя родится с «заячьей губой»; *гасить огонь в печи* – ребёнок будет злым; *пить вино* – будет пьяницей и др.

В казачьей среде было стойким убеждение, что душа ребёнка зарождается в утробе матери. От её поведения эта душа

приобретает свои черты. Считалось, что любование красотами степи, ясным небом, полевыми цветами, хлебным полем, лугом или рекой положительно скажется на развитии ребёнка. Беременная должна была избегать общения с дурными людьми и не совершать неэтичных поступков.

Женщины были более консервативны в своих воззрениях, чем мужчины, и более подвержены влиянию суеверных представлений. Особое место среди них занимал *глаз* – порча из-за взгляда колдуна или дурного человека. Он мог *глазить*, *изглазить*, *спортить*, *съесть глазами* [СДГВО]. Беременная использовала *охранные средства* – *иглы и красные ленты* – для нейтрализации сглаза, влияния злых сил и колдовства.

Казачки верили, что и беременная, будучи сама «нечистой», могла принести другим несчастье. Несколько народных примет касательно беременных связано с хлеборобством; во время беременности им не позволялось заниматься посадкой овощей и посевом зерновых, проходить по недавно засеянному полю – землепашцев ожидал *недород*; страда будет трудной, если беременная первой начнёт жатву. При этом нередко роды случались прямо в поле, поскольку молодая казачка должна была трудиться на жатве до последнего дня перед родами.

Роды у казаков принимала *бабка-повитуха*. Институт повитух был очень распространённым. В каждом хуторе их жило несколько, и в случае необходимости их приглашали в другие хутора. Повитух за работу одаривали. Этот обычай назывался *размывания рук* – выражение благодарности повитухе за благополучный исход родов через 6 недель после них. Ей дарили платок, а она этим платком вытирала руки. Этим подчёркивалось окончательное *вхождение в жизнь* малыша, *лёгкость* руки, чистота помыслов повитухи, *смывание ею греха первородности*. В хуторе Верхнегнутовом на третий день после родов повитуха в бане купала мать и ребёнка, а затем семья устраивала угощение повитухе за благополучный исход родов: *Банка прихватила руки*

размывать. Когда размывали руки, накрывали стелы ф честь родаф [СДГВО: 503].

Когда женщина готовилась рожать, то в доме *отворялись все двери*. Когда начинались роды, роженицу укладывали в постель в одной рубашке, а если они были трудными, то на солому, настеленную на пол. Бабка-повитуха предварительно удаляла из дома всех посторонних и детей, кроме матери роженицы или своей подруги, помогавшей ей при родах. Оставшиеся *развязывали* на одежде беременной *все узлы*, расстегивали пуговицы, снимали кольца, открывали дверцы *поставы* (посудного шкафа), открывали крышки сундуков. Этим актом устранялись все препятствия, мешающие рождению ребёнка. Пуповину полагалось обрезать ножом или ножницами. Делала это повитуха. Появление ребёнка в околоплодном пузыре считалось хорошей приметой. Полагали, что он будет счастлив в жизни: *родился в рубашке*.

В представлении казаков их жилище имело два противопоставленных начала: мужское и женское. С мужским связан *святой (передний) угол*, а с женским – *порог*, который девушка рано или поздно должна будет переступить, уйдя в дом мужа. Желая в будущем сделать мальчика хозяином дома, повитуха прятала его послед в переднем углу *за божничкой*, а послед девочки – под порогом, чтобы она быстро вышла замуж. Послед и кровь роженицы наделялись магической лечебной силой. Послед использовали для удаления у новорождённого и других детей пятен на коже, а для прекращения болей знахари рекомендовали добавить в воду несколько капель крови и выпить её. Последу приписывалась магическая охранительная сила и в будущем. *Мальчуковый послед* клали новобранцу в ладанку перед уходом на службу и верили, что он поможет вернуться владельцу в родной дом невредимым.

О свершившихся родах обычно говорили иносказательно: *печь развалилась* или *баба развалилась (рассыпалась)*. После рождения ребёнка купали. Для этих целей часто использовали

деревянное корыто, в котором замешивали тесто. Казаки полагали, что от купания в таком корыте ребёнок будет расти подобно тесту *как на дрожжах*. Родившая женщина, по поверью, считалась заново рождённой. Роль повитухи – ускорить процесс рождения женщины и очистить новорождённого. Банный обряд повторялся ежедневно в течение недели (иногда дольше).

В послеродовой период роженица оказывалась в изоляции от общественной и хозяйской жизни. Обычай соблюдался свято из-за опасения вредного воздействия роженицы на окружающий мир и для охраны её и ребёнка от вредоносного внешнего мира. Особенно ей предписывалось не выходить из дома *от захода и до восхода солнца*.

Приёмы противостояния замыслам недобрых людей пережили века и сохранились до наших дней. Их передают в казачьем сообществе из поколения в поколение или же доверительно сообщают хорошим знакомым. Роженица должна была постоянно иметь при себе обереги – иголки, булавки и другие колющие предметы.

Если ребёнок долго и неумолчно плачет по ночам, то считалось, что младенца *сглазили*. Тогда мать *сотворит крест* кончиком своего языка на его лобике и трижды сплюнет в сторону. Проводили и другой обряд: зажигали берёзовую лучину и вытапливали из варёного яичного желтка, положенного в ложку, коричневую смолу, которую затем разводили тёплой водой и давали выпить малышу. Это якобы снимало сглаз.

С той же целью использовали воду. Знахарки *выливали испуг* – лечили от испуга при помощи действий с водой: *Бапка Гриниха абычна выливать испух, большы нихто. Малинький напужаица, выливать испух нада* (Масл.). *Выливали испух воскам* (Мрв.). *Мы хадили з бапки испух выливать* (Лог.). *Испух бапка выливала, на парох села и нагаваривала* (Серг.). *Да тут у нас бапка жывётъ, выливать испух* (Н. Ябл.). *А парох сажали дитя, ражжыгали паткову ф пиче, вады нальють, туда воск и выливали испух, тварять малитву тада*.

Там обрас выливать, обрас выходить (Раз.). *Ана на воски выливала испух* (Миш.). *Нада сразу выливать испух* (Бол.). Мор., Н. Чир. Использовались также обрядовые фраземы *отливать испуг, отливать зори* (зарю, зорю): *Атливать зори – значить избавлять ад зглаза ребёнка* (Чрк.). *Атливать зори можна ат испуга, для присухи. Две зари атлили, и куды чаво делась* (Масл.). *Три раза зорю атливали* (Б. Орш.). Бол., Миш., Петр. Для избавления от порчи, сглаза использовали святую, или свячёную воду: *Отливаим святой вадой, мажым святой вадой ад зглазу* (Прлз.). *Хто уметь лячить, тот другой раз бальнова атливать святой вадой* (Орл.). *Ат испуга атливают святой вадой: дают пить, брызгают ребёнка святой вадой* (Дуп.) [СДГВО]. Для выяснения причины испуга знахарка использовала воск. Она читала заговорную молитву и капала его в чашу с водой. По застывшему узору определялся источник испуга: собака, какой-нибудь предмет или человек.

Для отпугивания бесов от детской кровати под матрац клали бронзовое распятие или меднолитую икону с надписью: *Крест хранитель всея вселенная, / Крест красота Церкви, / Крест царей держава, / Крест верных утверждение, / Крест Ангелов слава и демонов язва* – словами церковного песнопения, называемого ексапостиларий, или светилен [Никитин 2008: 242; Гнутова 2005]. Раньше также для отпугивания нечистой силы от дома, в котором родился малыш, на колья плетней навешивали *битые горшки*.

До сих пор все в донских станицах и на хуторах знают, что, посмотрев на личико младенца и сказав в его адрес похвалу, человек обязательно должен сплюнуть и сказать: *ТЬфу-тьфу, чтоб не сглазить!* Тем самым сглаз должен быть нейтрализован. Старались не показывать спящего ребёнка посторонним, считалось, что тогда сглаз действовал сильнее.

Казачонок обязательно должен быть крещён. На Дону обряд крещения называли *кстины* (синкопированная форма

от *крестины*). Встречаются также глаголы *кстить* и *кститься*. Некрещённый человек назывался *некщённый* и *нехрысть*. Перед таинством крещения ребёнка берёт на руки повитуха, которая передаёт его крёстному отцу. Она старалась незаметно засунуть в пелёнки *серебряную монетку*, чтобы новорождённый жил богато и счастливо.

Крёстная мать готовит купель для обряда. Воду в неё обычно наливали прямо из колодца, при этом её не грели и не добавляли тёплой воды. Считалось, что в холодной воде (даже зимой) ребёнок получает бо́льшую стойкость к болезням. Если во время крещения свечи в руках родственников дымили или горели плохо, считалось, что ребёнок будет часто болеть или даже может умереть, если же пламя было ярким – жизнь у него будет долгой и хорошей.

После завершения обряда священник передаёт младенца крёстным родителям: мальчика крёстной матери, девочку крёстному отцу, которые несли ребёнка в дом. После этого младенец становился полноправным членом семьи. На следующий день после крещения в дом родителей приходили родственники, друзья и близкие. Устраивалось застолье, первые тосты всегда произносили за здоровье ребёнка, его родителей и повитухи, принимавшей роды [Донские казаки 1998: 19]. Крещение отмечали все, и к нему заранее готовили угощение. Родители тщательно выбирали крёстных для своего ребёнка, так как они считались духовными родителями.

На Дону крёстную мать называли *крестовая мать, крёстка*: *Давай, крёска, я тябя праважу* (У-Хоп.). *Мая крёстка уехала в другой хутор, кагда мне семь гадов была* (У-Хоп.). *Я к крёски в гости схажу* (Серг.). *Крёска – так у нас крёсную мать называют* (Кчл.). *Мая крёска мне успакаивала* (Клет.). *Вот ана у миня крёска была* (Ман.). *Крёска ф патсвашках бываить* (Ман.). Дем., Торм. □ <...> от ребятишек деревенских слово «крёска» слышишь так же часто, как и мамка (Н. Кравцова.

Кумушки); *крёстненькая* Арч., Вдв., Ман., Прлз. – *До свидания, крёсненькая!* – ласково сказал Миша <...> (С. Арефин. Первые шаги) [СДГВО: 272].

Чаще всего крёстными становились родственники, так как они не откажутся от крестника, будут всегда заботиться о нём, воспитывать, обучать. Отказаться от роли крёстного было невозможно, это считалось большой обидой для родителей [Донские казаки 1998: 18]. Но крёстным мог стать любой человек: *Крёсные?* – *Да, любой... неженатые, незамужние могли быть крёсными, всё равно* (2-й Донской округ). В некоторых местах крёстными должны быть только замужние люди. Крёстная обязательно дарила отрез тонкого полотна, из которого крещаемому шили *крестильную рубашечку* и *чепчик*. Она же и надевала их на ребёнка при крещении. Крестильная рубашечка надевалась только один раз и всю жизнь сохранялась нестираной.

После крещения крёстный отец становился для родителей ребёнка и его крёстной матери кумом, а крёстная мать – кумой. В народной речи встречались ласковые формы *куманеюшка*, *кумунюшка*. Глагол *перекумовываться* обозначал вхождение в родство путём кумовства. Парню и девке, воспринятым одним кумом или одной кумой, нельзя было вступать в брак, куму нельзя было жениться на куме, хотя на практике эти запреты не всегда соблюдались.

Московский церковный собор 1666–1667 годов ввёл в России практику ведения метрических книг. В 1702 году был подписан указ Петра I «О подаче в Патриарший духовный приказ приходским священникам недельных ведомостей о родившихся и умерших». Наличие книг в приходах и консисториях стало обязательным после Указа Синода от 1779 «Об исправном содержании метрических книг во всех приходских церквях». Формуляр метрических книг, просуществовавший всю их дальнейшую историю, окончательно был утверждён в 1838 году [Антонов, Антонова 2006]. Сохранились записи

о казаках хутора Тары Илавлинской станицы области Войска Донского: 9-го июня 1879 года. Родился Иоанн у казака Петра Стефанова Дубровина и законной жены его Дарьи Филипповны, оба православного вероисповедания. Восприемники Илавлинской станицы казак Григорий Исаков Поляков и казачья жена Ирина Лаврентьева Боровкова (2-й Донской округ). Процесс крещения мальчиков и девочек отличался: *Они жавот, кагда держуть, то мальчика заносуть в алтарь, девачикни заносють в алтарь. Батюшка, кагда там крестить, какую-та малитву, што-та там называить да, што у матери вот спрашивают; атслужил и фсё. Девочкам ни бирут малитву, а мальчикам только: будити брать малитву?* (2-й Донской округ).

Старообрядцы крестили дома, кто-то из знающих правила читал молитвы, ребёнка три раза окунали, он считался крещёным. Так же тайно крестили в годы советской власти и православных. Обряд назывался *погружение*: *Пагружение – эта абряд дамашнива крищенья* (Мор.). Н. Чр., Торм. *Пагружать* означает ‘совершать обряд крещения без священника’: *Пагружали, кто знает: ф чашку ребёнка сажают и читают малитву. При савецкай власти делали пагружению – и фсё* (Торм.). *Церкви нет, дятишык пагружают, спицальныи малитвы есть. Мы, стараверы, пагружали: апускали в лядунку, ф купель; натаскивали вады и акунали* (Мор.). *Пагружают – эт крестють, акунають ф купель* (Н. Чр.). Крещённый таким способом человек назывался *погружённый*: *Да мы тут фсе пагружоныи* (Н. Чр.). Мор. [СДГВО: 430].

Обряд крещения сопровождался некоторыми ритуальными действиями: во время одевания ребёнка под подушку ему клали различные предметы: мальчику бумагу или карандаш, чтобы хорошо учился, а девочке свадебный венок матери, чтобы сохранила до свадьбы девичью честь. Если хотели, чтобы девушка научилась шить, то в подушку втыкали иглу.

Большое значение придавалось выбору родителями имени младенца, часто у старообрядцев строго придерживались святцев – церковного календаря, поэтому в одной семье могло быть две Марии или два Ивана.

До крещения ребёнок спал с матерью в постели, перед ним ставили свечу для охраны от нечистой силы. После крещения его клали в колыбель, которую подвешивали к потолку. Делалась она из дерева в виде ящика прямоугольной формы с полотняным дном. Ткань была плотной, прочной, она называлась *матрасовкой*: *Матрасовкой абивают дно люльки* (Сем.). Наг. [СДГВО: 313]. Наружные стенки иногда украшались *солярными знаками*, выполняющими роль оберега в тёмное время суток. По казачьим приметам было запрещено качать пустую колыбель из-за опасения вызвать у ребёнка головную боль; старались, чтобы ночью свет луны не падал на спящего младенца.

Колыбель на Дону обычно называлась *зыбкой*: *Ф паталке калыцо, чатыри вирёфки и карабок, и дитё качали в этой зыпки* (Прв.). *Зыпка – калыбель, люлька, вбивалась ф паталок, висела на вирёфках, диривянная, скриплялась абатком, внизу абита* (Чрк.). *Зыпки пат паталок вешали* (Нех.). *Зыпку качнула и пашла, а он и ни плачить в ней* (Зимн.). *Качаиш рибёначка в зыпки и калыбельную играиш* (Зимн.). *Щас зыпки ни делают, разными каляски, краватки зымяняють* (Масл.). *Дитей клали в зыпку* (Рог.). *Саша любить спать ф сваей зыпки* (Реч.). *Зыпки сами делали* (Зимн.). *В зыпки укладывают рибёнка и качають* (Зем.). *Г балагану зыпку падвесють, в ниё дитя паложуть* (Двн.). *Зыпки качались туды-сюды* (Миш.). *Была зыпка* (Кир.). Авр., Ал., Андр., Б-баб., Бкн., Вет., Ген., Грб., Дем., Длг., Дуд., Дур., Зуб., Кмж., Кот., Крас., Крут., Лук., Мал., Мхл., Н-а., Песч., Петр., Прон., Рдч., Рзв., Р-Изм., Род., Серг., Срф., Стр., Схв., Тав., Тпк., Трц., Ям. *И деревянная кровать, и обязательная зыбка, и, конечно же, прялка* (Газ. «Казачий круг», 1993, № 31). *Спавший в зыбке ребёнок проснулся и поднял крик*

на весь дом (Н. Сухов. Казачка). – *Так что же, – поднялся Лаптев, – если у меня давление и контузия, так мне, может, в зыбку лечь, а ты меня баюкать будешь и мух отгонять?* (Б. Екимов. Частное расследование). *Борька, засунув в рот палец, глядел на Стёпку с интересом и свободной рукой норовил поймать его за чуб, когда он подходил близко к зыбке* (Е. Кулькикин. Смертный грех). *Один раз я уже и верёвку вон туда привязала – она показала на крюк, на котором когда-то висела широкая зыбка для Степанидиных двойнят* (Е. Кулькикин. Раздоры). *Все дети выросли в зыбках, которые за кольцо в матке висели на ремнях почти в каждом жилище* (В. Апраксин. Едовлинские житейские повести и рассказы) [СДГВО: 212–213].

Ребёнка мать могла брать с собой в поле, там колыбель подвешивали к трём палкам или столбикам, которые назывались *тарбалки, тарабарки*: *Тарабалки – три палки, на них вешали люльки с рибёнкам* (Мор.). Сок. *На тарабарки вешали люльку ф поли* (Мор.). Н-гн.; *тараболка*: Ген., Пгч. [СДГВО: 584].

До революции и в голодные годы после Гражданской войны детская смертность была очень высокой. Церковные метрики свидетельствуют, что дети умирали от *простуды, младенческой, глоточной* и т. д. Родители хотели знать судьбу новорождённого, поэтому проводили гадание о судьбе крестимого: *Волоски состригали и с воском в купель бросали. И если там утонут – значит, ребёнок жить не будет. Если плавает – значит, живой будет.*

В казачьих семьях отмечали годовщину со дня рождения ребёнка, приглашая на торжество кумовьёв, родственников и приятелей, и устраивали угощение. В этот день ребёнка впервые подстригали: *На лошадь сажают и подстригают. А девочку на машинку сажают, на швейную, чтобы она шила.* Традиции изменялись, какие-то забывались, другие возникали заново. Так, подстригать чуб могли не в первую годовщину, а в день появления первого зуба. Тогда проводился обряд *посвящения в казаки*. Когда у сына появлялся первый зуб, отец сажал его на коня,

привязывал к поясу шашку и впервые подрезал чуб. Тем самым подчёркивался его символический отрыв от матери, его будущий статус воина-казака.

Были и другие символические обряды. Вся жизнь мальчика определялась его военным предназначением. «Казак рождался воином, и этим определялось всё его воспитание в семье. Его никогда не называли “мальчиком”, а только *казак*ом, *казачон*ком. Новорождённому все родные и друзья отца приносили в дар на зубок ружьё, патроны, порох, пули, лук и стрелы. Эти подарки развешивались на стене, где лежала родительница с младенцем. По истечению сорока дней после того, как мать, взяв очистительную молитву, возвращалась домой, отец надевал на ребёнка портупею от шашки, придерживая шашку в своей руке, сажал на коня и потом возвращал сына матери, поздравлял её с казак-ком» [Шамбаров 2012: 173].

Всё дальнейшее воспитание казачонка в семье было направлено на формирование у него, с одной стороны, бережного отношения к казачьим традициям, гордости за свою принадлежность к казачьему сословию и соответствующей этому ответственности и с другой – обучению его воинским навыкам: физической выносливости, джигитовке, особому отношению к коню и др. Молодые казаки росли самостоятельными, и после семи лет, как правило, женщины уже не имели права вмешиваться в воспитание казачонка, этим занимались отец, старшие братья, *крестовый отец*.

Рождение девочки не было таким торжественным событием, как рождение казачонка. Но и ей предстояло стать в будущем настоящей казачкой – верной подругой казака, поэтому с раннего детства в девочке развивали женственность, хозяйственность, терпение, трудолюбие и отзывчивость. Она осваивала все домашние дела: убиралась в доме, пекла пироги, стирала, ухаживала за младшими детьми, обучала их домашнему ремеслу. Девочкам внушали, что самое главное в жизни – это трудолюбие

и терпение, а счастье достигается способностью создать и сохранить крепкую семью.

Казаками и казачками надо было не только *родиться* и *стать*, но и *быть*. Этот статус для казаков начинался с 17 лет, когда на первых военных сборах определялась готовность молодого казака к воинской службе и он получал предназначавшийся ему *пай*. Юноша пока не принимал присягу и числился *выростком*. Это слово даже вошло в словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: так называется на Дону молодой казак от 17 до 19 лет, не принявшей ещё присяги на службу, подросток [БЕЭС/VIIa: 545]. □ *Узников посадили в телегу, и под конвоем «выростков» – десяти совсем молодых казаков и Корытина, важно ехавшего впереди, телега двинулась из хутора <...> Ясное дело, жаль было отцу выростка в опасный поход отправлять* (С. Семёнов. Степь ковыльная). *На двадцатом году от рождения козак присягает на службу, а через год записывают его в полк* (Донсон. Мария) [СДГВО: 98, 229]. Другое название юношей, не принявших ещё присягу, – *малолеток*: В старой армии *малолетками* назывались юноши до 19-летнего возраста, т. е. до записи в служилые казаки [БТСДК: 275]. □ *Митяй уже в малолетках ходил* (В. Когитин. Сказки-пересказки). □ *Казаки второй очереди и малолетки битком набили дальнюю, вторую комнату кабака* (Газ. «Казачий кругъ», 1993, № 31). □ *Когда-то была тут песчаная коса, – Толкачёв ещё учился на ней «малолетком» джигитовать* (Ф. Крюков. В родных местах). □ *Ещё задолго до отбытия его в полк, когда он принадлежал к категории станичных подростков и, стало быть, не был ещё малолетком, вся станица окрестила его «арестантом» <...>* (П. Абрамов. Никифор Кашеев). □ *Наталье предстояло перенести жестокие испытания – невесёлая доля всех девчат, выходящих замуж за малолетков – почти три года ходить в жалмерках* (П. Аврамов. Яровой сев) [СДГВО: 310]. В песенном фольклоре использовалась деминутивная форма малолеточек:

□ Там стоял казак с Дону малолеточек (Песни донского казачества-2). □ Там лежал-то убит добрый молодец, / Млад донской казак малолеточек (Сборник казачьих песен). □ Выезжал тут донской казак-малолеточек, малолеточек – полковничий сын... (песня – Ф. Крюков. На тихом Дону) [там же].

Казачки же обретали этот статус вместе с замужеством. Быть казаками означало жить по казачьим законам, свято чтить сложившиеся традиции, не изменять нравственным принципам. Честь и достоинство настоящего казака поддерживала его семья, в первую очередь жена, которая должна эту честь блюсти: оставаться верной супругой, заботливой матерью, умелой хозяйкой в доме казака.

2.5. Военная миссия казачества. Сборы и проводы на службу

Донское казачество исторически сложилось как особый субэтнос русского народа. Р. И. Кудряшова отмечала: «История формирования донских говоров связана с историей донского казачества, образования на Дону особого замкнутого военно-служилого сословия защитников русской земли. В отличие от основной массы русского социума, для казаков был характерен особый образ жизни: участие в военных действиях, самоуправление, относительная независимость, занятие охотой и рыболовством, а не земледелием, полное обеспечение со стороны правительства и государства – всё это ставило казачество в особое положение, способствовало образованию замкнутого привилегированного сословия. Обособленность социальная, сословная и территориальная приводила к изоляции языковой» [Кудряшова 1998: 8]. Своеобразие уклада жизни и быта нашло отражение в лексике и фраземике донского диалекта, на Дону

появились слова и выражения, отражающие специфику казачьей военной жизни, из чего мы и можем составить представление об особенностях военизированной культуры казаков.

В словарном запасе казачества значительное место занимает собственно военная лексика, причём степень активности многих военных терминов менялась в разные исторические периоды: 1) названия самих казаков, так или иначе связанные с их военной миссией: *вой, казак, жалнер, атаман, гетман, джура, коновод, кошевой атаман, войсковой атаман, наказной атаман, молодики, малолетки, нукер, однодворец, односум, пластун* и нек. др.; 2) наименования оружия: *булат, винтовка, гурда, нагайка, насека, палаш, пика, самострел* и др.; 3) названия предметов одежды, воинских регалий: *бунчук, бурка, епанча, лампас, папаха, сагайдак, тумак, шпоры* и др.; 4) наименования воинских отрядов: *бекет, особые сотни, отдельные сотни, казачий полк, рота, сотня* и др.; 5) наименования тактических приёмов ведения боя: *вентерь, лава казачья, рейд, сбатовка* и др.

Если специальные слова и термины непосредственно указывают на исконный род занятий казаков, то устойчивые выражения содержат подобную информацию нередко завуалированно. Ставшие историзмами пословицы, поговорки и фразеологизмы доносят до современников отголоски давних событий, в которых сконцентрированно отражён путь формирования казачества как особого субэтноса русского народа, сложности исторического пути казаков, факты военного времени.

Языковая память народа бессмертна. Она хранит и передаёт из поколения в поколение именно ту историческую информацию, которая принципиально важна для воспитания молодых казаков – это и любовь к Родине и Донскому краю, и смелость и отвага в бою, готовность пожертвовать собой во имя свободы и независимости родной земли, и гордость своими победами над врагом. Особенно ярко это проявляется во внутренней форме устойчивых выражений. Вычленение из конкретного исторического сюжета

обобщающего результата как раз и приводит к формированию языковых единиц косвенной номинации.

Поскольку основным видом занятий казачества была деятельность военного характера, со временем в их языке начинают активно употребляться слова и выражения, используемые в профессиональной речи военных: *скрасть караул, добыть языка, стоять на слуху, пойти или поступить лавой* и др., многие из которых в более поздний период переосмысливаются и начинают функционировать в донских казачьих говорах в качестве фразеологических единиц в бытовом контексте: *Дятьми были, тожа азравали. Ф сат, бывала, палезим: ты на слуху стаи, а я – чирис плитень* (станица Букановская).

Многие составные военные термины в силу обобщённости своей семантики перенесены в сферу обыденного общения, что обусловило активизацию фразеомообразовательных процессов в данной области. В связи с этим такие этимологически военные выражения, как *идти в отступ, идти в наступ, брать на приступ, наряженный казак* и нек. др. употребляются в настоящее время в донских говорах в качестве бытовых ФЕ: *идти в отступ* ‘сдаваться, уступать кому-либо в чём-либо; соглашаться с мнением другого’: *Не-ет! Этат за себе пастаять ни сумеить. Чуть хто яму реска скажыть, он сраза в отступ идёт* (станица Пугачёвская); *наряженный казак* (т. е. казак, находящийся в наряде) ‘о человеке, которому дано ответственное поручение’: *Ты брату никаких заданийи ф ни давай, он уш казак наряжыный, атец яму вилел сену слажыть* (хутор Яминский) и т. д.

Отзвуки военной деятельности находим в языке прежде всего там, где служба во благо Отечества – не повинность, а образ жизни. Созданное как особое военно-социальное сословие для охраны южных рубежей России от бесконечных набегов кочевников, российское казачество всегда выполняло миссию охраны российской государственности. Большую часть своего времени казак проводил в военных походах, защищал от врагов

свой родной край. Поэтому отношение к службе у казаков было особенно трепетное. Когда над страной нависла беда и фашистские полчища устремились к Волге и Дону, многие казаки оказались в числе первых защитников Родины. В годы Великой Отечественной войны было сформировано 7 казачьих кавалерийских корпусов и 17 казачьих кавалерийских дивизий, ряд отдельных казачьих частей [Трут 2010; Воскобойников 2007].

Военно-историческая миссия казачества – служить надёжным щитом на южных рубежах Российского государства – отразилась и на глубинных уровнях самосознания казаков. В силу сложившихся исторических условий хлебопашество, земледелие в прошлом не выполняли важной роли в жизни казаков, не служили основным источником их доходов. Постепенно казачьи семьи стали больше внимания уделять выращиванию хлеба и других сельскохозяйственных продуктов, но необходимость участия казаков в военных действиях, охране границ, выполнении других функций по сохранению единства государства отвлекала их от земледельческих забот.

В донском казачьем фольклоре обнаруживается значительное количество пословиц и поговорок, в которых отражена потенциальная готовность казачества к боевым действиям, к защите родной земли. Тематически они весьма разнообразны. В них характеризуется:

1) смелость, храбрость, собранность, смекалка, военная сноровка казака: *пусть знает враг, что казаку Дон дорог; казаком быть – не разиня рот ходить; казак молодой, а сноровка старая; кто пули боится, тот в казаки не годится; казаки в бою не робеют, любого врага одолеют; казак скорее умрёт, чем с родной земли сойдёт; и один в поле воин, если он по-казачьи скроен; казак донской – рубака лихой; казачья смелость порушит любую крепость* и др.;

2) воинская доблесть, честь, достоинство казака: *руби меня, татарская сабля – не бей меня, царская плеть; лучшие голову*

сложитъ, да казачьей чести не уронитъ; казаку в бою и смерть красна; донской казак честь не кинет, хоть головушка сгинет; не хвалятся на коня садясь, а хвалятся, когда слезешь; казак на поле брани, что орёл в небе; донцы не раки – задом не пьются; слава казака на острие штыка и др.;

3) неприхотливость, выносливость казака, осознание им своего воинского долга: *казак из пригоршни напьётся, на ладони пообедает; у казаков обычай такой: куда пролезешь, там и спать ложись; где тревога, туда казаку и дорога и др.;*

4) смертельная опасность, тяготы воинской службы: *у казака смерть в тороках сидит; станичники казака в армию снаряжают, что в могилу провожают; в стремя ногой – расстаться с головой; казак на службе тянет ляжку, пока не выроют ему ямку; казак на Дунае служит, а жена на Дону тужит; казак на чужбине воюет, а жена дома горюет.*

Некоторые из этих паремий носят искусственный характер (особенно в первой группе), были явно сочинены кем-то из историков или бытописателей Дона, однако в целом они отражают дух казачьей жизни и судьбу казаков. В настоящее время, когда военная миссия казачества отошла на второй план, некоторые из отмеченных единиц перешли в пассивный запас, но в последние годы отмечается актуализация некоторых слов и выражений, изначально принадлежавших к военной сфере. Интересна в этом отношении судьба слов *атаман*, *Круг* и нек. др.

Военно-административным начальником в казачьих областях и высшим начальником в казачьих войсках был *атаман* – выборное лицо, которое было известно с первых лет существования казачества. В казачестве избирались *атаманы хуторской, станичный, окружной* (выборные начальники хутора, станицы, округа соответственно). *Акружной атаман выше станичнава был. Ф станицы – станишний атаман, в округи – акружной атаман. Рукавадил фсем хутарской атаман, каторый патчинялся станишину атаману. У нас хутарскова атамана*

пириизбрали. Во время походов, войны выбирался *походный*, или *кошевой атаман*. Был также *наказной (наказный)* войсковой атаман ‘начальник казачьего войска’, который назначался царём. *Наказный атаман в Навачиркаски был, он жы абласной атаман, фсеми дилами правил, самый главный был нат фсеми атаманами. Канешина, был и вайскавой атаман, каторый войскам камандывал* [БТСДК: 28]. В настоящее время в связи с возрождением казачества вновь в станицах и на хуторах избираются атаманы: *Щас снова атаманаф ф станицах навьбирали.* До настоящего времени употребляется на Дону глагол *атаманить* в значении ‘руководить, командовать’: *Хто эт у нас тут атаманить?* [СДГВО: 26].

Формой самоуправления в казачестве был *Круг (Казачий круг)* – общее собрание казаков, где решались все основные вопросы жизни, не только военные. *В васкрисенья крух будить. Крух – эт схотка казакоф. Крух ряшыл строить мост чириз Дон* [СДГВО: 273]. Различались: *Войсковой круг* ‘высшее военное собрание казачества, орган казачьего воинского управления при войсковом атамане’, который находился в административном центре области Войска Донского; *окружной / станичный круг* ‘орган казачьего воинского управления при окружном / станичном атамане’. Своеобразие казачьей военной жизни отразилось в таких словах и выражениях, как *сбить войсковой (окружной, станичный) круг* ‘собрать войсковой (окружной, станичный) круг’; *вывести на круг* ‘поставить перед судом общества’; *сиденка* ‘дежурство казаков при станичном правлении’, *сиделец* ‘дежурный при станичном правлении’; *односум, полчанин (полчан)* ‘сослуживцы по армии, по полку’ и др. [БТСДК; СДГВО].

До настоящего времени в традиционном донском диалекте, особенно в рассказах, воспоминаниях казаков продолжают употребляться специфические донские слова и выражения, отражающие старинный казачий быт, военные занятия. К ранее приведённым словам и выражениям можно добавить: *есаул, сотник,*

атаманец. Атаманцами называли на Дону казаков, которые служили в Атаманском полку (это был лейб-гвардии полк русской армии, состоявший из специально отобранных казаков и несший службу при царском дворе). Обычно туда отбирали рослых и красивых казаков. В дальнейшем стали употреблять это слово в переносном значении, говоря о ком-либо видном, статном, красивом.

С особенностями военной жизни мужчин связано и появление на Дону таких лексем, как *жалмерка*, *полчанка*, *односумка*, отражающих положение женщин, мужья которых ушли на службу: *Жалмерка*. 1. Солдатка; жена казака, ушедшего на службу. *Када казак ушол в армию, жана яво – жалмерка. Правадила мужа – вот и жалмерка. Ждала жалмерка долга, да так и ни дождалась. Жалмеркай я была десить лет. Мужья у них служат, и ани жалмерки были. Ани асобя. Ани аддельна ад замужных были. Каг жы ани ладить будуть? Жалмеркай фсю жисть пражыла. Жалмерка асталась, а муш в армии. Таг да вайны гаварили. Жалмерка – эта та, у каторай муш служыть*. 2. Вдова. *Жалмерка – муш умир, ана адна асталась. Казачка, у каторай мужа на вайне убили. Полчанка – жена сослуживца по полку, однополчанина (полчана, полчанина). Односумка – жена односума. Настёна с Манькай аднасумки, у них мужья вмести служу* [СДГВО; БТСДК].

Военная деятельность казаков нашла в донских говорах не просто формальное воплощение через лексическую наполняемость пословиц, поговорок и фразеологических единиц. Глубокая ассоциативная связь многих бытовых понятий, связанных с предметами и явлениями повседневной жизни, с военно-исторической миссией казачества проявляется и в том, что на фразеопаремическом участке языковой картины мира донского казачества чётко просматриваются гендерные противопоставления: всё, что связано с военной сферой деятельности, отражает мировосприятие казаков-мужчин; вся бытовая сфера предстаёт через восприятие женщин.

Андроцентрический фрагмент фразеопаремического фонда донского казачьего диалекта включает в себя в первую очередь устойчивые сочетания слов образного и безобразного характера, объединяемые концептуальными понятиями «воля», «смелость», «казачья развязка», «конь», «Дон», «служба» и др.

Наряду с традиционными для русской культуры понятиями патриотизма, любви к своей малой родине, долга и чести, уважения к старшим и семье, дружбы и товарищеской поддержки в казачьей среде особо значимыми оказываются такие понятия, как *служба*, *воля*, *конь*, *воинское предназначение*, *песенная культура* и нек. др. Многолетняя служба в казачьих войсках отразилась на особом мироощущении казака-воина, для которого сельский труд (для крестьянской России один из важнейших параметров жизни) оказался не столь актуальным. Домашним хозяйством и полевыми работами была обременена женщина – практически одна, без мужа в прошлом она воспитывала детей, зарабатывала на пропитание, работала в поле. Казак, даже когда был дома, неохотно принимал участие в текущих делах (известна на Дону шутка: *Почему не работаешь? – А вдруг война?! А я усталый*). В культуре казачества хозяйственная обрядность практически не представлена или встречается изредка через обрядовые действия женщин.

В духовной культуре казачества базовая ценность – *воля*, отсюда и особую значимость обретают выражения *вольный казак*, *казачья воля*, *птица вольная*, *вольный сокол*, за каждым из которых стоит целая система развёрнутых определений и понятий. Ключевое понятие *воля* оказывается в языковом сознании казаков наиболее обстоятельно разработанным. Концептуальную значимость для казаков и по сей день имеет историческое понятие воли как абсолютной независимости. Все остальные созначения данного концепта – важные, но сопутствующие. *Воля* как обретение социальной независимости, освобождение от крепостной неволи, а также от каких-либо обязательств перед государством имела

абсолютную значимость, прежде всего, на первых этапах формирования казачества. В этом смысле *воля* отчасти приближена по своим параметрам к анархии, вседозволенности. Но именно она и была вожделенным состоянием, именно она манила, звала за собой, вдохновляла на подвиги, пробуждала отчаянную отвагу и воинскую смекалку, что отразилось на многих аспектах казачьей жизни.

Восприятие воли как личной независимости от желаний и волеизъявления других, неподчинённости, свободы личного выбора опирается на формирующиеся новые культурные, экономические, социальные нормы внутри казачьего социума и связано с осознанием себя как отдельной личности, а не просто одного из многих (как это, возможно, было ранее), подчиняющегося воле единого организма – *Казачьего круга*, который решал не только общественно значимые проблемы, но и распоряжался личной жизнью каждого казака. Абсолютное большинство языковых единиц указанного типа отражает жизненную ситуацию, поведение человека, направленное на подавление воли у другого. Все они являются реализацией базовой метафоры: *отнять свободу воли – это значит лишить свободы действий* (или же заметно ограничить эту свободу): *водить на музук* ‘не позволять действовать по своему желанию’, *подмять под себя* ‘подчинить своей воле’, *подпиливать рога* ‘сдерживать чью-либо независимость’ и под. Метафора, положенная в основу данных фразем, как бы указывает на общий стиль мировидения, проявляющийся в отборе таких образных ситуаций, которые воспринимаются лингвокультурной общностью как стереотипные для выражения номинативного замысла *лишить своей воли*. Эти ситуации отражают *жизненные* способы лишения воли, что видно из буквальных значений идиом.

Известны и другие базовые образы, отражающие идею воздействия на волю человека или проявления собственной воли. Формы проявления своей воли, представленные в семантике

диалектных слов и фразем, можно свести к следующим логемам: 1) заставить повиноваться, подчинить себе; 2) показать свою власть, силу, наказать кого-либо за проступок; 3) не подчиниться чужой воле, выйти из повиновения; 4) оказать сопротивление какому-либо воздействию извне. Первые две группы единиц отражают агрессивный тип поведения, когда проявление собственной воли неизбежно сопровождается подавлением воли другого. Они представлены единицами *гнуть дуги* из кого-либо, *лишить притулку*, *вогнать в свою колею*; *дать проборку*, *дать встрёсу*, *жевать жеймя*, *расчесать куделю*, *загнуть салазки*, *завернуть нос* и под. Образная основа большинства таких ФЕ основана на типе телесного наказания.

Проявление своей воли может обнаруживаться не только в подавлении воли другого человека, но и в признании за собой права распоряжаться волей, свободой другого. В этом случае даже предоставление большей свободы другому тем не менее осознаётся как факт агрессивной воли, потому что этим подчёркивается зависимость свободы одного человека от воли и желания другого: *отпускать поводья (подпруги)* ‘позволять кому-либо вести себя по своему желанию’, *дать поводок* ‘дать волю’. Диалектные ФЕ второй и третьей групп объединяет то, что все они содержат информацию о неподчинении воле другого, о проявлении силы своего характера, хотя в одном случае это всего лишь пассивное неподчинение, а в другом – активное сопротивление всякому проявлению насильственной воли *чужого*: *выйти из колеи* ‘перестать подчиняться’, *поднять губу*, *показать дулю*, *вставать в дыбы*, *становиться на дыбошки*, *как кошка в дыбошки*, *порвать уздечку* – все фраземы со значением ‘не подчиниться, оказать сопротивление, проявить непокорность’ (подробнее об этом см.: [Брысина 2003: 281–286]).

Вслед за *волей* в языковом сознании казачества определяющее место занимает *служба*. Историческая миссия казачества – служить сторожевым щитом на южных границах Российского

государства – нашла семантическую реализацию в выражениях *Не рассказывай донскому казаку азовские вести* ‘не говори казаку того, что он знает лучше других, не понаслышке’ (в данной поговорке имплицирован конфликт казачества с азовскими турками, оборона Азова донскими и запорожскими казаками от турецкой армии в 1641–1642 годах [Тихонов 1970; Лунин 1988; Куц 2016]), или *живут как казак с татарин*, то есть находятся в состоянии постоянной вражды, непримиримости, борьбы. Широко представлены в диалекте наименования оружия, воинских казачьих подразделений, боевых приёмов и тактик ведения боя, чинов и званий [СДГВО].

Жизнь в седле, прямая зависимость благополучия казака, а нередко и самой его жизни от коня рождает особое отношение к боевому товарищу: *казак голоден, а конь сыт; бесконный не казак; казак без коня, что лодка без весла; казак без коня, что воин без ружья; погиб бы казак, да конь вынес; спаси коня один раз, а он тебя сорок раз; казак дружбу соблюдает, в беде коня не покидает*. Именно с конём связаны многие игры (джигитовка, рубка лозы на скаку, поднятие на скаку оброненного платка и др.), направленные на подготовку молодых казаков (*малолетков, выростков*) к будущей службе в казачьих войсках. Неслучайно в диалекте чрезвычайно подробно разработана система наименований типов езды на лошадях, являющихся фонетическими, словообразовательными или лексическими синонимами: *вохлипки, вохлюпью, охлюпка, охлюпки, охлюпкой, охлюпя* ‘без седла (о езде верхом)’, *верхи* ‘верхом’, *рысцой, рыском, рыской, рыскою, рыстью, рыцом, наврыски, нарысь* ‘рысью’, *труньком, трюпки, трюпкой, трюпком, труско, трошком, трюхом, трюком* ‘мелкой рысью’, *наметом* ‘галопом, очень быстро’, *одвуконь* ‘о езде верхом с запасным конём’ [СДГВО; БТСДК]. Такое количественное многообразие наименований, конечно, связано с военизированным бытом на Дону: у воина-казака было особое отношение к лошадям, казак шёл служить вместе со своим конём и никогда

с ним не разлучался. Да и само посвящение ребёнка-мальчика в казаки, инициация тоже проводилась только тогда, когда ребёнок мог усидеть в седле (1–1,5 года): крёстный отец сажал его на коня и со словами специальной казачьей молитвы обводил вокруг церкви, после чего мальчика называли настоящим казачёнком.

Каждый казак, который шёл служить, должен был позаботиться о коне и казачьей *справе*, т. е. о полном обмундировании, снаряжении, в том числе о *казачьем седле*, которое отличалось от других типов сёдел. Вся жизнь казака была связана с конём; уже с детства, когда мальчиков посвящали в казаки, готовили к воинской службе, у них складывалось особое отношение к коню как к близкому, верному другу, надёжному товарищу. С конём в жизни казака-воина связана не просто мобильность, скорость, удача, но и такие непреходящие ценности, как дружба, верность, надёжность, да и сама жизнь. Бытовые ассоциации с такими качествами коня, как физическое здоровье, выносливость, сила, резвость, вызвали к жизни обороты *бегать конём* ‘быстро, резво передвигаться’, *стоялый жеребец* ‘о молодом, физически сильном человеке, чьи силы находятся без применения’ и мн. др., а ассоциации с внешним видом коня позволили создать лексемы *коневитый, конистый* ‘стройный, с хорошей осанкой’: *Канивитый паринь пашол, какой красивый, прямой. Ушол в армию квёлый, а пришол канистый; глидеть красива* [БТСДК: 229–230].

В донских говорах отмечено значительное число устойчивых фраз разной степени структурно-семантической слитности, отражающих отношение казака к коню: *конь – душа казака; казак с конём и ночью и днём; коня гони не кнутом, а овсом; побереги коня один раз, а он тебя – десять раз; и со своим седлом на чужом коне не наскачешься; быть при силе и при стремени* (*быть в стремени* ‘находиться в хорошей форме’); *гулять* (*играть*) *конём* ‘чувствовать себя независимо, вольно’; *с коня не слезать* ‘находиться постоянно в боевой готовности, быть в форме’; *бегать конём* ‘быть физически сильным’; *не в своём*

седле ‘чувствовать себя неудобно, некомфортно’; *наехать конём* ‘резко наскочить, не дать опомниться’ и т. д.

Образно-ассоциативные механизмы перосмысления исходных значений в процессе вторичной номинации у разных народов могут иметь свои особенности. Выражение *держать ногу в стремени* ‘находиться в отличной форме’ только в донских говорах активно функционирует в качестве фразеологизма. *Стремя* в представлении казака – неотъемлемый атрибут его походной жизни; военная служба в конных отрядах требовала от казаков хорошей физической подготовки, выдержки и специфических умений. Физически слабый, немощный не мог длительное время удерживаться на коне *в стремени*, отсюда с данным выражением возникают у казаков соответствующие ассоциации: сила, выдержка, выносливость и под.

В литературном языке данный фразеологизм отсутствует. Понятие *конная служба* в целом было неактуально для русского народа, поэтому у носителей литературного языка подобная ассоциативная связь не обнаруживается. Единственный фразеологизм в литературном языке, включающий в качестве компонента слово *стрема*, – *стрема в стрема*, имеющий значение ‘очень близко, рядом’. При этом пример, иллюстрирующий данную фразеологическую единицу во фразеологических словарях, характеризует жизнь именно казака: *Много было здесь фронтовиков, и стрема в стрема проскакал казак этот с ними вместе по Курдистану, Туретчине, Персии* (А. Первенцев. Кочубей) [МФС; ФФС].

У носителей разных идиомов могут возникать различные образные ассоциации на один и тот же языковой стимул. Для каждого диалекта, воплощающего в себе те или иные установки этнической культуры, характерно возникновение специфических созначений – этнокультурных коннотаций, которые реализуются в первую очередь на его лексико-фразеологическом уровне. Через ассоциативное поле *конной службы* на Дону могут

определяться межличностные контакты: о лучших друзьях казаки говорят: *сидёлка и подпруга*; *сналыганный друг*. Конфликтные отношения отражают фраземы *натянуть поводья*, *затянуть уздечку* ‘ограничить свободу действий’. Внешность человека характеризуется выражением *морда – конём не объедешь* ‘о толстом, упитанном человеке’. Такое значимое событие в жизни казака, как проводы на службу, закреплено на фразеологическом уровне устойчивым выражением *выпить стременную* ‘выпить последнюю рюмку за счастливую службу казака’, которое в настоящее время активно употребляется в ситуации расставания любого характера (от прощания на вечеринке до ритуального провожания молодых на брачное ложе). В современном застолье выработана целая иерархия прощальных тостов с опорой на казачьи традиции: *на посошок*, *стременная*, *закурганная* и пр.

С отдельными характеристиками коня по его функциональным, биологическим свойствам, внешности, иноходи, типу упряжи и т. д. связаны фразеологические единицы *идти с придавом* ‘чётко вышагивать – как конь, резко выбрасывая ноги вперед’; *водить за ноздри* ‘заставить подчиниться – как норовистого коня’; *въестся в холку* ‘изрядно надоесть’; *подпрячься на пристяжку* ‘примкнуть к уже определившейся компании’ и нек. др. Приоритетные ценности военной сферы бытия казачества, в т. ч. аксиологические характеристики концепта «конь», активно переносятся в область повседневного общения и образно отражаются в языке, что, безусловно, является показателем их значимости в жизни и лингвосознании казаков.

Многовековая устойчивость и воспроизводимость фразем до некоторой степени обусловлена ролью функционирующих в лингвокультурном обществе *констант культуры*, концентрирующих в своей семантической структуре базовые представления народа – носителя диалекта о тех или иных явлениях окружающей действительности. Среди лексического состава и устойчивых сочетаний слов (фразеологизмов, пословиц, поговорок, присказок),

образующих идиоматическое пространство донских говоров, выделяется достаточное количество таких единиц, в семантике которых эксплицированно или имплицированно представлена основная миссия казачества – военная, определившая не только уклад жизни казаков, но и характер их внутрисоциальных и межэтнических отношений, специфику мировосприятия и миропонимания.

Военная служба казака всегда рассматривалась как основа его жизненного уклада. Наличие в казачьей традиции двух «миров» – военного и гражданского, взаимосвязанных и вместе с тем достаточно самостоятельных, – и предопределило бытование ряда обрядов, касающихся перехода казака из одного возраста в другой. Ещё с подросткового возраста казачат готовили к трудностям военной жизни. Старшие братья, отец, крёстный выступали как наставники, обучая *малолетка*, *выростка* джигитовке, навыкам управления конём, смелости и ловкости в конных соревнованиях (*рубка лозы*, *подъём на скаку обретенного платка* и под.), умению владеть оружием.

Первое важное событие в жизни молодого казака – проводы на службу. Обряд проводов близок к русским рекрутским обрядам, однако в казачьей культуре он имеет ряд существенных отличий (в первую очередь из-за многократной повторяемости обряда в течение жизни казака) [Рыблова 2004: 273].

Примерно за день до назначенной даты проводов казаки утром съезжались на своих лошадях в центр станицы к храму. Возле него проводился молебен, на котором присутствовало большинство жителей станицы, родители и родственники новобранцев, атаман и станичное правление. Молодые казаки покупали в храме *охресты*, которые хранились в станичной церкви до их возвращения со службы. Молебен проводился либо на площади, либо на территории храма. Для этого из храма выносили *святости*: хоругви, знамёна, иконы. Священник, проведя молебен, причащал и окроплял молодых казаков. Уже во время молебна *примечали*, какая судьба ждёт казака: если конь стоит, опустив

голову во время церковной службы, – казак домой не вернётся. После церковной службы станичный атаман, почётные старики напутствовали новобранцев и желали скорого и благополучного возвращения [Рыблова 2004: 273].

Вечер / обед / гулянка / проводы проходили либо вечером этого дня, либо на следующий. Чаще всего на проводы не приглашали, люди приходили сами. В других случаях новобранец лично ходил по станице и приглашал станичников. С собой гости приносили подарки: мыло, рубашка, бритва, продукты. В качестве подарка могли быть также деньги. Молодые девушки и парни в доме казака пели, танцевали, играли, а затем все садились за стол. Уже за столом крёстная мать перевязывала его крест-накрест рушником. Девушки прикалывали булавами платочки или цветы на груди казака либо перевязывали ему правую руку. При этом первый платочек / цветок повязывала / прикалывала невеста новобранца, она же дарила ему вышитый кисет для табака. Замужние женщины также могли повязывать, но не платочки, а полотенца: *Подруги девушки платочки цепляли, перевязывали руки, а дамочки и другие гости – рушники такие хорошие. Навяжут аж жарко*. На головной убор прикалывали бумажный цветок или красную ленту. После угощения молодёжь расходилась, а за столом оставались взрослые. В советский период многие элементы обряда проводов на службу сохранялись и продолжают исполняться сегодня (*повязывание / прикалывание платочков, благословение родителей, обед, надевание крестика* и др.).

Православное казачество бережно следует классической традиции, соблюдая посты, праздники, исполняя церковные обряды и, как и положено прилежным прихожанам, регулярно посещает церковь, зная и используя соответствующие молитвы. Однако у казаков появились и свои собственные молитвенные тексты, содержание которых нередко подчёркивает *избранность* казаков, их социальную *особенность*, отличие

от мужиков. Одна из распространенных молитв на Дону начинается словами *Слава тебе, Господи, что мы казаки!* В своих молитвах казаки просят у Господа силы и мужества, мудрости и храбрости для успешной борьбы с врагом, просят поддержать их в битве за Родину: *Ты с нами, Господи! Да уразумеют народы, что Ты с нами! С Тобой страха не имеем, смерти не страшимся! С Тобой единицы нас будут гнать тысячи врагов, а десятки – тьмы их! Даруй единомыслие и согласие вождей наших и даруй нам скорую, решительную и бескровную победу!* В годы тяжёлых испытаний просят казаки у Господа поддержки, которую видят в объединении сил: *Господи сил, с нами будь! Десницею твоею крепче булата соедини всероссийское казачество! Пусть Тихий Дон и Яик, бурный Терек, Кубань многоводная, Астраханское и Оренбургское войска, и за Уральским хребтом, за рекой Иртышом всё братское казачество в единении со всем русским народом с мечом в руке, с крестом на груди в едином могучем порыве сокрушит главу змия-диалога и великому русскому народу укажет высокий его жребий!* (записано в станице Нижнечирской).

Особые условия формирования и развития казачества как обособленного военно-социального сословия способствовали появлению уникального субэтнуса русского народа, прославившегося своей самоотверженной преданностью Отечеству, храбростью и выносливостью в борьбе с его врагами, глубиной и искренностью веры в Бога, в свободу, независимость и справедливость, бесконечной любовью к своему родному краю – бескрайним южным степям и великому Тихому Дону. Все трудности военного быта, уникальное устройство казачьего социума, где высшим органом самоуправления является Казачий круг, особенности организации повседневной жизни – всё это и многое другое нашло отражение в казачьей культуре и языке, аккумулирующих в себе все детали исторических изменений в жизни донских казаков.

Воинские традиции казачества всегда поддерживались не только на уровне социальной организации общества, но и семьей как основной первичной группой социума, не просто бережно сохраняющей традиционные ценности казачества, но и активно поддерживающей, продуцирующей их на уровне семейного воспитания – буквально с рождения казака до его кончины.

2.6. Поминально-похоронная обрядность

Представления о смерти и загробном существовании человека занимают важное место в духовной культуре донского казачества и реализуются в похоронно-поминальной обрядности, поверьях о смерти, системе бытовой регламентации поведения. Проходили годы, вырастали дети, рождались внуки, и приходила пора неизбежная. Народ отразил эту неизбежность образными высказываниями: *Живи казак, коли можется, помирай казак, коли хочется. Никто от смерти не убежит, она нас всех сторожит. Маялся казак, мучился, да на могилках окучился* [Рыжкова 1998: 45]. Хоронили умерших и погибших донские казаки на кладбищах, поминали их словами: *Помянем, кума, свата (брата), пусть и там будет его жизнь богата. Кому вина попить, а кому и воды не пить.*

Похоронный обряд казаков наследует основные традиции восточных славян, к которым восходит структурно и функционально. В самом обряде можно условно выделить три основных этапа: предпогребальный, погребальный и поминальный, каждый из них имеет свою организацию и подразделяется на этапы.

Татьяна Юрьевна Власкина говорит о возможности выделения в предпогребальном обряде двух периодов: подготовительного, который начинается задолго до смерти, и собственно периода от смерти до погребения. Приблизительной

точкой отсчёта, когда человек начинает сознательно готовить себя к смерти, можно считать наступление старости. Старые люди начинают готовить себе *смертельный / смертный узел, смертный убор, узел на смерть* или просто *смертное, узел 'вещи, предметы, предназначенные для похорон: одежда, которую надевают на умершего человека, свечи, иконы'*: *Старики смиртельный узил сабирають. Пажылы сабiрали фсё для пахарон: адежду, матириал. Эта и есть смиртельный узил* (Ал.). *Вещи гатовили для пахарон – эта смертный узил* (Лук.). *Смертный узил – эта вещи, каторыи чилавек сабираит сам, гатовясь к смерти* (Дьяк.). *Ф смертный узил клали сарочку, верхнюю юпку, кохту, платок* (Ет.). *Ф смертный узил тада клали сарочку верхнюю и нижнюю, юпку, а муцинам кальсоны* (Ет.). *Ф смертнам узле фсё прастое* (Раз.). *Узил вон у мяня ляжыть* (Нех.). *В мяшок складавають сибѣ тапачки, накрывала – фсё на смерть, эт узил* (Нех.). *Смертнае – эта вещи, каторыи чилавек сабираит сам, гатовясь к смерти* (Дьяк.). Буб., Сал. [СДГВО: 554, 606, 609].

В прежние времена было принято задолго до смерти изготавливать или заказывать себе домовину 'гроб': *Дет сибѣ дамавину пригатовил* (Жук.). Клн., Н. Чир. [БТСДК: 137]. □ *Домовину бы надо ему сделать, да разве это бабьего ума дело?* (М. А. Шолохов. Тихий Дон). Внутренняя форма лексемы говорит об отношении к смерти как переходу в иной мир, где также должно быть своё жилище. Родным и близким заранее давались наказы относительно одежды, места захоронения и пр. Многие люди пожилого возраста (чаще женщины) посещают похороны и поминки, участвуют в исполнении ритуальных действий (обмывают покойника, читают над умершим Псалтырь), тем самым свыкаясь с мыслью о неизбежности смерти и воспринимая её как обыденное явление.

Период от близкой смерти до погребения охватывает последние дни или часы умирающего, смерть и подготовку к погребению. Состояние, близкое к смерти, казаки называют следующими словами и выражениями: *глядеть на попово гумно / на бугор /*

на сани; глядеть в грубку; смотреть на гробки; собираться в рай; часовать 'доживать последние дни': А щас ляжыть, часуить, смерть патходить – ждѣть часу (Кмж.). *Он часуить – значить жывѣть паследний час* (Н. Чир.) [СДГВО: 646]. Можно заметить характерное использование для данной группы единиц эвфемистических слов и оборотов.

В народе бытуют некоторые приметы, которые говорят о том, что в скором времени следует ожидать покойника: собака воет или сыч кричит – к смерти; птица бьётся в окно – к покойнику или известию о ком-то из близких и пр.

Традиционное сближение сна и смерти обуславливает и использование смертной постели для умирающего; отсюда целый ряд следующих выражений: *быть близко к смертной лавке* 'быть близким к смерти'; *лежать на мёртвой скамье* 'быть при смерти', *быть на смертной доске*, где лавка, скамья – традиционное место умирания у русских в прошлом, как отмечает И. А. Подюков [1991: 70]. *Да он на смёртнай даске* (Кчл.). *Быть на смертной даске – эт быть на одри* (Торм.). Ал. □ *Какая девка была... цветок. Ныне – на смертной доске* (Б. Екимов. Пиночет). Обратим внимание на то, что в форме *смёртный* произошла третья лабиализация, поскольку [p] отвердел и не препятствовал переходу [e] > [o] после мягкого согласного.

Всего мы насчитали 35 диалектных единиц, служащих обозначением близкого к смерти состояния и передающих понятие 'умереть', из них 32 устойчивых выражения и 3 слова. Больше количество фразем в сравнении с единичными лексемами можно объяснить референцией фразеологизма к предметной области культуры: «<...> культурная интерпретация фразеологизма соединяет в единое целое языковую семантику и культурную коннотацию, в собственно языковую семантику "вплетаются" культурные смыслы, и образуется особенное, фразеологическое значение, которое можно назвать культурно-языковым значением» [Ковшова 2009: 5].

Так, в донском диалекте лексема *гумно* имеет основное значение ‘постройка для хранения сена, соломы’ [СДГВО: 127], близкое к семантике этого слова литературном языке ‘1. Помещение, сарай для сжатого хлеба. 2. Крытая площадка для молотбы; ток’ [БТС: 235]. Священник сельскохозяйственным трудом не занимается, одной из его важных функций является отпевание покойников на кладбище, что послужило основой для создания фразеонаименования с культурно-языковым значением *попово гумно* ‘кладбище’: *На попово гумно собираюся. Пора* (Б. Екимов. Холюшино подворье) [СДГВО: 127]. И уже на базе этой фраземы появилось выражение *глядеть / смотреть на попово гумно*, в котором глагол придаёт сочетанию оттенок значения предвидения, ожидания.

Умершего человека обмывают, причём, согласно распространённому убеждению, близкие родственники не должны принимать участия в этой процедуре; затем его обряжают в специально приготовленную одежду и кладут на лавку или снятую с петель дверь: *Убирали покойника: адывали яво, фкладали рукаписание, руки связывали, а ис свечки делали крестик – туда закладали* (Ал.). *Убирають покойника: адивають, в руку дають платочик, на голуу вянок лажыли* (Глш.). *Родныи ни имеют права убирать упокойника* (Раз.) [СДГВО: 605]. Хоронят обычно на третий день; покойник в течение этих трёх дней называется на Дону *горячим покойником*: *Гарячий – так называют покойника первыи три дня, пака гатовяцца к пахаронам, а патам яво харонють* (Бкн.) [СДГВО: 445].

Само время, когда в доме находится покойник, обретаёт особый, глубоко сакральный характер, регламентирует поведение окружающих, накладывает запреты на некоторые действия. Так, считается, что покойника нельзя оставлять одного, в течение трёх дней и двух ночей с ним обязательно должны находиться близкие или соседи. В доме, где находится умерший, нельзя смотреться в зеркала (всё, что может отражать, закрывают тканью),

нельзя убирать, нельзя громко разговаривать. Около покойника должна всё время гореть свеча, которая освещает душе умершего путь в иной мир.

Ритуал погребения, по широко распространённому правилу, должен происходить после полудня, но не позднее четырёх часов дня [Власкина 2004: 43]. Во время процессии похорон часто родственники отдают первому встретившемуся *узелок* – заранее собранные и завязанные в платок чашку, ложку, несколько пирожков или другой выпечки, другие сладости. Считается, что *узелок* понадобится покойнику по дороге в иной мир. Эта традиция известна в разных местах России, набор собранных в узел предметов различается, сам он называется *перва встреча, подорожная, котомка* [Подюков и др. 2004].

Сразу после погребения и возвращения провожающих с кладбища следуют *поминки, помин, помины*: *На поминки паишол, растроилси, никак ни успакоюсь. Поминки харошыи были. Поминки справили честь на чести. Поминки справлять фсе радныи пришли* (Масл.). Урюп. *Помин бываить ф первый день пахарон и на саракавой* (Дьяк.). Нех., Раз. Эти поминки называют также *горячим обедом*: *На третий день харонють и гарячий абед дельють. А дивятый, дваццатый, саракавой дни – поминки* (Б. Мел.). *Гарячий абет – эта паминали гарячим сразу послы пахарон* (Орл.).

Помином также называют угощение (пирожки, булочки, конфеты), которое раздают людям для поминовения усопших в определённые поминальные сроки, обычно на девятый, двадцатый дни, полугодие, годовщину со дня кончины и по случаю: *На помин платочки давали, лошки иль ишо чаво* (Буд.). Клч. Людей, которые приходят на поминки, поминают умершего, называют *поминальщиками*: *Паминальщики уже пришли* (Серг.). Клч., Мал., Торм. *Хрен им, этим поминальшишкам* (Б. Екимов. Горький ветер земли) [СДГВО: 453].

Поминки после похорон называют *третины*, так как происходят они на третий день после кончины: *Пасля пахарон*

атмичають тряпины, дивятины, двацятий день, саркавой день, палгода, гот, три гады (К-ярс.). Наг., Пгч. [СДГВО: 595]. Это уже начало последнего этапа обряда – поминального, который, в отличие от первого этапа, чётко регламентирован во времени и, в отличие от второго, представлен большим количеством темпоральной лексики и фразеологии.

Поминки на девятый день после смерти носят название – *дивятины*. На этот день обычно не собирают много народу, только самых близких: *На дивятый чудок сабирають, инагда разнясуть*. Соседям, знакомым, людям, хорошо знавшим покойного, раздают поминальное угощение – *обедок*. Такое же название носит и поминальная трапеза в этот день: *Хто абедок справлять, а хто разносить – испикёт – на дварах* (Млт.) [БТСДК: 327].

Т. Ю. Власкина отмечает, что выделение *двадцатин* как срока для поминовения наиболее характерно для старообрядцев, которых на Дону немало [Власкина 2004: 46]. Возможно, эту традицию переняло от них и остальное население Дона. Все информанты, опрашиваемые нами в Котельниковском и Урюпинском районах, говорят о поминовении покойного на двадцатый день, на которое обычно не собирают людей, а разносят угощение по домам. *Дваццат дней ни паминають, а разносять*.

Поминки на сороковой день после кончины получают в диалекте названия: *сороковина, сороковины, сорочины, сороковой, сорок дён*: *Саракавина – саракавой день послі пахарон* (Буд.). Дьяк., Клч., Раз. *К саракавому нада хату прибрать* (Н. Ябл.). В. Ябл. *Паминки деляють на тряпины, дивятины, сарачины, три гады* (Наг.). К-ярс., Пгч. *Распорядиться с домом, да ещё соседей собрать, помянуть бабу Стешу, отметить сороковины* (Б. Екимов. Кыля). *Когда осенью умерла моя мама и схоронили её, я долго ещё жил в посёлке, ожидая «девятин» да «сороковин»* (Б. Екимов. Сироты). □ *Бывало, помрёт кто-нибудь в Зеленовке, он до самых сороковин возле этого дома ходить боялся* (Е. Кулькин. Покушение) [СДГВО: 560].

Делать поминки на сороковой день – значит, *проводжати упокойника: Праважають упокойника на саракавой день*. Внутренняя форма этого выражения связана с представлениями о сорокадневном пребывании после смерти душ умерших на земле. Лишь по истечении этого срока душа покидает этот свет и отправляется в мир иной. Эти представления основываются на евангельском сюжете о встречах Иисуса Христа в течение сорока дней перед Вознесением с апостолами, «которым и явил себя живым по страдании Своем и со многими верными доказательствами» [Деяния 1990: 464; Николай Сербский 2018].

Внутренняя форма слова вызвала к жизни представление о том, что на поминки в этот день надо обязательно пригласить сорок человек или раздать такому же количеству людей поминальные предметы (ложки, стаканы, конфеты, печенье, пирожки и пр.): *На саркавой день нада сорок щилавек пригласить, эта спакон викоф так. На сорок дней диривянны ложки или сорок бакальчикаф дарили. Раздають дарочки на саракавой день: лошки, стаканы ис смертнава узла* (Сув.). *На саракавой день абязатильна паминали гарячим, тада душа апридиляцца* (Орл.). К-ярс., Мих., Сер. *На саракавой день соль пат каждую вیرهю сыпали* (Ал.). [СДГВО: 137]. В последнем контексте отражается суеверное представление о том, что необходимо с помощью соли защищаться от визитов покойника в дом или двор после смерти: соль является якобы защитным средством от этого.

Полугодые – поминки через полгода, на которые тоже не обязательно собирать *поминальщиков*, а можно просто разнести угощение. *Година* – поминки на годовщину смерти и *тригодые* – поминки через три года отмечаются широко с приглашением родственников, соседей, знакомых. *Тригодыа абязатильна сабирають* (Зимн.). Кеп.

Этими обязательными этапами поминальный обряд не заканчивается. В году есть несколько церковных поминальных

дней, в которые также можно помянуть умерших. Имеются *поминающие* или *родительские субботы*. На *радильскую субботу абизатильна сабираимся фсей симьей и идём на магилки*. К ним относятся: суббота на Масленичной неделе перед Прощёным воскресеньем; субботы на второй, третьей и четвертой седмицах Великого поста; Троицкая суббота и суббота перед Дмитриевым днём – у казаков так называемое *Дмитровское поминовение*, в которое они обычно поминают *зложных* покойников, т. е. умерших не своей смертью (самоубийц, пьяниц, утопленников, некрещёных детей и пр.). Этот уходящий казачий обычай перекликается с распространёнными на других территориях России, Украины, Белоруссии, а также у западных славян поверьями и фольклорными текстами [СДЭС/4: 118–124; СМЭС: 186–188; Зеленин 1994; Strzelczyk 2007].

Кроме этого, церковь установила специальный день для поминовения усопших – вторник на неделе после пасхальной. У казаков это *Поминный вторник*, он же *Навской день*, *Родительский день*, *Родители: Радители – фтарой фторник послы Паски, празник* (Наг.). Сем. *На нафской день наминали* (К-ярс.). Пгч. [СДГВО: 137, 517]. Казачка станицы Пугачёвской рассказала о запрете в этот день копать землю, так как это якобы причинит боль умершим близким и родным: *Если на Нафской день землю капать, то Гаспоть накажыть: вырастут шышки на руках и нагах*.

Слово *навской* является удивительным образом сохранившимся в донских говорах дериватом общеславянского корня *nav-, отмеченного в древнерусских летописях со значением ‘мертвец, труп’. Первое упоминание слова *навие* относится к 1089 году, когда игуменья Андреевского монастыря в Киеве Янка-Анна Всеволодовна привезла из Константинополя нового митрополита Иоанна III Скопца (*скопчину*), увидев которого, все люди сказали: «Се навье пришелъ» [СДРЯ/2/1: 268, 272], настолько он был худ и дряхл. Иоанн пробыл в Киеве

менее года и скончался: «От года бо до года пребывъ, умре» [Карпов 2010: 262]. Слова *навъ*, *навье* ‘мертвец’ включены в Словарь церковнославянского и русского языка [СЦСРЯ/2: 384]. Они широко представлены в этом же значении в русских говорах [СРНГ/18: 191]. Поминование умерших на кладбище на послепасхальной неделе проходит в *навский день* или *навьи проводы* [СРНГ/18: 187, 191].

В чешском языке употребляется слово *náv* ‘преисподняя, могила, иной мир’ [VT/2: 1059]. В словенском языке используется лексема *navček* ‘похоронный звон’ [SRS: 208]. В сербском языке слово *nav* имеет значение ‘край мёртвых’ [SHSS: 585]. Следующее развитие лексема получила в русских говорах и других славянских языках: ярославское *навной* ‘мифическое существо, которое, по поверью, наваливается на человека во сне и давит его’ [ЯОСД/2: 41], болгарское *нави* ‘злые духи. По одним, их три сестры, по другим, семь, по третьим, двенадцать сестёр, которые мучат родильниц’ [МДБРС: 302]. Сюда же можно отнести и украинское *мавка* ‘русалка, нимфа’ с чередованием инициального [н] > [м] в этимологически затемнённом слове. Лексема стала широко известна в восточнославянской культуре благодаря пьесе Леси Украинки «Лесная песня» [Леся Українка 2021]. Общеславянский корень *nav- связан этимологически с глаголом *ныть* ‘болеть’ с закономерным чередованием дифтонга [au] и гласного [ū] [ФЭС/III: 35].

Казаки проводят также войсковые панихиды по погибшим воинам, отмечают торжественными богослужениями в день Покрова Пресвятой Богородицы (14 октября) память об Азовском сидении [Рунаев, Набоков 1997: 180]. День Победы в Великой Отечественной войне 9 мая и День победы в Сталинградской битве 2 февраля отмечаются на Дону торжественной панихидой по всем павшим на поле брани.

В целом поминально-похоронный обряд казаков, в отличие от обряда свадебного, представлен значительно меньшим числом

лексики и фраземики, имеющих культурно маркированное значение. С одной стороны, это объясняется особым, почтительным отношением к смерти и всему, что с нею связано: смерть представляет некое таинство, по отношению к которому немыслимы ярлыки, оценки, шутки и пр. С другой стороны, возможно, что далеко не весь материал ещё собран и стоит продолжать исследования в этой области.

Диалектные номинации и коннотации убедительно свидетельствуют о бережном отношении казаков к семье как самой важной для них в жизни социальной ячейке, организующей личное пространство каждого члена социума, о высокой значимости в казачьем обществе семейных традиций, определяющих характер воспитания нового поколения, приобщения молодёжи к истории и самобытной культуре казачества как особого субэтноса русского народа.

Семейные отношения у казаков с исторических времен выстраивались, с одной стороны, с опорой на христианские традиции и веру в Господа и с другой – основывались на поддержании и усовершенствовании законов воспитания настоящих воинов, умелых и храбрых защитников Отечества. Функции воспитания детей в семье имеют чёткую организацию и дифференциацию: мальчики находились под присмотром мужчин (дедов, отца, братьев, крёстного) и с раннего детства обучались военному делу в виде физической подготовки, обучения езде на коне, участия во всевозможных соревнованиях, обучения владению разного вида оружием и др.; девочки с помощью матери, бабушек, крёстной и старших сестёр готовились к будущей семейной жизни: осваивали технологии казачьего быта, учились быть терпеливыми, заботливыми, верными жёнами, смелыми, решительными, готовыми брать на себя всю ответственность за семью в отсутствие мужа-казака. Всё это вместе взятое и определяло особенности построения и жизнеспособности казачьей семьи.

ГЛАВА 3. Культурные традиции. Обычай. Обряды

3.1. Представление казачества об обрядовом времени

Можно сказать, что вся жизнь казака – жителя сельской местности – с момента рождения и до последнего часа имеет чёткую обрядовую организацию. Если рассматривать жизнь человека как единый временной континуум, то можно выделить в нём такие отрезки времени, которые связаны с переходом из одного жизненно важного состояния или статуса в другое: рождение, инициация, крещение, замужество (женитьба), рождения детей, смерть и некоторые другие, не столь судьбоносные. Кроме того, в жизни человека происходит немало других важных событий: праздники и предваряющая их подготовка, начало и завершение сельскохозяйственных работ, отправление на воинскую службу и т. д. Зачастую в жизнь человека врываются неуправляемые и не зависящие от человека стихии: болезнь, пожар, засуха, наводнение. В названные отрезки времени становятся актуальными те или иные обряды, традиционные формы поведения, имеющие определённое назначение. Время, в которое происходят подобные явления и в которое совершается обрядовая практика, условно назовём *обрядовым временем*.

Обрядовое время воспринимается в народном сознании как событие, включенное в повседневную практику и существующее параллельно обыденному, бытовому потоку времени. В определённые моменты жизни, когда случается какое-либо событие, требующее вмешательства потусторонних сил, актуализируются обрядовые действия, направленные на «урегулирование конфликта между реальностью и мифом. Все обрядовые,

ритуальные действия обладают сильнейшей прагматической силой и задают определённый тип поведения. Конечно, бытовое время также достаточно чётко регламентировано и прагматически ориентировано, но далеко не в такой степени, как обрядовое» [Лалаева 2007: 143].

Во временном континууме «век человека», считает Валентина Фёдоровна Филатова, значимыми для обряда оказываются такие единицы, как неделя, несколько недель, день, ночь, части дня и ночи, изредка час, рассматриваемые в пределах каждого года. Данные отрезки времени и получают наименования, которые получают обрядовую семантику [Филатова 1994: 107].

В качестве самой крупной единицы времени, связанной с заданным (обрядовым) поведением человека, в донском диалекте нами выделен *год*. Среди его особых наименований обнаружено только одно – *касьян* ‘високосный год’. Название дано в честь дня 29 февраля, который бывает только в этот год. На этот день приходится память преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Он прожил праведную жизнь, был пострижен в монахи в Вифлееме, подвизался в Марселе, написал несколько книг на важные религиозные темы [ХЭС/1: 694–695]. Однако из-за того, что его память пришлась на день, который бывает только раз в 4 года, народ стал приписывать святому черты недоброго человека: корысть, скупость, недоброжелательность, злопамятность. Имеется несколько легенд о причинах, почему Бог лишил Касьяна ежегодной памяти (на самом деле поминовение Кассиана в високосный год переносится в Церкви на 28 февраля). Касьяна считают причиной всяких бед: *Касьян на что взглянет, то и вянет. Эк на тея Касьян-то взглянул. Касьяном называют недоброжелательного человека: Эдакой ты Касьян! Видно в тебе нет крови-то человеческой. Недобрых, злых людей именуют касьяновцами* [СРНГ/13: 119].

Отрицательное отношение к Касьяну переносится вместе с его именем на весь високосный год. Этот год навязывает человеку определённый тип поведения; традиционно считается, что в этот год людей умирает больше, чем обычно, идёт массовый падеж скота, на человека обрушиваются всевозможные болезни и несчастья; именно на этот год, по казачьему поверью, приходится различные природные катаклизмы: наводнения, засуха, пыльные бури и ураганы – и отсюда – неурожай; в этот год обычно не справляют новоселий, не играют свадеб. В быту требуются умеренность и осторожность.

Следующее по объёму обрядовое время – *несколько недель*. Обычно это время постов, которое может варьироваться от двух до семи недель: *Успенский пост* (две недели), *Петровский (Апостольский) пост* (две недели), *Филиппов пост (Филлиповка)* (четыре недели), *Великий пост* (семь недель) и др. Во время поста и в промежутке между постами могут вычленяться отдельные этапы (также обычно равные одной или нескольким неделям), имеющие свою семиотическую значимость.

Началу Великого поста предшествует *Масленая* или *Маслена* ‘неделя накануне Великого поста, во время которой пекут блины и устраивают гуляния’. Каждый день *Масленой недели* имеет свое особое назначение и соответствующее название: понедельник – *встреча*, вторник – *заигрыши*, среда – *лакомка*, четверг – *разгул*, пятница – *тёщины вечёрки*, суббота – *золовкины посиделки*, воскресенье – *проводы Масленицы, Прощальный день*: *На маслину блины пякли фсю ниделю* (Бас.). *На маслину блины пякли, хараводы вадили* (Дбв.). *Скора маслина будить. Бывал, маслину празнывали будь здароф, эт щас фсё затихла. Блины на маслину пякли, вареники, песни играли, ряжыными хадили, как-никак праздник* (Масл.). *На маслину блины пякли* (Бкн.). *Тада дюжа маслину гуляли* (Чрк.). *На маслину пякли блины* (Блш.). *Я вам пра маслину расскажу. На маслину блины пякли* (Клет.). *На маслину блины пякли, гулянья устраивали*

(Прк.). *На маслину гатовили, пирид маслинай хадили калмыки – паганыи куска сабирали* (Сув.). *На Маслину фсё ели* (Б. Орш.). *Шырокая Маслина с читвирга, блины мы пякли с панидельника* (Дуп.). *Маслину ни справляли, некада было* (Плот.). Б. Мел., Наг. *Вяликий пост послы маслинай. На маслиную ряжыныи хадили* (Зимн.). Ктв. □ *В вашу семью дочь пападёт, как к отцу – матери на маслену* (Е. Кулькин. Смертный грех). □ *Он придёт на сиделки, на скрипке попиликает. Ему – кто чего – надают. Вот у них и Маслена* (Е. Кулькин. Крушение). □ *Об Масляной, значит, мы загуляли и напились* (Ф. Крюков. На тихом Дону). □ – *И праздник на носу. – Какой ещё? – Да Масленая, калмычина!* (Б. Екимов. «Не надо плакать...») [СДГВО: 311–312].

Это сеедная неделя – на ней разрешается есть скоромную пищу (кроме мяса) [БТСДК: 479]. Первый блин не съедали, он был за упокой душ родителей. Его оставляли на подоконнике и приговаривали: *Честные родители наши, вот для вашей души блинок!* Первые блины также отдавали нищим, чтобы те помолились в церкви за упокой усопших родственников. Часто блины пекли из гречневой муки: *Взять 2 стакана гречневой муки, два с половиной стакана молока, 30 грамм дрожжей, соль. Тесто для блинов поставить за 2–3 часа до того, как их подавать к столу. Муку развести в тёплом молоке или воде с добавлением соли и дрожжей, разведённых в небольшом количестве молока, и поставить в тёплое место. Когда тесто поднимется, осторожно, не перемешивая, печь блины на горячей сковородке, смазанной маслом. Блины подавались с растопленным маслом, сметаной, икрой* (2-й Донской округ).

На Дону празднование Масленицы носило ярко выраженный военизированный характер. Главными событиями праздника являлись скачка и джигитовка, к которым казаки готовились задолго до их проведения. Молодёжь в такие дни практически не выходила из конюшни, недосыпая ночей и готовя своих коней [Астапенко 2002: 138].

Иногда в празднике участвовало несколько станиц с атаманом и стариками во главе. Здесь устраивали джигитовку, скачки, стрельбу из лука и ружей и дрались на кулачках: *Кулачки – кулачный бой* (Лук.). *Кулачки – это драка как развлечение* (Ал.). *На кулачках нос расквасили – ни бяды, да свадьбы заживёт* (Зем.). Нех., Ям. □ *Между артелями состязания устроили. Борются да на кулачки выходят* (В. Когитин. Сказки-пересказки). □ *Троица... – мечтал Андрей вслух, – гуляют все... а вечером кулачки...* (Ф. Крюков. Станичники). □ *Взять косу да развернуть на степном просторе свою силу, показать, что он такой же артист в работе, как на кулачках* (Ф. Крюков. Зыбь). □ *Знатьё бы – сунуть Моисееву красненькую бумажку, он бы на кулачках посчитал ему рёбра* (Н. Сухов. Казачка). □ – *Ты что ж это, Семёна не узнаешь? Забыл, как до войны ходил на кулачки?* (Н. Сухов. Донская повесть). □ *Как это – все на кулачки, а я – под подол своячке* (Е. Кулькин. Искушение). *Устраивались тогда за рекой ярмарки, скачки, а то еще и «кулачки». Мы заречных, или они нас* (Н. Кравцова. А как вы познакомились?) [СДГВО: 281–282].

В некоторых станицах был на Масленицу обычай вязать колодки. Обычно на третий день праздника девушки группами ходили по домам, где были взрослые парни, и привязывали одному из них к ноге колодку – обрубок полена или щепку, позже их заменили лентой, платком или цветком, но название осталось. Колодку не снимали до тех пор, пока юноша не откупался. Привязывание колодки сопровождалось пением песни: *Колодки – молодки, молоденькие, / Как бы мне пожить, / Как бы погулять, / Мужа дома нету, / Некому ревновать, / Свёкор – батюшка, пусть погулять. / Мужа дома нету, / Некому ревновать, / Я кожу спущу, / Гулять не пуцу, / Кожа волочится, / Гулять хочется. / За рекой, рекой, / Ходит мой милой, / Ходит мой милой, / Машет мне рукой. / Милая моя, / Перейди сюда. / Я бы перешла, / Речка глубока, / Достаточно тонка, / Люблю казака / Шестого полка / Всё урядничка* (2-й Донской округ).

Первая неделя Великого поста называется *несеедная неделя*: *Нисиедная няделя пат пасху бувайт. В енту няделю скаромнава ни ядять* [БТСДК: 320]. Через три с половиной недели *пост ломается*, то есть половина поста остаётся позади. Четвёртая неделя, на которой это происходит, называется у казаков *сердохрёсная неделя*, она оказывается ритуально значимой: *Када пост ламаицца, някуть крясты и пичужычки. Каждый идёт на сваю паашню, и на паашни на чатыри угла раскладывають крест и пичужычку – для уражася. Такая у нас завидения, абычий.*

Неделя перед Пасхой считается самой строгой, она повсеместно называется *страшная*: *Паследняя ф пост ниделя – страшная; ана очинь сурьёзная, йисть нада толька хлеп и вадичку, и малицца. Страшная ниделя – ниделя пирит Пасхай* (Зимн.). *Пат Свитую – страшная ниделя* (Дбв.). Блш., Б. Мел., Ктв., Мрв., Н-др., У-Хоп., Чёрн., Ям. [СДГВО: 351]. Происходит фонетико-семантическое переосмысление церковно-книжного слова *страстный* ‘наполненный стараниями, мучениями (как воспоминание о страстях Иисуса Христа)’, не входящего в словарный запас диалектоносителя, более понятным словом *страшный* ‘вызывающий, внушающий чувство страха’ [БТС: 1278], при этом исходная семантика затухивается, на первый план выходят сема ‘требующий строго исполнения предписания поста’.

Маркирован четверг на последней неделе Великого поста, его называют *Чистый четверг*; это название характерно для всех восточных славян и мотивировано проводимыми в этот день очистительными ритуалами. Люди мылись в бане или купались в холодной воде реки, чтобы обеспечить себя здоровьем на целый год, убирались в доме, стирали вещи. За водой отправлялись к ближайшему источнику – озеру, речке, ручью, ключу. Идти за водой нужно было до восхода солнца, как говорили, до того момента, как ворон искупает в реке

своих воронят, иначе вода могла утратить свою силу. Другие четверги в году не выделяются, а бытующая у казаков примета, по которой «в четверг не солят сало, иначе в нем заведутся черви» [Проценко 1998: 282], основана скорее не на бытовых наблюдениях, а на паронимическом сближении слов *четверг* и *черви*.

Великая пятница – последняя пятница перед Пасхой – носит скорбный характер, так как в пятницу Иисус Христос был распят. С этим связаны многочисленные запреты в повседневной жизни казаков: запрещалось свистеть, смеяться, громко разговаривать, в старину даже со скотины снимались колокольчики. По казачьим поверьям, в Великую пятницу нельзя копать землю, это может принести боль Христу. «Матери запрещали детям играть на улице и шуметь, а также просили не топтать ногами по земле, чтобы не ранить её гвоздями от каблучков, ведь в землю уже положен Христос» [СМЭС: 452]. Имеются запреты и в другие пятницы: «В пятницу не варят квас, иначе дьявол будет купать в нём новорождённых» [Проценко 1998: 282]; нельзя пряхать, мыть голову, чтобы не завдоветь или не заливать глаза Божьей Матери [Власкина, Архипенко, Калиничева 2004: 60].

Сеедная неделя бывает также и в другие периоды времени, например на Рождество: *На рыжыство бываит ниделя сиедная – фсё идят*. В промежутках между постами выделяются *пёстрые недели* – недели мясоеда с постными днями в среду и пятницу: *Бываит пёстрая ниделя. Ф сериду и пятницу ни йидять скаромнава, а у васкрисенья и панидельник кушають усё* (Кчт). Зад., Стч. [БТСДК: 365].

Дни, когда не разрешается есть скоромного, называют *сухие дни*. Диалектизм *сухой* является синонимом лексемы *постный* ‘употребляемый во время поста; не мясной и не молочный’ [БТС: 938]. *Посли Маслиницы загавенья, фсё сухое ядять* (Ман.). *Щи сухия – то исть биз жыра бис фсякава, биз мяса* (Кл.-П.). *Сухии*

дни – *посныи дни* (Блш.). *Сухой абед делают* (Зимн.). *Гароховый суп сухой, на поснам масли* (Н. Чир.). *Сухая йида ва время паста* (Дор.). *Если сухой день, масла ни дабавляли ф кашу. Сухии пышки делали* (Мор.). *Ф Сирдахрестье сухии крестики пякли* (Зах.). *Сухой день – эта посный день, срида и пятница – фсида посныи дни, сухии* (Мор.). К-яр. [СДГВО: 579]. *Сухия дни – сирида, пятница; скаромныя – панидельник, вафторник, читверх, субота*. В эти дни питаются *сухой едой* (готовят *сухой обед, сухой суп, сухие щи*): *На пост сухая яда идёт. Щи сухия – то исть биз жыра бис фсякава, биз мяса*. [БТСДК: 510].

Следующей единицей обрядового времени является *день*. Обычно это какой-либо религиозный праздник или день, названный в честь того или иного святого или события. Такие дни называются единичными лексемами (*Крещение, Благовещенье, Троица, Сорки, Сороки, Евдокея, Ягорий, Святки, Успенье*) или устойчивыми фразами: *Алёша с гор потоки, Сорок мучеников, Ильин день, Иван Богослов, Иван-постный* и др. Как и всякое обрядовое время, такие дни имеют свои разрешительные и запретительные предписания. Обычно в большой религиозный праздник запрещается работать, причём в некоторые праздники запрет накладывался на работы или действия определённого вида. Так, на Благовещение нельзя было работать вообще, но в особенности нельзя было беспокоить землю. В Ильин день не рекомендовалось работать в поле, иначе Илья-пророк молнией спалит посевы. До *Яблочного Спаса* запрещается есть яблоки, до *Медового Спаса* не едят мёд; после *Ильина дня* запрещается купаться и т. д. С *Ивана-постного* начинается двухнедельный *Успенский пост*.

О самом празднике казаки могут сказать, что он *в числах*, т. е. имеет постоянную дату празднования, или же *во дне*, т. е. переходящий, как Пасха или Троица: *Благовещенья ис щислаф ни выходить, ана фсигда сидьмова апреля* (Семич.). *Ражыство – ф числах празьник, а Паска – ана ни ф числе*

(Пугачев.). *Паска – ни ф числе, ана – ва дне, в васкрисенью, как Троица* (Бубнов.). Говоря о кануне или начале праздничного дня, казаки употребляют лексему *заходить*: *Заходить Ражыство, пара пригатавляца* (Нагольн.). *Троица заходить, нада борщ варить* (Семич.). Дванадесятые церковные праздники называют *годовыми праздниками*: *Гадавыи празники – как Раждыство* (Клет.). *В баню на гадавыи празники ни хадили* (Клет.). Порой, однако, годовым праздником могут назвать любой день, в который отмечается память какого-либо святого: *На Ягория арбузы сажают – эта гадавой празник* (Дбв.) [СДГВО: 160].

Особую обрядовую значимость имеют в народном представлении отрезки времени, обычно равные нескольким часам, а иногда и минутам, так называемое *пограничное время*. Вячеслав Борисович Кашкин (1955–2014) отмечает: «Языковая деятельность человека выявляет ряд пограничных зон между противоположными сферами, уровнями, явлениями, единицами языка и т. п. Проведение жёстких границ противоречит самой природе языка, а сами пограничные явления становятся источником эволюционирования языковых систем». Далее он делает вывод: «Асимметрия – жизнь, симметрия – смерть; но стремление к симметрии способно продлевать жизнь стремящихся к симметричному покою систем» [Кашкин 2010: 327–336].

В промежуточное время между ночью и днём, днём и ночью (*на заре*) проводится большинства обрядов, особенно лечебных. «Вечер – время, когда всё в природе успокаивается, умиротворяется, способствует утешению, успокоению человека и его болезней, равно, как и раннее утро, когда ещё не появились будоражащие человека солнечные лучи, когда краски и звуки приглушены» [Филатова 1994: 108]. У казаков чётко разграничиваются болезни и недуги, которые следует лечить у врачей, и те, которые нужно *лечить старухами (бабками)*, то есть у знахарок: *Раньшы личили старухай – бапка, каторая*

личила травами разными, нашоптавала малитвами; Ат висняфки личила бапками; Хадила бапкай личить абрыф жывата. Местные знахарки отливали зори – лечили от сглаза, снимали порчу, выливали переполох – лечили испуг [БТСДК: 144], отливали тоску – вылечивали от тоски [БТСДК: 530], избавляли от присухи – освобождали от вынужденной привязанности, лечили травами и специальными заговорами такие заболевания, которые передавались по ветру, то есть наговорами недобрых людей: *глазные сухоты, лягушачий глаз* и т. д. [БТСДК: 106–107, 520].

Названия праздничных дней и обрядовых периодов в культуре казачества во многом соответствуют русским общенародным названиям, но в ряде номинаций они имеют свою специфику. Геортонимы часто состоят из одной лексемы, но встречаются и составные наименования, в которых опорной номинацией является прилагательное, содержащее в себе основное их значение: *Мировой день* ‘Прощёное воскресенье’ (день, в который люди мирятся), *Родительский день* (день, когда поминают родителей), *Михайлов день* (день собора архистратига Михаила) и др. [СДГВО: 137]. В ряде случаев в таких устойчивых сочетаниях существительное опускается, происходит субстантивация прилагательного: *Вербное* или *Вербенное* (Вербное воскресенье перед Пасхой), *Масленая* (Масленичная неделя перед Великим постом), *Святая* (Святая неделя и название праздника Пасхи). Некоторые геортонимы представляют собой сложные синтаксические конструкции с несогласованным определением: *Алёша с гор потоки*, *Никола с нудой* и др. По мнению Петры Властимировны Чесноковой, они «являются результатом свёртывания паремий, в которых сохранился веками накопленный опыт наших предков» [Чеснокова 2011: 48].

В казачьей среде торжественно отмечаются дни памяти прославленных икон Богородицы. 8/21 июля празднуется *Казанская*

летняя. С некоторыми из этих праздников связаны отдельные запреты: особенно строгой считается *Смоленская* икона Божией Матери, в день её памяти (28 июля / 10 августа) не рекомендуется работать, иначе Богородица разгневается и накажет пожаром или другой бедой. Широко празднуется казаками *Казанская осенняя* (22 ноября / 4 ноября). В этот день соблюдается строжайший запрет на работу, можно только гулять. Казаки называли этот праздник *наказательным*: нарушителей запрета Божья Мать обязательно накажет. Икона ими именовалась *Казанская самоуправная* [Рыблова 2016]. Юрий Васильевич Рунаев говорит об общевойсковом празднике донцов, который отмечается в день иконы Казанской Божьей Матери – защитницы России [Рунаев, Набоков 1997: 180].

В ряде геортонимов можно отметить наличие многочисленных фонетических и словообразовательных вариантов, которые обусловлены попытками восстановить внутреннюю форму слов с затемнённой этимологией. В некоторых случаях наблюдаем яркие примеры народного этимологизирования этих названий. Так, церковный праздник *Преполование Пятидесятницы*, отмечаемый церковью на 25-й день после Пасхи, когда остается ещё 25 дней, ровно половина до Троицы (другое название Троицы – Пятидесятница по количеству дней от Пасхи до неё), в народе получает произносительные варианты *Проплывения*, *Приплывения* и пр., поскольку церковнославянизм *преполование* непонятен носителям диалекта. Отсюда следует такое понимание геортонима: *Проплывения* – *эта када палавину ат Паски праплыли, а йищё столько праплыть – будить Троица. В церкву хадили, маленья была*. В народном лингвосознании название праздника сближается с глаголами *проплыть*, *приплыть*. При этом отмечают и церковное понимание геортонима: *Ат Паски атицитай двацять чатыри дня – будить приплывения* (Пгч.). Ген. Имеются народные приметы на этот день: *На Припалавения просят даждя* (Наг.). Прм. [СДГВО: 479].

Название праздника *Успение Пресвятой Богородицы* (15/28 августа) получает в диалекте варианты: *Спажа Богуродица* или *Успенья*. В первом случае наблюдается афerezис – усечение первого слога (*спажа* ← *госпожа*) и межслоговая диссимиляция во втором слове: *Богуродица*. Народ этимологизирует второе название: *Кагда Гаспоть ришыл забрать деу Марию на неба, он спустил на землю лесницу, на каторай ана паднялась. Вмести с ней падняцца хател и апостал Павил, но ни успел. Атсюда и названия такая – Успенья*.

На *Встретенье* или *Встретень* (дванадесятый праздник Сретение – 2/15 февраля), по общему народному мнению, *встречаются* зима с весной, происходит их первая встреча. В казачьих краях, как и в остальных местах России, примечают состояние погоды в этот день: *Фстретиние пятаццатава фивралья – вясна з зимой фстричаюцца. Если курачка вады напъёцца, вясна будить ранняя, если нет – поздняя* (Дуп.). Скви. [СДГВО: 91].

Складываясь на протяжении длительного исторического периода, народный календарь казаков впитал в себя не только разновременные наслоения, но и основывался на разнообразных системах отсчёта времени, учитывал солнечный и лунный циклы, хозяйственный и фенологический, церковный и гражданский, представляя собой многослойный комплекс часто разрозненных и противоречивых элементов. Использование различных систем отсчёта времени вносило ещё большее разнообразие в календарь и структуру суточного и годового времени за счёт варьирования как в разных традициях, так и в случаях отдельных праздников, учёта правил поведения в праздничное и непраздничное время. Гибкость народного казачьего календаря, основанная на множественности критериев, возможность его приспособления к различным военным, хозяйственным, природно-климатическим, социальным и другим особенностям жизни явились одной из причин устойчивости

представлений о времени в лингвосознании казаков, их стремления при всей вариативности происходящих событий сохранить базовую структуру этих представлений во все периоды их существования.

Одной из особенностей народной казачьей системы счёта времени и представлений о нём явилось активное использование православной системы отсчёта времени; устную народную календарную традицию невозможно рассматривать в отрыве от традиции церковного времяисчисления, значительного влияния структуры и семантики церковного календаря на всю систему представлений казаков о времени.

Исторически сложившийся народный казачий календарь определяет порядок исполнения календарных праздников и обрядовых действий, организует хозяйственную и бытовую практику. При этом исследователи славянской культуры полагают, что содержательная сторона народного календаря, интерпретация праздников, периодов и сезонов, а тем более приуроченные к ним обряды, обычаи, запреты и предписания в целом не выводимы из христианского учения и являются органическим компонентом традиционной народной культуры [Пропп 1995; Толстая 2004]. У казачества, как и у всего русского народа, сохранились самые древние пласты культуры восточных славян. Валентина Авраамовна Маслова подчёркивает, что эта культура не исчезла бесследно: «Трансформировавшись часто до неузнаваемости, она живёт в языковых метафорах, фразеологизмах, пословицах, поговорках, фольклорных песнях» [Маслова 2001: 34].

В народном календаре русских людей важное место занимает аграрный календарь, регламентирующий проведение тех или иных сельскохозяйственных работ, как правило, приуроченных ко дням того или иного святого. Однако особенностью казачьего народного календаря является более слабая представленность этой части календаря, что объясняется историческими

факторами, связанными со спецификой формирования и существования казачьего субэтнуса. На начальных этапах зарождения казачества традиционная земледельческая культура была излишней, невостребованной, мешавшей военному делу; представления о циклах и событиях сельскохозяйственного производства постепенно стёрлись из памяти. Ситуация начала меняться в XVII–XVIII веках, когда на Дону увеличилось женское население славянского происхождения, которое осуществило важнейшую культурологическую миссию – воссоздало прерванную традицию, насытило духовную культуру донского казачества элементами традиционной земледельческой культуры восточных славян. Но осуществлялось это избирательно: в обычаи, обряды, фольклор вносилось только то, что касалось дома и семьи, так как изначально именно казачка играла роль хранительницы домашнего очага; казаку же за его постоянными военными походами и службою заниматься этим было некогда [Рунаев, Набоков 1997: 11].

3.2. Христианские традиции казачества. Религиозные образы

С появлением постоянных городков на Дону в них стали складываться традиции православной жизни казаков, поскольку подавляющее население городков было христианским. Замечательный русский историк конца XIX – начала XX века Василий Григорьевич Дружинин (1859–1936) оставил после себя прекрасный труд, заслуживающий благодарного упоминания и добрых слов – пятитомник «Донские дела», в котором собраны архивные материалы, относящиеся к истории Подонья. В них постоянно подчёркивается православная опора донской духовной жизни, отражаются важные вехи в истории христианства на Дону [ДД].

Поскольку своих храмов и монастырей на территории проживания казаков в их ранней истории не было, они постоянно обращаются к царским властям с просьбой разрешить им проезд на богомолье в Соловецкий и другие монастыри. Записи о подобных поездках казаков встречаются в «Донских делах» часто [Римский 2000]. Дважды ездил на богомолье в северные края Степан Разин.

Вместе с донскими и запорожскими казаками во время Азовского сидения в 1637–1642 годах в Азов прибыли священнослужители, которые привезли с собой иконы, кресты, мощи и проводили богослужения (вероятно, в Николаевском храме). Покидая Азов, они дали обещание «за помощь и заступление» Божией Матери, Иоанна Предтечи и Николая Чудотворца построить на Дону церковь. Прошло 7 лет. 15 октября 1649 года в Черкасске началась эпидемия, что было воспринято как наказание Божие за неисполнение обета. К концу декабря эпидемия закончилась, и казаки приступили к строительству соборной Воскресенской церкви [Гомулов, Супрун 2012: 55–56].

На Дон отправлялись безместные и вдовы священники, которые проводили богослужения, совершали церковные обряды, молебны, окормляли казаков. В 1652 году на берегу Дона у впадения в него Медведицы возник Межигорский Преображенский монастырь [Гомулов, Супрун 2012: 186]. Вскоре появились храмы в других донских станицах. Православие было неизменной частью жизни донских казаков. Оно отразилось на всех сторонах духовной жизни казачества. Продолжим наше знакомство с православными традициями на Дону.

Шестая неделя перед Пасхой называется *Вербная*. Последний её день носит названия *Вербное воскресенье*, *Вербное*, *Вербохлёст*, *Вербник*. В этот день принято приносить в дом освящённые веточки вербы, которыми символически легко били родных, домашнюю живность, чтобы отвести от них всяческие напасти, болезни. *Вербахлёст – бей да слёс* (Ал.). «*Вирбахлёст*,

бей да слѣс, фставай раньшы, бяги дальшы» – эта заговор против бalezни, яво нужна гаварить ва время вирбахлѣста, штоб ни забалеть ф тичении года (Чрк.). Н. Ябл., Прлз. □ С празничком вас! С вербным воскресеньем! Не забыли: вербохлѣст бѣёт до слез! Молодым красоты придаёт, пожилым – здоровья! (Б. Екимов. Родительский дом). □ Загудел вербохлѣст – и разинулись почки черѣмухи, захлестал вербохлѣст – и фиолетово засветилась бузина (И. Данилов. Оклик) [СДГВО: 70]. Освящённую вербу принято помещать за иконой в доме, где она и хранится целый год: Ставили на эти угольники вербачки. Её помещали также в хлеву и других хозяйственных постройках, чтобы уберечь худобу – домашний скот и хозяйство – от порчи, сглаза и стихийных бедствий. Весной освящённой вербой выгоняли скот на пастбище. Через год, обычно в канун нового Вербного воскресенья, старые вербовые ветки сжигали в печи или, измельчив, клали в корм скоту. Обряд нанесения лёгких ударов вербовой веточкой и характерные приговоры распространены почти у всех восточных и частично южных и западных славян [СДЭС/І: 337].

Как отмечалось выше, Рождественский пост называется у казаков, как и у других частей русского народа, *Филипповка*, *Филипповки*. Он так назван в честь апостола Филиппа, память которого празднуется 14/27 ноября, накануне поста: *Дваццать сидьмоя набря – Филипава загвения, загавляимся на пост; он ни строгий. Загвения, загвенье* – последний день перед постом, когда ещё разрешается есть скоромную пищу [Лалаева 2007: 86]. Обратим внимание на плюральную форму геортонима, которая встречается и в других наименованиях.

С 7 июня по 11 июля у православных людей бывает Петровский пост – *Петровка*, *Петровки*. Название ему дано потому, что он оканчивается в день святых апостолов Петра и Павла: *Питрофский пост – он галодный, так што мяса фся закончилась и в агародах йищѣ ничиво нет* (Нагав.). Я на *Пятрофки*

мяса как никагда хачу (Медв.). *Щас Пятрофка, а 12 июля – Пятров день, будим разгавляца мясам, халадец ворют* (Котел.). Петровский пост неслучайно считается самым трудным, «голодным» постом, так как скоромную пищу есть нельзя, а в огородах ещё ничего не выросло. Поэтому и называют его *Петровка-голодовка*.

Успенский пост короче *Петровки*, в это время уже много овощей и фруктов, которыми можно вдоволь заменить мясную и молочную пищу, поэтому его не считают трудным. Он на Дону называется *Спасовка*, *Спасы*, *Пожинка*: *Спасафка – лакамка, а Питрофка – галадофка* (Нагольн.). *Вот сичас пятрофка, а патом спасы* (Зимн.). *Ат пажынки на Ивана Поснава начинают пахать пад жыта* [БТСДК: 389]. Казаки примечают: *Если в Спасовку дождь идёт – в садах урожай будет* [Проценко 1998: 289]. О другой примете, приуроченной к Успенскому посту, рассказала казачка станицы Нагавской: *Мухи и овады гаварять: «Первый Спас – много нас; Сиредний Спас – палавину нас; Третий Спас – нету нас»* (Нагав.). В основе этой приметы лежат наблюдения за численностью насекомых, которых действительно становится очень много в середине августа. Этот период получил в диалекте название *спасовская нуда*. Слово *нуда* имеет в говоре значение ‘гнус, мошкара’: *Нуда – машкара, ну такая ана нудная, лезит, кусит* (Буб.). *Такая нуда пришла – ни удержыи ни тялят, ни жырябят* (Зем.). *Нуда начинаица* (Кот.). *Нуда – эт кагда лашадей замучили мухи и бзыки* (Сув.). Орл. [СДГВО: 360]. Период в мае, когда тоже бывает большое количество этих насекомых, называют *Микола с нудой*: *Бываить Микола с нудай, када камары, машка* (Орл.). [СДГВО: 317]. Праздник святого Николая отмечается 9/22 мая.

Как и всякое обрядовое время, эти дни имеют свои разрешительные и запретительные предписания [Брысина 2003: 347]. До Преображения Господня (6/19 августа), которое обычно

называют *Второй, Середний* или *Яблочный Спас*, нельзя есть яблоки. Строго придерживаться этого запрета должны те женщины, у которых дети умерли в младенчестве, в противном случае считается, что на том свете их деткам не достанется яблок: *Я их да самава Спаса ни ела, а то дочка скажыть: «Ты, мама, паела фсе маи яблоки»* (Пугач.).

Выделяются казаками и другие периоды времени, отмеченные особой значимостью, прагматически заряженные. От Рождества до Крещения проходят *Святые вечера*, или *Святцы*. Перед Троицей бывают *Зелёные святки*, а также *Русальная неделя*. Эти периоды характеризуются определённым параллелизмом: они воспринимаются носителями диалекта как нечистое, нехорошее время

Многочисленны запреты самого разного типа. На *Ивана Постного* – день усекновения главы Иоанна Предтечи (29 августа / 11 сентября) не пекут круглые пироги, не режут ножом что-либо, имеющее круглую или овальную форму (арбуз, тыкву, капусту): *В этот день упаси божы щи с капустай сварить – ани ф пичёнку привратяца* (Салтын.).

Наиболее почитаемыми у казаков являются дни *Алексея, Георгия Победоносца, Евдокии, Ильи, Николая* и некоторых других святых. Названия их в казачьем диалекте в большинстве своём совпадают с русскими общенародными названиями, но в ряде номинаций имеют и свою специфику, которая проявляется в наличии своеобразных вариантов геортонимов, оригинальности интерпретаций внутренней формы наименований и уникальности ассоциативных связей, лежащих в их основе. Кроме того, со многими праздниками и днями святых связаны у казаков многочисленные приметы, поверья, какие-то обрядовые действия, в чём и проявляется их прагматическая направленность.

День святого Алексея (17/30 марта) – один из праздников начала весны у восточных славян (наряду с *Евдокеей, Сороками,*

Благовещеньем), носящий название *Алексей тёплый*. Этот день называется чаще всего *Алексей – с гор потоки* [СДЭС/І: 100]. На Дону встречаются также названия *Алексей, Алёша, Алексей – Божий человек, Алёша – с гор потоки, Алексей тёплый и холодный, Алексей весенний и осенний: Алёша – день припадобнава Аликсия, чилавека Божыя. Как Алёша пришол, уи вясна пришла. Алёша послі Йивдакии, тожа вешний празник* (Клет.). *Аликсей божый щилавек – вясной празник* (Пгч.). На *Алексея-с-гор-потоки, собирая обедать*, Надя заметила, что хозяин сегодня почему-то не такой, как всегда – *простодушный и откровенный, а всё прячет глаза, отворачивается* (Н. Сухов. Казачка) [СДГВО: 21].

Святой Алексей особенно почитался пчеловодами, рыбаками и охотниками. В день его памяти было принято выносить ульи на пасеку и выпускать пчёл. При этом молились святому Алексею, чтобы он защитил пчёл от напастей, окуривали ульи ладаном, загадывали по погоде, будут ли роиться пчёлы. Рыбаки верили, что тем, кто не почитает святого Алексея, «рыба не идёт на руку» [СДЭС/І: 100]. Возможно, особое почитание святого Алексея в казачьей среде связано с тем, что казаки искони занимались и продолжают заниматься рыболовством. Традиции пчеловодства на Дону также достаточно развиты; пчёл разводят в Урюпинском, Кумылженском, Михайловском и других районах области. Ко дню святого Алексея приурочены у казаков различные приметы: *Пришол висенний Аликсей – начинай грядки сеить* (Нагав.). В хуторе Майоровском Котельниковского района мы записали примету следующего содержания: *На Сораки – эта празник такой 22 марта – Дон йищё весь ва льду стаить, а мы и пригавариваем: «Сорак чилавек ни взяли, Аликсей адин вазьмёт!»* В основе данной приметы лежат наблюдения казаков над рекой: 22 марта, т. е. в день Сорока мучеников (*Сороки*), река обычно вся покрыта льдом (*Дон стоит*), а к 30 марта лёд трогается, и Дон начинает *ломать*.

Казаки примечают, что вода на Дону прибывает до *Ягория* (день великомученика Георгия Победоносца – 23 апреля / 6 мая), да так, что *сазаны бьются*, т. е. вода прибывает очень интенсивно, а вместе с нею и рыба. После *Ягория* вода начинает спадать, можно сажать огороды, сеять в поле. Приблизительно с этого времени казаки начинают стричь овец; говорят, что до этого времени *овцы в шерсти*. Казаки Урюпинского района говорят: *Николай – с нудой, а Ягорий – с травой* (Михайловская). В основе приметы лежат наблюдения сельских жителей за жизнью природы, растений: в начале мая наблюдается активный рост трав, растений (*Ягорий – с травой*), с конца мая появляются разные назойливые насекомые, комары, мошки, оводы (*Николай – с нудой*). В Толковом словаре живого великорусского языка Владимира Ивановича Даля (1801–1872) приведено немало схожих по структуре, но вариативных по значению оборотов: *Егорий с теплом, а Никола с кормом. Егорий с водой (с росой), а Никола с травой. Егорий с летом, а Никола с кормом* [СД/І: 514].

Церковный праздник Рождества Иоанна Крестителя, память которого отмечается 24 июня / 7 июля, называется *Иван Травный, Иван Травник, Иван Купальный*. Этимология геортонимов достаточно прозрачна: в этот день (и особенно в ночь накануне праздника) местные знахари собирают лекарственные растения и травы, которые в эту ночь наделены особыми целебными свойствами: *Иван Травный – он в начале июля, нада сабирать фсе ликарствиини травы* (Бубновский). Кроме того, считается, что с этого дня начинается открытие настоящего купального сезона: *На Ивана Купальнава абливались вадой, фсе с кружками бегают и друг друга паливают, а тада уш и купались* (Нагав.). *Я была разадетая, убратая, а миня фсю вадой акатили, з галавы да нох* (Пугач.). До наступления этого дня считалось, что в воде обитала всякая нечисть (русалки, водяные), которая могла утопить человека. Однако

в разных местах снятие запрета на купание приурочено к разным датам народного календаря. Как самый ранний день, после которого можно было купаться в водоёмах, отмечен в нашей картотеке день Николы, или Миколы летнего (перенос мощей святого Николая Мирликийского, 9/22 мая) (х. Зубриловка Новониколаевского района). Казаки Урюпинского района придерживаются запрета на купание до дня Троицы: неделя перед Троицей называется *Русальной*: в водоёмах обитают русалки, которые могут утопить человека, поэтому купаться строжайше запрещено.

Закрытие купального сезона начинается со дня пророка Илии (20 июля / 2 августа): *С Ильи ногу в воду ни апускали* (Семичный). Есть забавное объяснение запрета купания: *Ишо гаварили, што в эат день Илья в воду напысл, послн эава дня вада становицца халоднай, купацца уже низзя* (Б. Мел.). Брц. [СДГВО: 137]. Илья-пророк считается одним из самых строгих святых: 2 августа он не велит работать в поле и огороде, косить сено, грозя проливными дождями и молниями. Так как у этого праздника пограничное положение между теплом и первыми заморозками, то казаки связывают с ним некоторые наблюдения за погодой, приметы: *На Илью нас мама паднимала да сонца и гаварит: «Палейти капусту!» Мы паливаем, а сами пафтаряим: «Илья-прарок, завей вилок!» Зимняя капуста начинать залажывацца с эава времени* (Майоров.). *На Илью да абеда – лета, а послн абеда – осинь* (Семич.). *На Илью начинаюцца халодныи зори; утра и вецир – халодныи* (Нагав.). Следовательно, этот день является своего рода границей между летом и осенью.

В некоторых казачьих поселениях до сих пор жив обычай в один из дней памяти святых Кузьмы и Демьяна (Косьмы и Дамьяна, 17/30 октября и 1/14 ноября) рубить домашнюю птицу: *Кузьма-Димьян осинью, в актибре: курачку рубят, готовят* (Дубов.). Святых Кузьму и Демьяна называли *куриными богами*,

курятниками, а день их памяти – курячим праздником. Священники в этот день кропили святой водой домашнюю птицу, которую люди приносили к церкви [СДЭС/III: 23].

Благовещение Пресвятой Богородицы (25 марта / 7 апреля) – один из ключевых праздников, организующих годовой круг времени и противопоставленный Воздвижению (14/27 сентября). Он считается началом весны, после него снимаются запреты на весенние работы, связанные с землёю. Традиции и обрядность, приуроченные к этому дню, приблизительно одинаковы у всех славян, так, например, широко известен обычай предсказывать по этому дню погоду, урожай на будущий год. Запреты на всякую работу в этот день закреплены в известной повсеместно поговорке: *На Благовещенье птица гнезда не вьёт, девица косу не плетёт*. Особенно строгий запрет налагается на работы с землёю: считается, что до Благовещенья земля «спит» и беспокоить её ни в коем случае нельзя.

На Троицу в казачьих станицах *сбирали чумбур (чабор, чаборок, чабрец, чабур-трава, чёбор, чебурок* ‘лекарственная трава чебрец обыкновенный’), который обладает, по мнению диалектоносителей, не только лекарственной силой, но и некоторыми магическими свойствами. Его раскладывали по дому, добавляли в чай, сушили и затем использовали как лекарственное средство: *Аттани чабрицу да палейси – галава-та, гляди, и притихнуть* (Зем.). *Чабур-траву, иё ф сена кладёш, штоп мыши ни сякли* (Чрк.). *Чабурок раскладывали в доми и ф щай пускали чабурок* (Н. Чир.). *Чибурок-траву запасали на Троицу* (Сув.). *На Дону исстари чабрец считается травой, обладающей чудодейственной силой* (И. Данилов. Донской чёбор). Чебрец клали под умершего человека: *Пат мёртвава чобар клали* (Салтын.). Чебрец и другие травы, рассыпанные по всему дому, а также повешенные на ворота и изгороди ветки вяза играли роль оберега: *На Троицу ветки вешали на вара-та, щуборчик рвали и расклали в доми, на базу* (Генералов).

На Троицу чубур рвали. Прибрать йаво или ветки вяза выи – дюжы ат спины харашо памагаить (Чиганаки). *На Троицу яишницу жарили в лясу, ветачки нацыпляли на забор, чибурки в дом кидали* (Б. Мел.). *У нас вязок на варота цыпляли, бирёску наряжали, чёбарам пол усыпали, а как три дня паляжыть, патом клали в ясли скатини* (Бубнов.). Этот обычай распространён у казаков повсеместно [Брысина 2003: 189–190].

На Дону на Троицу у молодых девушек распространён обряд *брать в кумы* или *кумиться*. Кумление как особая форма союза девушек, а также его ритуал, проводимый в один из дней Троицкого цикла, известны у русских и некоторых южных славян. Кумились в основном девушки, достигшие совершеннолетия. Основным способом кумления был следующий: девушки подходили к завитому на дереве венку, целовались и обменивались вещами через этот венок [СДЭС/III: 42]. Однако были и другие ритуальные формы: молодые казачки плели венки и бросали их в воду: *Вянки пляли, в воду брасали. Стукнулся с тваим вянком мой, ф щёчку цалуишия – мы с тобой пакумились* (Клет.). *Мы тагда на Троицу ссыпалися, яишницу жарили, кислыйи щи варили* (Михайловская). Глагол *ссыпаться* у казаков имеет значение ‘устраивать складчину, собирать деньги и продукты на какое-либо общее празднование; складываться’ [СДГВО: 566]. *Мы ссыпалися на Троицу, мальчишык ни було, пакупали канфеты* (Бубнов.). *Ссыпаюца, гуляюца на Троицу* (Котов.). Совместная трапеза, приготовленная в складчину, с непременной яичницей, является также обязательным ключевым моментом кумления у казачек.

Наряду с общехристианскими праздниками, отмечаемыми всей Русской Православной Церковью, донские казаки отмечали престольный день своей станицы. Кроме того, они отмечают день своего войска, войсковой праздник, который приходится на 14 октября, праздник Покрова Пресвятой Богородицы.

Описание многих лексем-геортонимов было бы невозможным без учёта мотивирующей обрядовой реальности, народных верований и народной этимологии. Многие названия имеют с точки зрения наивной этимологии полимотивационный потенциал: *Сороки* – сорок человек, сорок птиц, сорока, птица, жаворонок, пичужка. Эти факторы, в свою очередь, способствуют созданию более целостной картины при описании этнокультурного своеобразия любого фрагмента языковой действительности казаков.

Казаки всегда были людьми глубоко верующими. Известно, что одним из основных условий вступления в казачье войско была именно вера в Христа. Такое положение не могло не найти отражения и в языке казачества. Феоним *Бог* (о различии терминов *теоним* и *феоним* см.: [Супрун 2000: 28]) в большинстве случаев употребляется в составе диалектных ФЕ, выполняющих роль коммуникативов, используемых в речи для передачи тех или иных чувств говорящего, обычно при демонстрации собственного бессилия, незнания, некомпетентности, когда, согласно общерусской духовной традиции, принято уповать на Господа: *Бог не дал свиданья* ‘кто-либо с кем-либо благополучно разминутся’ (Зимн.); *Бог уберёг* ‘удалось избежать каких-либо неприятностей’ (Зимн.) и др. Иногда Богу приписываются необъяснимые, непонятные поступки, действия, состояния людей: *Бог умом обнёс* ‘1) о человеке, страдающем умственной недостаточностью; 2) о человеке, совершающем необдуманные, глупые поступки’ [СРДГ-2: 43].

Феонимы *Бог*, *Христос*, *Пресвятая Богородица* входят в состав ФЕ и паремий, выполняющих, главным образом, две основные функции: 1) выражения чувств, переживаний, эмоциональных состояний и 2) объяснительную. Функциональная значимость казачьих ФЕ и паремий, включающих в свой состав демонизмы, более широка; да и сам состав демонизмов заметно превышает число теонимов. Здесь снова

мы сталкиваемся с аксиологической асимметрией языка: количество единиц с негативной семантикой и отрицательными коннотациями превышает число положительно окрашенных слов. Наиболее представленными в составе ФЕ данной группы оказываются слова *чёрт* (35 фразеологизмов), *дьявол* (27 ФЕ), во многих случаях слово *дьявол* взаимозаменяемо со словом *чёрт*), *лихо*, *лихоманка* (14 ФЕ), *нечистый* (8 ФЕ), *леший* (5 ФЕ), *игрец* (*игрец Покромкин*) (5 ФЕ), *холера* (5 ФЕ), *родимец* (4 ФЕ), *зараза* (4 ФЕ). Единичными случаями представлены демонизмы *ведьма*, *шишига водяная*, *гад печёный* / *ползучий*, *закрут*, *змея*, *анчутка*, *чумичка*, *чивер*, *хвятина*.

Демоническая лексика обладает разной семантической наполняемостью. В составе фразем и паремий она чаще всего утрачивает свою первичную денотативную соотнесённость, десемантизируется, перестаёт обозначать собственно «нечистую силу» и используется с разными целями: 1) для оценочной характеристики объекта: *чёртом меченый* кто ‘о своевольном, неуправляемом человеке’, *ни попу ни чёрту* ‘о никчёмном, несамостоятельном человеке’, *чёртов брат*, *чёрт на помеле*, *чёрт подшитый* ‘о не в меру бойком человеке’, *как анчутка* ‘неугомонный, беспокойный’, *жил в лесу – чертям богу молился* ‘о тёмном, необразованном человеке’; 2) для оценки действий, поступков человека: *носиться как чёрт на воздухах* ‘быстро перемещаться, бегать туда-сюда’, *лезть к черту на рога / в зубы* ‘совершать рискованные поступки’, *висеть как чёрт над грешной душой* ‘надоедать какими-либо просьбами, советами и т. д.’, *влезть как шишига водяная* ‘проникнуть тихо, незаметно’, *нечистый ткнул под бок* кого ‘кто-либо совершил неожиданный, необдуманный поступок’; 3) в качестве бранных выражений, отражающих возбуждённое эмоциональное состояние говорящего, его отношение к объекту речи: *гад печёный*, *кусоч заразы*, *закрут* кого *возьми!*, *истряси* кого *лихорадка!* *Зараза* кого *понюхала*; 4) для выражения высокой степени

оценки действия: *всыпать чертей* ‘сильно отругать, побить, наказать’, *народить чёрту на семена* ‘о семье, где вырастили непослушных детей, хулиганов’; 5) для обозначения большого количества чего-либо: *до чёртовой гибели* ‘об огромном количестве чего-либо’, *чёртова пропасть* ‘много, большое количество чего-либо’, *как чертей в болоте* ‘много, более чем достаточно’; 6) для обозначения пределов раннего или позднего времени: *черти в кулачки не бились*; *черти на дудочке не играли* ‘очень рано’; 7) для выражения неопределённости места и расстояния: *черти на игрушки унесли кого*; *черти верхи поехали* на ком ‘о ком-либо, исчезнувшем надолго и неизвестно куда’ и др.

Элементы духовной культуры, в той или иной степени отражённые в семантике данных ФЕ и паремий, свидетельствуют, с одной стороны, о глубокой вере донского казачества в Господа, а с другой – о многообразии мистических представлений, о существовании на Дону своей особенной, во многом отличающейся от иных мифологических систем русского народа, совокупности мифологических представлений и суеверий казачества.

В канун Рождества многочисленные толпы детей в станицах и на хуторах ходили прославлять Христа: *Славили на Рыжаство, калятки у хахлов* (Ат.). Казаки всегда подчёркивают, что у них принято *славить*, а *колядуют* украинцы в соседних селениях, они поют *колядки*: *У нас ф казаках этай калиды ни называли; на Ражаство хадили христаславить: Малинький хлопчик сел на снопчик; в дудачку играть, Христа забавлять* (Михайловская).

Употребляются глаголы *христославить* и *славить*: *На Ражаство христаславили* (Блш.). *Христаславили утрам рана* (Кот.). *Христаславили, с шыстова-сидьмова йинваря пели святочных песни* (Сем.). *Снярва ходють на Раждиство, христаславють* (Прлз.). *На Раждиство христаславить хадили* (Дуп.).

У нас на Раждиство ходять христаславять (Сен.). *Пад Раждиство христаславили* (Плtn.). *Раждиство, сидьмова утрам, тимно штобы была, христаславят, што есть – фсё падают* (Мор.). *Хто как на Ражыство христаславили* (Сер.). *Христаславили так: Исус радилси ва Флиеми ни ф каминнай палати, он радилси в беднай хати и паложын был в яслях. Мы приили Христа праславить и вас с празникам паздравить* (Двн.). *Айда христаславить* (Н. Ябл.). *Ни хадила я, ни христаславила* (Двн.). Т-остр., Тпк. *Хадили па дамам славить на Раждиство* (Клм.). *Пайдёш с нами славить?* (Петр.). *На Раждиство хадили славить* (В-крд.). *Вечирам пад Ражыство славили* (Бол.). *Бапки ходять славять* (Бол.) [СДГВО: 550, 635].

Участвующих в этом обряде называли *христославы*, *христославцы*, *христославицики*: *Христаславы, идитья сюды!* (Нех.). *Христаслаф называли или христаславиц* (Б. Мел.). Раз. *Не успели уйти малыши, как являются подростки. Всё происходит так же, как у первых христославов. <...> Но угощение взрослых христославов имеет вовсе иной характер* (П. Поляков. Смерть Тихого Дона). *Когда христославы пропели: «Маленький мальчик сел на стаканчик <...>»* (Е. Кулькин. Смертный грех). *Сабаки чавой-та забрихали, никак христаслафцы приили. А ну, мать, иди фстричай* (Ктл.). *З двух чисоф ночи хадили христаслафцы: рибяты сибе, дифчатые сибе* (Б. Мел.). – *Христаслафцы нужны? – Нужны!* (Алк.). *Христаславиц – эт славильщик на Раждиство* (Кот.). Ппв., Прб., Фдс. *Разноголосо гавкали собаки, потревоженные христославцами <...> Но на крыльцо вскочили новые христославы, загомонили, затопали в чулане* (Н. Сухов. Казачка). *Люди встают ещё раньше, стряпаются, ждуть христославцев* (В. Апраксин. Едовлинские житейские повести и рассказы). *Христаслафицики хадили славить на Раждиство* (Клм.). Ман. [СДГВО: 635].

Первых христославов сажают на расстеленную на пороге шубу в знак ожидания богатства, достатка: *Кагда первыи*

приходят на разжысво славить, расстилают шубу. Христа-слафцыф сажают первых на эту шубу и угащают. Насили сумку и в неё – што наславють (Чрк.). Бел. [там же].

После посещения всех доступных домов дети собираются у кого-нибудь из участников группы и подсчитывают полученные деньги и подарки, определяют, сколько наславили: *Наславить на разжыство – набрать падаркаф, хто большы наславил (Орл.). Прб. Санька нетерпеливо двигал валенками и, надевая трех одной рукой, другой дергал Мишку за карман: поскорей, мол, а то ничего не наславим (Н. Сухов. Казачка) [СДГВО: 345].*

Казачье устойчивое наименование *бабкин день* ‘день благодарения повитухи’ [БТСДК: 29] известно в некоторых других славянских языках и диалектах. В этнолингвистическом словаре «Славянские древности», подготовленном под руководством Н. И. Толстого, отмечается выражение *бабин день* – календарный праздник болгар (8/21 января), посвященный бабе-повитухе. В южно- и западнорусских областях и в Сибири 26 и 27 декабря отмечали праздник повитух и рожениц *Бабьи каши, Бабий день, Бабины*, который находит параллели в совершении 27 декабря службы иконам Богородицы «Помощь в родах» и «Чрево рождения» («Блаженное чрево»). В Белоруссии и на Брянщине повитуху чествовали на второй день Рождества, в Полесье – обычно на Пасху; у украинцев известен обычай омования рук повитухе вскоре после рождения ребёнка [СДЭС/І: 123–125].

Донские казаки также переняли этот обычай: *бабкин день* отмечали на Дону 8 января, на следующей день после Рождества, центральным моментом праздника была трапеза в доме повитухи – *бабья каша*. В празднике принимали участие те женщины, у которых эта повитуха принимала роды. Баба-повитуха варила кашу, накрывала стол, угощая казачек кашей. В ответ те одаривали её подарками: *Бапки падарки дарили, у каво што была, там атрес какой; ана кашый угащала*

(Нагав.). *Павитухи мыли руки и дарили палатенца (Краснояр.) Бапкин день на фтарой день Разжыства. Пышку някуть, хто у миня бапчил. Церкву аткрывали (Нагав.); □ Или коли речь зашла о бабках, то есть у казаков такой старинный обряд – «бабья каша». <...> На второй день Рождества все, у кого бабка та «бабчила», то есть принимала роды, идут к повитухе. Это называется «бабке кашу варить». Пока пьют-гуляют, каша в самом деле варится. И когда она бывает готова, под послед вечеринки, бабка её матерям подаёт, а они ей вручают подарки (Е. Кулькин. Крушение) [СДГВО: 241].*

Рождественские святки и канун старого Нового года (с 7 до 14 января) были временем многочисленных *гаданий*. Разнообразие и простота их поражают воображение. Под образ ставили палки по числу членов семьи, а затем смотрели, чья палка упадёт, тот и умрёт в следующем году. Брали под мышку хлеб и шли подслушивать у чужих окон: если говорили хорошее – будет урожай, если дурное – *недород*. Расставляли 12 чаш с солью и каждой давали название одного из 12 месяцев. Потом проверяли: мокрая соль – дождливый месяц, сухая – сухой.

Девушки гадали на то, далеко ли их суженый, и определяли расстояние по шуму людей и лаю собак. Они также при посевании ловили зёрна и по ним гадали: если число зёрен было чётным, значит, девушка скоро выйдет замуж. Молодые казачки старались узнать, какого избранника готовит им судьба. Для этого они ночью выходили во двор, выбирали в *тыну* на ощупь кол и перевязывали его лентой. Утром проверяли: если кол оказывался с корой, то муж будет богатый, а если без коры – бедный. С такой же целью девушки ловили ночью на ощупь овец в *закутах*, поймает барана – выйдет в этом году замуж, а поймает овцу – останется в девках. Незамужние казачки сжигали бумагу и смотрели на узор, который образует пепел: если получались смутные очертания человеческого лица – это к скорому замужеству. О достатке будущего жениха можно было узнать по такому

гаданию: в миску с рисом или пшеном клали три кольца – золотое, серебряное и мельхиоровое или медное, присыпали, а потом вытаскивали и по качеству кольца делали выводы: если золотое кольцо – жених будет богатый, серебряное – со средним достатком, а мельхиоровое или медное – совсем бедный (Дубовский).

Обычно казаки праздновали только три дня Рождества Христова, но занимались хозяйственными работами в *Святыцы* только днём, да и то можно было выполнять не всякую работу. Например, запрещалось сверлить буравом и прясть [Номикосов 1992: 319]: *Святыи дни ат Ражсыства да Хрищенья: играють ф чётки, вяжуть ис камыша, а прясть нильзя – офцы будут кружыца* (Котовский). *Ф Святыи вичира нильзя прясть, а то будут козы кружыца* (Дубовский). Вероятно, речь идёт о нечистой силе, которая одолеет коз или овец.

Несмотря на объявляемую опасность данного периода времени, связанные с ним запреты и защитительные обрядовые действия, в целом у восточных славян отношение к Святкам не столь отрицательное, как у западных и южных. У южных славян святочные дни назывались *погаными, некрещёными, грязными, вражьими*. Использовалось также название *Караконджулови дни*. Этот геортоним образован от названия сверхъестественного существа, которое творит всякие пакости людям, преимущественно детям и женщинам. Слово известно болгарам (*Караконджул*), македонцам (*Караконцол*), сербам (*Караконцула*), туркам (*Karakoncol*), грекам (*Καλλικάντζαρος*) [БМЕР: 153; СДЭС/II: 466–468].

Несмотря на то что у казаков эти дни назывались *Святые вечера*, на Дону всё же старались оберегаться в этот период. Даже сор из дома до старого Нового года не выбрасывали. 14 января ранним утром его выносили и сжигали, обкуривая дымом сады. Вечер в канун этого праздника назывался *щедрым*. Казачки готовили специальное новогоднее блюдо – *вареники с сюзьмой* (заквашенным и отделённым от сыворотки молоком). Несколько вареников делали с сюрпризом: начиняли овечьей шерстью

(к богатству), монетками (к деньгам), солью (к слезам), перцем (к горю). Кому попадался какой вареник во время еды, тот и получал соответствующее предсказание на весь год.

Девушки и парни ходили в новогоднюю ночь по домам *щедровать* ‘ходить под старый Новый год по дворам с песнями и поздравлениями, с пением щедровок, получая за это деньги или угощение’: *На старый Новый гот щидравать хадили. Зайдуть: Пращидравать можна?* (Сен.). *Пат старый Новый гот щидравали* (Плtn.). *На старый Новый гот щидравать хадили многии, и старьи, и малыи* (Ет.). *На Новый гот щидравать пайдём* (Серг.). Бол. *Щядрофку пають: Как на речки была на Ярдани. Щедрай вечир, добрый вечир, Добрым людим на здаровья. Как ы Божыя Матирь ризу мыла. Щедрай вечир, добрый вечир, Добрым людим на здаровья. Ана ризу мыла, на ялину вешала. Щедрай вечир, добрый вечир, Добрым людим на здаровья. А ялина, ана абламалась. Щедрай вечир, добрый вечир, Добрым людим на здаровья* (Орл.). Ет. [СДГВО: 681]. Щедровщики обязательно хвалили дом, хозяина и хозяйку, а затем посыпали их зерном со словами: *Зароди, Боже, и жито, и пшеницу, и всякую пше- ницу*. Была ещё припевка в щедровках: *Щедрик-ведрик* [БТСДК: 598]. Видимо, она была заимствована у соседей-украинцев. Слушая от старших и самостоятельно распевая щедровки, казачья молодёжь воспринимала с детства поэтический строй родного языка, учась щедрости на доброе слово, благодарности за милосердие, презрению к скупости.

Постепенно в казачий край проникают обычаи соседних лингвокультур (украинцев, носителей других русских диалектов). Одним из них стал обычай *посевания*. Утром на старый Новый год парни и девушки, набрав в мешок пшеницы, ржи или других зёрен, бегали по куреням и *посевали*. Войдя в дом, они бросали зёрна в святой угол со словами: *Сею, сею, посеваю, / С Новым годом поздравляю, / Роди, Боже, нам жито и пшеницу на всякую долиницу, / В поле стогами, у нас закромами. / Где бык*

*копытом, там пшеница кустом, / Где бык рогом, там пшеница
стогом. / Хоть так, хоть не так, дайте в руки пятак. / С Новым
годом, с новым счастьем я пришел поздравить вас!*

На Святки организовывалось общее катание на санях. Дети катались с горок и по склонам балок и холмов на ледянках или ледунках – замороженных кругах из навоза, облитых на морозе водой. Их ещё называли *говённый*, *говнюшка*, *говнюши*: *Паехали на гавённых катацца* (Кл.-П.). Зимн. *Гавнюшы – эта санки из навоза, мы их делали. Ляпили форму, када засыхали – абливали вадой, патам катались* (Орлс.). *На гавнюшках вместе санак катались* (Орлс.). *На лидунах катались. Памёт замарозиши – и з гары* (Крас.). *Лидунок из дирьма делали, катались на нём* (Орл.). *А зимой мы з гары катались на лидунах* (Плtn.). Серг. *Раньшы на лядянках катались* (Зем.). Мхл. [СДГВО: 111, 295–296].

На Крещение ходили на ердань. В ближайшем водоёме делали прорубь, священник освящал воду, окрапливал ею собравшихся. Освящённую в проруби воду набирали и уносили домой. По поверью, вода из ердани спасает от нечистой силы, болезней, служит оберегом в доме. Желающие окунались в прорубь. Это избавляло от грехов, укрепляло дух, давало здоровье: *Хто ф пролуби укуница, ачицаица ат гриха, весь гот ни балеить*.

День Сорока мучеников (9/22 марта) праздновался как начало весны, происходило переосмысление геортони-ма на основе паронимической аттракции, название праздника сблизилось со словом *сорока*, при этом воспринималось не как наименование конкретной птицы, а расширительно: *Сорки – двацать фтарова марта, сорок птиц прилжала* (Гор.). *На Сорки пякли пичушычки, лесницу ис теста, на ние насажаим пичужык и ф печку* (Клет.). *На Сорки пякли жаваронкаф, сушыли, клали их на икону; када выяжжали на пасеф, тама крашыли их* (Дуп.). *На Сорки жаваронкаф пякли* (Сер.).

Сорки – празник вясной. Сорок птиц прилжают. Жаваронки пякли. Их ели и на катух клали, штоп птички памянули (Раз.). *Пякли на сорки жаваронкаф* (Орл.). *На празник Сорки прилжала сорок птиц, пякли жаваронки* (Орл.). *На Сорки пякли птичкаф* (Плtn.). *Жаваронки на Сорки пякли* (Дмч.). Б. Лыч., Миш., Плtn., Прв. *Сораки так и есь сорок святых и сорок муцуникаф. А эта жаваронацки пякли, дитям раздавали* (Н. ир.). *Сораки – празник двацать фтарова марта. В этот день пякли жаваронкаф ис теста, щиталась, што в этот день прилжают сорок птиц* (Чёрн.). *Сораки – празник вазвращения вместе с вясной сарака птиц* (Кот.). *На Сораки рибятиш-ки кликали: Жаваронки, прилятити, вясну-лету принясити и с сахами, баранами, с мяжкими пирагами* (Дуп.). *На Сораки сорок птиц прилжаить* (Брц.). *На Сораки жаваронки пякуть* (Клет.). *На Сораки пякли жаваронки и ели их* (Сув.). *На празник Сораки пякли пышки* (Мрв.). *На Сораки пичушкаф пякуть* (К-ярс.). *На Сораки сорок птиц приляить, мы с теста пякли прям птичкаф* (Плtn.). Б. Мел., Мор., Сем. [СДГВО: 560].

Главным праздником казаков, как и всех православных людей, была Пасха: *Паска – празник бальной, бывала, яво здрыва празнывали* (Масл.). *На кладбища хадили на Паску, яйцы красили* (Крас.). *Фсе пякли на Паску паски* (Прст.). *На Паску с вечиру идуть, Богу молюцца, с утра – светють паски* (Сув.). *Паска – цырковный празник. Перья лука сабирали и красили яйца на Паску* (Алк.). *На сорок дней ат Паски Исус на нибиса падымаицца, тада пякли лесницы* (Дуп.). *На Паску на кладбищи раздають, штоп паминали* (Раз.). *Гадавыя празники – эт самыя бальной: Паска, Ражыство, Троица* (Миш.). *Инагда Паска на три дня шла* (Т-остр.). *На Паску Бабий курган аткрываицца. Багатыри слажыли туда аружыю, бабы туда вашили, а вот выйти ни успели, гот там прасидели* (Двн.). Б. Мел., Зимн., Клет., Клм., Лук., Ман., Н-цеп., Орлс., Прк., Прлз. [СДГВО: 405].

К празднику готовились заранее: убирали двор, самым тщательным образом мыли и украшали дом, на окна вешали накрахмаленные белые занавески, комоды покрывали вязаными белыми скатертями, расстилали чистые праздничные половики. Дом преображался, блистая чистотой и белизной, наполнялся запахом испечённых куличей – *пасок* и разноцветьем пасхальных яиц – *писанок*: *Шесть пасык испякла, фсем хватить. Ф паску нада яйц, смятаны, пяску и печь ф пиче* (Масл.). *Паску пякли на Пасху* (Нех.). *Тесту ставили здобную, делали сверху крясты, абмазывали паску сахарам и бялком* (Крас.). *Ф субботу зачинають паски печь. Ис пышаничнай муки паски пякли* (Бкн.). *Паски и сичас пикём. Вот взашли ани, мы ф кастрюлю их, а патом затыаваим. А патом уже паску убираим* (Ал.). *Идём на магилки, паски пикём, нисём* (Н-цар.). *Святая – паски пякли, ф церкву хадили, святили яички, салу* (Прк.). *Паски пякли, ф церкви их святили, ни назывались ани у нас куличи* (Клет.). *Так мы разгавлялись, крашыли эту паску ф преснае малако* (Прлз.). *С пасками ф церкафь хадили* (Б. Мел.). *Паску пякли* (В-цеп.). *Раньшы паски сами пякли, а час в магазин привозють* (Сер.). *Пякли паски фсяда. И сичас пикём* (Крск.). *Я паски пякла ф пригруппки* (Раз.). *Паску святили* (Т-остр.). Блшн., Брц., Кот., Лук., Прст., Скв., Сув. – *Эй ты, волохан! Дай мне половину паски и яйцо!* (В. Апраксин. Едовлинские житейские повести и рассказы). *На эту Пасху нада большы писанак наде-лать* (Н. Ябл.). *Крашы маих писанак нету* (Медв.). *Как писанка красивая, как йишчка пасхальная, писаная* (Орл.). Чиг. [СДГВО: 405–406, 420]. Вся эта ритуальная еда готовилась заранее, начиная с четверга и до воскресенья.

Самый простой и доступный способ окрашивания яиц в красный цвет – использовать лукавые пёрышки / пёрушки – луковичную шелуху: *Лукавыми пёрышками красили яйца* (Бер.). *Яйца лукавыми пёрышками красили* (Ал.). *Лукавыя пёрышки збирали* (Б. Орш.). *Лукавыми пёрушками яички красили*

(Клет.). *Лукавыи пёрушки* (Дуп.). *Лукавыми пёрушками яйца красили* (Н-цеп.). Бкн., У-Хоп. [СДГВО: 419].

В пасхальную ночь перед полночью верующие казаки приходят в храм и ожидают богослужения. После возгласа священника *Христос воскресе!* прихожане отвечают: *Воистину воскресе!* Они так же приветствуют друг друга, трижды целуются, обмениваются крашеными яйцами и куличами. Потом этими словами казаки и казачки приветствуют друг друга на протяжении всей Святой недели, а иногда и по среде 6-й недели после Пасхи, т. е. до дня отдания праздника. Впрочем, преподобный Серафим Саровский всегда встречал приходящих к нему: «Христос воскресе, радость моя!» [Степашкин 2018].

После литургии совершается освящения куличей, пасок, сала, лука, мака, соли и других продуктов. Придя из церкви после литургии, вся казачья семья садилась разговляться освящённой в церкви едой. Трапеза обычно начиналась с яиц. В некоторых семьях первое яйцо делилось на несколько частей, соответствующих количеству сидящих за столом. После этого едят освящённый кулич: *Крошым эту паску ф пресную малако и пригавари-ваим: «Христос васкрес из мёртвых, смертью смерть наппраф, и суцим ва грабех живот даравал». Патом дирвяными лошк-ми эта ядим.*

Праздник продолжается: взрослые отдыхают, ходят друг к другу в гости; дети играют в пасхальные яйца. Таких игр несколько: *в носочки* – игроки ударяют крашеные яйца друг о друга *носочками* – заострённым концом. Если одно яйцо разобьёт другое, хозяин целого яйца забирает себе оба; *в катки*: *Ф катки играють на фтарой день паски с яйцами, их катають на даске; Ф каточки играли. Насыпають горкай пясок, кладуть дащочку и катають яички. Как с щым стукнулась, так и оба маи; в битка (навбитка, навкатка, наукатка) – скатывают яйцо по желобу, стараясь попасть в другое, с целью выиграть*

[БТСДК: 45]. В игре используется *коновое яйцо*: *Конавую яйцо ставят, иво ни снимають. Пакатил, папал, фсе паснимал яйца, конаявая стаить* (Каз.) [БТСДК: 230]. Чье яйцо сохранялось целым, тот считался удачливым в жизни и в награду получал яйцо проигравшего.

Делали также специальные деревянные лоточки, представляющие собой наклонно поставленную доску с невысокими бортиками. Лоток устанавливался на земле. Игроки поочередно пускали крашеные яйца по лотку. Выигрывал тот, чье яйцо прокатывалось дальше. Если яйцо одного игрока при прокатывании заденет уже находящиеся внизу яйца, то их отдавали удачливому игроку.

Играли с крашеными яйцами не только на Пасху, но и на Красную горку – первое воскресенье после Пасхи. В разных станицах правила игры отличались: *Мы на Паску яйца катали: ис шерсти каров делали шарики и этим шарикам катаиш. Ставили кучки из яиц. Если папал – выиграл, ни папал – праиграл* (Крас.). *Катать яйца – эт пасхальная игра: кидают яйца, как ф падбитка, и бьют другое; если разбиваицца, то забирают себе* (Мор.). *Яйца катали: ставили их в рят, а атсюда котиш, скока выбьиш* (Мор.). *Ну, как катать яйца – клали яйца на адной в линию, атхадили и катили мячём абыкнавенным. Пападёш – забирай яво, другой рас пападёш – забирай, прамахнёшси – фсё аддай* (Мох.). *Катали яйца так: настанавливали на парачки яйца, атхадили, мячиком катали, пападёш – забирай* (Бол.). *На спицальнам катке устанавливають рагатку, на ниё латок и катять яйца* (Ал.). *Яички дялили и катали, игра такая на Паску* (Клет.). *Катали яйца, папал катком в ийицо – выиграл; играли партиями* (Б. Мел.). *Маладёш на дацёчки яйца катали* (Сал.). *На Красную горку яички катають – чья разабьёцца* (Сув.). *На Пасху шарикам ис шерсти збивали яйца – катали яйца* (Сем.). *На Паску катали мячи ис тряпак, яйца катали, весила було* (Наг.). Бкн., Зимн.

На красную горку, это, конечно, как положено, яички катают (Б. Екимов. Переезд). *Глянь, на Севостьянычевом бугре чё делается! Скок ребят яйца катают!* (В. Апраксин. Едовлинские житейские повести и рассказы) [СДГВО: 239].

Всю Святую неделю отмечали праздник, стол оставался накрытым, угощали всех, кто заходил, старались передать еду нищим, убогим, больным. Пасхальный стол был вкусным, обильным, красивым. В домах зажигали свечи, лампы, люстры, светильники. Любимым пасхальным развлечением были качели – *рели*. Их строили на открытом месте, около которых молодёжь играла в мяч или горелки. *На релих качались* (Блш.). *На релих на Пасху абычна качались. Хадили на релих качацца* (Пгч.). *Ни мяшайси тут, иди лучиш на релих пакачайси* (Лар.). *Щас мы тебе зделаим рели* (Петр.). Бкн., Вдв., Двн., Дур., Зуб., Кир., Масл., Мхл., Н. Чир., Прлз., У-Хоп. □ *Урывайтя жа вы, слуги верные, столбочки высокие, да и вешайтя жа вы, мои слуги, все рели шелковые* (Песни донских казаков). □ *<...> парни уже ставят высокие столбы для общественных релей, подвешивают на верёвках большие доски с расчётом уместить на них как можно больше качающихся* (П. Соколова. Пасха) [СДГВО: 515].

На Пасху девушки собирали яйца и муку, варили брагу. Потом устраивали из плетней изгородь, которую украшали зеленью и цветами, и в этом уголке угощали брагой.

Первое воскресенье после Пасхи – *Красная горка*. В этот день девушки надевали свои лучшие наряды, устраивались массовые гуляния с хороводами, песнями, играми. Красная горка была также днём свадеб и сватовства.

Во время пасхальных торжеств проходило также *поминовение усопших*. Оно начиналось ещё с первого дня Пасхи, когда казаки шли на кладбище. Здесь они *христосовались* с умершими, поздравляя их с Воскресением Христовым, оставляли на могилах освящённую пасхальную пищу. Порой

здесь же устраивалась небольшая поминальная трапеза. Этот обычай появился в советское время, когда официально нельзя было отмечать религиозные праздники, но на повсеместное празднование Пасхи власть смотрела сквозь пальцы, поэтому не запрещала посещать кладбище в этот день. А *Родительский день* приходился на вторник после Красной горки, это был рабочий день, отпроситься с работы не удавалось, так постепенно поминовение усопших было перенесено на сам пасхальный день. *На Паску идём на магилки, паски нисём туда* (Н-цар.). *На магилки хадили, радителий наминали* (Ман.). *Мы хадили ни на кладбище: магилки называли* (Клм.) [СДГВО: 318]. Церковь на посещение кладбища в светлый праздник Воскресения Христова смотрит отрицательно. Для этого предназначена Радоница, называемая казаками *Навской день*, о котором мы рассказывали ранее.

Считалось, что в пасхальную ночь можно распознать людей, продавших душу нечистой силе. Если придёшь в церковь в новой одежде, то увидишь колдунов, которые стоят спиной к алтарю. Если принесёшь в храм специальным образом заговорённый творог или кусочек сыра, то среди прихожан распознаешь ведьм, у которых можно заметить небольшой хвостик [СМЭС: 195].

События, атрибуты пасхального праздника имеют в говоре свои названия, которые во многих случаях совпадают с общенародными – это и само название праздника, а также названия предшествующих и последующих за Пасхой дней; и названия блюд, которыми неизбежно сопровождается разговленье; это и наименования детских игр и мн. др. Многие из этих слов являются церковнославянизмами, так как взяты из церковных молитв и богослужений. Тем не менее в наименованиях, связанных с празднованием Воскресения Христова, отражается и некоторая специфика восприятия казаками окружающей действительности. Она проявляется прежде всего в объёме и содержании

понятий, называемых теми или иными словами, в особых деривационных и семантических преобразованиях слов, в использовании для описания праздничных действий и событий диалектных лексем и фразем и т. д.

3.3. Игры казаков и казачат

Игры – исторически сложившееся общественное явление, самостоятельный вид деятельности, свойственный не только детям, но и взрослым. Они хорошо изучены русскими этнографами (В. А. Альбинский, А. В. Антюхина, С. В. Григорьев, В. Н. Добровольский, Н. П. Колпакова, В. В. Назаренко, Л. М. Овдей, А. В. Печникова и мн. др.), представившими различные их типологии, структурные элементы игр, изучившими лексический состав и коммуникативные формулы при их проведении и т. д.

Игровая деятельность очень многообразна. Среди наименований игр в донском казачьем диалекте можно выделить устойчивые сочетания слов, называющие: а) подвижные массовые игры, носящие соревновательный характер (*играть в куличку* ‘играть в прятки’, *играть в круг* ‘играть в третьего лишнего’, *играть в ловушки* ‘играть в жмурки’); б) хороводные игры (*плести плетень* ‘водить хоровод’, *играть в прогонные утки* ‘играть в ручеёк’, *водить танок* ‘танцевать, водить хоровод’); в) игры в мяч (*играть в налив* / *в нариву* ‘играть в лапту’, *играть в пристенки* ‘играть с мячом, ударяя его о стенку и стараясь его поймать, выполняя при этом различные фигуры’, *играть в барана* ‘участвовать в игре с мячом, беганьем и песнями’); г) игры в кости и камешки (*играть в пятачки* ‘играть с пятью камешками’, *играть в касарики*, *в россыпь* – играть в различные игры в камешки; играть в лодыжки,

в касатки, в айданчики, в кisku – играть в разные игры в кости); д) игры с использованием специальных игровых, бытовых и ритуальных предметов (*играть в быкси* ‘участвовать в игре, при которой надо попасть шариком в отверстие, около которого написано, каков выигрыш’, *играть в клюка* ‘играть в игру, в которой круглый чурбачок бьют палкой так, чтобы он крутился’, *играть в кочерыжку* ‘играть с шаром, который два противника по команде бьют кочерёжкой’, *играть в дуку* ‘играть в игру типа русского хоккея на земле’ (делятся на две *шайки* и загоняют в лунку *дуку* [СРДГ/1], *играть в кольцо* ‘участвовать в коллективной игре с кольцом’: *Стаять фсе круга. Адин носить калъцо и нивзаметку барышни даёт, патом сам стаить на сирётки: «Калъцо на лицо!»* Если паринь заметить, хто збоку стаял, у каво калъцо, то и ни пускаить иё в круг, а если ана успела убижать, так ана и раздаёт калъцо [СРДГ/II]); е) массовые игры, не имеющие оттенка соревновательности и носящие развлекательно-увеселительный характер (*играть в перепрядки, в длинную лозу* ‘играть в чехарду’, *бить масло* ‘развлекаться игрой на льду, падая друг на друга’); ж) карточные игры (*играть в свинку* ‘играть в карты, ставя на кон кость’, *играть в гарбу / гарбушку* ‘играть в карточную игру, подобную игре в дурака, но с денежными взятками’, *играть в ко-сую* ‘играть в карты: играющие делятся на две партии, каждая из которых старается взять больше взяток’).

В некоторые из этих игр играли в основном мальчики и парни, в другие – девочки и девушки, но большинство игр на Дону не различаются по гендерному признаку. Это так называемые *гуртовые* (коллективные) игры (*в беглецы, в попа, в покулочки, в ловушки, в мельницу, в коришуна, в кочерыжку* и мн. др.). Бытовые молодёжные игры могли быть как *посиделочными* (главным образом зимними), так и *уличными*, когда казачья молодёжь собиралась *на улице* – на вечерних гуляниях. Большинство таких игр позволяло парням и девушкам

лучше узнать друг друга, давало возможность проявить свои симпатии, наметить будущую невесту или предполагаемого жениха, то есть в целом выполняло социально-культурную функцию, обеспечивающую сохранение социума. Некоторые из этих игр носили любовный, лёгкий эротический характер: *играть в амуры* ‘участвовать на вечеринке в молодёжной игре с поцелуями’. *Играють в амуры. Кавалер з барышний рядом. Спрашывають иво: – Даволин сасеткай? – Даволин! Иё спрасили: – Давольна саседам? – Давольна! Тада ани цалуюцца* [БТСДК: 194]. Другое название этой игры – *играть в саседи*. *Садяцца на пару и гаварять: – Сагласин с сасеткай? Если давольны оба, то идуць цалавацца* [там же]. Более сложный вариант зафиксирован в хуторе Верхнекардаильском: *играть в соседку* ‘играть в молодёжную игру с ремнём и поцелуями’: *Играли ф сасетку. Дефка сидить у парня на каленки, яму патом римнём жалили руку* [СДГВО: 216].

Преобладающее большинство молодёжных игр предполагает такие сюжеты, в которых главными действующими лицами оказываются пары, девушка и молодой казак: *играть в похоронного зайца* ‘играть в молодёжную игру типа прятков’. *Где-нибуць схараница паринь з дефкай, а други ищуть. Эта ф пахароннава зайца играли; играть в горюшки (горелы, горю, гори)* ‘играть в горелки’. *В гарюшки играли. На парах стаять дефки с парнями, фси на вочириди. Адин стаить и кричить: – Гарю! – Па ком? – Па Ванички там аль па Танички. Той бигить, а вон йиво ловить. Паймаить, стал быть, ентат гарить*. Сходный сценарий был у игры *в огня*: *Адин ф кругу: Гарю, пылаю, в агне страдаю. Каво люблю, таво паймаю. Фсе бягутъ, а он ловить, хто ийиму па душе* [БТСДК: 195].

Молодёжные игры и увеселительные мероприятия так же, как и детские, различались по цели и форме проведения. Многие из них являлись местом проявления молодецкой удалости (*биться на кулачках, идти стенка на стенку*), где парни имели

возможность *сбрасывать свой задор / дурь*, проявить *казацью развязку* – избавляться от излишней энергии, вступая в рукопашную схватку с жителями других хуторов или станиц.

Особое место в системе игр донского казачества занимают игры обрядовые. Обрядовая игра является составной частью целого ритуального действия, поэтому рассматривать её можно только во всей совокупности обрядовых этапов. Здесь лишь упомянем, что обрядовые игры казаков связаны как с церковными и общенародными праздниками, так и с обычаями и традициями, обусловленными конкретно казацкой культурой, причём отделить одно от другого не всегда представляется возможным: те или иные игры обычно проводятся во время церковных праздников, но включают в себя элементы собственно казацкой культуры. Во время Масличной недели молодёжь играет *в царя*: *На маслину играли ф царя. Приходят служивые ваенныи люди, интиресныи. Чила-век пидисят сабираюцца ф крух и пають песню. А царь выбирать нивесту. Бирёт иё за ручку, а фсе ф кругу просять снять фуражычку, пакланица кругу и навидацца с нивестай. Другия зупцы, быавыя рябяты ни дають, закрывають* [БТСДК: 565]. *Зубец* – ловкий, озорной молодой человек [БТСДК: 192].

Особенностью многих игр донских казаков является их песенное сопровождение. В русской культуре в целом это явление широко распространено, особенно в хороводных обрядовых играх. На Дону встречаем не только хороводные (*корогодные, курагодные*) песни, сопровождающие размеренные плавные движения – *долгие песни*, но и *частые песни, прибаски*, которые поются под быструю пляску, а также специальные игровые песни: *играть в утюшку: Дети адин за аднаво пацапляюцца и давай играть в утюшку; и пають: «Утка шла на биришку, серая на крутому, детак вила за сабою»; водить чернеца: Чирняца вадили на Троцу. Пають: «Как ишол чирнец па-над Донам, панат тихим Донам»; играть в барана: У барана так играют: сколько нас, столько и ямак капаим. Кидають меч в маю ямку.*

Пападёть – я бяру меч и бяю каво-нябуть. Если ни пападу, мине женють: вядуть к мячу, стукають на спине и пають: «Ярка-баярка, акатила барана с крутыми рагами, с чёрными бравями, пабех за дравами!» Я бяру меч, кладу в ямку, тут и спрашивають: – Кто жаних? – Гришка, Мякишка там. Фсе разбягаюцца, я бяру меч и пападаю. И фсё апать сначала [БТСДК].

Девушки часто не просто водят *курогоды*, а выполняют ритуальные действия. Так, на Красную горку, с которой начинается Фомина неделя, названная в честь апостола Фомы, который отсутствовал при первом явлении Иисуса Христа апостолам и уверовал в Воскресение Христово, увидев его крестные раны (Ин. 20: 25, 28), они *водят танок*, свой танец называют *иить Хваме портки*. Целью этого женского праздника с играми и хороводами является забота о будущем урожае: *Мы кажсын гот у станицы танки водим. Хваме штаны шьём.*

В бывшей станице Александровской (ныне вошла в состав Ростова-на-Дону) была записана *игра в селезень*: *Бяруцца за руки, а пара или две ганяюцца. Утка убягаить, а селизинь гоницца, даганяить и цалуить. Када играют ф селизинь, прибасывають вясянку* [БТСДК: 479]. В других местах у казаков слово *веснянка* как название закличек весны не встречается, видимо, оно пришло из украинского языка, где это слово частотно. Мы отмечали ранее, что у низовых казаков было немало украинизмов. А. А. Потебня подробно анализирует украинские *веснянки* [Потебня 1883]. Это название весенних закличек не отмечено в СРНГ, но его дважды употребляет Александр Николаевич Островский (1823–1886) в «Снегурочке» (1873): *Весеннего тепла у солнца просят. / Зачем — спроси? Не вдруг пахать возьмётся, / Не лажена соха. Кануны править, / Да бражничать, веснянки петь, кругами / Ходить всю ночь с зари и до зари, – / Одна у них забота; Телеги с повети, / Улья из клетки. / На поветь санки! / Запоём веснянки! / Весна-Красна, / Наша ладушка пришла!* [Островский 1989: 75, 87].

Абсолютное большинство наименований игр в донском диалекте (их около 50) представляют собой устойчивые выражения аналитического типа, которые по своим структурно-семантическим характеристикам максимально приближены к устойчивым номенклатурно-терминологическим сочетаниям (см.: [Фёдоров 1980: 28–29; Ройзензон 1977: 4–10]). Такие выражения отличаются единообразием структуры: глагол, называющий само действие, и предложно-падежная форма имени, чаще всего с предлогом *в/во*: *играть в арбузы и грачи* ‘играть в детскую подвижную ролевую игру’, *играть в пожмурки* ‘играть в прятки’, *играть в тягу* ‘игра в лапту’ и мн. др. [СДГВО: 214–217]. Такие наименования существенно удалены от диалектной фразеологии. Многие из них включают глагол *играть* и диалектное существительное, употребляемое в говоре как самостоятельное обозначение игры или её атрибутов: *играть в казанки* < *казанки* ‘игра в кости’ < *казанок* ‘фаланга в конечностях животных, используемая для игры в кости’; *играть в отшиб* < *отшиб* ‘карточная игра с тремя мастями’; *играть в заюшку* < *заюшка* ‘подвижная игра с пением, при которой все становятся парами друг за другом, образуя проход из поднятых соединённых рук, а ведущий, идя по проходу, выбирает себе пару и становится впереди; оставшийся без пары участник становится ведущим; игра сопровождается пением одноимённой песни’ [СДГВО: 205] (песня «Заюшка» / «Заинька» популярна в русском фольклоре, один из её вариантов даже был обработан русским композитором, участником «Могучей кучки» Николаем Андреевичем Римским-Корсаковым (1844–1908) [45 русских народных песен 1882: 41]); *играть в чурконики* < *чурконики* ‘детская игра с камешками (обычно их пять), при которой одной рукой подбрасывается один камешек, а остальные берутся с кона; затем камешки по очереди возвращаются на кон’ < *чурконик* ‘камешек для игры’ [СДГВО: 664] и др. Такие единицы с точки зрения этнолингвистики и лингвокультурологии представляют исследовательский

интерес в первую очередь тем, что включают в свой состав собственно диалектную лексику, называющую реалии казачьего быта и не встречающуюся в литературном языке и в большинстве других диалектов.

Среди таких диалектизмов отметим прежде всего *лексические*: *пряжка* ‘ремень’ > *играть в пряжки* ‘играть в третий лишний’; *ченютка* ‘игральная кость, бабка’ > *играть в ченютки* ‘играть в кости’ [СРДГ/III: 189]; *гарбуз* ‘тыква’ > *играть в гарбузики и грачи* ‘играть в игру типа «гуси-лебеди»’; *гон* > *играть в гоны* ‘играть в кости с применением гона’; *чурлюк* ‘чижик’ > *играть в чурлюка* ‘играть в чижику’ [СРДГ/III: 197]; *балдовка* > *играть в балдовку* ‘играть в кости’; *грушеница* > *играть в грушеницу* ‘играть в ручеек’; *прыдать* ‘прыгать’, *перепрыдывать* ‘перепрыгивать’ > *играть в перепрыдка* ‘играть в чехарду’ и нек. др. Часто в названиях игр встречаются словообразовательные диалектизмы: *играть в подвозка* ‘играть с условием, что проигравший возит на спине выигравшего’; *играть в засолки* ‘играть в жмурки’; *играть в погорелку* (*горелы, горюшки, гори, горю*) ‘играть в горелки’ и др. Реже встречаются здесь диалектизмы семантические (*играть в хоронилки / похоронки*) ‘играть в прятки’ < хоронить ‘прятать’).

Своеобразие названий игр в донском диалекте проявляется не только в использовании собственно диалектной лексики, но также и в самом принципе номинации. Многие игры названы по какому-либо элементу игры: *играть в майдан* ‘играть в шашки’; *играть в беглую* ‘играть в лапту’; *играть в бей-бей* ‘участвовать в игре, в которой один из играющих, стоящий в центре и накрытый чем-нибудь, должен угадать, кто его ударил; если угадает, ударивший становится на его место’; *играть в коники* ‘играть, вылепливая из глины лошадок’; *играть в генерала* ‘играть в карты: игроки делятся на генерала, адъютанта, писаря, разносчика и раздатчика’; *играть в садовника* ‘играть в детскую игру с использованием названий цветов’; *играть в неверу / неверного* ‘играть

в карты': *Здають на пять карт; парами ходють; на два вальта, треть на придачу. Няверна накрыл – спрашиваить: «Верии?» – «Верю», – гаварить. Так играють в ниверу; играть в выбивуши / в выбитного / в вышибалы* 'игра с попаданием мячом в участника, после чего он выбивает из игры' и др. [СРДГ/II; СДГВО].

Другой типичный в говоре способ номинации игр – метафора. В одном случае она прозрачная: *играть в бешеного телка / в бешеную телушку* 'играть в подвижную игру, при которой играющие берутся за руки и быстро перемещаются по кругу' – в данном случае метафорический перенос осуществлён по сходству действий: *Ф тилка бешанава играли: рябятя раскручивали нас, а мы лятели* (Мох.). *И там играли в разных игры, то в бешанава тьялка – вот схватюцца за руки и кругом лятають, как кто атарвёцца – эт бешаный тьялок, тагда ганняють за этим – вот такии взрослые люди* (Лук.) *Играли в бешаную тьялушку: хватаимси фсе за руки кругом, спяной ф круг, и бяжым на кругу; играть в грелки* 'участвовать в игре со жгутом' – здесь метафора имеет более сложный характер, она опирается на семантику глагола *греть* как результата удара жгутом (ср. литературный глагол *огреть* 'сильно ударить' [БТС: 699]); *играть в кобылки* 'играть в подвижную игру типа чехарды'. В названии игры *в утицу / утюшку* метафора строится на сходстве по форме: *В утюшку иишо играли наши бапки. Сцепяцца, пат кальцо праходють; выкрутяца – утица выходить. На пасху играли. Гуськом идуть: задния ф пиредния звяно идуть; падлезуть адна пад другою, пакель цапок апятъ правильный ня будить* [БТСДК: 196, 546].

Чаще всего, однако, внутренняя форма единиц такого типа затемнена, опирается на сложные образы: *играть в мокрую ведьму* 'играть в карты; участники стараются не остаться без карт'; *играть в мельницу* 'игра в карты'; *играть в барана* 'участвовать в игре с мячом, беганьем и песнями: ведущий бросает мяч в одну из ямок, хозяин которой должен взять мяч и попасть

в кого-нибудь'; *играть в цацу* 'играть в групповую или парную игру с выбиванием монет с кона'. Реже в названии игры уточняется, конкретизируется какая-либо ее деталь: *играть в столбовую горелку* 'играть в третьего лишнего' – в данном случае прилагательное *столбовая* (ср.: *стоять столбом* 'напоминая по форме столб, как столб' [БТС: 1272]) указывает на дифференциальный признак игры: бегают только двое, а не все, как в обычных горелках, остальные неподвижно стоят [СРДГ/II; СДГВО].

Семантика игры как культурного явления достаточно сложна и неоднородна. Как показывает материал, культура развлечений среди донских казаков достаточно развита. Игра занимает в жизни носителя донского диалекта значительное место. Об этом свидетельствует как многообразие самих игр, охватывающих разные сферы бытовой деятельности казаков (конечно, в первую очередь, детей, но также молодёжи), так и многообразие их названий, нередкое употребление синонимичных наименований, основанных на выделении в качестве дифференцирующего разных признаков игры – их элементов, составляющих действий, используемых в процессе игры предметов и т. д. С одной стороны, для одного содержания существуют в диалекте параллельные названия, а с другой однокорневые наименования нередко используются для обозначения заметно различающихся игровых действий.

3.4. Особенности донского фольклора: песни, пословицы и поговорки

Особенности жизненного уклада донского казачества во многом определили своеобразие быта казаков, структуры и семантики их традиционной культуры, организации духовной

обрядности. Казачество зародилось на бескрайних южных просторах Дикого поля как реорганизованная общность, состоящая главным образом из беглых крестьян из различных российских губерний (в большинстве своём – южных), искавших в междуречье Волги и Дона спасение от крепостной неволи и обладавших особыми чертами характера: смелостью, граничащей порой с безрассудством, решимостью, отвагой, энергичностью, мужеством, иногда самонадеянностью и самоуверенностью. Исторически состав казачества постоянно менялся, пополняясь не только беглыми крестьянами и каторжниками, но и выходцами с украинских территорий, а также обращёнными в христианство представителями разных кочевых народов, обретающихся в степных просторах Дикого поля.

Кочевой, преимущественно военный образ жизни казаков на ранних этапах их этнического развития и последующее закрепление социального статуса казачества как замкнутого военно-социального сословия во многом определили характер формируемой на Дону материальной и духовной культуры. Живая память народа о насыщенной событиями уникальной истории донского казачества отразилась в своеобразном и многожанровом донском фольклоре: сказках, легендах, пословицах и поговорках, притчах и преданиях и, разумеется, в песнях.

Земледельческо-календарная обрядность и сопровождающий её песенный фольклор в казачьей среде представлены слабо, поэтому песни казаков в основном военные. «Сам облик казака был немыслим вне воинской атрибутики; отсюда избирательность сохранения в традиции песенного наследия русского народа, вне всякого сомнения, служившего плодотворной почвой, на которой выросло древо казачьего фольклора» [Рудиченко 2005: 53]. И даже те донские песни, которые наполнены лирическим содержанием, рассказывают о переживаниях казака-воина, хотя представлен, конечно, и женский цикл песен, повествующих, как правило, о нелёгкой судьбе казачки: *Да вы, сясстрицы,*

вы, подружки, / Да сясстрицы, вы, подружки! / Сходитесь ко мне ноня ра-... / Сыходитесь ко мне ноня рано, / Сходитесь ко мне рано, – / Говоритя мому батё..., / Говоритя мому батеньке, / Говоритя мому родному – / Нехай замуж не отдава..., / Да нехай замуж не отдавая, / Нехай замуж не отдавая, / Большой воли не уйма..., / Да большой воли не уйма, / Большой воли не уйма... / Да пошла жа моя во..., / Да пошла жа моя воля, / Да пошла жа моя девичья, / Да во чистая по..., / Да во чистая поля, / Да во чистая поля; / Да пошли жа мои кра..., / Да пошли жа мои красы, / Да пошли жа мои девичьи Да во тёмнаи лё..., / Да во тёмнаи лесы, / Да во лесы дубовые [ЛПДК]; Напрасно казачка его молодая / И утро и вечер на север глядит / Всё ждёт поджидает с далёкого края / Откуда мой верный казак прибежит [ЕПДК].

Из обрядов жизненного цикла наиболее детально разработан только свадебный, в меньшей степени – обряд крещения и похоронный. Особое место в духовной жизни казачества занимает обряд инициации – посвящения мальчика в казаки. Все эти обряды обязательно сопровождаются определёнными песнями, но и содержание, и жанр, и манера исполнения обрядовых песен заметно отличаются от тех, что поют в строю и в бытовых условиях.

Казачьи песенные образы, с одной стороны, традиционны: это и юная казачка, переживающая из-за предстоящего замужества, и молодая жена, ожидающая мужа из похода, и стареющая мать, переживающая за сына, ушедшего на службу, и внутреннее переживания самого казака, тоскующего по родной сторонке. С другой стороны, традиционные образы и мотивы регулярно дополняются чисто донскими привязками: то тихий, то буйный, беспокойный Дон-батюшка; донской казак, воюющий на чужбине и предвидящий свою неизбежную гибель в бою; легендарные казачьи атаманы Стенька Разин, Емельян Пугачёв, Ермак и другие славные сыны Дона: *Ой, да, ну, тюрьма заключёвная. / Ой во той тюрьме жил вот нявольничек, / Нявольничек млад*

донской, вот бы млад донской казачек. / Ой да сидел млад донской казак, / Ой, донской вот наш атаманушка, / Атаманушка Стяпан, братцы, наш Стяпан Тимофеевич. Была сложена песня об атамане Донского казачьего войска Матвее Ивановиче Платове (1753–1818): Славим Платова героя / Победитель был врагам. / Победитель был врагам, / Слава донским казакам! / Вы Платова поищите / Среди русских войсков. / Знаем, знаем, где Платов, / Знаем, где его сыскать. / Знаем, Дон течёт-течёт откуда, / Знаем, чем он украшён. / Украшён он русской славой, / Сам собою доказал. / Вы злодеев не щадите, / Мои милые донцы! / Храбро Родине служите, / Как деды ваши, отцы!

В песнях отражаются разные страницы богатой казачьей истории. Известно, что в Полтавской битве в войске Петра I было около 4000 донских казаков [Тарасов 2018: 109]. Песня сообщает об этом сражении: *Дело было под Полтавой, / Дело славное, друзья. / Как дрались мы со шведом / Под знаменами Петра. / Наши могучий император, / Память вечная ему, / Сам ружьём солдатским правил, / Сам он пушки заряжал.*

Ранее мы упоминали о том, что слово *жалмерка* / *жармелка* ‘солдатка; жена казака, ушедшего на службу’ донские казаки заимствовали у поляков. Песню можно рассматривать как шуточный рассказ о том, как происходило это заимствование: *Вы казачки-казачки, военнай люди, / Военнай люди, никто вас не любит. / Военнай люди, никто вас не любит, / Полюбила казачка варшавочка-бабочка. / Полюбила казачка варшавочка-бабочка, / Взяла его за рученьку, повела в камору. / Взяла его за рученьку, повела в камору, / А с каморы во комнату, посадила в каравать. / А с каморы во комнату, посадила в каравать, / Посадила в каравать, сама стала целовать* (песни из: [ЛПДК, ЕПДК]).

Несколько вариантов песни рассказывает о донском атамане, казаке станицы Голубинской, одном из главных участников

Булавинского восстания, уведшем донских казаков на Кубань, Игнате Фёдоровиче Некрасове (около 1660–1737). Много песен о нём было записано у уральских казаков. Составитель сборника уральских казачьих песен Николай Григорьевич Мякушев (1852–1911) в комментариях писал: «Песня эта хотя и относится к донцам, но уральцы её также любят и во всякой задушевной компании поют её с чувством, с толком, с расстановкой, почему я её и поместил в настоящий сборник» [Мякушев 1890: 65]. Исследователь истории и фольклора казаков-некрасовцев Фёдор Викторович Тумилевич (1910–1979) записал песню о нём и на одном из донских хуторов: *Ой, возмутился да наш батюшка Дон, возмутился, / Да он от самой было вершинушки до самой устюжи, / До самой устюжи, да до острова было Черкасского. / Возмутил же батюшку тихий Дон Иванович, братцы, / А он донской казак Игнатьюшка Некрасов, / А он, братцы, Игнатьюшка, да сын Некрасов. / Ой да, он собрал-то вот казаков сорок тысячей, / Окромя малого, окромя старого, толчка одних служивых, / Собирали он донцов, братцы, во единый круг, / Ой да, во единый-то, было круг, да на единый луг* [Тумилевич 1963].

Прекрасно передано содержание старинной казачьей песни, её исполнение и отношение к ней донских казаков в четвёртой книге романа М. А. Шолохова «Тихий Дон»:

И вдруг впереди, над притихшей степью, как птицы взлетел мужественный грубоватый голос запевалы:

Ой, как на реке было, братцы, на Камышинке,

На славных степях, на саратовских...

И многие сотни голосов мощно подняли старинную казачью песню, и выше всех всплеснулся изумительной силы и красоты тенор подголоска. Покрывая стихающие басы, ещё трепетал где-то в темноте звенящий, хватающий за сердце тенор, а запевала уже выводил:

Там жили, проживали казаки – люди вольные,

Все донские, гребенские да яицкие...

Словно что-то оборвалось внутри Григория... Внезапно нахлынувшие рыдания потрясли его тело, спазма перехватила горло. Глотая слёзы, он жадно ждал, когда запевала начнёт, и беззвучно шептал вслед за ним знакомые с отроческих лет слова:

Атаман у них – Ермак, сын Тимофеевич,

Есаул у них – Асташка, сын Лаврентьевич...

Как только зазвучала песня – разом смолкли голоса разговаривавших на повозках казаков, утихли понукания, и тысячный обоз двигался в глубоком, чутком молчании; лишь стук колёс да чавканье месящих грязь конских копыт слышались в те минуты, когда запевала, старательно выговаривая, выводил начальные слова. Над чёрной степью жила и властвовала одна старая, пережившая века песня. Она бесхитростными, простыми словами рассказывала о вольных казачьих предках, некогда бесстрашно громивших царские рати; ходивших по Дону и Волге на лёгких воровских стругах; грабивших орлёные царские корабли; «щупавших» купцов, бояр и воевод; покорявших далёкую Сибирь... И в угрюмом молчании слушали могучую песню потомки вольных казаков, позорно отступавшие, разбитые в бесславной войне против русского народа...

Полк прошёл. Песенники, обогнав обоз, уехали далеко. Но ещё долго в очарованном молчании двигался обоз, и на повозках не слышалось ни говора, ни окрика на уставших лошадей. А из темноты, издалека, плыла, ширилась просторная, как Дон в половодье, песня:

Они думали все думушку единую:

Уж как лето проходит, лето тёплое,

А зима застаёт, братцы, холодная.

Как и где-то нам, братцы, зимовать будет?

На Яик нам идтить, – переход велик,

А на Волге ходить нам, – всё ворами слыть,

Под Казань-град идтить, – да там царь стоит,

Как грозной-то царь, Иван Васильевич...

Уж и песенников не стало слышно, а подголосок звенел, падал и снова взлетал. За ним следили всё с тем же напряжённым и мрачным молчанием [Шолохов 1992].

Песня – различная по жанру и назначению (боевая, строевая, лирическая и т. п.) – стала со временем визитной карточкой казака. Она помогала пережить долгую разлуку с домом и семьёй, вселяла бодрость и уверенность в казака, готовящегося к смертельной схватке с врагом, восхваляла храбрость и мужество казака-воина, давала возможность погрузиться наедине со своими мыслями и переживаниями. Всё это способствовало возникновению в народной речи множества пословиц и поговорок, прославляющих песенное мастерство казака: *казак без песен, что виноградная лоза без гроздьев; казак в пути не скучает: он песни играет, на Дону казаку и камешек подпекает; казаки песни в тороках возят; в боях казак славит себя не языком, а песней и клинком; веселы привалы, где казаки запевады; казак с песней и в дождь, и в ведро чувствует себя бодро; на Дону что ни хутор, то и своя запевка; казачьи песни слушать – мёд ложкой кушать; у большого каравая и песня весела; чем с плачем жить, так лучше с песней умереть; на Дону исстари ведётся: без запевады песня не поётся* и др. Как видно из примеров, песня сопровождает казака на протяжении всей его жизни; она его верный спутник и в пути, и в работе, и в бою, и на привале, и на празднике. Казачья песня – одновременно и большая радость, истинное удовольствие, и подспорье в трудную минуту. Донские казаки всегда славились своим мастерством *играть песни*, пословицы и поговорки, собранные на Дону, – яркое тому свидетельство, так как в их содержании многоаспектно отражен этот вид деятельности казаков [Брысина, Супрун 2020].

Любовь казаков к песням обусловила большое их многообразие и соответственно их названий. Они различаются:

а) по манере исполнения: *вилючая песня* – песня с многочисленными вариациями, перепадами голоса, с особой манерой исполнения у казаков: *Вилюючи песни казаки любят. Эти*

песни рыфками пають, с пирипадами, дишканить адин хто-та (х. Чёрновка). *Иде астанавицца, иде паварот зделать – трудна вилючиі песни петь* (х. Перекопский). *Вилючиі песни догия и грусныи* (х. Большой); *прямая песня* – песня лёгкая, без вариаций: *Есть вилючая песня – эт долгая, а есть прямая, прастая* (х. Двойновский);

б) по ритму: *частая песня* – весёлая, плясовая песня, частушка: *Частыи песни – частушки, на свадьбах пають, на мяни-нах* (х. Двойновский). *Частыи песни вясёлыи, их прям тараторють* (х. Клетская Почта); *затяжная песня* – протяжная песня, с медленным ритмом: *Затяжные песни абычна вилючиі, их многа галасоф играють* (ст. Михайловская);

в) по месту исполнения и выполняемым функциям: *горничная песня* – песня, исполняемая во время посиделок, игр в горнице: *Горнишныи песни дефки на пасиделках часта играють* (х. Тормосин); *девичья песня* – песня, исполняемая на девичнике. *На фтарую вичаринку с вином сабиралісь, дявичью песню играли* (х. Перекопский); *корогодная песня* – песня, сопровождающая хоровод: *Пра щасливую девичью жизнь бывают карагодныи песни, а как замуж – так уш фсё* (х. Тормосин); *плясучая песня* – плясовая песня, которую исполняют на гулянках, на свадьбах и т. п.: *Эта такиі плясучиі песни, их на свадьбу играють* (х. Котовский); *На гулянках танцують, плясучиі песни играють* (х. Красный); *прощальная песня* – песня, исполняемая на девичнике и в день свадьбы: *Кагда нивесту выдають, пають пращальныи песни* (ст. Клетская); *сватная песня* – песня, исполняемая во время сватовства (х. Орловский);

г) по содержанию и языковому оформлению: *краснобашиная песня* – женская лирическая песня: *Краснобашиная песня – женская весёлая содержательная песня* (А. Листопадов. Донская казачья песня); *крепкая песня* – песня, в которой возможно употребление ненормативной лексики: *Давай сыграю крепкую песню, я магу какую пакрепчи песню сыграть* (х. Перекопский).

Следует помнить, что донской песенный фольклор развивался с учётом общерусских традиций, с включением в репертуар песен, известных на других территориях проживания русского народа, с их переработкой в духе казачьей музыки и особенностей духовной культуры. Так, широко известная, часто исполняемая казаками песня с условным названием «Сон молодца» («Ой, да не вечер...»), заявляемая исполнителями как «казачья национальная», нередко именуемая «Сон Степана Разина», имеет обширную географию распространения. Мария Николаевна Иванова из Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова обнаружила в различных коллекциях экспедиционных аудиозаписей и в публикациях XIX–XXI веков более ста образцов, относящихся к различным региональным певческим традициям России. Исследовательницей выделено три основных очага бытования песен с данным сюжетом, удалённых друг от друга на значительное расстояние и расположенных на следующих территориях: 1) Русский Север (Архангельская и Вологодская области, а также Республика Коми); 2) западные области России (Смоленская, Тверская); 3) южные регионы проживания казаков (Ростовская, Волгоградская области, Ставропольский, Краснодарский края, Чеченская Республика, Республика Ингушетия). Отдельные примеры напевов и текстов зафиксированы также в Оренбургской, Челябинской, Псковской, Ульяновской и Кировской областях [Иванова 2020].

В «Сборнике донских казачьих песен» (1866), составленном историком-краеведом Андроником Минаевичем Савельевым (1835–1875), текст имеет более сложный вариант: *Как и нынче доброму молодцу / Малым-то мало спалось, много во сне виделось: / «Будто конь мой вороной разыгрался подо мной, / Разыгрался, расплясался под удалым молодцом. / Совалилась кунья шапочка с моей буйной головы, / Оторвался лук с колчаном с моей правой стороны. / Все мелкие стрелочки посыпались, /*

В сыру оне землю повтыкались. / Ах вы, братцы мои, братцы, атаманы молодцы! / Не покиньте доброго молодца вы при бедности такой. / Как во всякое времечко, пригожусь я братцы вам. / Заменю я вашу смерть грудью белою моей. / Расскажите вы мне, братцы, что мой сон значит». / Услыхала родна матушка из висока терема: «Ох ты, чадо, моё чадо, чадо милое моё! / Вот я тебе, чадо, этот сон расскажу: / Как тебе-то, моё чадо, да на службицу итить: / Да на службице, чадо, тебе убитому быть, / Вороному твоему коню быть подстрелену, / Молодой твоей жене быть удовушкой, / Малым детушкам твоим сиротинушками» [ССДКП: 144].

Центральным жанром, наиболее ярко воплотившим особенности стиля, форм бытования музыкально-песенного фольклора донских казаков является протяжная песня. Широкораспевные внеобрядовые песни назывались в народе по-разному: *долгие, вилючие, старые, протяжные*. Донские протяжные песни в большинстве своём излагаются от лица мужчин или передают переживания мужчины. Есть у казаков и *бабьи песни*, которые мужчинами-казаками исполняются редко. Одной из выделяющихся особенностей казачьей протяжной песни – и мужской, и женской – является исключительно коллективное исполнение, требующее многоголосья с ведущей голосовой партией (дискантом). Крайне редко песня (даже если она от первого лица) исполняется сольно, обычно это частушки или другие *частые* песни.

Ольга Григорьевна Никитенко выделяет такие характерные приёмы музыкальной выразительности в казачьей вокализации, как *настроечный тон, глиссандо, дифтонги, вибрато*. «На особом приёме дыхания основано глиссандирование или фиксируемое скольжение голоса, состоящее из четырех фаз: первая – выразительный “подъезд” к вершине, вторая – кратковременное задержание на ней, третья – лёгкое скольжение (на вершине), четвёртая – звуковой сброс. В итоге получается “эффект волны”, который используется певцами при исполнении всей протяжной

песни» [Никитенко 2018: 20]. По мнению исследовательницы, сложные фонетические черты вокализма (дифтонги, трифтонги), специфическая артикуляция звуков, ведение голосов, растягивание гласных, истоки которого усматриваются в храмовом пении, перехваты дыхания, замыкание музыкальной фразы звуковым кольцом и виртуозные запевки у мастеров-песенников, пение на волне создают неповторимый колорит речепения казаков [там же].

Для казачьих протяжных песен характерно, прежде всего, лирическое содержание и, в основном, отсутствие развёрнутого сюжета. Ведущее значение в таких текстах получают детализация поэтических образов, передача реальной действительности через призму личных переживаний, чувств, отражение нравственно-этических, общественных и семейных норм: *Моя тела белая, да, / Воронья, воронья клюют, / Мои кости жёлтые, да, / Звери лютые растащут, / Мои кудри чёрные, да, / Буён ветер их разнесёт* («Ой, да и чуяло, болело мое сердечушко»); *Ай, о тепле он не хлопочет, И заботы ему нет, Он о том боле хлопочет – Сразить вражеский бикет* («Ай, в поле ветер завывает»); *Молодчик молоденький да пригоженький. Вот он свои ручушки в карман закладал, Вынал, вынал молодец рыбий гребешок, Расчёсывал бравенький русы кудряцы* («По речке, по речушке»); *Как возговорит турецкий царь: Выпускайте добра молодца, Удалова казака донского Во его ли землю Русскую, Ко его ли Царю Белому!* («Казак в темнице, в Азове») [ЕПДК].

На уровне содержания музыкального донские казачьи песни – это большие развернутые композиции, где основополагающую роль выполняет не просто мелодия, а мелодия широко-распевная, объёмная. На Дону всегда любили петь. Шутливо бытовое песнопение называется у казаков *давать, орать, задавать, заводить, давить песняка: Писняка завяли. Бапка любила писняка завадить* (ст. Сиротинская). *Да ночи писняка арали. Пад-выпили, и давай писняка арать* (Калач-на-Дону). *Бывала на фсей*

ночи писняка аруть (х. Двойновский); *Парамоныч с братьями ох и играли, на какой гулянки, бывала, как зададут писняка, аш стёкла задражать!* (х. Чёрновка) [СДГВО].

Особенно хорошо казаки распевали *протяжные* песни – исторические, военные, лирические. Известный писатель-драматург, уроженец донской станицы Гундоровской Николай Фёдорович Погодин (Стукалов, 1900–1962) в одном из своих очерков 1920-х годов восхищённо описывал казачье пение: «Самобытный, старинный мотив плывёт, как плывут вам навстречу ковылевые думающие степи. Этот мотив грустен, как грустны бывают степи в недвижные летние вечера, и безбрежен, зовущий к чему-то далёкому, далёкому, как степи. Каждый голос знает своё место в песне. Каждый поёт “с душой”, заливаясь, лаская любимые слова. Казаки поют, как поэты, отдавая песне все искорки лучших чувств человека» (цит. по: [Тимофеев 1998: 107]).

Для протяжных песен характерно, прежде всего, лирическое содержание, в основном, отсутствие развёрнутого сюжета. Ведущее значение в таких текстах получают детализация поэтических образов, передача реальной действительности через призму личных переживаний, чувств, отражение нравственно-этических, общественных и семейных норм: *Молодчик молоденький да пригоженький. / Вот он свои ручушки в карман закладал, / Вынал, вынал молодец рыбий гребешок, / Расчёсывал бравенький русы кудряцы* («По речке, по речушке») [ЕПДК].

Донские казаки свои песни не *поют*, а *играют*, потому что казачья песня – это целое театрализованное представление с распевками, многоголосьем, прихлопами, присвистами, приплясами, жестами, сценами сражений и имитацией боя, демонстрацией умения владеть оружием и т. д. О. Г. Никитенко отмечает, что фразеологизм *играть песню* раскрывает «самую суть казачьего пения, его закономерности, характерные приёмы, способы и особенности. Вышесказанное казаки демонстрируют в процессе исполнения: играют голосом, украшая мелодию изящными

мелизмами (фиоритурами). *Зачинщик* ведёт песню своеобразным жестом, напоминающим дирижёрский. Эмоциональный настрой в песне зависит от лидера, запевалы. Внутреннее эмоциональное наполнение исполняемого произведения происходит от полного подчинения всех участников песенной общины *зачинщику, заводчику*» [Никитенко 2018: 21].

Казачья песня продолжает жить и в наши дни. В ней и безудержное веселье, и роковые обстоятельства, и любовь, преданность, и тоска по родимой сторонке, и боевая сноровка казака, его осознание своего военного предназначения: *Ай, усё у нас любочко, / Любо-хорошо: / Гульба вся весёлая, / Все гости милы. / Толечко да не милая – чужая сторона; За курганом пики блестят, / Пыль несётся, кони ржут, / И повсюду слышно было, / Что полки домой идут. / Подошли уж близко-близко, / Всколыхнулся ратный строй, / Поклонились Дону низко: / «Здравствуй, наш отец родной!»; С красной девицей казак разговаривал, / С красной девочкой разговаривать стал, / Ой, да, ну, казачья-то жана, / Она всё рывнивая, / А его-та жана, ну, рывнивая, / Вот и всё, взяла казаны, их / И сама по воду пошла, / Узяла казаны, / Сама по воду пошла, / Ой, да, красну девочку с казачком увидела, / Красну девочку там увидела: / «Ой, да, ты чего жа стаишь, с моим мужем говоришь? / Ох и не жить-то тебе, не жить на белом свете!»; Уж я сяду на коня, / На сваго гнедого, / Вдарю, вдарю под бока, / Полечу стрелою. / Ты лети, лети, конёк, / Лети, не споткнися. / Против милкиного двора / Стань, остановися. / Стань пред воротами, / Ударь копытами, / Чтобы вышла любезочка / С чёрными бровями. / А сам слезу я с коня, / Пойду во святлицу, / Разбужу я сладкий сон / Душечки девицы.*

Тематике песен и характеру лирического героя в полной мере соответствует и язык. С лингвистической точки зрения можно выделить определённые закономерности, наиболее ярко проявляющиеся в донской казачьей песне. Прежде всего, следует

сказать, что её языковым материалом служит лексика общеизвестная и повсеместно употребляемая: среди глаголов это лексемы *полюбить, обмануть, махнуть, разминуться, остановиться, дожидаться, приласкать, поцеловать, бежать, ходить, гулять, поймать, дарить, летать, рубить, стрелять, бросать, собирать, служить, ехать, скакать, посылать, горевать* и др. Донская песня – событийная, динамичная, поэтому глаголы – одна из самых широко представленных в ней частеречных групп. Тематически глаголы, наиболее часто используемые в донской песне, называют и характеризуют проявление различных чувств, движение, перемещение, звучание, военные действия, разного рода межличностное взаимодействие.

Частотны в песне прилагательные, что объясняется, на наш взгляд, их полифункциональностью, семантической ёмкостью и неоднозначностью. В первую очередь, следует отметить постоянные эпитеты, которые в большинстве своём совпадают с общенародными: *лицо белое, сизы крылушки, злая тоска, жизнь постылая, зелёная грушица, грудь нежная, сизый орёл, камушек белый, на единый на часок, чернява девчина, чужая сторона, басурманский край, сырая мать-земля, гордая насмешка, лодочка серебряная, зоренька вечерняя, добрый коник, сердце ретивое* и мн. др. Кроме того, нередко прилагательные выполняют в песенном тексте уточняющую, конкретизирующую функцию: *Да на первой на подушечке я сама, сама ляжу. / Да на другой, на пуховенькой, я дружка, дружка положу. / А на третьей, на порватенькой, своего мужа, мужа положу; Пойду замуж за молоденького, за молодого хорошенького, за русого, за русого, за русого кудреватенького, за чёрного, за чёрного, за чёрного щеголеватенького.* В некоторых случаях прилагательные используются в своей основной характеризующей функции, указывая на цвет, физическое свойство, индивидуальные признаки, возраст, особенности поведения и под.: *куры рябые, сильный туман, бабочка молодая, казак красивый, прежняя любовь, тёплые воды* и др.

Особенностью песенного лексикона является употребление в нём церковнославянского краткого прилагательного *млад* как постоянного эпитета молодого казака: *Ты поле моё, поле чистое! / Ты раздолье моё, ты широкое! / Ничего ты, поле, не породило, / Породило поле куст ракитовой. / Как под тем кустом, под ракитовым, / Там лежит-то убит добрый молодец, / Млад донской казак малолеточник. / Он ни всмерть-то убит, больно раненой, / Во широкую грудь сквозь простреленный. / Перед ним-то стоит его верный конь, / Он бьёт копытом во сыру землю, / Он будит своего хозяина: / Ты встань, пробудись, добрый молодец, / Ты хозяин мой, млад донской казак! / Ты садись на меня, слугу верного; / Понесу я тебя да на Тихий Дон.* В исторических песнях (вторая часть первого тома пятитомника донских песен, собранных А. М. Листопадовым) словосочетание *млад донской казак* отмечено 64 раза [ЛПДК/1/2].

Диалектная речь в течение веков сохраняет, удерживает и регулярно воспроизводит культурную информацию, особым образом закодированную в семантике языкового знака. Слитность языкового и семиотического планов в семантической структуре фразеологических единиц, пословиц, поговорок, присказок, народных примет предопределяет существование в них концептуального плана, эстетических и мировоззренческих установок народа – носителя данного диалекта. В единицах вторичной номинации, в образных, эмотивно-оценочных, содержащих в себе элементы многовекового опыта выражения народ воплощает свои представления о правде и справедливости, о нравственности и морали, фиксирует важное, существенное, представляющее несомненную ценность в качестве культурного опыта для будущих поколений.

Языковыми показателями такой информации выступают, в первую очередь, пословицы, поговорки, присказки. Пословицы – краткие по форме произведения устного народного творчества, лаконичные тексты с поучительным содержанием – назидательно

напоминают всем членам данного этнокультурного сообщества о необходимости соблюдать поведенческий кодекс, правомерность которого проверена временем. В. И. Даль назвал пословицу *ходячим умом народа* [СД/III: 334]. Русский фольклорист и этнограф Иван Михайлович Снегирёв (1793–1868) отмечал, что в пословицах «отсвечивается внутренняя жизнь народа, отличительные его свойства и господствующие в нём мнения, тесно соединяется настоящее с прошлым и будущим, семейный его быт с народностью, а народность с человечеством» [Снегирёв 1996: 151]. Именно пословицы являются плодами народного наблюдения и размышления, строящимися на основе многовекового социально-исторического опыта, в результате чего они отражают эстетические и этические представления народа, необходимые наблюдения о явлениях природы, напоминают о достопамятных событиях.

Фольклорист, литературовед и педагог Мария Александровна Рыбникова (1885–1942) определяет пословицу как синтаксическое целое, типическое обобщение, образное объяснение множества явлений, она подчёркивает её многозначность. По мнению автора книги о русских пословицах и поговорках, искусство говорящего состоит в том, чтобы, встретив и опознав явление, случай, свойство, человеческий поступок, охарактеризовать его пословицей, установив связь между частным случаем и его поэтическим определением, высказанным в пословице: «Пословица к слову молвится» [Рыбникова 1961: 14]. Народная мудрость, явившаяся сентенцией многовековых наблюдений над жизнью и воплощенная в мини-текстах, предостерегает от возможных ошибок: *Казачья воля доведёт до горя; Роза духовитая, да колючки у ей; Хлеб-соль кушай, а правду слушай* и т. д. Обычно пословицы не имеют конкретного адресата и предназначены всем, кто ещё не постиг мудрости жизни.

Поговорки, присказки, прибаутки в отличие от пословиц не носят назидательного характера, а своим содержанием

отражают многовековой опыт народа, типичные, многократно повторяющиеся жизненные ситуации и употребляются по тому или иному поводу, декларируя народную мудрость, проверенную веками: *на кости мясо нарасте!* ‘ничего страшного не произошло; всё ещё изменится в лучшую сторону’ (употребляется в ситуации утешения); *ни курочки, ни овечки – полёживай на печке!* – такая поговорка используется для характеристики ситуации беззаботности.

Пословицы, поговорки, присказки, бытующие в речи донского казачества, богаты по своей тематике и охватывают всё многообразие жизни на разных временных срезах. Среди них немало таких, которые отражают общечеловеческие (универсальные) ценности. Это пословицы и поговорки о труде и безделье, правде и лжи, честности и обмане, о счастье и справедливости, знании и ученье, о дружбе и коллективизме, о любви к Родине и родному языку. По своему содержанию, лексической наполняемости, а главное, по своей морали такие выражения аналогичны общенародным пословицам и поговоркам: *добрые слова дороже богатства; у короткого дела длинный язык; бездушиное слово и сердце заморозит; Родина – солнце красное, чужбина – могила сырая; дуб к солнцу, а человек к миру; где работа, там и густо, а в ленивом доме пусто* и др. Однако и в таких выражениях иногда проглядывает местный колорит: *речь без поговорки, что степь без цветов*. Сухость, бесцветность речи ассоциирована в сознании носителя донского диалекта с тем фрагментом окружающей действительности, который знаком ему лучше других – степью, которая без обильного разнообразия выглядит серо и уныло.

Особо следует сказать о тех пословицах и поговорках, которые несут на себе печать субэтнического мировосприятия. Одни из них представляют собой оригинальные произведения, созданные на Дону в разные периоды жизни казачества и отражающие особенности его отношения к окружающей действительности,

другие являются творчески переработанными общенародными выражениями, издавна известными на Дону и приспособленными носителями диалекта к местным условиям за счёт введения в их состав местных географических названий, имён, деталей казачьего быта и под. Зафиксированное В. И. Далем высказывание *Пословица не даром молвится* [СД/III: 334] записано собирателем донского фольклора Петром Иосифовичем Ковешниковым (1914–1979) в донском варианте: *на Дону пословица не от безделья молвится*. Про расторопного человека, умельца на Руси говорят *и швец, и жнец, и на дуде игрец*. У П. И. Ковешникова находим местный вариант: *казак-донец и швец, и жнец, и на дуде игрец, и в хоре певец, и в бою молодец* [Дон волною серебрится 1979: 37]. Таких трансформированных общенародных выражений среди пословиц и поговорок казачьего Дона нами обнаружено 73 единицы. Большинство же (около 300 паремий) являются результатом творческого речепроизводства самих казаков. Значительная их часть отражает специфику мироощущения представителей данного субэтноса, результат повседневного опыта донских казаков, заключая в себе квинтэссенцию их жизненной мудрости.

В казачьих пословицах и поговорках находят отражение разные аспекты жизнедеятельности донцов: а) их речь: *казан проверяют по звону, а казака по слову; казак без спорного слова, что тесто без дрожжей*; б) любовь к Родине: *где казак родился, там и сгодился; красна песня складом, а донская земля ладом; на родной сторонкуше рад любой воронушке; на донской сторонке каждый кустик ночевать пустит*; в) трудолюбие: *сила Дона – в воде, а казака – в труде; у ленивого курень течёт и печь не печёт; звону – по всему Дону, а дела – и на курень не достаёт*.

Ярким подтверждением того, что наблюдения народа над жизнью, обобщённые в малых фольклорных жанрах, не только отражаются в речи, но и регулярно репродуцируются в ней,

создаются заново по традиционным моделям, является наличие в диалекте множества устойчивых словесных комплексов, являющихся речевой реакцией на события нового времени. Встречается немало выражений, связанных с установлением советской власти на Дону. С одной стороны, это искусственно созданные языковые единицы, больше напоминающие «агитки» 1930-х годов и прославляющие новую, колхозную, жизнь. Будучи своеобразной языковой репрезентацией проводимой государством политики, они, безусловно, характеризуют лишь одну из сторон советской действительности: *был Дон бедный, слёзный, стал богатый, колхозный; с царём распростились – от нужды избавились*. С другой стороны, народная речь хранит «подпольные» тексты, отражающие истинное положение дел на Дону: *хлебнули казаки горя всласть, когда пришла советская власть*. Донская диалектная фраза *попасть под советскую власть* имеет на Дону два значения: устаревшее ‘вступить в конфликт с властью’ и переосмысленное, активно функционирующее в современном диалекте ‘попасть в тяжёлое, безвыходное положение’. Тягостный опыт казачества, репрессированного советской властью, закрепился в языке в виде устойчивых словесных комплексов, не дающих новым поколениям позабыть трагический этап истории своего народа.

Широкое отражение в паремическом фонде донского диалекта нашли события Великой Отечественной войны. Известно, что основные сражения Советской армии с фашистами под Сталинградом проходили как раз в донских степях – в Клетском, Суровикинском, Калачёвском, Серафимовичском и других районах Сталинградской области. В языке донских казаков находим выражения, прославляющие силу и доблесть всех советских солдат: *где гвардейская рать, там фашистам не сдобровать; где Ватутин и Толбухин, там фашисты мрут, как мухи; знает весь свет: смелей русских солдат нет*. Но здесь же находим и такие выражения, которые передают и гордость родной донской

землей, и любовь и заботу о ней, и восхищение смелостью и мужеством казаков, защищающих свою Родину: *где донец-удалец, там фашистам конец; на Дону закон такой: всех врагов с земли долой; кому Дон – тих, а фашистам он лих; бегут враги без конца с берегов Донца* и др.

Как отмечают многие учёные, пословицы, поговорки, присказки обладают смысловой многоплановостью, высокой степенью отвлечённости семантики, что делает их приспособляемыми к различным сходным жизненным ситуациям. Контекст высказывания, в котором употребляется пословица или поговорка, конкретизирует её содержание, привязывает к ситуации разговора.

Пословица, поговорка, присказка, прибаутка могут со временем трансформироваться во фразеологический оборот, но для этого они должны пройти сложный и многоступенчатый процесс фразеологизации, состоящий в структурно-семантическом преобразовании исходного текста. Примеры таких превращений имеют место и в литературной, и в диалектной фраземике: *моя хата с краю < моя хата с краю, я ничего не знаю; воду в ступе толочь < воду в ступе толочь – вода и будет*; донское *тёр да ёр* ‘о компании нехороших людей’ < *тёр да ёр да Микишка-вор; руки в брюки, нос в карман* ‘о ком-то важничавшем, задающемся’ < *руки в брюки, нос в карман – как суховский атаман*.

Трансформированные выражения, в отличие от исходных порождающих текстов, обладают не только структурно-семантической устойчивостью и воспроизводимостью, но и смысловым единством, синтаксической нечленимостью (выступают в роли одного члена предложения), обретают более яркую экспрессивно-оценочную, характеризующую функцию. При этом содержательная сторона устойчивых выражений не только не меняется, но, наоборот, фразема, имея усечённую структуру, вбирает в себя все оттенки смысла исходного текста.

Сами по себе диалектные фраземы, так же, как и пословицы, поговорки, присказки, являются средоточием народной мудрости, потому что своим содержанием отражают коллективный опыт народа, обобщённые представления о предметах и явлениях окружающего мира и характере взаимосвязи между ними. Так, донской диалектный фразеологизм *нужен как варежка в Петров день*, имеющий значение ‘совсем не нужен’, содержит в себе следующую культурную информацию: *Петров день* – 12 июля – день святых Петра и Павла, наступивший после многодневного Петровского поста (23 июня – 11 июля), он отмечается православными людьми в один из самых жарких летних периодов, в середине лета, когда никакой нужды в тёплых вещах, в том числе и в варежках, нет. Поэтому фразема транслирует не просто ненужность, отсутствие нужды в чём-, ком-либо, но и более того – неуместность такого присутствия. Диалектная фразема *жить в одном кресте* ‘быть бедным’ содержит следующую культурную установку: православные христиане, коими казаки являются, с момента крещения и до самой смерти носят нательный крест как символ христианской веры. Крест не выставляется напоказ, он обычно находится под покровом одежды. Если же на человеке ничего нет, кроме креста, значит, он крайне беден. Такое состояние дел в целом оценивается отрицательно, так как недостойно человека быть нищим.

Культурная информация, заложенная в семантике диалектных фразем, имеет по преимуществу имплицитный характер, как бы скрываясь в глубине фразеологического значения. Это не мешает диалектному фразеологизму манифестировать дидактическую культурную установку. К примеру, фразема *нести / сыпать сор под загнетку* имеет значение в донском диалекте ‘не разглашать семейных ссор, не выносить сор из избы’, а культурологическая информация данного выражения будет выглядеть следующим образом: данный архетип женского поведения в казачьей среде восходит к славянскому архетипу: выносить сор из избы

нельзя, его нужно подальше запрятать в доме, чтобы случайный человек его не заметил, в противном случае мы ослабляем “своё пространство”, делаем его уязвимым и можем причинить вред членам своей семьи, а человеку недостойно заниматься ослаблением близких.

Образ, заключенный в диалектной фразе, загадке, поговорке, крайне значим, поскольку выражает мировосприятие диалектоносителей, их культурный и житейский опыт, передает особенности *народного духа*.

Не менее ярко многовековой опыт диалектоносителей, их философско-бытовая мудрость проявляется и в другом речевом жанре – народной примете. Космизм традиционного мышления народа, обременённого повседневными бытовыми проблемами, заботами о хлебе насущном, неизбежно вовлекал человека в те или иные природные ритмы и циклы, которые, именно благодаря своей регулярной повторяемости, способствовали выработке рациональных типов поведения. Наблюдая над происходящим и выявляя общие закономерности природных процессов и бытовых сценариев, народ наделял те или иные события конкретным смыслом, присваивал им определённое символическое значение, расставлял нужные акценты, закрепляя свои знания в мудрых речениях.

Вера Константиновна Харченко определяет народную примету как «проверенное многократными наблюдениями или традиционно принятое и передаваемое из поколения в поколение предсказание событий» [Харченко 1992: 78]. Советский этнограф Сергей Александрович Токарев (1899–1985) отмечал, что в приметах «человек вообще не действует, а только наблюдает происходящее вокруг него или в нём самом и делает из этого суеверные выводы о будущем» [Токарев 1990: 417]. Елена Евгеньевна Завьялова выделяет важнейший признак этих устойчивых единиц – отсутствие воздействия наблюдающего на объект наблюдения [Завьялова 2013: 188]. П. В. Чеснокова

называет народные приметы о погоде *прогностикой*, опираясь на чешский и словацкий термин *pranostika*, который образован от слова греко-латинского происхождения *prognōstica* [Чеснокова 2019: 30].

Народная мудрость подвигала человека на активные действия или, наоборот, отвращала от них: *пришёл марток – надевай семеро порток* ‘о неизбежном возвращении сильных холодов в начале весны’; *на Касьяню до восхода солнца на двор выходить нельзя – это приносит несчастье. Касьянов день (Касьяня) ‘29 февраля’* не просто называет один из дней года, а имплицитно содержит в себе указание на сложившийся веками традиционный тип поведения, при котором человек старается не появляться на улице до полного восхода солнца, чтобы не подвергаться риску занедужить: *Ноньчи Касьянаф день, Касьяня, ни вихадити да сонца на двор, а то калекай астани-тись, как Касьян глянить*. Если всё же человек стал свидетелем первого луча, считается, что на него *Касьян глянул* и несчастный обречён на полосу жизненных неудач, необъяснимые болезни, неожиданные неприятности. О причинах такого отношения к святому Кассиану мы писали выше.

Стихийно созданная система народных ценностей послужила своеобразной основой формирования национально-культурной картины мира, отражённой в языке диалектоносителей. Приметы разного рода выражают постоянные отношения, зависимость между какими-нибудь явлениями, событиями, фактами, и поэтому народная мудрость никогда не утрачивала своей ценности во времени. Она не только концентрировала внимание на важном в эмпирической повседневности, но и выводила общие закономерности из частных проявлений народной жизни. Так родились приметы, касающиеся: а) здоровья: 14 марта. *Евдокия. Сняжицу-талую вадицу нада была в дом принисти. Аттиралаи худобушку с болящих, умывали дитишык на крепасть; дитё кричить неутешна – умыть нада нипитой*

вадиций и чирис парох чирис левую плечё астати вылить; ад зглазу нада на парог три дня на заре атливать; б) семейного благополучия: жаних с нивестай далжны разам чирис парох пирьстунить – тады жыть будут дружна, на равных; в) погоды: если кошка лезить ф печку грецца – к холоду; вароны и галки садяцца на вирхушки диревыйф – к морозу; г) сельскохозяйственных работ: йичмень сеють, пока свитёт калина; д) быта, домашнего хозяйства: Если разбилась тарелка – ни тужы, пасуда бьёцца к щастью и мн. др.

Одни приметы отражают естественную взаимосвязь природных явлений (*падул калмыцкий ветир – к сушы*), другие (нередко их называют суеверными) – не отражают действительных связей, существующих в природе, но являются результатом многолетних наблюдений над жизненными ситуациями: *штоб ни скалдавали, ни зглазили – нивеста далжна в падол платья ваткнуть иголку*.

Несмотря на заметную разницу в семантике и основаниях примет, все они, наряду с другими единицами народной речи, передают народную мудрость, востребованность которой в повседневной жизни человека не вызывает сомнения. Функционируя в обыденном сознании диалектоносителей, отражаясь в речевых единицах разных жанров, народная мудрость охватывает разные сферы духовной и материальной жизни народа, выступая хранилищем жизненного опыта, регулятором бытового поведения носителей диалекта.

Многочисленные исследования донского фольклора в целом позволяют говорить о многообразии форм его представленности: записаны на Дону казачьи сказки, былички, были, сказания, причитания, пословицы и поговорки, всевозможные приметы, шутки и анекдоты. Однако ни у кого нет сомнений в преимущественном положении донской казачьей песни – уникальном казачьем творении, отражающем саму жизнь казака, его культуру, нравственность, его духовный мир.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленные в монографии материалы позволяют наглядно убедиться в богатстве, разнообразии и оригинальности форм проявления духовности в казачьем социуме. Духовная культура казаков, как и всякая форма интеллектуальной эволюции, прошла свои этапы совершенствования – от наивно-первобытной с её примитивными доминантами в виде всеволия, вседозволенности через подчинение воле казачьего Круга к высокоразвитой, по-военному чётко организованной, продуманной и обоснованной системе духовных ценностей с православными приоритетами и совершенно новыми подходами к реальности.

Сама история зарождения и развития казачества как особого субэтнуса русского народа обеспечила поступательное движение в области духовных отношений внутри формирующегося социума. Наблюдаемая динамика в восприятии окружающей действительности, мотивированная переоценка

ценностей, наступившие изменения в миропонимании и формирование новых нравственных принципов, основанных на принятии православия как основы духовной жизни, опирающихся, с одной стороны, на стремление к сохранению культурных традиций праотцов, с другой – на создание новых условий военизированной жизни, обеспечили сложную структуру казачьей духовной сферы, где свободно уживаются базовые элементы общерусской духовности, духовно-нравственные традиции других славянских и неславянских народов, отдельные фрагменты тюркских и иных соседних культур.

Фактором, оказавшим заметное влияние на прогрессивное развитие духовности в казачьей среде, стало, прежде всего, осознание казаками военной миссии как высочайшего судьбоносного предназначения. Обретение долга защитника Отечества, готовность к ратному подвигу формируют не только новое отношение к боевому искусству, но и оказывают огромное влияние на нравственный кодекс казака-воина: теперь ловкость, смелость, решительность, казачья удаль, ловкость, сноровка (*донская развязка*) требуются не для разбоя и грабежа соседей-недругов, а на благо Отечеству, для защиты родной земли. Этот новый нравственный кодекс находит отражение в донских легендах, сказах, походных и лирических песнях и даже в текстах молитв, где казаки просят Господа даровать им единение со всем русским народом, сплочённость, мужество, быструю победу над врагами Отечества.

Другим, не менее важным фактором укрепления духовности в казачьем социуме стали семейные отношения. Со временем семья стала восприниматься казаками как основная социальная среда воспитания детей – продолжателей казачьих традиций. Определяющая роль духовных принципов проявляется в семье в отношении к женщине – матери, жене, бабушке, сестре, дочери; в четкой иерархии семейных отношений; в законах воспитания дочерей и сыновей – казачек и казаков; в почитании и уважении старших в роду, сохранении достоинства и чести фамилии

(рода); в приобщении к православным традициям и исполнении религиозных заповедей.

Особые условия формирования казачьего субэтноса определили специфику эволюции духовной культуры казаков, важнейшим признаком которой стал частичный обрыв русской общекультурной традиции и формирование новой военизированной культуры. Отрыв от крестьянских традиций, образование и комплексное развитие военизированного быта, создание кодекса казака, прославляющего его смелость, решительность, ловкость, владение разными видами оружия; андроцентрическая организация казачьей семьи, устройства дома, раздельное воспитание сыновей и дочерей, подготовка их к будущей миссии – быть настоящими казаком и казачкой, определяющая власть казачьего Круга – органа демократического самоуправления казаков – всё это и многое другое определило специфику донской казачьей духовной культуры.

Практическое отсутствие у казаков на начальном этапе формирования субэтноса сельскохозяйственной обрядности, являющееся следствием прерывания общерусской земледельческой традиции и замены её военизированной, в значительной степени компенсируется широко представленной семейной обрядностью. Она отправляется главным образом женщинами, хотя имеет место и мужская казачья обрядность: рождение девочки или мальчика, сопровождающиеся специальными, различающимися в зависимости от пола ребёнка ритуалами и типом поведения причастных к данным событиям людей; инициация, переход подросших казачат на мужскую половину куреня, конкурсы и соревнования (военная подготовка, джигитовка), сборы и проводы в армию, отношение к коню и боевому оружию (слова из казачьих песен: *наши жёны ружья заряжены – вот кто наши жёны; наши сёстры – сабли востры*; донские поговорки: *казак голоден, а конь сыт; казак без коня, что солдат без ружья* и мн. др.).

Донские говоры, сформировавшиеся в XVI–XVII веках, представляют собой особую диалектную систему русского языка, сложившуюся исторически. Говоры Дона являют собой однородный обширный массив южнорусских диалектов, который характеризуется общностью наиболее существенных черт лексики, фонетики, грамматики. Языковая гомогенность является существенным признаком донского региолекта, опирающегося на представление его носителей о единстве субэтноса, об общей для всех казаков духовной культуре.

Основу донских говоров составили южнорусские диалекты разных регионов России, в первую очередь Рязанской, Воронежской, Курской, Орловской, Тамбовской, Тульской губерний. В систему донских говоров вошли элементы украинского, тюркских, калмыцкого и других языков: тюркизмы *есаул*, *каймак*, *айран*, *сюзьма*, *щерб*, украинизмы *зараз*, *нехай*, *кохать*, калмыкизмы *махан*, *маштак*, полонизм *жалмерка* и др. Лексическая система донских говоров отражает национально-этнографические и социально-исторические особенности уклада жизни и быта казачества.

Анализ донской лексики и лексического состава диалектных фразеологизмов позволяет говорить о том, что в диалекте активно функционирует как общеупотребительная, общенародная лексика, так и собственно диалектные слова, характеризующие духовную культуру донского казачества, большинство из которых используется в говоре и в свободном употреблении. Диалектное слово противопоставляется литературному своей эмоционально-экспрессивной яркостью, конкретностью лексического значения, выразительностью и образностью.

Многие лексические единицы являются мотивированными, что определяет степень их образности, экспрессивности и выразительности. Но есть лексемы, выявление мотивированности которых представляет собой определённую трудность с точки

зрения лексики современного языка. В исследуемом языковом материале более ярко и последовательно представлены синонимические и омонимические отношения.

Главными особенностями диалектной лексики и фразеологии духовной культуры донского казачества являются эмоциональная раскованность, яркая образность и наглядная выразительность. Исследование таких средств в речи диалектоносителей является не только показателем удивительно ярких и экспрессивно-насыщенных возможностей русской народной речи, но и выполняет совершенно конкретные коммуникативные задачи, реализуя речевые интенции говорящего, определяя коммуникативную направленность высказывания.

Особенности казачьей жизни нашли своё яркое отражение в диалекте. Лексико-фразеологическая система донских говоров полностью покрывает все семантические зоны языка донского казачества. Наиболее разработанными и наполненными в лексическом отношении оказываются номинативные поля тематических зон «Служба», «Военная миссия», «Воля», «Казак», «Конь», «Семья», «Быт», «Культура. Традиции», «Речь», «Родина», «Дон» и др. Каждое из этих номинативных полей представляет собой органический синтез созданных и заимствованных на протяжении всей истории субэтноса элементов – единиц единой номинативной системы донского диалекта, в основе которого лежит речь русских переселенцев. В процессе формирования донских говоров эти разнородные лексемы были полностью освоены носителями говора и восприняты ими как свои собственные слова, обслуживающие нужды казачьего сообщества.

Подобная лингвистическая толерантность встречается на территории нашей страны и в других говорах, но в казачьем диалекте она оказывается наиболее выраженной, наглядной и значимой. Те же самые процессы произошли на Дону и в культурной сфере. Семиотическая модель духовной культуры казачества складывается из сплава элементов культур разных племён

и народов: в основе её – общерусская традиция, и на этом фундаменте выстраивается новая, не членимая на отдельные элементы духовная структура казачьего сообщества, обогащённая традициями других народов, с которыми казаков свела сама жизнь: татар, турок, казахов, калмыков, украинцев, кавказцев и др. В процессе духовного синтеза под заметным влиянием православия эти иноэлементы слились воедино, создав новое по качеству, доселе не существовавшее культурное образование, определившее динамику духовного развития донского казачества.

Список использованной литературы

Алефиренко Н. Ф. Этноэдемический концепт и внутренняя форма языкового знака // Вопр. когнитивной лингвистики. 2004. № 1. – С. 70–81.

Антонов Д. Н., Антонова И. А. Метрические книги России XVIII – начала XX в. М.: Издат. центр РГГУ, 2006. – 384 с.

Археологическое наследие Волгоградской области: К 100-летию Волгоградского краеведческого музея. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2013. – 288 с.

Астапенко Г. Д. Быт, обычаи, обряды и праздники донских казаков XVII–XX вв. Батайск: Батайск. кн. изд-во, 2002. – 248 с.

Астапенко Г. Д. Быт, обычаи, обряды и праздники донских казаков XVII–XX вв. / Ростов-н/Д.: Гефест, 2011. – 253 с.

Астапенко М. П., Астапенко Г. Д., Астапенко Е. М. «Казачья доля – Дон, степь да воля». Ростов-н/Д.: Книга, 2014. – 320 с.

Бабалова Г. Г., Бастинович Е. В. Оценочный компонент в отрицательных номинациях немецкого языка // Омский

научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. 2015. № 4 (141). – С. 44–46.

Банина Е. Н. Оценочный компонент значения в семантике метафоры: (На материале современного английского языка) автореф. дисс. <...> канд. филол. наук. Н. Новгород, 2001. – 16 с.

Бахтин М. М. Эпос и роман. СПб.: Азбука, 2000. – 300 с.

Белов А. И. Цветовые этноэидемы как объект этнопсихолингвистики // Этнопсихолингвистика: Сб. ст. / Отв. ред. и авт. предисл. Ю. А. Сорокин. М.: Наука, 1988. С. 49–58.

Белякова С. М. Моделирование времени в русских диалектах // Русский язык в школе. 2005. № 1. – С. 87–90.

Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. – 176 с.

Броневский В. Б. История Донского войска, описание Донской земли и Кавказских Минеральных Вод: в 4 ч. СПб.: Тип. Экспед. заготовл. гос. бумаг, 1834. – 311 + 270 + 214 + 117 с.

Брысина Е. В. Этнокультурная идиоматика донского казачества: Монография. Волгоград: Перемена, 2003. – 293 с.

Брысина Е. В. «Пташечка – канарейка». Образ донской казачки в языке и фольклоре // Российское казачество. 2011. № 3. – С. 58–59.

Брысина Е. В., Супрун В. И. Казачья песенная культура как феноменальное явление // Российская фольклористика и диалектология на современном этапе: Сб. науч. ст. / Отв. ред. М. И. Журина, Т. Н. Юркина. Чебоксары: Изд-во Чуваш. гос. пед. ун-та им. И. Я. Яковлева, 2020. С. 30–34.

Брысина Е. В., Супрун В. И., Алещенко Е. И. Лингвокультурное пространство казачьего Подонья. Волгоград: Изд-во ВГСПУ «Перемена», 2016. – 358 с.

Букринская И. А., Кармакова О. Е. Языковая ситуация в малых городах России // Исследования по славянской диалектологии. Особенности сосуществования диалектной и литературной форм языка в славяноязычной среде. Вып. 15. М.: Изд-во Ин-та славяноведения РАН, 2012. – С. 155–156.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1: Русская народная поэзия / Изд-е Д. Е. Кожанчикова. СПб.: Типогр. тов-ства «Общественная польза», 1861. – IV + 643 с.

Вайсгербер Л. Родной язык и формирование духа / Пер. с нем., вступ. ст. и коммент. О. А. Радченко Изд. 3-е. М.: УРСС; Либриком, 2009. – 232 с.

Васильева Э. К. Семья и её функции (демографо-статистический анализ). М.: Статистика, 1975. – 181 с.

Великорусские народные песни / Изданы проф. А. Т. Соболевским. Т. VI. СПб.: Гос. тип., 1900. – 544 с.

Вендина Т. И. Диалектное слово в парадигме этнолингвистических исследований // Лексический атлас русских народных говоров: (Материалы и исследования). 1999. СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 2002. С. 3–14.

Вендина Т. И. Антропология диалектного слова. Москва. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2020. – 683 с.

Власкина Т. Ю. Похоронно-поминальные обычаи и обряды донских казаков // Традиционная культура. 2004. № 4 (16). – С. 35–47.

Власкина Т. Ю., Архипенко Н. А., Калиничева Н. В. Народные знания донских казаков // Традиционная культура. 2004. № 4. – С. 54–66.

Вольф Е. М. Функциональная семантика оценки. М.: Едиториал УРСС, 2002. – 280 с.

Воскобойников Г. Л. Казачество и кавалерия в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Ростов/Д.: Терра-принт, 2007. – 288 с.

Герд А. С. Введение в этнолингвистику: Курс лекций и хрестоматия. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2001. – 488 с.

Гнутова С. В. Крест – хранитель всея вселенная // Мир Божий. 2005. № 11. – С. 82–85.

Гомулов В. И., Супрун В. И. Второй Донской округ: историко-географический справочник (XVIII – первая треть XX вв.). Волгоград: Из-во ВГИПК РО, 2007. – 168 с.

Гомулов В. И., Супрун В. И. Страницы истории донского казачества (XV–XVIII вв.). Волгоград: Изд-во лицея № 8 «Олимпия», 2012. – 236 с.

Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. – 448 с.

Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. под ред. и с предисл. Г. В. Рамишвили. 2-е изд. М.: Прогресс, 200. – 400 с.

Гумилёв Л. Н. Хазария и Терек: (Ландшафт и этнос): II // Вестник Ленинградского ун-та. 1964. № 24. Серия географии и геологии. Вып. 4. – С. 78–88.

Гумилёв Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. М.: Прогресс; Пангея, 1993. – 543 с.

Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. – 912 с.

Гуревич А. Я. Время как проблема культуры // Вопр. философии. 1969. № 3. – С. 105–116.

Деяния святых Апостолов // Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. С иллюстрациями Г. Доре. Л.: Принт, 1990. – С. 464–493.

Дмитрюк С. В. Образ времени в сознании носителей русской и английской культур // Языковое сознание: формирование и функционирование: сб. ст. / Отв. ред. Н. В. Уфимцева. М.: Изд-во Ин-та языкозн. РАН, 1998. – С. 208–212.

Добриков В. В. Донские отпуска и их организация: 1613–1696 гг.: Автореф. дисс. <...> канд. ист. наук. Воронеж, 2011. – 24 с.

Дон волною серебрится: Частушки, пословицы и поговорки Дона / Сост. П. И. Ковешников. – Ростов н/Д.: Кн. изд-во, 1979. – 190 с.

Донская свадьба. Вып. I: Материалы архивов и публикации XIX века / сост., авт. коммент. и прим. М. А. Рыблова, А. В. Когитина. Волгоград, 2019. – 223 с.

Донские казаки в прошлом и настоящем / Под общ. ред. Ю. Г. Волкова. Ростов н/Д.: Изд-во Ростов. ун-та; ГинГо, 1998. – 502 с.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Пер. с фр. А. Б. Гофмана, примечания В. В. Сапова. М.: Канон, 1996. – 432 с.

Жирмунский В. М. Национальный язык и социальные диалекты. Л.: ГИХЛ, 1936. – 300 с.

Завьялова Е. Е. Приметы как фольклорный жанр: опыт систематизации // Знание. Понимание. Умение (М.). 2013. № 2. – С. 187–193.

Закуткина Н. А. Феномен диалектной картины мира в немецкой философии языка XX века: Дис. <...> канд. филол. наук. М., 2001. – 197 с.

Захарова К. Ф., Орлова В. Г. Диалектное членение русского языка. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2004. – 276 с.

Зеленин Д. К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901–1913 / Под ред. А. Л. Топоркова. М.: Индрик, 1994. – 400.

Зимин А. П. Русские географические справочники XVII в. (Из сборника в Собрании Московской духовной академии) // Записки отдела рукописей Государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина. Вып. 21. М.: Изд-во ГПБ им. В. И. Ленина, 1959. – С. 220–231.

Иванова М. Н. Лирическая песня «Сон молодца» в фольклорных традициях России: результаты типологического изучения // Opera musicologica. 2020. Т. 12. № 2. – С. 42–62.

Ивашко Л. А. Очерки русской диалектной фразеологии. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1981. – 111 с.

Ицков А. Н. Разведчик, партизан, военный министр России // Военно-исторический журнал. 1995. № 1. – С. 72–75.

Карамзин Н. М. История государства Российского. В 3 кн. Изд. 5-е. Кн. 2. Т. 5–8. Реприн. изд-е. М.: Книга, 1989. 242 стлб. +

227 стлб. + 142 стлб. + 187 стлб. + 178 стлб. + 104 стлб. + 68 стлб. + 82 стлб. + 8 н. стлб.

Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. – 476 с.

Карпов А. Ю. Иоанн III // Православная энциклопедия. Т. XXIII. М.: Церк.-науч. центр «Правосл. энцикл.», 2010. – С. 262.

Кательников Е. Н. Историческое сведение Войска Донского о Верхне-Курмоярской станице, составленное из сказаний старожилов и собственных примечаний, 1818 года декабря 31 дня // Донские войсковые ведомости. 1860. № 12–16.

Кательников Е. Н. Историческое сведение Войска Донского о Верхне-Курмоярской станице, составленное из сказаний старожилов и собственных примечаний, 1818 года декабря 31 дня // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1863. № 3. С. 1–34.

Кательников Е. Н. Историческое сведение Войска Донского о Верхне-Курмоярской станице, составленное из сказаний старожилов и собственных примечаний, 1818 года декабря 31 дня / под ред. И. П. Попова. Новочеркасск: Обл. Войска Донского тип., 1886. – VI + 63 с.

Кательников Е. Н. Историческое сведение о Верхнекурмоярской станице. 2-е изд. / Под ред. В. И. Супруна. Волгоград: Изд-во ВГАПК РО, 2008. – 75 с.

Кашкин В. Б. Парадоксы границы в языке и коммуникации. Воронеж: О. Ю. Алейников, 2010. – 382 с.

Киселёв А. И. Духовность – сущность человека // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2014. № 2 (196). – С. 83–91.

Ковшова М. Л. Семантика и прагматика фразеологизмов (лингвокультурологический аспект): автореф. дис. <...> д-ра филол. наук. М., 2009. – 48 с.

Коготкова Т. С. Литературный язык и диалекты // Актуальные проблемы культуры речи: сб. статей. М.: Наука, 1970. – С. 104–153.

Коготкова Т. С. Русская диалектная лексикология (состояние и перспективы). М.: Наука, 1979. – 334 с.

Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы // Лирика русской свадьбы / Изд-е подг. Н. П. Колпаковой. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1973. С. 241–264.

Кондратенко М. М. Семантическая структура обозначений времени в ярославских говорах // Лексический атлас русских народных говоров: Материалы и исследования 1992. – СПб., 1994. С. 91–100.

Королёв В. Н. Роспись донских казачьих городков конца XVI века // Историко-археологические исследования в Азове и Нижнем Дону в 1991 году. Вып. 11. Азов: Азов. краевед. музей, 1993. – С. 240–250.

Королёв В. Н. Городок Стыдное Имя // Историко-культурные и природные исследования на территории Раздорского этнографического музея-заповедника. Вып. 1: К 80-летию Л. Т. Агаркова / [Сост. и отв. ред. А. В. Пономарёв]. Ростов на Дону: Изд-во Рост. ун-та, 2003. С. 52–68.

Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича: современное сочинение Григория Котошихина. Изд. 3-е / Под набл. А. И. Тимофеева. СПб.: Археограф. Комиссия, 1884. XXVIII + 196 + XX с.

Красных В. В. Культурное пространство: система координат (к вопросу о когнитивной науке) // Respectus Philologicus (Вильнюс; Варшава). 2005. № 7 (12). С. 10–24.

Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Сб. документов. Том I: 1666 – июнь 1670 гг. / Сост. Е. А. Швецова. М.: Изд-во АН СССР, 1954. – 324 с. Том III: Подавление восстания, казнь С. Разина и позднейшие отголоски движения (с января 1671 г.). М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 324 с.

Кудряшова Р. И. Глаголы, мотивированные именами существительными со значением времени, в донских казачьих говорах // Современные парадигмы лингвистики: традиции

и инновации: материалы Междунар. конф. / Отв. ред. В. И. Супрун. Волгоград: Перемена, 2005. – С. 417–418.

Кудряшова Р. И. Глаголы, мотивированные именами существительными со значением времён года, в донских казачьих говорах // Лексический атлас русских народных говоров: (Материалы и исследования). СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 2012. С. 171–182.

Кудряшова Р. И. Слово народное: Говоры Волгоградской области в прошлом и настоящем. Волгоград: Перемена, 1997. – 121 с.

Кудряшова Р. И., Шкабара Н. И. Диалектные единицы тематической группы «глупый человек» в донских говорах // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. № 12 (116). – С. 314–316.

Куц О. Ю. Азовское осадное сидение 1641 года. М.: Фонд «Русские Витязи», 2016. – 60 с. (Ратное дело).

Лалаева Д. И. Лексико-семантическое поле «Время» в донском казачьем диалекте: этнолингвокультурологический аспект исследования: дисс. <...> канд. филол. наук. Волгоград, 2007. – 255 с.

Леонтьев А. А. Язык, сознание и образ мира // Язык и сознание: парадоксальная реальность. М.: Изд-во Ин-та языкозн. РАН, 1993. – С. 16–21.

Ливинская И. В. Лексические единицы региолекта и их лексикографическая интерпретация: Автореф. дисс. <...> канд. филол. наук. М., 2017. – 25 с.

Листопадов А. М. Старинная казачья свадьба: обряды и словесные тексты. Ростов н/Д.: Ростиздат, 1947. – 120 с.

[Литхен И. Ф.] Лексикон российский и французский, в котором находятся почти все российские слова по порядку русского алфавита. Ч. 1–2. СПб., 1762. – 753 + 17 с. (сплошная пагинация).

Лунин Б. В. Азовская эпопея 1637–1641 годов: Взятие казаками Азова в 1637 г. и Азовское осадное сидение 1641 г. Ростов н/Д.: Кн. изд-во, 1988. – 109 с.

Майоров А. П. Региолект и регионализмы в современной языковой ситуации России // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2016. Т. 75. № 1. – С. 51–55.

Маркелова Т. В. Семантика оценки и средства её выражения в русском языке. Учеб. пособие по спецкурсу. – М.: Изд-во МПУ, 1993. – 125 с.

Маслова В. А. Лингвокультурология. М.: Academia, 2001. – 203 с.

Мельникова Е. Н. Средства выражения эмоционально-оценочных высказываний в немецкой диалогической речи // Молодой учёный. 2014. № 9 (68). С. 542–546.

Михеева Л. Н. Время в русской языковой картине мира: лингвокультурологический аспект: Дис. <...> докт. филол. наук. М., 2004. – 29 с.

Михеева Л. Н. Время как лингвокультурологическая категория: учеб. пособие. М.: Флинта; Наука, 2006. – 96 с.

Мякушин Н. Г. Сборник уральских казачьих песен. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1890. – XVIII + 289 с.

Недоступова Л. В. Природа и человек в лексике говора посёлка городского типа Таловая Таловского района Воронежской области: Автореф. дисс. <...> канд. филол. наук. Воронеж, 2013. – 24 с.

Никитенко О. Г. Песенная традиция казаков Верхнего Дона: фольклорное интонирование и речевой диалект: Автореф. дисс. <...> канд. искусствоведения. Саратов, 2018. – 25 с.

Никитин Н. И. Азовская эпопея 1637–1641 гг. и её последствия // Военно-исторический журнал. 2015. № 9. С. 44–50.

Никитин С. И. Ексапостиларий // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла. Т. 18. М.: Церк.-науч. центр «Правосл. энцикл.», 2008. С. 242–248.

Николай Сербский (Велимирович), святитель. Беседы на Евангелие: в 2 т. М.: Ника, 2018.

Номикосов С. Народный казачий быт // Дон. 1992. № 1–2.

Номикосов С. Ф. Статистическое описание Области Войска Донского. Новочеркасск: Тип. правл. Войска Дон., 1884. – 762 с.

Оглезнева Е. А. Дальневосточный региолект русского языка: особенности формирования // Русский язык в научном освещении. 2008. Вып. 16. – С. 119–136.

Оглезнева Е. А. Дальневосточный региолект русского языка как региональный вариант русского национального языка // Слово: фольклорно-диалектологический альманах (Благовещенск). 2013. № 10. – С. 20–37.

Оглезнева Е. А. К вопросу о границах дальневосточного региолекта // Вестник Бурятского государственного университета. Серия: Педагогика. Филология. Философия. 2014. № 10–11. – С. 65–68.

Ожегов С. И. О трёх типах толковых словарей современного русского языка // Вопросы языкознания. 1952. № 2. С. 85–103.

Олейник О. В. Немецкие сленгизмы в свете неологической теории: автореф. дисс. <...> канд. филол. наук. Самара, 2006. – 23 с.

Орлов Л. М. Русские говоры Волгоградской области. – Волгоград: Изд-во ВГПИ, 1984. – 93 с.

Островский А. Н. Снегурочка: Пьеса / Вст. ст., подг. текста и примеч. Л. М. Лотман. Л.: Сов. писатель, Ленингр. отд., 1989. – 352 с. (Библиотека поэта. Малая серия. Изд-е 4-е).

[Паллас П. С.] Краткое физическое и топографическое описание Таврической области, сочинённое на французском языке Петром Палласом, статским советником, Академии наук членом, ордена Св. Владимира кавалером, и переведённое Иваном Рижским. СПб.: Имп. тип., 1795. – 72 с.

Паустовский К. Г. Золотая роза // Он же. Собрание сочинений в 6 т. Т. 2. М.: ГИХЛ, 1957. С. 485–699.

Пискунова Н. Г. Предисловие // Корнилович А. О. Записки из Алексеевского равелина: [записки, письма, роман]. М.: Рос. фонд культуры; ГАФР; Гос. ист. музей; Рос. архив, 2004. С. 5–26.

Плетнёва С. А. Кочевники южнорусских степей в эпоху Средневековья (IV–XIII века) / отв. ред. А. З. Винников. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2003. – 248 с.

Подюков И. А. Народная фразеология в зеркале народной культуры: Учеб. пособие. Пермь: Изд-во ПГПИ, 1991. – 125 с.

Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипов Д. А. Усольские древности: Сб. трудов и матер. по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX–XX вв. Усолье; Соликамск; Березники: Перм. кн. изд-во, 2004. – 248 с.

Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 1. Варшава: тип. М. Земкевича и В. Ноаковского, 1883. – 268 + VIII + IV с. (Отдельный оттиск из «Русского филологического вестника»).

Потебня А. А. Мысль и язык. Киев: Синто, 1993. – 192 с.

Провоторова М. А. Языковые механизмы порождения оценочных смыслов: автореф. дисс. <...> канд. филол. наук. М., 2009. – 18 с.

Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – СПб.: Терра-Азбука, 1995. – 176 с.

Проценко Б. Н. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Духовная культура донских казаков. Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1998. – 322 с.

Проценко Б. Н. Свадебный обряд донских казаков во времени и пространстве // Традиционная культура. 2004. № 4. – С. 26–34.

Проценко Б. Н. Этнографические реалии и программа «Традиционная культура» // Лексический атлас русских народных говоров. СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 1994.

Проценко Б. Н. Свадебный обряд донских казаков во времени и пространстве // Историко-культурные и природные исследования на территории Раздорского этнографического музея-заповедника. Вып. 1: К 80-летию Л. Т. Агаркова. Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 2003. – С. 24–38.

Путиловская В. В. Воспитание девочки-казачки – от традиций к современности // Грани познания: электронный научно-образовательный журнал ВГПУ. 2010, июнь. № 2 (7). http://grani.vspu.ru/files/publics/182_st.pdf

Пушкин А. С. Об «Истории Пугачёвского бунта» (Разбор статьи, напечатанной в «Сыне Отечества» в январе 1835 года) // Современник. 1836. Т. III. С. 109–134.

Радов Г. Г. Из дневника публициста. М.: Знание, 1975. – 158 с.

Ригельман А. И. История или повествование о донских казаках. М.: Университ. тип., 1846. – 165 с.

Ригельман А. И. История о донских казаках. – Ростов н/Д.: Кн. изд-во, 1992. – 165 с.

Римский С. В. Почитание святых донскими казаками в XVI–XVII столетиях // Мир истории. 2000. № 6.

Ройзензон Л. И. Русская фразеология. Самарканд: Изд-во Самарканд. ун-та, 1977. – 121 с.

Рунаев Ю. В., Набоков В. Н. Военно-патриотические традиции в духовном мире казачества. Волгоград: Изд-во КВВАУЛ, 1997. – 188 с.

Рудиченко Т. С. Донская казачья песня в историческом развитии: Автореф. дисс. <...> д-ра искусствоведения. М., 2005. – 56 с.

Русская диалектология / Под ред. В. В. Колесова. М.: Высшая школа, 1990. – 207 с.

Русская диалектология / Под ред. П. С. Кузнецова. М.: Просвещение, 1973. – 280 с.

Русская диалектология: Учебное пособие / Под ред. Н. А. Мещерского. М.: Высшая школа, 1972. – 304 с.

Русская старина: Карманная книжка для любителей отечественного на 1825 год, изданная А. Корниловичем. СПб.: Тип. департ. нар. просвещения, 1824. – 350 с.

Рыблова М. А. Календарные праздники донских казаков. Изд. 2-е, испр. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2016. – 168 с.

Рыблова М. А. Обряд «посвящения атамана» как источник для реконструкции некоторых мифоритуальных традиций донских казаков // Мир православия. Сб. статей. Вып. 5. Волгоград, 2004. – С. 335–369.

Рыбникова М. А. Русские пословицы и поговорки. М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 229 с.

Рыжкова Н. В. За Веру, Отечество и други своя: Донские казаки в Великой войне 1914–1917 гг. – Ростов н/Д.: Изд-во РГУ, 1998. – 218 с.

Савельев Е. П. Казаки: история: в 3 ч. (репринт изд. 1915 г.) / Отв. за вып. Ю. В. Сергеев, Н. П. Рендаков. Владикавказ: СПАС, 1991. – 445 с.

Савельев Е. П. Типы донских казаков и особенности их говора. Новочеркасск: Областн. Войска Дон. типогр., 1908. – 15 с.

Сахаров И. П. Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1885. – 240 с.

Скворцов Н. Б. Археологические исследования у станицы Голубинской // Грани познания: Электронный научно-образовательный журнал ВГПУ. 2010, декабрь. № 4 (9). www.grani.vspu.ru

Скворцова Е. В. Лексико-семантические аспекты асимметрии положительной и отрицательной зон оценки (на материале русского и английского языков): автореф. дисс. <...> канд. филол. наук. Орёл, 2012. – 20 с.

Скворцова Е. В. Несимметричность положительных и отрицательных оценок в языке и при его функционировании в речи // Известия Тульского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2014. № 1. – С. 342–347.

Скрипкин А. С., Дьяченко А. Н., Демкин В. А. О назначении сооружения у станицы Трёхостровской в Волгоградской области // Историко-археологические исследования в г. Азове и на Нижнем Дону в 2002 г. Вып. 19. Азов, 2004. – С. 192–196.

Снегирёв И. М. Словарь русских пословиц и поговорок: Русские в своих пословицах: [Учеб. пособие для сред. шк.,

колледжей и гимназий]. Нижний Новгород: Рус. купец; Братья славяне, 1996. – 620 с.

Соловьёв В. Ф. Особенности говора донских казаков. СПб.: тип. Акад. наук, 1900. – 52 с. (Отдельный оттиск из сб. Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. Т. 68, № 2).

Солодкин Я. Г. О происхождении топонима «Дикое поле» // Проблемы исторической демографии и исторической географии Центрального Черноземья и Запада России: Сб. тезисов межвузов. конференции. Брянск: Изд-во БГПУ, 1996. – С. 23–25.

Солодников В. В. Семья: социологическая и социально-психологическая парадигмы // Социологические исследования. 1994. № 6. – С. 23–28.

45 русских народных песен (из сборника Н. А. Римского-Корсакова), положенных на три однородных голоса и приспособленных для учебных заведений В. А. Бирюковым. СПб.: В. Бесель и К°, 1882. – 49 с.

Социология семьи / Под ред. А. И. Антонова. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА, 2005. – 640 с.

Степашкин В. А. Серафим Саровский. М.: Мол. гвардия, 2018. – 587 с.

Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры. I. Что такое культура? // Полярная звезда. 1905. № 2. – С. 104–117.

Сундеева Е. В. Звуки и образы: фоносемантическое исследование лексем с корневыми согласными [г/т] в монгольском языке: монография. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. – 344 с.

Супрун В. И. Ономастическое поле русского языка и его художественно-эстетический потенциал: Монография. – Волгоград: Перемена, 2000. – 172 с.

Супрун В. И. Коренное украинское население Поволжья и Подонья: от появления до перехода в статус скрытого меньшинства // Украинистика в России: история, состояние,

тенденции развития: матер. Междунар. науч.-практ. конф. / Под общ. ред. А. А. Скрипник. Киев; М.; Уфа: Изд-во Уфим. филиала МГГУ им. М. А. Шолохова, 2010. С. 123–126.

Супрун В. И. Названия молока и молочных продуктов в русских народных говорах // Актуальные вопросы современного монголоведения и алтаистики: матер. Междунар. конф. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2014. – С. 483–486.

Супрун В. И. Имя собственное как эмотивный феномен // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2019. № 1 (134). – С. 199–204.

Супрун В. И. Донская казачья свадьба «рыцарского» периода: источники описания // Известия Волгоградского государственного социально-педагогического университета. 2020а. № 2 (145). – С. 155–162.

Супрун В. И. Региолект vs диалект: новые поиски этнолингвистов (размышления по поводу книги: Донецкий региолект: монография / под ред. В. И. Теркулова. Донецк: Фолиант, 2018. – 265 с.) // Неофилология. 2020б. Т. 6, № 24. – С. 836–845.

Супрун В. И., Брысина Е. В. Калмыцкие заимствования в донском казачьем говоре // Актуальные проблемы монголоведных и алтаистических исследований: Матер. III Междунар. науч. конф., посвящ. 80-летию В. И. Рассадина. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2019. С. 459–464.

[Сухоруков В. Д.] Общежитие донских казаков в XVII и XVIII столетиях // Русская старина: Карманная книжка для любителей отечественного на 1825 год, изданная А. Корниловым. СПб.: Тип. департ. нар. просвещения, 1824. С. 169–350.

[Сухоруков В. Д.] Общежитие донских казаков в XVII и XVIII столетиях: исторический очерк. Новочеркасск: Области Войска Дон. типогр., 1892. IV + 93 с.

Таланов С. Л. Функции современной семьи: опыт социологического анализа // Ярославский педагогический вестник. 2011. Т. 1. № 4. С. 151–154.

Тарасов С. В. Силы противоборствующих сторон в Полтавском сражении 1709 г.: к истории вопроса // Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Історія. Політологія. 2018. Вип. 22–23. С. 104–114.

Тейкин М. С. Региональная этнонимия Северо-Востока России: на примере русских названий коренных малочисленных народов: дисс. <...> канд. филол. наук. Великий Новгород, 2021. 234 с. + 8 с. приложения.

Тимофеев П. Т. Хопёр: история, быт, культура. Калининград: Янтарный сказ, 1998. – 222 с.

Тихонов Ю. А. «Азовское сидение» // Вопросы истории. 1970. № 8. – С. 99–110.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. – 622 с.

Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. – 528 с.

Толстой Н. И. Времени магический круг (по представлениям славян) // Логический анализ языка: Язык и время: Сб. ст. / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова и Т. Е. Янко. М.: Индрик, 1997. – С. 17–27.

Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура / Отв. редактор Т. В. Цивьян. М.: Наука, 1983. – С. 227–285.

Трубинский В. И. Современные русские региолекты: приметы становления // Псковские говоры и их окружение: межвуз. сб. науч. тр. Псков: Изд-во Псков. гос. пед. ин-та, 1991. С. 156–162.

Трут В. П. Особенности формирования казачьих частей в период Великой Отечественной войны // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2010. № 3 (157). – С. 90–94.

Тумилевич Ф. В. Неопубликованные песни об Игнате Некрасове // Народная устная поэзия Дона: Матер. науч. конф. по народному творчеству дон. казачества / Отв. ред. Ф. В. Тумилевич Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1963. – С. 125–156.

Угрюмова М. М. Константы народной культуры в языковом воплощении представлений о ребёнке (на материале говоров Среднего Приобья) // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 359. – С. 25–27.

Українка Леся. Лісова пісня // Вона ж. Повне академічне зібрання творів у чотирнадцяти томах. Т. 3: Драматичні твори (1909–1911). Луцьк: Вид-во Волин. нац. ун-ту ім Лесі Українки, 2021. С. 241–329.

Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Яз. рус. культуры, 1996. – 608 с.

Фёдоров А. И. Сибирская диалектная фразеология. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1980. – 191 с.

Филатова В. Ф. Обрядовая лексика времени и пространства (на материале говоров восточной части Воронежской области) // Лексический атлас русских народных говоров: Материалы и исследования. 1992. – СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 1994. – С. 105–111.

Флиер А. Я. Очерки теории исторической динамики культуры. М.: Согласие, 2015. – 528 с.

Харузин М. Н. Сведения о казацких общинах на Дону: материалы для обычного права. Вып. 1. М.: Тип. М. П. Щепкина, 1885. – XXXIV + 388 с.

Харченко В. К. Язык народной приметы // Русский язык в школе. 1992. № 1. – С. 78–82.

Хлыстов И. П. Дон в эпоху капитализма. 60-е – середина 90-х годов XIX века. Ростов/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1962. – 332 с.

Хроленко А. Т. Курский фольклорный диалект или курский фольклорный региолект? // Курское слово. 2017. № 16. – С. 44–52.

Хроленко А. Т. Что такое региолект // Курское слово. 2018. № 17. – С. 3–8.

Чеснокова П. Геортонимы: тенденция развития и сферы влияния // Известия ВГПУ. 2011. № 2 (56). С. 46–50.

Чеснокова П. Народная прогностика (на материале чешских и русских примет о погоде) // Россия народная: россыпь языков,

диалектов, культур: сб. матер. Всерос. с междунар. участием науч. конф. / гл. ред. Е. В. Брысина, В. И. Супрун. Волгоград: Фортесс, 2019. – С. 30–33.

Шамбаров В. Е. Казачество: Путь воинов Христовых. М.: Эксмо, 2012. – 332 с.

Шолохов М. А. Тихий Дон: Кн. I–II. М.: Эксмо, 2020. – 720 с.

Шолохов М. А. Донские рассказы. М.: Речь, 2019. – 448 с.

Щур Г. С. Теории поля в лингвистике. М.: Наука, 1974. – 256 с.

Эскин Ю. М. Очерки истории местничества в России XVI–XVII вв. М.: Квадрига, 2009. – 508 с.

Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М.: Гнозис, 1994. – 343 с.

Boeck B. J. The Siege of Azov in 1641: Military Realities and Literary Myth // Warfare in Eastern Europe / Ed. by B. L Davies. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 173–198. (History of Warfare. Vol. 72).

Fiehler R. Kommunikation und Emotion: Theoretische und empirische Untersuchungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Interaktion. Berlin; New York: de Gruyter, 1990. – 335 S.

Henzen W. Schriftsprache und Mundarten: Ein Überblick über ihr Verhältnis und ihre Zwischenstufen im Deutschen. Bern: Francke Verlag, 1954. – 303 S.

Kantor J. R. An Outline of Social Psychology. Chicago: Follett Publishing, 1929. – 420 p.

Leclere A. Le buddhisme au Cambodge. Paris: Leroux, 1899. – 535 p.

Schrauf R. W., Sanchez J. The Preponderance of Negative Emotion Words in the Emotion Lexicon: A Cross-generational and Cross-linguistic Study // Journal of Multilingual and Multicultural Development. 2004. Vol. 25. № 2–3. – P. 266–284.

Schwarz-Friesel M. Sprache und Emotion. Tübingen; Basel: A. Francke Verlag, 2007. – 401 S.

Strzelczyk J. Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian. Poznań: Rebis, 2007. – 258 s.

Список сокращений названий источников и словарей

БАС = Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. М.; Л., 1948–1965.

БАС-2 = Словарь современного русского литературного языка: в 20 т. / [Гл. ред. К. С. Горбачевич]. Изд. 2-е, перераб. и доп. Т. 1–6 (5 кн.). М.: Русский язык, 1991–1994. Издание прекращено.

БМЕР = Българска митология: енциклопедичен речник / съст. Анани Стойнев. София: Захарий Стоянов, 2006. – 367 с.

БТС = Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 1998. – 1536 с.

БТСДК = Большой толковый словарь донского казачества: М.: Рус. словари; Астрель; АСТ, 2003. – 608 с.

БЕЭС = Энциклопедический словарь / Издатели Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Том VIIa. Спб: Тип. И. А. Ефрона, 1892. С. 481–952.

ДД = Донские дела. Кн. I–IV / Подгот. к печ. В. Г. Дружининым. СПб.: Тип. Глав. упр. уделов, 1898–1915. Кн. V. Пг.: Тип. Мин-ва землед., 1917.

ЕПДК = Песни донских казаков / Сост. и авт. предисл. Б. П. Екимов. Волгоград: Н.-Волж. кн. изд-во, 1982. – 254 с.

ЖСЛТ = Жеребило Т. В. Словарь лингвистических терминов. 5-е изд., испр. и доп. Назрань: Пилигрим, 2010. – 486 с.

ЛПДК = Листопадов А. М. Песни донских казаков / Под общ. ред. Г. Сердюченко. В 5 т. (6 кн.). М.: Музгиз, 1949–1954. 246 + 478 + 588 + 483 + 488 + 360 с.

МАС = Словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. А. П. Евгеньевой. М., 1957–1961. 2-е изд., испр. и доп. М.: Рус. язык, 1981–1984. 3-е изд., стер. 1985–1988. 4-е изд., стер. 1999.

МДБРС = Мичатек Л. А. Дифференцированный болгарско-русский словарь. СПб.: Тип. В. Д. Смирнова, 1910. 664 с.

МДС = Миртов А. В. Донской словарь. Материалы к изучению лексики донских казаков. Ростов/Д.: НИИ изуч. мест. эконо. и культ. при Сев.-Кавк. гос. ун-те, 1929. – 416 стлб.

МФС = Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А. И. Молоткова. М.: Рус. яз., 1986.

РБС = Русский биографический словарь: в 25 т. Т. 20. СПб.: Санкт-Петербург: тип. товарищества «Общественная польза», 1912. – 600 с.

СД = Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Русский язык, 1978–1980. М.: Рус. яз., 1998. М.: Рус. яз., 2002.

СДГ = Словарь донских говоров Волгоградской области. В 6 вып. / авт.-сост. Р. И. Кудряшова, Е. В. Брысина, В. И. Супрун; под ред. Р. И. Кудряшовой. Волгоград: Изд-во ВГПИК (ВГАПК) РО, 2005–2009.

СДГВО = Словарь донских говоров Волгоградской области / авт.-сост. Р. И. Кудряшова, Е. В. Брысина, В. И. Супрун;

под ред. Р. И. Кудряшовой. 2-е изд., перераб. и доп. Волгоград: Издатель, 2011. – 703 с.

СРДГ-2 = Словарь русских донских говоров. Т. 1. Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1991.

СРДГ = Словарь русских донских говоров: В 3 т. Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1975–1976.

СДРЯ = Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. В 3 т., 6 кн. Реприн. изд-е. М.: Книга, 1989.

СДЭС = Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. – М.: Междунар. отношения, 1995–2012.

СЕ = Ефремова Т. Ф. Современный толковый словарь русского языка: В 3 т. М.: АСТ; Астрель, 2006.

СМЭС = Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М.: Междунар. отношения, 2002. – 512 с.

СМРД = Селигер: Материалы по русской диалектологии. Словарь / под ред. А. С. Герда. Вып. 1–8. СПб.: Филол. фак. СПбГУ; Нестор-История, 2003–2020. (Вып. 6. Тверь: РИУ Твер. гос. ун-та, 2014).

СРГК = Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 т. / гл. ред. А. С. Герд. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1994–2005.

СРНГ = Словарь русских народных говоров. Вып. 1 / Сост. Ф. П. Филин. М.; Л.: Наука, 1965. Вып. 2 / Гл. ред. Ф. П. Филин. М.; Л.: Наука, 1966. Вып. 3–23 / Гл. ред. Ф. П. Филин, ред. Ф. П. Сороколетов. Вып. 24–42 / Гл. ред. Ф. П. Сороколетов. Вып. 43–46 / Гл. ред. Ф. П. Сороколетов, ред., отв. ред. С. А. Мызников. Вып. 47–52 / Гл. ред. С. А. Мызников. Л.; СПб.: Наука, Ленингр. (СПб.) отд., 1968–2021.

ССДКП = Сборник донских казачьих песен / Сост. А. Савельев. Изд-е Дон. войск. стат. комитета. СПб.: Тип. И. Бургель, 1866. – 173 + VI + 2 с.

СЦСРЯ = Словарь церковнославянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской академии наук. Т. II. СПб.: Тип. ИАН, 1847. 472 с.

УРС = Українсько-російський словник / Відп. ред. Л. С. Паламарчук, Л. Г. Скрипник. 6-е вид. Київ: Гол. ред. Укр. рад. енцикл., 1986. – 940 с.

ФилосЭС = Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.

ФФС = Фразеологический словарь русского литературного языка: В 2 т. / Сост. А. И. Фёдоров. Новосибирск: Наука; СПб.: Изд. фирма РАН, 1995.

ФЭС = Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева; под ред. Б. А. Ларина. 2-е изд. М.: Прогресс, 1986–1987.

ХЭС = Христианство: Энциклопедический словарь. В 2 т. / Глав. ред. С. С. Аверинцев. М.: Больш. Росс. энцикл., 1993.

ЧИЭС = Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. 7-е изд., стер. М.: Рус. яз.; Медиа, 2006.

ЭСРЯ = Этимологический словарь русского языка: Т. 1–2 (8 вып.) / Авт.-сост., ред. Н. М. Шанский. М.: Изд-во МГУ, 1965–1982.

ЯОС = Ярославский областной словарь: Учеб. пособ.: В 10 вып. / Науч. ред. Г. Г. Мельниченко. Ярославль: Изд-во ЯГПИ им. К. Д. Ушинского, 1981–1991.

ЯОСД = Ярославский областной словарь: Дополнения: В 2 т. / Под науч. ред. Т. К. Ховриной. Ярославль: РИО ЯГПУ, 2015. – 374 с.

SHSS = Jurančič J. Srbskohrvatsko-slovenski slovar. 2. razš. izd. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1972. – 1320 s.

SRS = Kotnik J. Slovenslo-ruski slovar. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1959. 736 s.

VT = Váša P., Trávníček Fr. Slovník jazyka českého. Ve dvou dílech. Praha: Fr. Borový, 1937. – 1747 s. (jednotná paginace).

Именной указатель

Агав 62	Байрон 126
Аксамитов А. С. 16	Банина Е. Н. 178
Алексей святой 240, 241	Бастинович Е. В. 178
Алексей Михайлович 121	Бахтин Михаил Михайлович 58
Альбинский В. А. 261	Белякова Светлана Михайловна 60
Антюхина А. В. 261	Благой (Благово) Борис Петрович 39–40
Арутюнов Сергей Александрович 23	Богородица – см. Мария Дева
Архипенко Н. А. 120	Боровкова Ирина Лаврентьева 191
Асинкрит 62	Брокгауз Ф. А. 195
Астапенко Галина Даниловна 120, 135	Броневский Алексей Богданович 125
Асташка Лаврентьевич 274	Броневский Владимир Богданович 125–127
Афанасьев А. Н. 16	Брысина Е. В. 66
Ахмерова Л. Р. 66	
Бабалова Г. Г. 178	

Булгарин Фаддей Венедиктович 127
 Буслаев Фёдор Иванович 74
 Ватутин 287
 Вейсгербер Лео 55
 Вендина Т. И. 16
 Виноградов В. В. 16
 Власкина Татьяна Юрьевна 213, 218
 Вольф Елена Михайловна 178
 Гавриил архангел 52
 Гаврила 122
 Гак В. Г. 66
 Георгий Победоносец 51, 60, 82, 240, 242
 Герд Александр Сергеевич 18, 19, 23, 24
 Горин Иван Григорьевич 134
 Греч Николай Иванович 127
 Григорьев С. В. 261
 Грузиновы 33
 Гумбольдт Вильгельм фон 7, 8
 Гумилёв Лев Николаевич 23
 Гура А. В. 16
 Гуревич Арон Яковлевич 57, 66
 Даль Владимир Иванович 10, 42, 49, 76, 242, 284
 Дамиан (Демьян) святой 243
 Димитрий Солунский 60
 Дмитрук С. В. 66
 Добровольский В. Н. 261
 Дружинин Василий Григорьевич 236
 Дубровин Иоанн 191
 Дубровин Пётр Стефанов 191
 Дубровина Дарья Филипповна 191
 Дюркгейм Эмиль 57
 Евдокия святая 291
 Елизавета Петровна 35
 Ермак Тимофеевич 120, 271, 274
 Ефремов Степан Данилович 30
 Ефрон И. А. 195
 Жеребило Т. В. 21
 Жирмунский Виктор Максимович 18
 Завьялова Елена Евгеньевна 290
 Зализняк Анна А. 66
 Иван 192
 Иван (Иоанн) Васильевич IV
 Грозный 26, 27, 130, 274
 Иванова Мария Николаевна 277
 Ивашко Людмила Александровна 88, 93
 Ивченко А. И. 16
 Иисус Христос (Христос, Мессия) 52, 59, 63, 121, 219, 228, 229, 246, 257, 265
 Илья-пророк, Илия 230, 243, 237, 238
 Иоанн Предтеча (Креститель) 62, 63, 237, 234
 Иоанн III Скопец 220
 Иродион 55
 Калмыковы 30
 Карпушиха 114
 Карский Е. Ф. 15

Касьян (Иоанн Кассиан Римлянин) 218, 280
 Кательников Евлампий Никифорович 122–126
 Кашкин Вячеслав Борисович 231
 Кирсанов Павел Фомич 125
 Кирсанов Хрисанф (Кирсан) Павлович 125–127
 Ковешников Пётр Иосифович 286
 Коготкова Тамара Сергеевна 18
 Колпакова Наталья Павловна 118, 261
 Корнилович Александр Осипович 123, 124
 Королёв Владимир Николаевич 27, 28
 Косьма (Кузьма) святой 243
 Котошихин Григорий Карпович 26
 Красных Виктория Владимировна 103
 Кудряшова Римма Ивановна 85, 178, 196
 Лалаева Диана Игоревна 60, 66, 84, 91, 95
 Ларин Б. А. 16
 Лепешев И. Я. 16
 Листопадов Александр Михайлович 120, 129, 143, 283
 Литхен Иван Филиппович 10
 Майданников Гаврила 42
 Майоров А. П. 20
 Максимов С. В. 16
 Мария 192
 Мария Дева (Божия Матерь, Пресвятая Богородица, Божья Мать) 52, 221, 237, 246
 Мария Ивановна 164
 Маркелова Татьяна Викторовна 178
 Маслова Валентина Авраамовна 16, 235
 Мельникова Елена Николаевна 178
 Миртов Алексей Василькович 42, 120, 122
 Михеева Любовь Николаевна 58
 Михельсон М. И. 16
 Мокиенко В. М. 16
 Мурат Султан 38
 Мякушев Николай Григорьевич 273
 Назаренко В. В. 261
 Настасья 122, 123
 Недоступова Л. В. 21
 Некрасов Игнат Фёдорович (Игнатьюшка) 273
 Никитенко Ольга Григорьевна 278, 280
 Николай Чудотворец Мирликийский 237, 243
 Номикосов Семён Филиппович 30, 120
 Овдей Л. М. 261
 Ожегов Сергей Иванович 12
 Олейник Ольга Викторовна 178
 Островский Александр Николаевич 265
 Павел апостол 238, 289
 Паллас Пётр Симон 10

Паустовский Константин Георгиевич 10, 16	Рижский Иван Степанович 10	Токарев Сергей Александрович 290	Франк Семён Людвигович 6
Печникова А. В. 261	Римский-Корсаков Николай Андреевич 266	Толбухин 287	Харузин Михаил Николаевич 134
Пётр апостол 238, 289	Рунаев Юрий Васильевич 233	Толстой Л. Н. 10	Харченко Вера Константиновна 290
Пётр I (Великий) 104, 126, 190, 272	Русаковы 33	Толстой Никита Ильич 16, 59–61, 64, 250	Цыганковы 33
Пётр III Фёдорович 35	Рыблова М. А. 120	Топорков А. Л. 16	Чебачиха 122
Платов Матвей Иванович 125, 272	Рыбникова Мария Александровна 284	Топоров Владимир Николаевич 58	Чебак 122
Платова (Кирсанова) Марфа Дмитриевна 125	Руф 62	Трубинский Валентин Иванович 18	Черкашины 33
Плетнёва Светлана Александровна 29	Савельев Андроник Минаевич 277	Тумилевич Фёдор Викторович 273	Чернышёв Александр Иванович 124, 164
Погодин (Стукалов) Николай Фёдорович 280	Савельев Евграф Петрович 120, 127, 128	Туркины 33	Чеснокова Петра Властимировна 232, 290
Подюков Иван Алексеевич 71, 77, 215	Санчак 39	Угрюмова Мария Михайловна 159	Шанский Николай Максимович 160
Поляков Григорий Исаков 191	Санчес Хулия 178	Ужченко В. Д. 16	Шварц-Фризель Моника 178
Поляковы 33	Сары-Азман 26, 27	Украинка Леся 221	Шкабара Наталья Ивановна 178
Потебня Александр Афанасьевич 8, 16, 265	Сахаров Иван Петрович 41	Урусов Пётр Семёнович 121	Шмелёв А. Д. 66
Пресвятая Богородица – см. Мария Дева	Себряков Михаил Сидорович 35	Фасмер Макс 38, 101	Шолохов Михаил Александрович 42, 161, 273
Провоторова М. А. 178	Себряков Сидор Никифорович 34, 35	Феодор Иоаннович 38	Шрауф Роберт В. 178
Проценко Б. Н. 120	Серафим Саровский 257	Филатов Валентина Фёдоровна 224	Щур Георгий Семёнович 91
Пугачёв Емельян 271	Скворцов Николай Борисович 30	Филер Рейнхард 178	Юсуф 26, 27, 29
Пушкин Александр Сергеевич 126, 127	Скворцова Е. В. 178	Филипп апостол 238	Яковлева Екатерина Сергеевна 59
Радов (Вельш) Георгий Георгиевич 6	Скорик А. П. 120	Флиер Андрей Яковлевич 5	Янка-Анна Всеволодовна 220
Разин Степан (Стенька) 120, 121, 237, 271, 277	Скрипкин Анатолий Степанович 29	Фома апостол 265	
Репин Илья Ефимович 34	Снегирёв Иван Михайлович 284		
Ригельман Александр Иванович 106, 111, 120	Срезневский Измаил Иванович 37		
	Струве Пётр Бернгардович 6		
	Супрун В. И. 120		
	Сухоруков (Сухорукой) Василий Дмитриевич 26, 123–126, 128, 130, 141		
	Татаринцевы 33		
	Тейкин М. С. 20		

Топонимический указатель

Азов (Азовская крепость) 27, 38, 40, 206, 237
 Акишевская 143
 Александровская 265
 Амурская область 20
 Архангельская область 277
 Бабей 27
 Бахмут 122
 Белозерск 21
 Белоруссия 119, 220, 250
 Бесергеново 28
 Брянщина 250
 Бубновский Урюпинского района 62
 Бузулук 38
 Бурятия 20

Великий Новгород 20
 Верхнегнутов 185
 Верхнекурмоярская 122–124
 Верхние Раздоры 28
 Вёшенский (Вёшки) 27, 28, 40
 Вифлеем 224
 Волга 27, 28, 34, 36, 37, 199, 270, 274
 Волгоград 124
 Волгоградская область 11, 16, 24, 148, 277
 Воронеж 27, 36
 Воронежская губерния 34, 40
 Воронежская область 11, 101
 Второй Донской округ 124
 Гагальник 28

Голицын 27
 Голубые (станция Голубинская) 27, 30, 272
 Гундоровская 280
 Дальневосточный федеральный округ 20
 Дикое поле 25, 26, 29, 36, 37, 270
 Днепр 25
 Добринка Суровикинского района 32
 Дон (Тихий Дон, Дон-батюшка, Дон Иванович) 11, 13, 25–34, 35–42, 46–51, 53, 63, 64, 67, 70, 71, 75, 77, 84, 85, 89, 100, 106, 107, 110, 111, 119–121, 123, 124, 128–130, 132, 134, 140, 147, 154, 160, 161, 164, 175, 180, 182, 188, 189, 192, 195, 196, 199–203, 206, 212, 216, 218, 221, 226, 236, 237, 239, 241, 242, 244, 248, 250, 252, 262, 264, 270, 271, 273–275, 279, 281, 283, 285–288, 292, 296, 297
 Донец 288
 Донецкий округ 124
 Донской край (Донская земля) 37, 119, 125, 146
 Другой Каргала 28
 Другой Курман Яр 27
 Дунай 200
 Еврейская автономная область 20
 Забайкальский край 20
 Зубриловка Новониколаевского района 243

Илавлинская 191
 Ингушетия 277
 Иртыш 212
 Кабыльев, Кабылкин 34
 Кавказ 36, 48
 Казанская 48
 Казань 274
 Казыев улус 39
 Калач-на-Дону 29
 Калачёвский район 287
 Калмиус 39
 Камчатский край 20
 Камышинка 273
 Каргала Верхние 27
 Карповка 29
 Кафа 38
 Кемеровская область 41
 Киев 220
 Кировская область 41, 277
 Клетский (Клетцков) 27, 28, 40
 Клетский район 287
 Кобылинский юрт 34, 35
 Коми 277
 Константинополь 220
 Котельниковский район 218, 241
 Краснодарский край 277
 Красноярский край 41
 Кремьяннов 27, 28
 Крым 10, 36
 Кубань 11, 22, 273
 Кубань, р. 212
 Кумшаков 27, 28
 Кумылженский район 241

Курман Яр 27	Оренбургская область 277	Сахалинская область 20	Трёхостровская 29
Курская губерния 34, 41, 296	Орловская губерния 40, 296	Северный Кавказ 11	Тульская губерния 41, 296
Курская область 19	Острогжск 122	Серафимович 29	Тульская область 101
Магаданская область 20	Паншин (Панщина) 27	Серафимовичский район 287	Турция 36
Майоровский Котельниковского района 241	1-й Донской округ 124	Сибирь 250	Украина 10, 43, 119, 220
Малороссия 26, 30	Подонье 29, 236	Симферополь 10	Ульяновская область 277
Манок 28	Полесье 250	Синьцзян 46	Урал 11
Маныч 40	Полтава 272	Сиротин 27, 28	Уральский хребет 212
Марсель 224	Польша 42	Скуришенская 34, 35	Урюпинский район 62, 218, 241–243
Медведица (Медведицкий), г-к 27, 40	Придонье 11	Слободская Украина 34	Усть-Лабинск Краснодарского края 156
Медведица, р. 29, 34, 38, 40, 64, 106, 237	Приморский край 20	Смоленская область 277	Усть-Медведицкий округ 124, 183
Мигулин 27	Псковская область 277	Средний Дон 40	Хабаровский край 20
Михайловский район 241	Пугачёвская 220	Ставрополье 11, 22	Хопёр, г-к 27, 28
Михалев 28	Пятиизбянская (Пять Изб) 27, 134	Ставропольский край 277	Хопёр, р. 40, 64, 166
Монастырский Яр 28	Раздоры (Роздоры) 39	Сталинград 287	Хопёрский округ 124, 183
Морской Чернышковского района 166	Решетов 27	Сталинградская область 287	Челябинская область 277
Москва 36, 38, 40, 47	Роспопин 27	Стрелчей 27, 28	Черкасск (Черкаской) 28, 35, 40, 237
Московия 121	Российское государство 25, 48, 51, 95, 199, 205	Стыдное Имя 28	Черкасский остров 273
Московская область 101	Россия 8, 11, 19, 22, 26, 29–32, 43, 46, 95, 101, 119, 121, 122, 136, 198, 203, 217, 220, 233, 234, 277, 296	Суровикинский район 276	Чеченская Республика 277
Московское государство 25, 47	Ростов-на-Дону 265	Таловой Таловского района Воро- нежской области 22	Чир 27
Нагавская 239	Ростовская область 24, 77, 277	Тамбовская губерния 34, 41, 296	Читинский острог 123
Нагаи 39	Русский Север 277	Тары Илавлинской станицы обла- сти Войска Донского 191	Чукотский автономный округ 20
Нижние Раздоры 28	Русское государство 25, 40	Тверская область 277	Царьград 38
Нижний Дон 40	Русь (Русия) 25, 27, 37, 38, 40, 122, 286	Терек 212	Швеция 26
Нижняя Волга 25	Рязанская губерния 41	Терновые 27, 28	Шуля 10
Новосибирск 22	Рязский город 39	Томская область 41	Яик 212, 274
Новосибирская область 41	Санкт-Петербург 123–125		Ясаулов 27
Новочеркасск 125	Саратовская область 11		
Область Войска Донского 125, 134	Саха-Якутия 20		

Предметный указатель

Азовское сидение 40, 221, 237
 Аксиологическая асимметрия 109, 177, 247
 Алексей, Алёша, Алексей – Божий человек, Алёша – с гор потоки, Алексей тёплый и холодный, Алексей весенний и осенний 87, 230, 232, 240, 241, 236
 Алтаизм 45
 Андреевский монастырь в Киеве 220
 Антропогенез 5
 Астраханское войско 212
 Аферезис 31, 234
 Бабы каши, Бабий день, Бабины 250
 БАС 9, 10
 Белозерско-бежецкие говоры 21
 Библия 59
 Благовещение Пресвятой Богородицы 52, 60, 61, 230, 241, 244
 Большая излуцина Дона 28–30
 Большая Медведица 70
 БТСДК 96, 160
 БТС 11
 Булавинский бунт (Булавинское восстание) 34, 273
 «Бурлаки на Волге» 34
 Великая Отечественная война 199, 221, 287
 Великая пятница 229
 Великий пост 220, 225, 228, 235

Вербная неделя 237
 Вербное воскресенье (Вербное, Вербенное, Вербохлест, Вербник) 232, 237, 238
 Воздвижение креста Господня (Сдвиженка, Сдвижение, Сдвижня) 51, 60–62, 244
 Вознесение 52, 219
 Войско Донское 27 Войско Донское 30, 32, 40, 116
 Волгоградская этнолингвистическая школа 85
 Воскресение Христово – см. Пасха.
 Воскресенская церковь 237
 Встретенье – см. Сретение
 Геортоним 232, 233, 238, 240, 242, 246, 252,
 Глоттогенез 5
 Гражданская война 33, 193
 День Победы 221
 Дмитриев день 60, 220
 Дмитровское поминовение 220
 «Донские войсковые ведомости» (с 1872 года – «Донские областные ведомости») 30, 124
 Донские (казацкие) говоры (Дона) 16, 17, 25, 41, 45, 60, 75, 77, 78, 82, 85, 87, 93, 100, 105, 108, 110, 116, 155, 160, 161, 163, 177, 184, 196, 198, 202, 207, 210, 220, 296, 297
 «Донские дела» 236
 Донское казачье войско 125, 272
 Донской (казацкий) диалект 13, 24, 41, 42, 43, 60, 69, 81, 97, 103, 105, 109, 154, 164, 168, 171, 175, 176, 178, 180, 196, 201, 203, 216, 240, 261, 267, 269, 285, 289, 297
 Донской словарь 42
 Духовная культура 6, 7, 13, 16, 24, 47, 48, 52, 53, 115, 119, 153, 203, 213, 236, 248, 270, 277, 293, 295–297
 Духовность 5, 6, 293, 294
 Евангелие 158
 Евдокея (праздник) 230, 240
 Егорий (Ягорий) с травой, с теплом, с водой (росой) 51, 230, 231, 242
 Зелёные святки 63, 240
 Иван Богослов (праздник) 230
 Иван-постный 230, 240
 Ильин день 230
 Интердиалектизм 9–11, 41, 46, 94
 «История Донского войска, описание Донской земли и Кавказских Минеральных Вод» 125
 «История Пугачёвского бунта» 126
 Казанская летняя 232
 Казанская осенняя (Казанская самоуправная) 233
 Казачий лейб-гвардии полк 124
 Калмыкизм 43, 296
 Караконджулови дни 252
 Китаизм 20
 Койне 15

- Комитет об устройстве Войска Донского 124
- Континуальность языка 12, 13
- Красная горка 258–260, 265
- Крестьянская война 1667–1671 годов 121
- Крещение (Хрищенье) 62–64, 230, 240, 252, 254
- Круг (Казачий круг) 46, 47, 99, 121, 123, 128, 154, 158, 200, 201, 204, 212, 293, 295
- Кузьма-Димьян 243
- Культурогенез 5
- Курско-Орловской группы русских народных говоров 20, 47
- «Лесная песня» 221
- Лингвальная непрерывность 13
- МАС 9, 12
- Масленичная неделя (Маслена, Масленая неделя, Масленица) 220, 225–227, 232, 264
- Медовый Спас – см. Спас
- Межигорский Преображенский монастырь 237
- Мировой день 232
- Миротопонимия 19
- Микроэтноним 23
- Михайлов день 232
- Млечный Путь 70
- Московский церковный собор 1666–1667 годов 190
- Навской день (навьи проводы) 220, 221, 260
- «Нахалёнок» 161
- Никола (Николай, Микола летний) с нудой 87, 239, 240, 242, 243
- Николаевский храм в Азове 237
- Оренбургское войско 212
- Орион 70
- Пажеский корпус 10, 125
- Паронимическая аттракция 254
- Пасха (Паска, Воскресение Христово) 228–230, 232, 233, 237, 250, 255–260, 265
- Персидский поход 34
- Петров день 28, 289
- Петровский (Апостольский) пост (Петровка, Петровки) 225, 238, 239, 289
- Плеяды 70
- Покрова Пресвятой Богородицы 118, 221, 245
- Полтавская битва 272
- Полудиялект 18
- Полярная звезда 70
- Поминный вторник 220
- «Помощь в родах» («Блаженное чрево») 250
- Похабленная неделя – см. Русальная неделя
- Преображение Господне 239
- Преполовление Пятидесятницы (Проплывения, Приплывенья) 233
- Прогностика 291
- Пространственно-временной синкретизм 58
- Прощёное воскресенье (Прощальный день) 220, 225, 232
- Псалтырь 214
- Радоница 260
- Разрядный приказ 121
- Реалия 11, 83, 267
- Региолект 8, 13, 18–24, 296
- Регионализм 22, 23
- Речевой этикет 67
- Родительский день (Родители, Родительская суббота) 220, 232, 260
- Рождественский пост – см. Филиппов пост
- Рождество Иоанна Крестителя (Иван Купала, Иван Купальный, Иван Травный, Иван Травник) 62, 63, 24,
- Рождество Христово (Рожество) 62–64, 67, 130, 229, 248, 250–252
- Русальная неделя 63, 81, 240, 243
- Русская Православная Церковь 245
- «Русская старина» 123, 126
- Русско-турецкая война 1735–1739 годов 34
- «Сведения о казачьих общинах на Дону: материалы для обычного права» 134
- Святая неделя (Святая) 232, 256, 257, 259
- Святки, Святые вечера, Святцы, Рождественские святки 62, 63, 230, 240, 251, 252, 254
- СДГВО 11, 48, 160
- СЕ 11
- «Северная пчела» 127
- Сеедная (всеенная) неделя 81, 226, 229
- Синкопа 123
- Синод 190
- «Славянские древности» 250
- Словарь церковнославянского и русского языка 221
- Смоленская икона Божией Матери 233
- «Снегурочка» 265
- «Современник» 127
- Соловецкий монастырь 37, 237
- «Сообщение касательно подробностей мятежа, недавно произведённого в Московии Стенькой Разиным» 121
- Сороки (Сорки, Сорок мучеников) 52, 230, 240, 241, 246, 254
- Сороковины (сороковина, сорочки, сороковой, сорок дён) 218, 219
- Социогенез 5
- Социолект 13, 22, 177
- Спас (Первый, Медовый, Средний, Второй, Третий; Яблочный) 87, 88, 230, 239, 240
- Средневековье 29
- Сретение (Встретенье, Встретень) 234
- СРНГ, Словарь русских народных говоров 10, 11, 41, 42, 81, 100, 123, 156, 160, 161, 265

Сталинградская битва 221	Филиппов пост (Филипповка, Филипповки, Рождественский пост) 130, 225, 238
«Старинные свадебные обряды донских казаков» 127	
Старый Новый год 251–253	Фомина неделя 265
Субэтнотним 33	Церковнославянизм 233, 260
Субэтнос 6, 8, 23–26, 46–48, 50, 64, 98, 155, 196, 197, 212, 236, 286, 293, 295–297	Чистый четверг 228
Суперэтнос 6	«Чрево рождения» («Блаженное чрево») 250
«Сын Отечества» 126	«Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских» 124
Теоним 246	Этикогенез 5
«Тихий Дон» 273	Этнолингвистика 16, 266
Толковый словарь живого великорусского языка 242	Этнос 6–8, 19, 23, 24, 56, 59
Троица (Пятидесятница) 63, 64, 82, 230, 231, 233, 240, 243–245, 255, 264	Этноэидема 57
Троицкая суббота 220	Юрьев день 60, 62
Успение Пресвятой Богородицы (Успенье) 234	Яблочный (Второй, Средний) Спас 87, 88, 230, 240
Успенский пост (Спасовка, Спасы, Пожинка) 51, 225, 230, 234, 239	Ягорий (Ягорий с травой) – см. Егорий.
Феоним 246	Ярославский областной словарь 49
	Halbmundart 18

Научное издание

*Евгения Валентиновна Брыкина
Василий Иванович Супрун*

Духовная культура казачества: язык и образы

Монография

Корректор *Е. Афанасьева*
Технический редактор *А. Тужилкин*
Компьютерная верстка *Г. Плотникова*
Дизайн обложки *Г. Кафтанова*

На обложке:

Карл Верне. Казак с лошастью на площади Людовика XV в Париже. 1815 г.
(Из свободных источников)

Подписано в печать 02.08.2021 Формат 60х84/16
Бумага офсетная Гарнитура Times New Roman
Усл. печ. л. 19,32 Уч.-изд. л. 12,3
Тираж 500 экз. Заказ № 7628

Издательство ООО «ПринТерра-Дизайн»
(8442) 23-87-01
mail@printerra.com

Отпечатано в типографии ООО «Печатный двор»
400120, г. Волгоград, ул. Чембарская, д. 16
(8442) 90-49-76
www.pr-dvor.ru.

