

УДК 392
ББК 63.529(45)

Феминизация межпоколенной передачи знаний в сфере мужского колдовства и целительства у донских казаков в первой половине XX в.

Татьяна Юрьевна Власкина

(Южный научный центр РАН:

Российская Федерация, 344006, г. Ростов-на-Дону, пр-т Чехова, д. 41)

Аннотация. В статье рассматриваются инверсии традиционной передачи сакрального знания у донских казаков в сфере целительства и колдовства. Предмет изучения — практики профессиональной и репродуктивной магии, для которых ранее было особенно характерно подчеркнутое противопоставление мужского и женского начала. Названное явление обусловлено общероссийским социальным контекстом первой половины XX в. — сломом сословной системы, советской модернизацией общества. На территории Области Войска Донского ситуацию усугубили фактическая маргинализация казачества, составлявшего до 1914 г. большую часть населения, и убыль взрослых мужчин, в результате чего феминизация охватила многие стороны повседневной жизни и традиционной культуры. Источником исследования являются полевые материалы 1997–2008 гг., зафиксированные на территории нескольких районов Ростовской и Волгоградской областей.

Ключевые слова: воинская магия, донские казаки, заговор, молитва, «мужское» и «женское», оберег, передача знаний, полоролевое разделение, традиция, феминизация.

Статья выполнена в рамках проекта РФФИ № 21–09–43097 «Донские казаки в СССР».

Дата поступления статьи: 5 сентября 2021 г.

Дата публикации: 25 ноября 2021 г.

Для цитирования: Власкина Т. Ю. Феминизация межпоколенной передачи знаний в сфере мужского колдовства и целительства у донских казаков в первой половине XX в. // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 4. С. 84–95.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.007>

Для народной культуры русских, как правило, характерно ясное разграничение «мужского» и «женского». В некоторых сферах они могут символически дополнять друг друга, являя тем самым гармоническую целостность мира, а в других жестко противопоставляются. К сферам, где полоролевое разделение видов деятельности усиливается символами и атрибутами пола, маркирующими область их приложения, относится магическая практика, где мужская и женская

специализация проявляется прежде всего в перечне проблем, с которыми обращаются к носителю «тайного» знания — колдуну/знахарю или знахарке/бабке/лекарке, знатнику или знатнице — доке. При этом состав женских и мужских специальных знаний по форме их существования в социуме и принципам применения не различается: оба корпуса оперируют особыми текстами — заговорами и оберегами (молитвами), определенной регламентацией поведения (так называемые

запреты и советы), арсеналом магических и рациональных приемов, природных средств, имеющих как реальные, так и символические свойства.

Существенной является также связь практики специалистов с соответствующими мифологическими представлениями. Исследователи, которым принадлежит заслуга выведения основных постулатов русской (и шире — славянской) магической традиции, установили, что женщины-знахарки в первую очередь занимались лечением маленьких детей от недугов, представлявшихся следствием неполного разрыва связей с «иным» миром, продолжая тем самым дело повитух, с которыми у знахарок было много общего, включая распространенное название *бабка, бабушка*. Печать материнской прагматики отчетливо проступает и в других социальных и физиологических проблемах женского круга, с которыми обычно шли к бабкам: любовная тоска, безбрачие, беременность и бесплодие, нарушения менструального цикла, лактации (в том числе и у животных) и т.п. [Мазалова 2005, 234–236]. Данная область народной традиции достаточно долго — вплоть до начала XXI в. — сохранялась, воспроизводилась, была доступна наблюдениям и фиксации в основных своих проявлениях по всей территории проживания славянских народов, в том числе в России и на Дону [Проценко 2010; Власкина 2011].

Мужская магия была связана в первую очередь с профессиональной деятельностью. Особенно с профессиями пастуха, мельника, печника, плотника, кузнеца или занятиями охотой, рыбной ловлей. По мнению Т.Б. Щепанской, «...именно такая — профессиональная — магия может считаться специфически мужской (в то время как гадательно-лечебные приемы практиковали как знахари-мужчины, так и женщины)» [Щепанская 2001, 71]. Мы, кстати, с этим мнением не вполне согласны, поскольку склонны выделять в доступном нам материале сакральное ядро женской традиции, открытое только посвященным, в частности повивальным бабкам, также составлявшим профессиональную группу,

и универсальные «материнские» знания, которыми могла оперировать любая рожавшая женщина. Г.И. Кабакова усматривает в этом не столько упрощенность женской эзотерики, сколько естественность проникновения в нее, если угодно, по самому факту принадлежности к женскому естеству: «Ж(енщина) — прежде всего родительница, продолжающая род, но она же поддерживает связь и с миром предков. Именно поэтому сфера магии и колдовства Ж(енщине), особенно старой, более доступна, чем мужчине» [Кабакова 1999, 208].

Среди важных критериев для передачи специальных знаний женщины-знахарки оказываются «кровь» (понятие, не вполне совпадающее с понятием «родство»), пол и порядок рождения принимающего лица среди прочих детей. Идеальным реципиентом является первая (последняя) девочка из двойни, первая, седьмая или последняя дочь у своей матери, желательна матери, являющейся носителем передаваемых знаний. Хотя, согласно принципам чреспоколенной передачи, гораздо чаще знахарка наследует своей бабушке. О процедуре передачи особо ценного женского знания поведала, в частности, Надежда Павловна Кубрина, в детском возрасте унаследовавшая магический талант от своей двоюродной бабушки. Женщина рассказывала о способе усвоения заговорных текстов путем их незаметного запоминания, когда в конечном счете ученице казалось, что слова всплывают в сознании сами «*по воле Божьей*», и об особой процедуре обращения к заре возле «*большого дерева*». В качестве заключительного акта посвящения в «знающие» информантке пришлось задушить голыми руками маленького зверька, как ей показалось, котенка¹ (Зап. от Н.П. Кубриной, 1951 г.р., х. Потапов, Волгодонский р-н, Ростовская обл. Соб. Т.Ю. Власкина. 1997 г.) [ПМЭЭ]. Но подобная информация, скорее, исключение в ряду свидетельств об обыденном приобщении к женскому знахарству, не требовавшем специального ритуального оформления.

Мужская магия действительно гораздо избирательнее ориентирована и в плане выбора преемника, и в организации

¹ Скорее всего, это был слепец (*лат. Spalax microphthalmus* — млекопитающее рода слепышей отряда грызунов, ведущее подземный образ жизни). О похожем ритуальном акте как части передачи умения лечить некоторые болезни существует много свидетельств в донской и кубанской традициях.

процедуры посвящения, но в связи с этим более уязвима. Фольклорные источники описывают сложные сценарии передачи мужской силы, связанные с ритуально-символическими актами поглощения неопита, преодоления им первобытных страхов и отращения [Левкиевская 1999, 529–530]. Известны подобные сюжеты и в донских быличках. Названным сюжетам сказочной прозы в русской традиции сопутствует и реальная, символически глубоко проработанная ритуалистика, которая предполагает большую степень активности сознательных носителей тайных знаний, в то время как исследователи донской традиции вынуждены вести споры о самом факте их существования и выживания в годину социальных потрясений.

Военное ремесло, естественно, оказывается приоритетным объектом в поле мужской магии, проявления которой тем более популярны, чем большую значимость представляют военные занятия для того или иного общества. Здесь казацкие социоры должны бы являть наиболее яркие образцы, в чем, как правило, не сомневаются исследователи, прибегающие в своих работах к методам исторической реконструкции [Рыблова 2006; Яровой 2014]. И до некоторых пор, возможно, так и было: достаточно вспомнить знаменитый эпизод из романа М. А. Шолохова «Тихий Дон» с описанием передачи сакральных знаний в виде неписаных правил воинского кодекса и рукописных оберегов от старшего поколения казаков к младшему [Шолохов 1980, 287–290]. Дискуссия об отношении этого сюжета к реалиям казачьего быта начала XX в. породила собственную историографическую традицию. Однако науке до настоящего времени известно не так уж много собственно донских воинских заговоров (молитв, оберегов), что особенно любопытно в связи с тем, что, по авторитетному мнению, «обереги от вражеского оружия относятся к наиболее распространенным группам русских заговоров» [Топорков 2016, 8].

Известный собиратель и исследователь донского фольклора Б. Н. Проценко приводит в своей книге о донских заговорах два источника, датированных XVII и XIX вв., — сборник Л. Н. Майкова (А. Ф. Бычкова) и коллекцию В. Орлова

[Орлов 1879; Майков 1891; Проценко 2010, 214–219]. А. Л. Топорков называет еще три сборника, тексты из которых, датированные XVIII и XIX вв., наиболее близки к заговорам из «Тихого Дона» [Топорков 2016, 12–13]. Они были выявлены в архивных собраниях древних рукописей и опубликованы в специальном издании [РЗРИ 2010, 433–441, 462–470, 664–683]. При этом Б. Н. Проценко, не скрывая сожалений, пишет об отсутствии подобного материала среди аутентичных текстов, зафиксированных за десять лет интенсивной полевой работы с 1987 по 1997 г.: «Нет оберегов от пуля, вообще оружия и в наших полевых записях» [Проценко 2010, 221]. В ответ на свои вопросы о знахарях, владеющих воинской магией, участникам донских экспедиций не раз и не два приходилось слышать: «Таких уж нет больше»². Но по случайному стечению обстоятельств в год выхода первого издания книги о донских заговорах автору этих строк удалось обнаружить и зафиксировать в Тагинском районе Ростовской области два списка воинского оберега «от стрелы». Списки были проанализированы и опубликованы Б. Н. Проценко в статье, посвященной фольклору донских казаков в романе «Тихий Дон», — работой над этой темой он активно занимался в последние годы жизни. Убедительное свидетельство живого бытования воинских оберегов в конце XX в. могло стать важной вехой в этнолингвистических исследованиях донской казачьей традиции. Но выхода сборника со статьей ученый уже не застал. Однако даже первичный текстологический анализ привел к выводу о том, что в тексте конца XX в. сохраняются мотивы, характерные для оберегов от оружия конца XVII в., и одновременно имеется определенное сходство с «шолоховскими молитвами» [Проценко 2003, 132–133].

Вместе с тем вопрос о судьбах донской воинской традиции до сих пор остается открытым, поскольку очевиден факт если не прекращения, то значительного сокращения и вывода из доступного наблюдения поля межпоколенной трансмиссии мужских магических знаний, связанных с войной. Показательно, что и исследователи кубанского фольклора были, в свою очередь, вынуждены расписаться в том же

² Был даже такой ответ с оттенком мрачной иронии: «Ленин распужал».

самом: в статье, посвященной воинским заговорам, признанный знаток кубанской традиции Н. И. Бондарь ограничился общедоступными воинскими молитвами и заговорами охранительного свойства. Предварительно Николай Иванович заметил, что важнейшую роль в формировании субэтнического своеобразия кубанской традиции играли тексты, которые «относились к эзотерическим знаниям, и их носителями и хранителями являлись немногие, в том числе так называемые “характерники”», но более ничего о них не сообщил [Бондарь 2004, 247]. Специалист в области устной истории Кубани О. В. Матвеев, уделяя внимание мифологическим рассказам о стариках, владевших приемами «казачьего Спаса», не описывает воинские обережно-целительские традиции практически, что также свидетельствует о редкости подобных сведений в современных записях [Матвеев 2005, 187–191]. Таким образом, южнороссийская казачья традиция, включающая заговоры и обереги от оружия, а также практические знания о лечении боевых ран, травм и других повреждений, связанных с воинским ремеслом, приемы обращения с походными лошадьми и т.п., представляет сегодня малоизученную проблему. Не меньше вопросов вызывает и процедура передачи воинских знаний, о которой, помимо уже упомянутого сюжета из романа М. А. Шолохова, из других источников также известно совсем немного.

Рассмотрим межпоколенную трансмиссию мужской традиции в свете полевых материалов последних десятилетий. Прежде всего, мы снова обратимся к заговору от стрелы из Тацинского района и внимательнее рассмотрим комментарии, сопутствовавшие фиксации. Для темы настоящей статьи они имеют принципиальное значение. Приведем здесь этот материал, поскольку в публикации Б. Н. Проценко был полностью представлен только один список. Что же касается второго, ввиду не слишком больших расхождений, автор счел его публикацию избыточной, ограничившись описанием лексических отличий, в то время как имеются и пунктуационные. Они не слишком значительны, но все же дают пищу для дополнительных

размышлений. Кроме того, в сведениях об информантах при первой публикации были допущены неточности.

№ 1. *«Во имя отца и сына и Святого духа Аминь. Обручается раба божия за морим со своим конём товарищем надиваит на рабу божию Клавю Иисус Христос рубаишку железного первенного крепня огня от дубовой кары и от кленовой стрилы от сабли булата меча кинжала и от свинцовоу пули и медной. Сам Иисус Христос садится над воротами навстречу ему идут колдуны и колдуницы, всякие люди былицы. Куда вы идете. Мы идем к рабе божьей Клаве достать горячей крови пролить. Ниходите вы к ней, а идите туда куда я вас пошлю идите на алтаре камень положите руки по локти, а ноги по колена. Если Это не можете избыть, то не можете рабу божию Клавю убыть. Горячей крови достать пролить тому Чова замок под небесами, а ключ, море-океан. Аминь».*

Текст № 1 был скопирован автором статьи с листа, хранящегося у Клавдии Ильиничны Мамоновой³, 1910 г.р., в х. Фоминка Тацинского района Ростовской области в 1998 г. [ПМА]. Оригинал написан синесерым химическим карандашом на половине обложки школьной тетради блеклого серовато-лилового цвета с метрической системой мер на обороте. Бумага ветхая, с пятнами от влаги и копоты, многочисленными следами сворачивания. Как было сказано владелицей списка, он был сделан в годы Великой Отечественной войны и отдан ей в качестве оберега, перед тем как респондентка ушла на фронт в 1943 г. При этом Клавдия Ильинична поясняла, что оберег она получила из рук своего деда — *«старого казака, служившего еще в Германскую»*. К необычным обстоятельствам здесь следует отнести наделение воинским оберегом женщины, что, конечно, было исключено при сохранении прежних принципов полорелевых отношений. При этом статус основного носителя традиции продолжал оставаться за старшим мужчиной в семье, что вполне отвечало патриархатным установкам жизни старого казачества.

№ 2. *«Во имя отца и сына и Святого духа. Аминь. Обручается раб божий за морим На своем коне-товарище, одевает на раба божьего Ивана Иисус Христос рубаишку железного перегнанного кремня огня от*

³ В публикации Б. Н. Проценко информант представлена как Малюкова Клавдия Ильинична, 1901 г.р. [Проценко 2003, 132].

дубовой коры и от кленовой стрелы, от (сабли) булата меча, кинжала и от свинцовой пули и медной. Сам Иисус Христос садится над воротами, навстречу ему идут колдуны и колдуницы, всякие люди былицы. Куда вы идете. Мы идем к рабу божему Ивану, достать горячей крови пролить. Ниходите вы к нему, а идите туда куда я вас пошлю идите на алтаре камень положите руки по локти, а ноги по колена. Если Это не можете сделать, то не сложите раба божева Ивана убить. Горячей крови достать пролить. Там у Гава замок под небесами, а ключ, море-океан. Аминь»

Текст № 2 был получен автором статьи от Надежды Назаровны Асколеповой, 1948 г.р., в ст. Ермаковской Тащинского района также в 1998 г. [ПМА]⁴. с пояснением, что она списывала текст «от старух» и давала его каждому из своих троих сыновей на проводах в армию. Собственно, последний список и был передан в архив экспедиции. Он сделан шариковой ручкой на тетрадном листе в клетку с оборванным нижним краем. Лист имеет характерные сгибы и повреждения от хранения в свернутом виде. Список № 2 имеет некоторые отличия от списка № 1: измененные слова выделены нами подчеркиванием (замена имярек к изменениям текста не относится). Б.Н. Проценко считал, что расхождения могли возникнуть при записи на слух. Возможно, это и так, но при подробном сравнении видно также, что многие слова, оставшиеся без замены, написаны более грамотно. В список также внесены знаки препинания, которых почти не было в более раннем варианте. Можно предположить, что образованный человек, даже копируя заговор с листа, не смог удержаться от исправления орфографии, расстановки запятых и замены малопонятных слов. К сожалению, при общении с информантом подробности списывания — под диктовку или путем копирования — не были установлены. По сообщению Надежды Назаровны, оберег принадлежал ее сыну и «*прошел с ним Афганскую войну*». Особого внимания заслуживают замечания Н.Н. Асколеповой о широкой известности этой молитвы в ст. Ермаковской и о том,

что обычай давать ее ребятам, уходящим на службу, весьма распространен среди местных матерей. Эту информацию затем подтвердила и свекровь Надежды Назаровны Прасковья Федоровна Асколепова, 1912 г.р.

На данном примере мы можем проследить переход воинского оберега из репертуара знающих мужчин (еще в середине XX в.) в женскую материнскую сферу, где к концу столетия заговор становится функциональным аналогом 90-го псалма «Живый в помощи». Наделение последним мужчин — членов семьи, отправляющихся на войну, в путь, полный неведомых опасностей, — традиционная материнская практика у донских казаков и у русских вообще. Распространение ее на женщин имело очевидные социальные причины: с начала XX в. женщины стали более мобильными, они все чаще оказывались в условиях, прежде осознававшихся как декорации мужского мира, — в дороге, во власти враждебных стихий, среди чужих людей вдалеке от дома. Великая Отечественная война стала для народов СССР беспрецедентной по количеству активно участвовавших в ней женщин. Естественно, что рукописные обереги, чаще всего с текстом 90-го псалма, во множестве сохранялись бывшими фронтовичками. Типичным примером является зафиксированная в ст. Луковской передача нескольких рукописных оберегов женщине, служившей на тот момент матросом на военном корабле. Респондентка (Татьяна Николаевна Галкина, 1928 г.р.) сообщила, что тексты «Живый в помощи», «Сон Богородицы» и «Молитва Святого Михаила Архвестора»⁵ были получены ею от бабушки. Во время службы Татьяна Николаевна носила молитвы зашитыми с изнанки в свою нательную рубашку (ст. Луковская, Нехаевский р-н, Волгоградская обл. Соб. Т.Ю. Власкина. 2008 г.) [ПМЭЭ]. О скрытом ношении на фронте рукописного оберега, полученного от «одной бабушки», рассказывает и бывшая военная летчица, инвалид ВОВ Елена Васильевна Донская, 1916 г.р. (х. Мелоклетский, Клетский р-н, Волгоградская обл. Соб. Т.Ю. Власкина. 2000 г.) [ПМЭЭ].

⁴ Здесь также при публикации были допущены некоторые неточности в передаче личных данных информанта [Проценко 2003, 132].

⁵ Видимо, искаженное «Архангела». Под этим заголовком у Т.Н. Галкиной переписан апокриф «Молитва Архангелу Михаилу, Грозному воеводе Небесных Сил», характер искажений указывает на то, что запись была сделана на слух.

Эти и другие подобные примеры указывают на расширение круга реципиентов воинских оберегов в течение XX в. за счет включения в него военнослужащих женщин, а также свидетельствуют о единичных случаях проникновения специальных заговоров в группу общедоступных охранительных «*моливтв*», распространяемых бабушками и матерями.

Прецедент иного рода был зафиксирован во время полевых работ в х. Матвеевском Шолоховского района Ростовской области, где произошла встреча с Анной Романовной Кичаповой, на тот момент действующей знахаркой. В репертуаре Анны Романовны оказалось несколько заговоров, мифологических рассказов и других текстов, вкупе составивших не совсем обычный для женщины нарратив. По словам Кичаповой, знания и умения были переданы ей отцом, бывшим конником и вообще бывалым человеком, который перенимал многое от «старых и знающих людей». «*Наш отец служил при царе до революции, фотографий были много. Он был раненый в грудь и в правую ногу, хотели отнять — он не дался. Тогда его отстранили от строевой службы, в походе он тогда уж не мог. Его тогда поставили на коньзавод для армии выращивать лошадей, и вот он там дослуживал на конзаводе, рассказывал.* <...> *Это божественные молитвы отец списывал, а сатановские он не списывал*»⁶ (Зап. от А. Р. Кичаповой, 1928 г.р., х. Матвеевский, Шолоховский р-н, Ростовская обл. Соб. Т. Ю. Власкина. 2004 г.) [ПМЭЭ]. По мнению информанта, отец видел в ней преемницу, потому что брат был намного старше, давно женился и отделился от семьи, а Анна, старшая из дочерей, была еще незамужней, к тому же по характеру отличалась смелостью и любознательностью. По собственному признанию, Анна Романовна всегда прислушивалась к тому, что говорили между собой старики, и многому у них училась. Биографический нарратив А. Р. Кичаповой представляет большой интерес, поскольку дает достаточно сведений об элементах мужской традиции в репертуаре женщины. К таким элементам относятся обереги, описание «секретных» приемов обращения с лошадьми, лечебные

заговоры, актуальные в боевых условиях, правила поведения, обращенные к человеку на войне, и т.п. Они составляли своеобразный корпус в репертуаре знахарки, объединенный не только прагматикой использования, но и множеством замечаний, дополнений, смысловых и ассоциативных связей.

Приведем здесь несколько фрагментов в таком порядке, в каком они были озвучены в ходе записи (но с обширными купюрами гипертекста между ними), когда знахарка частично читала по памяти, частично по спискам из своей «заветной тетрадки». К сожалению, сейчас сличить произнесенный текст с рукописным не представляется возможным, поэтому мы публикуем материал как зафиксированный на слух.

1. «*Ну вот я знаю, эта молитва от всех напастей, от скорбей-болезней, от боязней всех молитва: “На горе Сионской в городе Ерусалиме Господ наш Иисус Христос с учениками своими и со всеми небесными силами, со всеми небесными ангелами и архангелами охраняют нас и весь наш дом, всех живущих в нем и весь скот. Сохрани и помилуй от пули, от огня, от неправедных судов, от волков, от гадюк, от неправильных птиц, от воров, от колдунов, от колдуньи, от ведьмы, веретников, веретницы, которые портят и губить людей и скот. Скуй им зубы и губы, отведи им ум и глаза. Заступница наша Пресвятая Госпожа Богородица, моли Бога нас грешных”. Вот ты прочитаешь три раза, и тебе ничего не случится с тобой и ни с твоим хозяйством*».

2. «*Отец говорил так: “Когда я шел в бой (тогда шашками дрались, по-охотцу (охотно? — Т. В.), я всегда прошу святого Георгия Победоносца: “Святой Георгий Победоносец, спаси мене и сохрани”. Мы дрались шашками с врагами, вот, искры лятели от шашек, но я никогда не был даже задет, никогда меня враг даже не задел”*».

3. «*Зять отсидел 14 лет, буйный, когда пьяный, с шашкой на жену с дочкой кидался. Молитва такая есть “При скандалах”: “Святой Георгий Победоносец, победи всех восставших врагов против мене... там, рабы божьей Анны, шоб они зубами не скрежетали, языками не бормотали,*

⁶ Фрагменты интервью даны в нормативной орфографии с элементами диалектной транскрипции, подчеркивающей особенности верхнедонских говоров: яканье, «ть» в окончании 3-го лица глаголов настоящего времени и т.д.

прости грешницы мене, рабы божьей Анне. А если мушине, так свое имя надо называть”. Маленькая-маленькая... Я три раз прочитала, он шапку эту опустил и ня стал бить дверь. А я и забыла, испужалась и забыла... Вот как же? Как же, Бога нет? Как, святые не помогут?»

4. «А воровать — отец нас воровать не приучал, он всегда говорил: “Дети, ничего не воруйте у людей, если вы украдете у человека, рано или поздно у вас больше уйдёт, больше пропадёт”. Потом он говорил: “Дети, если кому-нить чё хотите дать, то дайте лучшее, а худшее себе оставьте. Если же ты хотя встретишься с врагом своим, то обкрадывай яво”. Во так отец приказывал, во так я всяда и делала».

5. «Вот, значить... уж отец пришел (из тюрьмы. — Т.В.), он жил с мачхой... у няво у двора кариа⁷ лжжала, бабки сабя-рутся к празднику божественному... Божественный, тогда ж признавали божественные праздники, ну и заодно я присяду. И так пришлось, что отец говорить: “К любой лошади можно подойти”. А другие старики: “Как это так?!” А он же служил на коньзаводе, значит, знает. “Как это можно — к любой лошади?” — “К любой лошади можно подойти!” — “А как?” — “Ну вот, например, надо так: встать вперёд лошади, смотреть ей в глаза, и у вас чтобы взор со взором встретились. А потом с Бугуродицей, с молитвой обойти кругом по солнцу-кругу, опять встать, чтобы она опять взор со взором встретились, и третий раз так. И тогда подходи смело, и она и будет стоять”. <...> Ну работала на разных работах, а бывает скатняка (скотники. — Т.В.) запыют, а скотина стоит. А нас посылают женьчин-домохозяек стеречь пеши. А я как-то зашла в контору, да и говорю зоотехнику: “Петр Леонтич, поставьте меня скотником!” <...> “А какую тебе лошадь надо? Ты на козла ни влезешь!” — “Я влзу, говорю, и на тебе влзу!” И все рассмеялись, просмеялись... А он говорит бригадиру: “Пойди там, лошадь ей какую-нибудь смирную лошаденку поищи”. — “Да нет смирных, всех разобрали. Есть одна Машика, к ней никто никогда не подойдёт, не поймает её”. Я грю: “Пойдём до неё всё-рауно”. Пошли. <...> Я зашла, три зямных поклона положила. “Блааслови меня, Господи, во святой

добрый час на эту работу...” Гворю: “Бяри уздечку, пойдём Машику ловить”. Подошли, баз большой... я грю: “Ну, ты мушине, иди, мож, поймаешь”. Мне хотелось: как она — яму дастся или мне... посмотреть... Вот он за ней гонял-гонял, гонял-гонял... “Да ну, — говорить, — втроём-четырёх и мушине, и ребята — да ни поймают”. — “Ну ладно, стои тут, у ворот, пойду я”. Ну я пошла, всё сделала, как отец делал. Подхожу — она стоит, я её за гриву взяла, по шее погладила, дрожь по ней прошла, я её за гриву и вяду к воротам: “Ну давай, зануздывай и давай... эти, стремяна. Мушине длиннее стремяна, мене короткие, подвязывай стремяна и сажай мене”, — я ж никогда не садилась. Ну это он всё сделал, посадил мене и выпустил со мной скотину, я погнала одна. Как раз сенá скосили на лугу, говорить: “Тони сюда”. Ну я сначала на ней равновесия ни имела... А потом научилась и спорила с мушинами на перяскок, и я обгоняла их на своей Машике».

6. «Молитва заговаривать кровь. Сидела Пресвятая Мать Богородица на престоле, держала в руках золотую иголку, вдевала шелковую нитку, зашивала рабу Божьему, как зовут, рану. Кровь не кань, у раба, имя, кровь на землю ни капь».

Помимо знаний, объединенных военной тематикой, в репертуаре А.Р. Кичаповой имелись разнообразные сведения, относящиеся к иным профессиональным областям. В частности, заговоры и рекомендации, направленные на решение проблем мужской половой сферы — лечение импотенции, порчи жениха на свадьбе, склонение женщины к близости. Эти темы в гипертексте переплетаются с рассказами о мужской колдовской силе, составляя с ними единое смысловое поле. В качестве примера приведем фрагмент интервью, в котором информант сообщает историю получения ею знаний о лечении импотенции, представляя свои способности как верные и сильные — полученные через посредничество отца от «настоящего старинного колдуна».

«Он (отец. — Т.В.) говорил, там была бахца, и вот мы втроём с товарищем говорим: “Пойдем арбузов нарвём”. Взяли мяшки и пошли, взяли арбузов и всю ночь блукали, не могли уйти с бахчи. И рассвялось, и солнца всходить, а вот блудим и блудим,

⁷ Каршá — диал. коряга [БТСДК 2003, 211].

и мяшки бросить не можем с плеч, измучились. Смотрим... а они же видали: дед всягда, солнца садица — уходить, солнца всходить — он приходит туда, а там не бывает <...>. Были ж они военные, выращивали лошадей-то, вот это, наверно, казенная бахча, но всё равно старик там, старик там сторожит. Ну вот, всходить и подходить эт старик к ним и говорить: “Ну здоров ночевали, казачки! <...> Ну чё ж вы, казачки, нарвали арбузиков?” — “Да мы-то, дедушка, нарвали, да уйтить-то не могли”. А он говорит: “А хотя б я неделю не пришел, и вы бы не ушли бы с бахчи. Вот вы сами не приходите, а приходит, когда я тут, и рвите, ешьте, я вам разрешу все”. Ну и теперь он их повел к будке и какую-то молитву там разговаривает. Молитву отец у него списал, значит, мушун молодых заколдованных <...>. Только на то, что если ему сделано, только если он заколдован, если на нем порча, а если от водки чё, то это не поможет. <...> Молитвы есть такие — до смерти заколдуяют, и никто не отколдуует, да. Ну а если не навсегда, то и отлечивала. Значить... надо эту воду наговоривать до трёх раз. Вот наговорить, пусть попьёт, другой, третий. <...> Надо наговорить воды, пойтить... итить молча, читать Богородицу. Читать молча, читать молча. Вот с тобой кто-т встречается по дороге, ты молчи и иди. Ты идёшь, надо на три пробой, вот, что замыкать замок пробои. В одних, других, третьих дверях... вот если тут пробой, и в других дверях пробой, и в третьих дверь пробой. Вот эту воду надо переливать из кружки в кружку через пробой, ну и говорит: “Как в пробой вода идёт, у раба такого-т член шел к рабе такой-то. Вот, аминь, аминь, аминь”... Три раза надо “Отчу” прочитать перед этим, да».

Помимо названного А.Р. Кичапова обнаружена осведомленность в магических и рациональных приемах лечения домашнего скота, знала, как поставить печь, заложить фундамент дома, владела заговорами хозяйственного и социального назначения, в том числе пастушьим оберегом «От волков» и «Молитвой от суда», детально разбиралась в особенностях их использования. Этот репертуар не характерен для женщины, но хорош для «знающего» или просто талантливого мужчины с большим жизненным опытом — в коллекции этнолингвистических полевых материалов

ЮНЦ РАН — ЮФУ нередко подобные примеры, в том числе и в давних фиксациях. Сохранилась расшифровка интервью 1961 г., в которой помимо описания семейной иерархии с перечислением терминов родства, наименований болезней, сведений по народной медицине и фармакологии, диалектных названий частей человеческого тела с комментариями этиологического характера, рассказов о столярном производстве и строительстве дома содержится устноисторический меморат о Гражданской войне (Зап. от Василия Петровича Кочетова, 1881 г.р., ст. Казанская, Верхнедонской р-н, Ростовская обл. Соб. неизвестен. 1961 г.) [ПМЭЭ].

Однако Кичапова была носителем и женской традиции — лечения тоски, порчи, слеза, испуга и множества женских, детских и общераспространенных недугов, умела гадать на жениха, отваживать ведьм и возвращать неверных мужей. То есть, по существу, Анна Романовна являлась универсальным специалистом, чья память вобрала опыт многих «знающих». При этом она не «коллекционировала» рассказы бабушек и листочки с заговорами, как это иногда бывает, когда совестливые соседи помогают одиноким старикам и после их смерти получают в наследство «заветные тетрадки». Некоторые не отдают тетрадки в церковь, как это принято, а оставляют при себе — на память или по-своему осознавая их ценность, но несмотря на это сами не умеют или не хотят пользоваться.

Подобное встречалось уже не раз. В нашей практике был случай, когда супруги Кривовы — Евдокия Ивановна, 1928 г.р., и Владимир Васильевич, 1919 г.р., — собрали целый ворох разных магических и религиозных текстов: они с трудом помещались в большой посылочный ящик. Однако Евдокия Ивановна по необходимости прибегала только к тем небольшим молитвам, которые знала без записей, потому что лично переняла от матери и усвоила в своей семье (х. Заталовский, Кумылженский р-н, Волгоградская обл. Соб. Т.Ю. Влашкина. 2002 г.) [ПМЭЭ]. Но А.Р. Кичапова на самом деле объезжала лошадей, была опытным пастухом, лечила тоску и импотенцию — соседи подтвердили это. К ней обращались со многими проблемами, при этом слава знахарки, ее общественное положение и авторитет были в первую очередь связаны именно с отцовским наследством.

Как считают исследователи русской крестьянской этнографии, основываясь на разновременных материалах: «Женщины, даже получив случайно силу от мужчины (пастуха, коновала, лесоруба и пр.), часто не могут с нею справиться, если только не начинают заниматься соответствующим мужским ремеслом, напр., пастъбою. Но и в этом случае настоящими профессионалами они не считались, а кроме того, теряли в значительной степени и женский статус. Случаи, когда женщина получает силу от мужчины и справляется с нею, описываются крайне редко, и практически всегда речь идет о старухах, вдовах, старых девицах, монашках — т.е. не принадлежавших по своему статусу к числу *баб*» [Щепанская 2001, 72]. В нашем случае всё и так, и не так: героиня, получив мужскую силу, приобретает и мужскую профессию пастуха-скотника, но она уже подтвердила свой женский статус, имея детей, хоть и разведена, а подобная участь (женское одиночество и мужская профессия) была уделом слишком большого числа современниц, чтобы считаться чем-то исключительным. Хотя без общественной реакции не обошлось: популярность Анны Романовны имела негативный оттенок — в хуторе ее называли ведьмой. *«Мене тут зовут ведьмой. Я ведьма. Нупослушай, пчаму... Ко мне приходить один мущина, он тут живёт, ещё живой, он хохол: "Нюська! Я пришел к тебе с большой просьбою!" — "Да с какой?" (Жена изменяет. — Т.В.) "А я слышал, что ты можешь". А я грю: "Господи, да я ничё не могу! Ты чё? Одна живу. Если б я могла колдовать, я и тебе б приколдовала! А ты шофер, хороший человек, я б и тебе приколдовала и ня мучилась бы одна с детьми! Я этого ничё ни знаю, это, говорят, от сатаны — колдовать". — "Да как же? Ты даже лошадь околдовала!" Вот насколько⁸: "Ты даже лошадь околдовала!" И поняслось, что я колдовка, лошадь околдовала!»* То есть объявление ведьмой выступило маркером действительного отношения хуторского общества к применению женщиной «мужской силы» как к явлению противоестественному, а потому греховному и опасному. Однако клиентуру Кичаповой статус ведьмы нисколько не убавил, даже расширил, потому что убедительно

доказывал, что она владеет большей силой, чем обычная знахарка. По большому счету А. Р. Кичапова не была явственно «наказана» за вторжение в мужскую магическую сферу. Но неизвестно, как бы отразилась нестандартная ситуация на судьбе женщины, случись подобное раньше.

Описанный случай нетрадиционной передачи мужских знаний, когда реципиентом становится женщина, не является уникальным. О подобном упоминает и Б.Н. Проценко, до некоторых пор считавший, что знахарством на Дону занимались исключительно женщины и неожиданно для себя обнаруживший существование мужской традиции в этой области. *«Особо скажу об удивительных людях — народных целительницах, "лэкарках", "шептухах", "знахарках", как их называют в разных местах Дона (раньше этим искусством владели и казаки — моя соседница из хутора Золотарёвка Семикаракорского района переняла навыки лечения от своего деда, колдуна и целителя, каким его считали хуторяне, — но, к сожалению, пока мне не удалось познакомиться с практикующим лекарем»* [Проценко 2010, 4].

Зафиксирован и обратный случай. В ст. Еланской мужчина, вернувшийся с войны инвалидом без ноги, перенял от родной тети-знахарки знания в качестве источника заработка и стал успешным носителем женской традиции, к которому как к сильнейшему специалисту обращались женщины по поводу родов, детских и младенческих болезней, болезненных менструаций, беременности, гаданий на жениха, лечения любовной тоски и тому подобных проблем женской материнской сферы (Зап. от Михаила Степановича Кривошлыкова, 1924 г.р., ст. Еланская, Шолоховский р-н, Ростовская обл. Соб. Т.Ю. Власкина. 2001 г.) [ПМА].

Степень сохранности донской субкультуры до 1917 г. и после существенно различается, она пострадала в результате отмены сословного статуса, фактической маргинализации казачества, сокращения численности носителей сакральных знаний и воинского менталитета. Согласно полевым исследованиям донских фольклористов и диалектологов, в первой половине XX в. различные сферы казачьей культуры постигло изменение

⁸ *Насколько* сильное впечатление произвела на соседей? *Насколько* неправильно ее поняли? — фраза не совсем понятна.

приоритетов, десаκραлизация или полная отмена старинных запретов. Трансформации были связаны не только с прямым социальным прессингом, но и с сопутствующей феминизацией — частичной или полной заменой мужчин женщинами в семейных, общественных и хозяйственных функциях, в результате чего и многим культурным проявлениям были приданы присущие женщинам характеристики. Так, ранее в исследованиях рассматривались процессы феминизации в семейной обрядности, хозяйственной сфере и в динамике мужского песенного искусства [Рудиченко 2004, 186–187; Власкина 2011, 16–25]. К подобным явлениям относится и нарушение традиционных полоролевых установок при передаче мужской магии.

Обобщим представленный материал. Социальные потрясения и культурные

преобразования первой половины XX в. в России стали катализатором трансформации казачьей традиции. Среди многих последствий — смещение полоролевых и сословных приоритетов, в результате чего стали возможны гендерные инверсии в сфере межпоколенной трансмиссии мужского корпоративного знания, понимаемого в эзотерическом смысле. Феминизация донской профессиональной, в том числе воинской субкультуры, явилась причиной ее частичной десаκραлизации, но она же одновременно создала и дополнительные условия для межпоколенной трансмиссии раритетных знаний, значительно осложненной демографической диспропорцией, возникшей в результате Первой мировой и Гражданской войн, репрессий 1920–1930-х гг. и коллективизации.

Источники

БТСДК 2003 — Большой толковый словарь донского казачества: ок. 18000 слов и устойчивых словосочетаний / Ростовский государственный университет; Факультет филологии и журналистики; Кафедра общего и сравнительного языкознания. М.: Русские словари: Астрель: Аст, 2003.

Майков 1891 — *Майков Л. Н.* Заговоры донских казаков: (Из рукописного сборника к. XVII века, принадлежащего А. Ф. Бычкову) // Живая старина. 1891. Вып. 3. С. 135–136.

Орлов 1879 — *Орлов В.* Нашептывания и наговоры так называемых знахарей // Донские епархиальные ведомости. 1879. № 19. С. 716–726.

РЗРИ 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010.

ПМА — Полевые материалы автора.

ПМЭЭ — Полевые материалы объединенной коллекции этнолингвистических экспедиций Южного федерального университета (до 2007 г. Ростовского государственного университета) и Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН.

Шолохов 1980 — *Шолохов М. А.* Тихий Дон // Шолохов М. А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 1. М., 1980.

Исследования

Бондарь 2004 — *Бондарь Н. И.* Воинские охранительные молитвы и заговоры кубанских казаков // Мужской сборник. Вып. 2: «Мужское» в традиционном и современном обществе: Константы маскулинности. Диалектика пола. Инкарнация мужского. Мужской фольклор / Сост.

И. А. Морозов; Отв. ред. Д. В. Громов, Н. Л. Пушкарёва. М.: Лабиринт, 2004. С. 247–251.

Власкина 2011 — *Власкина Т. Ю.* Домашний мир на сломе эпох: Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX — середина XX в.) / Отв. ред. Н. Л. Пушкарёва. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2011.

Кабакова 1999 — *Кабакова Г. И.* Женщина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д — К (Крошки) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 205–208.

Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Колдун // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д — К (Крошки) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 528–534.

Мазалова 2005 — *Мазалова Н. Е.* Знахарка // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре: Иллюстрированная энциклопедия / Авт. Д. А. Баранов, О. Г. Баранова, Т. А. Зими́на и др. СПб.: Искусство — СПб, 2005. С. 234–237.

Матвеев 2005 — *Матвеев О. В.* Историческая картина мира кубанского казачества (конец XIX — начало XX в.): категории воинской ментальности. Краснодар: Кубанькино, 2005.

Проценко 2003 — *Проценко Б. Н.* Фольклор в романе М. А. Шолохова «Тихий Дон» и традиционная культура донских казаков // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. матер. науч. конф. Вып. 5. М.: ГРЦРФ, 2003. С. 125–133.

Проценко 2010 — *Проценко Б. Н.* Заговоры, обереги, поверья, приметы: Духовная культура донских казаков. Ростов н/Д: Феникс, 2010.

Рудиченко 2004 — *Рудиченко Т. С.* Донская казачья песня в историческом развитии. Ро-

стов н/Д: Изд-во Рост. гос. консерватории им. С. В. Рахманинова, 2004.

Рыблова 2006 — Рыблова М. А. Донское братство: казачьи сообщества на Дону в XVI — первой трети XIX века / Науч. ред. А. Ю. Дворниченко. Волгоград: Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2006.

Топорков 2016 — Топорков А. Л. Воинские заговоры из «Тихого Дона»: источники, структура, функции // Мир Шолохова. 2016. № 1(5). С. 7–40.

Щепанская 2001 — Щепанская Т. Б. Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. Социальные и профессиональные роли. Сила и власть. Мужская атрибутика. Мужской фольклор / Сост. И. А. Морозов; Отв. ред. С. П. Бушкевич. М.: Лабиринт, 2001. С. 71–94.

Яровой 2014 — Яровой А. В. Воинская культура казачества: символическое пространство и ритуал. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2014.

© Т. Ю. Власкина, 2021

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Власкина Т. Ю. <https://orcid.org/0000-0003-1371-7628>

Старший научный сотрудник лаборатории филологии отдела гуманитарных исследований Федерального исследовательского центра Южного научного центра РАН: Российская Федерация, 344006, г. Ростов-на-Дону, пр-т Чехова, д. 41; тел.: +7 (863) 250-98-17; e-mail: vlaskiny@mail.ru

The Feminization of the Intergenerational Transmission of Knowledge About Witchcraft and Healing Among Don Cossacks in the First Half of the Twentieth Century

Tatiana Yu. Vlaskina

(Federal Research Center of the Southern Scientific Center, Russian Academy of Sciences: 41, Chekhov av., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation)

Summary. *This article examines the changes in the traditional transmission of sacred knowledge among the Don Cossacks in the areas of healing and witchcraft. It involves the practice of professional and reproductive magic, for which the sharp opposition of masculine and feminine principles was previously characteristic. The causes of this phenomenon lie in the Russian social context of the first half of the twentieth century, namely the destruction of the estate system and the Soviet modernization of society. In the Don Cossack Region, the situation was aggravated by the marginalization of the Cossacks and the decline of the male population, as a result of which feminization embraced many aspects of everyday life and traditional culture. The research is based on field data from 1998–2008 recorded in several districts of the Rostov and Volgograd regions.*

Key words: *amulet, Don Cossacks, feminization, gender and role division, “masculine” and “feminine”, military magic, protective prayer, spell, tradition, transmission of knowledge.*

Acknowledgements. *The article was prepared as a part of the Project of the Russian Foundation for Basic Research No. 21–09–43097, “Don Cossacks in the USSR.”*

Received: September 5, 2021.

Date of publication: November 25, 2021.

For citation: Vlaskina T. Yu. The Feminization of the Intergenerational Transmission of Knowledge About Witchcraft and Healing Among Don Cossacks in the First Half of the Twentieth Century. *Traditional Culture*. 2021. Vol. 22. No. 4. Pp. 84–95. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.007>

References

Bondar N. I. (2004) Voinskie okhranitel'nye molitvy i zagovory kubanskikh kazakov [Military Protective Prayers and Spells of the Kuban Cossacks]. In: Morozov I. A. (comp.), Gromov D. V.,

Pushkareva N. L. (eds.). Muzhskoi sbornik. Vypusk 2. “Muzhskoe” v traditsionnom i sovremennom obshchestve: Konstanty maskulinnosti. Dialektika pola. Inkarnatsii muzhskogo. Muzhskoi fol'klor [“Masculine” Collected Papers. Issue 2.

“Masculine” in Traditional and Modern Society: The Constants of Masculinity. The Dialectics of Gender. Male Incarnations. Men’s Folklore]. Moscow: Labirint. Pp. 247–251. In Russian.

Kabakova G. I. (1999) Zhenshchina [Woman]. In: Tolstoi N. I. (ed.) Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheski slovar’ [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. In 5 vol. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. Pp. 205–208. In Russian.

Levkievskaya E. E. (1999) Koldun [Warlock]. In: Tolstoi N. I. (ed.) Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheski slovar’ [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. In 5 vol. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. Pp. 528–534. In Russian.

Matveev O. V. (2005) Istoricheskaya kartina mira kubanskogo kazachestva (konets XIX — nachalo XX v.): kategorii voinskoj mental’nosti [Historical Picture of the World of the Kuban Cossacks (Late Nineteenth — Early Twentieth Century): Categories of the Military Mentality]. Krasnodar: Kuban’kino. In Russian.

Mazalova N. E. (2005) Znakharka [Healer]. In: Baranov D. A., Baranova O. G., Zimina T. A. et al. Muzhiki i baby. Muzhskoe i zhenskoe v ruskoj traditsionnoj kul’ture. Illyustrirovannaya entsiklopediya [Men and Women. Male and Female in Russian Traditional Culture. An Illustrated Encyclopedia]. St. Petersburg: Iskusstvo — SPB. Pp. 234–237. In Russian.

Protsenko B. N. (2003) Fol’klor v romane M. A. Sholokhova “Tikhii Don” i traditsionnaya kul’tura donskikh kazakov [Folklore in M. A. Sholokhov’s Novel *Quiet Flows the Don* and the Traditional Culture of the Don Cossacks]. In: Slavyanskaya traditsionnaya kul’tura i sovremnyi mir [Slavic Traditional Culture and the Modern World]. Col. papers of the Schol. Conf. Issue 5. Moscow: GRTsRF. In Russian.

Protsenko B. N. (2010) Zagovory, oberegi, pover’ya, primety: dukhovnaya kul’tura donskikh kazakov [Spells, Protective Prayers, Beliefs, Omens: The Spiritual Culture of the Don Cossacks]. Rostov-on-Don: Feniks. In Russian.

Rudichenko T. S. (2004) Donskaya kazach’ya pesnya v istoricheskom razvitii [Don Cossack Song in Its Historical Development]. Rostov-on-Don: Izdatel’stvo Rostovskoi gosudarstvennoi konservatorii im. S. V. Rakhmaninova. In Russian.

Ryblova M. A. (2006) Donskoe bratstvo: kazach’i soobshchestva na Donu v XVI — pervoi treti XIX veka [The Don Brotherhood: Cossack Communities on the Don in the Sixteenth — First Third of the Nineteenth Century]. Volgograd: Izdatel’stvo Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. In Russian.

Shchepanskaya T. B. (2001) Sila (kommunikativnye i reproduktivnye aspekty muzhskoi magii) [Strength (Communicative and Reproductive Aspects of Men’s Magic)]. In: Morozov I. A. (comp.), Pushkevich S. P. (ed.). Muzhskoi sbornik. Vypusk 1. Muzhchina v traditsionnoj kul’ture. Sotsial’nye i professional’nye roli. Sila i vlast’. Muzhskaya atributika. Muzhskoi fol’klor [“Masculine” Collected Papers. Issue 1. Man in Traditional Culture. Social and Professional Roles. Strength and Power. Men’s Paraphernalia. Men’s Folklore]. Moscow: Labirint. Pp. 71–94. In Russian.

Toporkov A. L. (2016) Voinskie zagovory iz “Tikhogo Dona”: istochniki, struktura, funktsii [Military Spells from *Quiet Flows the Don*: Sources, Structure, Functions]. *Mir Sholokhova* [The World of Sholokhov]. 2016. No. 1 (5). Pp. 7–40. In Russian.

Vlaskina T. Yu. (2011) Domashnii mir na slome epokh. Ocherki traditsionnoj kul’tury donskikh kazakov (konets XIX — seredina XX v.) [The Home World at the Turning Point of Epochs: Essays on the Traditional Culture of the Don Cossacks (Late Nineteenth — Mid-Twentieth Century)]. Rostov-on-Don: Izdatel’stvo YuNTs RAN. In Russian.

Yarovoi A. V. (2014) Voinskaya kul’tura kazachestva: simvolicheskoe prostranstvo i ritual [The Military Culture of the Cossacks: Symbolic Space and Ritual]. Moscow; Berlin: Direkt-Media. In Russian.

© T. Yu. Vlaskina, 2021

ABOUT THE AUTHOR

Vlaskina T. Yu. <https://orcid.org/0000-0003-1371-7628>

E-mail: vlaskiny@mail.ru

Tel.: +7 (863) 250-98-17

41, Chekhova av., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation

Senior Researcher, Laboratory of Philology, Department of Humanities, Federal Research Center of the Southern Scientific Center, Russian Academy of Sciences



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)