

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 6

№ 3

2023

Folklore: Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

There are 4 issues of the magazine a year. ISSN 2658-5294

Founder and Publisher – Russian State University
for the Humanities (RSUH)

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is included: in the Russian Science Citation Index

Peer-reviewed publications fall within the following research area: Sciences: *Philology* (Folklore Studies – 10.01.09; Literary Theory, Textology – 10.01.08), *History* (Ethnography, Ethnology and Anthropology – 07.00.07), *Cultural Studies* (Cultural Theory and History – 24.00.01)

The mission of our journal is to assist the discussion of issues of contemporary theoretical folklore studies, in which Russian academia has traditionally been quite successful. The journal is aimed at studying folklore as a base form of sociocultural communication, which is closely related to, on one hand, understanding the processes of ethnic identification, and, on the other hand, the problems of the cognitive sciences which dwell upon the mechanisms of acquiring, processing, preserving and transferring knowledge. Papers published in the journal focus on studying oral traditions and ritual practices, archaic mythology and its contemporary modifications, interdisciplinary studies in these matters.

The journal accepts original submissions by authors from Russia and worldwide, short essays “from the desk”, papers in history of folklore studies (especially concerning the lesser known or unknown episodes of such), essays on world folklore, field and archive materials, reports of academical events, reviews and reports, bibliographies, developments in software and methodology for graduate programs in folklore studies.

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

Certificate on registration: PI No. FS77-72806 of 17.05.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047

tel.: +7 495 250 69 31

e-mail: journal_folklore@rggu.ru

Фольклор: структура, типология, семиотика

Научный журнал

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год. ISSN 2658-5294

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Научные рецензируемые публикации соответствуют отраслям науки: *филологические* (фольклористика – 10.01.09; теория литературы, текстология – 10.01.08), *исторические* (этнография, этнология и антропология – 07.00.07), *культурология* (теория и история культуры – 24.00.01).

Миссия журнала – содействовать обсуждению вопросов современной теоретической фольклористики, в которой российская интеллектуальная традиция имеет достаточно сильные позиции. Журнал ориентирован на исследование фольклора как базовой формы социокультурной коммуникации, что тесно связано с пониманием процессов этнической идентификации, с одной стороны, и с проблемами наук когнитивного цикла, занимающихся механизмами получения, обработки, хранения и передачи знания, – с другой. На страницах журнала публикуются материалы, посвященные изучению устных традиций и ритуальных практик, архаической мифологии и ее модификаций в новейшее время, рассмотрению данных проблем в междисциплинарном поле.

Журнал принимает к изданию оригинальные статьи российских и зарубежных авторов, краткие сообщения «с рабочего стола» исследователя, публикации по истории фольклористики (особенно – о ее малоизвестных и неизвестных страницах), очерки о фольклоре народов мира, полевые и архивные материалы, рассказы о событиях научной жизни, рецензии и обзоры, библиографии, разработки программного и методического обеспечения вузовских курсов по данной дисциплине.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Editorial Board

Florentina Badalanova-Geller, Ph.D., professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, United Kingdom

Olga Belova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Yuri Berezkin, Dr. of Sci. (History), professor, European University at St. Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

Carlo Ginzburg, professor, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

Liudmila Ermakova, Dr. of Sci. (Philology), professor Emeritus, Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan

Nikolai Kazansky, Dr. of Sci. (Philology), academician of the RAS, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Olga Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*deputy editor-in-chief*)

Elena Levkievskaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Andrei Moroz, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Maria-Valeria Morris, Cand. of Sci. (Law), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

Yulia Naumova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

Nikita Petrov, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

Jonathan Roper, Ph.D., University of Tartu, Tartu, Estonia

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

Boris Uspensky, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics,
Moscow, Russian Federation

Hans-Jörg Uther, Dr. of Sci. (Philology), professor, Encyclopedia of Fairy
Tales, Göttingen, Germany

Ülo Valk, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Tartu, Tartu, Estonia

Executive editor:

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Editor for English texts:

Victoria Novikova, RSUH

Editorial manager:

Yana Savitskaya, RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ)

Главный редактор

С.Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Флорентина Бадаланова-Геллер, доктор философии, профессор, Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии, Лондон, Соединенное Королевство

Ольга Белова, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Российская Федерация

Юрий Березкин, доктор исторических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Уло Валк (Ülo Valk), доктор филологических наук, профессор, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Карло Гинзбург (Carlo Ginzburg), профессор, Высшая нормальная школа, Пиза, Италия

Людмила Ермакова, доктор филологических наук, заслуженный профессор, Университет иностранных языков города Кобе, Кобе, Япония

Николай Казанский, доктор филологических наук, академик РАН, Институт лингвистических исследований РАН, Москва, Российская Федерация

Елена Левкиевская, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Андрей Мороз, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики»; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Мария-Валерия Моррис, кандидат юридических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

Юлия Наумова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*выпускающий редактор*)

Никита Петров, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

Джонатан Ропер (Jonathan Roper), доктор философии, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

Борис Успенский, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther), доктор философии, профессор, Энциклопедия сказок, Гёттинген, Германия

Ольга Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

Ответственный за выпуск:

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

Редактор английских текстов:

Виктория Новикова (РГГУ)

Координатор редакции:

Яна Савицкая (РГГУ)

Contents

“Ancient” Memory: Epic Tales

- Mikhailova T.A.*
On the three types of commemoration
in the Irish saga narrative: some observations and comments 10
- Ustyantsev H.Yu.*
The mythologized past in the legends of the Mari heroes:
history perception in the local cultural memory 30

“Actual” Memory: Memories of the Recent

- Potapova E.V.*
The son’s marginalia in the father’s manuscript
as an identity marker 49
- Belyanin S.V., Zakrevskaya E.A.*
How history becomes folklore:
folklorization mechanisms of war and Holocaust stories 61
- Veselova I.S.*
Husbands asking for a memorial dinner,
or the “Mythical lovers” motif. What do widows talk
about after a war 88
- Guchinova E.-B.M.*
“Sevenfold not Russian”. Interview about life
in Siberia with G.Ts. Pyurbeev 117

Review

- Chubukova D.G.*
Book review: *Kurilla I.I.* Bitva za proshloe:
kak politika menyaet istoriyu [Battle for the past.
How politics changes history],
M.: Al’pina Publisher, 2022. 232 p. 137

Conferences

- Yusupova E.V.*
Ethnography, folklore studies and ethnolinguistics section
at the 2nd All-Russian Scientific Conference “Chagin Readings” 143

Содержание

Память «древняя»: эпические сказания

- Михайлова Т.А.*
О трех типах меморации прошлого
в ирландских саговых нарративах: наблюдения и замечания 10
- Устьянцев Г.Ю.*
Мифологизированное прошлое
в легендах о марийских богатырях:
восприятие истории в локальной культурной памяти 30

Память «близкая»: воспоминания о недавнем

- Потапова Е.В.*
Маргиналии сына в рукописи отца как маркер идентичности 49
- Белянин С.В., Закревская Е.А.*
Как история становится фольклором:
механизмы фольклоризации историй о войне и холокосте 61
- Веселова И.С.*
Мужья, просящие поминок, или «Мифические любовники»:
о чем рассказывают вдовы после войны 88
- Гучинова Э.-Б. М.*
«Семь раз нерусский»: интервью о жизни в Сибири
с Г.Ц. Пюрбеевым 117

Рецензии

- Чубукова Д.Г.*
Рецензия на книгу: *Курилла И.И.*
Битва за прошлое: как политика меняет историю.
М., Альпина Паблишер, 2022. 232 с. 137

Конференции

- Юсупова Е.В.*
Обзор секции «Этнография, фольклористика,
этнолингвистика» на II Всероссийской научной
конференции «Чагинские чтения» 143

Память «древняя»: эпические сказания

УДК 82.0(415)

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-10-29

О трех типах меморации прошлого в ирландских саговых нарративах: наблюдения и замечания

Татьяна А. Михайлова

*Институт языкознания РАН, Москва, Россия;
Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, tamh.msu@mail.ru*

Аннотация. В работе в качестве отправной идеи постулируется, что для архаической культуры главная функция текста – меморизация воина или правителя, которая при этом может быть осуществлена лишь поэтом-профессионалом. В статье приводятся три главных примера, отражающих три разных типа создания меморизирующего текста: устная поэма, запись на столбе огамическим письмом, запись латинским письмом на табличках. Во всех случаях носителем умения фиксировать историческую память изображается поэт-филид. Прослеживаемая псевдо-хронология сагового материала приводит к выводу, что в коллективной памяти фиксатора традиции устная форма соотносилась с ранним периодом истории (примерно I в. н. э.), огамическое письмо – со II в. н. э., а таблички – с IV–V вв. Данная легендарная хронология непосредственно соотносится с основными этапами развития письменности в Ирландии. В то же время появление новых типов письма как новых способов меморации не означает отказа от более ранних способов фиксации информации, примеры чему также можно найти в текстах. При этом реальный способ фиксации традиции – запись на пергаменте – в текстах нарративного типа не отмечается, что нуждается в последующем анализе.

Ключевые слова: ирландские саги, воссоздание прошлого, среднеирландская ученая традиция, устное и письменное, развитие письма в Ирландии

Для цитирования: Михайлова Т.А. О трех типах меморации прошлого в ирландских саговых нарративах: наблюдения и замечания // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 3. С. 10–29. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-10-29

© Михайлова Т.А., 2023

On the three types of commemoration in the Irish saga narrative: some observations and comments

Tatyana A. Mikhailova

*Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russia;
Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, tamih.msu@mail.ru*

Abstract. As a starting point, the present research work assumes that the main function of a text in archaic cultures is commemoration of a warrior or a ruler, which task can only be performed by a professional poet. The paper cites three key cases representing three ways of creating a commemorative text: an oral poem, an inscription in Ogham on a wooden stave and a Latin written record on tablets. In all three cases, the one who possesses the skill of capturing historical memories is a fili poet. The author traces the quasi-chronology of the saga sources and concludes that the collective memory of those who recorded the tradition linked the oral form with the earliest historical period (around 1st c. AD), Ogham script – with 2nd c. AD, and tablets with 4th to 5th cc. AD. This legendary chronology clearly corresponds with main stages of actual evolution of literacy in Ireland. However, the arrival of new writing techniques as new types of commemoration did not mean that the earlier methods of preserving information were abandoned, which is also confirmed by examples found in the texts. At the same time, the narrative texts fail to mention the historical method of recording the tradition (by writing on parchment), and this fact needs further investigation.

Keywords: Irish saga narratives, recreation of a past, Middle Irish learned tradition, oral tradition and writing, development of literacy in Ireland

For citation: Mikhailova, T.A. (2023), “On the three types of commemoration in the Irish saga narrative: some observations and comments”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 3, pp. 10–29, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-10-29

Поэма как память о победе

Ирландская нарративная традиция, которая лишь условно может быть названа «эпосом», дошла до нас в виде прозаических текстов с регулярными поэтическими вкраплениями. Причем, говоря строго, мы не можем утверждать, какой была прото-форма такого текста на раннем этапе его устного бытования – поэтической, прозаической либо – уже изначально смешанной. Предположительно в прозо-поэтической форме ирландские саги скла-

дывались уже изначально, в момент оформления саги как жанра, причем для ранних текстов характерно, что:

- 1) проза и поэзия не дублируют друг друга содержательно (как, например, в среднеирландских трактатах исторического или юридического плана);
- 2) поэзия в тексте не оформляется как собственно поэтический профессиональный фрагмент (как, например, висы скальдов в исландских сагах), но всегда вкладывается в уста самих героев саги, причем обычно – в патетические моменты.

В современной ирландистике считается традиционным мнение, что поэтические вставки вводят более «эмоционально окрашенные» фрагменты наррации, иными словами – передают переживания героев (ср., например, вывод М. Диллона: «Традиционная форма ирландских эпических нарративов – это проза, лишь изредка дополненная поэтическими вкраплениями, в которых передаются диалоги либо содержится эмоционально нагруженная информация: любовь, гнев, смерть» [Dillon 1948, p. 10]). Поэтические фрагменты, как правило, малоинформативны, некоторым исключением могут быть традиционные плачи: вложенные в уста персонажа, они традиционно содержат рассказы об умершем [Mulligan 2018]. С функциональной точки зрения поэтические вкрапления в исландских и ирландских сагах различаются. Однако в обеих традициях проза и поэзия, *не дублируя* друг друга, образуют нарративное единство, причем не столько «эстетическое», сколько собственно информативное. Что также важно с формальной точки зрения, поэзия в ирландских сагах всегда представляет собой прямую речь персонажей.

Как правило, в поэтическую форму в ирландских сагах облачаются эмоционально нагруженные реплики, например элегического характера, но можно найти и оформленные поэтически пророчества, предречения, заклятия, которые уже не только эмоциональны, но и информативны (см., например, поэтические предречения друида Катбада в «Изгнании сыновей Уснеха» или предречение Федельм о гибели войска в «Похищении быка из Куальнге»). Однако в любом случае в саговом нарративе соблюдается общий принцип: поэзия не дублирует прозу и всегда оформлена как прямая речь персонажей.

Этот «паттерн» Пр. Мак Кана удачно называет «распространенным, но не универсальным» [Mac Cana 1989, p. 134], поскольку в относительно поздних текстах мы находим примеры поэтических вкраплений, несущих своего рода информацию. Как отмечает М. Ни Вролхань, «стихотворная форма предстает как идеальная для генеалогий и иной информации, которая должна быть передана в сохранной форме» [Ní Bhrolcháin 2009, p. 140]. Однако эти,

как их принято называть, мнемонические строфы не могут быть отнесены к эпическим поэмам и в сагах предстают скорее как случайные исключения.

Совершенно иную, неожиданную роль играет поэзия в саге «Сватовство к Ферб» (рукоп. Лейнстерская книга, XII в.), где ее основная цель – меморация подвигов и побед. В саге описан очередной эпизод войны между уладами и коннахтами, из которой на этот раз улады выходят победителями. И далее сказано:

Imthigid Conchobor co mbúaid & choscur co rocht co Emain & adfét a scéla on thús co dered do Mugain & ro ráid fria fili .i. Ferchertne mac Dergerdne meic Gairb meic Fir Rosa Ruaid meic Rudraige co ndernad glónathe airchetail co cummair do chumnigud in scéoilsin. Conid iar sin ro chansom in laídseo sí¹. – Конхобар вернулся в Эмайн с победой и торжеством и рассказал повесть об этом Мугайн (своей жене. – Т. М.) от начала и до конца, и сказал своему филиду Феркертне сыну Дергне сына Гарба сына Фер Роса сына Рудрайге, что следует ему сложить великую поэму, чтобы навеки запомнилась эта повесть. И тот тогда исполнил эту песнь.

Далее в тексте действительно приводится длинная поэма, содержание которой повторяет предшествующую ей прозу. В данном случае обращает на себя внимание эксплицитно выраженное компилятором представление о филидах как хранителях и фиксаторах (вначале в устной форме) исторической традиции.

Данная нетипичная для сагового нарратива отсылка, условно, демонстрирует знание среднеирландским компилятором поэтического наследия филидов, в частности так называемых исторических стихов. Как пишет в работе, посвященной проблеме историзма ирландской поэтической традиции, П. Смит, «история не только составляла важнейший элемент в обучении профессиональных поэтов, или – филидов, у нас есть основания предполагать, что именно стихи были *par excellence* важным элементом изучения истории» [Smith 2002, pp. 326–327]. Действительно, до нас дошло довольно большое число поэтических текстов исторического содержания, включающих не только генеалогии и списки королей, но и упоминания о том, что может быть условно соотнесено с саговыми нарративами и традиционными названиями саг: «битвы», «победы», «смерти королей». Так, например, в поэме Даллана Мак Море

¹ The book of Leinster, formerly Lebar na Núachongbála: in 6 vols. / Ed. by R.I. Best, O. Bergin, A. O'Sullivan. Vol. 5. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958. P. 1156.

(начало X в.), посвященной прославлению короля Кервалла Мак Мурехана, говорится:

Díscrútan a *chomrama* / cechlaitheo co bráth, / a *chatha* 's a *chongala* / uaim nos cecha cách². – Перечисление его побед / Будет известно до дня Суда: / Его битвы и его сражения, / Все станет услышано, благодаря мне.

Однако в небольшом стихотворении, на которое ссылается П. Смит, мы имеем дело в первую очередь именно с перечислением побед короля, но отнюдь не с их эпической дескрипцией, которую можно было бы найти даже в относительно поздних прозаических сагах так называемого «королевского цикла». То же, например, можно сказать и об известной и не упомянутой им поэме «Были герои в Эмайн...» конца X в., которая приписывается поэту Киннету Уа Артагану (Cinaeth hUa Artacáin, † 975 г.). Издатель текста В. Стоукс называет его «автором мнемонических стихов», которые свидетельствуют о том, что в среднеирландский период возник комплекс «традиционного уважения к героям прошлого»³, но, как я понимаю, это также не является иллюстрацией исторической поэмы. Например:

(Fer)gus macc Léite ba laech / luid cosin mbéist, ba bidg baeth, / (co) torchratar [im]malle / for Fertais ruáid Rudraige⁴. – Фергус, сын Лейте, был героем, / Он пошел к монстру, опасное дело, / Так что пали они оба / Возле крепости красной Рудрайге.

Приведенная строфа не столько описывает, сколько намекает на подвиг Фергуса, сына Лейте, который спустился на дно озера и победил живущего там водяного монстра, а затем погиб. Рассказ об этом содержится в саге «Приключение Фергуса, сына Лейте»⁵, где все произошедшее описано гораздо более подробно.

Многочисленные примеры, данные в статье П. Смита, как мне кажется, иллюстрируют смешение в мышлении средневекового носителя традиции саговых нарративов и собственно поэм.

² Meyer K. A poem by Dallán mac Móire // *Revue celtique*. 1908. Vol. 29. P. 211.

³ Stokes W. On the death of some Irish heroes // *Revue celtique*. 1902. Vol. 23. P. 303.

⁴ Ibid. P. 304.

⁵ Русский перевод см.: Предания и мифы средневековой Ирландии / Сост. и пер. С.В. Шкунаева. М.: Изд-во Московского ун-та, 1991. С. 171–172.

Причем несомненным предстает тот факт, что изначально эти жанры были строго разделены. Если саги представляли собой повествование о событии, то стихи скорее ограничивались мнемоническими списками, но не составляли корпуса эпических поэм, который в Ирландии так и не сложился. Примеры дублирования саговых нарративов в поэтическом тексте скорее редки, и если встречаются, то относятся уже к позднему периоду. Так, например, рассказ о сыновьях Эохайда Мугмедона и их встрече с женщиной-властью (сохранился в поздней саге королевского цикла) существует не только в виде прозаического нарратива, но и как поэма, приписываемая придворному поэту короля Маэля Сехналла – Куану Уа Лохлинн († 1024 г.). Как пишет С. Пассмор, «это была своего рода инаугурационная ода, посвященная вступлению короля на престол Тары» [Passmore 2008, p. 148]. По мнению С. Пассмор, с которым мы, наверное, должны будем согласиться, поэма Куану имела своей целью не только прославление Маэля Сехналла и рода Уи Нейллов (потомков Ниалла – героя саги), но и указание на важность советчика при короле и, в частности, на место поэта в обществе.

Изображение поэта, который складывает длинную поэму, подробно описывающую очередную победу короля, – это, скорее всего, поздний вымысел, а не описание реальной практики.

«Память на столпе» – меморация и огам

Иной тип меморизации представлен в среднеирландской саге королевского цикла «Видение призрака». Король Тары Конн-стабитв попадает вместе со своими друидами и филидами в загадочную пещеру, где видит девушку-призрак, которая возвещает ему о всех его потомках, королях Тары. Естественно, присутствующий здесь поэт Кессарн должен меморизовать услышанное, однако, как пишет компилятор:

Ba trom íarum la Cesarnd filid a ndíchetal sin do thabairt fri óinúair co n-ecmaing tre ogum hi cetheóra flescae iphair, cethir traigid fichet fott cacha flesci ḡ ocht ndruimne cacha flesci⁶. – Было же тяжело Кессарну поэту ее распев запомнить (букв. захватить. – Т. М.) с одного раза, так что вырезал он его огамом на четырех тисовых столбах, каждый столб в двадцать четыре фута длиной и с восемью гранями.

⁶ Murray K. Baile in scáil. The phantom Frenzy. L.; Dublin: Irish Texts Society, 2004. P. 35.

Обращает на себя внимание пресуппозиция компилятора текста: запомнить важную информацию, содержащуюся в предречении, должен именно поэт-филид, а не сам король и даже не присутствующие здесь же друиды. Более того, компилятор саги, как можно понять, отсылает к профессиональной памяти поэтов, которая в данном случае оказывается бессильной проспективно, а не ретроспективно (видимо, не раз услышанный и пересказанный текст) «захватить» сразу весь длинный список имен королей и рассказы об их будущих сражениях и победах, т. е. это именно то, о чем писал в приведенной выше цитате поэт Даллан Мак Море, но в данном случае речь не о прошлых событиях, а о будущих. Интересно также и упоминание «одного раза» передачи информации, чего, по мнению компилятора, было для поэта недостаточно. Как же он вышел из положения? Как сказано в саге, он записал все огамическими знаками на столбах из тиса, причем, судя по тексту, сделано это было все же не синхронно с вещанием «призрака», но сразу после этого (так называемый эффект краткосрочной памяти). В то же время компилятор отмечает, что именно поэт владел знанием огамической письменности.

Огамическое письмо представляет собой совершенно особый тип алфавита, предположительно восходящий к идее расположения в определенной последовательности особых графем, кодирующих звуки, по латинскому или греческому образцу. Однако сам характер знаков – автохтонный, видимо, опирающийся на счетные знаки. Это группы косых черт и засечек, наносимых на ребро камня, причем в каждой группе от одного до пяти соответствующих знаков. Огамических надписей до нас дошло очень много, более 400, но все они представляют собой имена в родительном падеже. Видимо, все они являются надгробиями-кенотафами. Никакой информации о победах и битвах королей они не содержат, поэтому описанное в саге нанесение памятной огамической надписи, прославляющей победы королей, – это тоже среднеирландский поздний конструкт.

Таблички филидов

Третий тип сохранения исторической памяти поэтами присутствует в саге «Повесть о Балье Доброй Славы», а также в позднем нарративе «Разговоры старцев».

В саге о Балье и его трагической любви к Айлен (*Scél Bailí Bennisbérlaig*) рассказывается о том, как над могилами возлюбленных выросли тис и яблоня, а затем

A cind secht m-bliadan dana tescait mail ḡ faidi ḡ fisidi int év boi os Baili ḡ ‘musgniet tauhull filiud nde ḡ scibait *fise* ḡ *fese* ḡ *serco* ḡ *toc[h]marco* Ulad inni. Fon fiu cetni scriutar tochmarco Laigen inti-si⁷. – Через семь лет же срубили ведуны, пророки и мудрецы тис, который был над Байле, и сделали таблички филидов из него и записали предания и старины, и любви, и сватовства уладов на них. И также записали сватовства лагены на них.

На этот раз запись информации, как мы понимаем, осуществляется уже ретроспективно, причем при помощи текстов, судя по традиционным названиям, относящимся к саговым нарративам. В тексте не сказано, как именно повести о деяниях были записаны на деревянных табличках: огамическими знаками, как в приведенном выше примере, или уже латинским письмом. То же, безусловно, можно сказать и о «табличках филидов», упоминаемых уже в поздней компиляции «Разговоры старцев» (*Agallamh na senogach*). Согласно сюжету, святой Патрик, который слышит рассказы о деяниях Финна и его воинов, решает, что эти рассказы должны быть непременно меморизованы для потомков, но внезапно появившиеся ангелы говорят ему:

A anum, a naeimchléirigh! Ní mó iná train a scél innisit na senlaeich út tar dáigh dermaid ḡ dichuumhne orra. Ocus scríbhthar na scéla sin letsa i támhloguibh filed ḡ i mbriathraibh ollaman, ór budh gairdiugudh do dronguibh ḡ do degdáinibh deridh aimsire éisdecht frisna scéluib sin⁸. – О душа святой клирик, не более трети своих повестей рассказали эти старые воины тебе из-за ошибок и слабой памяти. Пусть будут записаны эти повести у тебя на табличках филидов и словами олама, ибо слушание этих повестей будет для знатных и добрых людей до окончания времен.

Процитированный фрагмент представляется важным, но при этом не поддается однозначной интерпретации. Сочетание *scríbhthar na scéla sin letsa* ‘пусть будут записаны эти повести благодаря тебе’ можно понять и как побуждение к обладанию табличками филидов, на которых уже записаны повести, и как побуждение самого Патрика записать их, либо как побуждение Патрику отдать распоряжение записать их на табличках.

⁷ Meyer K. Scél Baili Binnbérlaig // Revue celtique. 1892. Vol. 13. P. 223.

⁸ Acallam na Senórach / Hrsg. von W. Stokes // Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch / Hrsg. von W. Stokes, E. Windisch. Vierte Serie. 1 Heft. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1900. S. 9.

В любом случае речь идет уже о письменной меморизации повестей о деяниях воинов. Как можно предположить, имеется в виду собственно письменность на древнеирландском языке латинским алфавитом.

Деревянные восковые таблички, на которых записывались тексты, действительно использовались в Ирландии периода раннего Средневековья, однако дошедшие до нас археологические находки однозначно связывают их использование только с клириками: в основном на них записывались псалмы. Некие «таблички филидов», содержащие рассказы о славных деяниях прошлого, – это тоже всего лишь поздний конструкт.

Легендарная хронология

Итак, согласно данным самой традиции, мы имеем три разных свидетельства о трех разных типах меморизации деяний и подвигов. Условно приняв мысль, что древне- и среднеирландские нарративы представляют собой некий общий макро-текст, содержащий в себе некую общую информацию, мы можем проследить, как именно в компиляциях происходит размещение данных типов меморизации на условной исторической оси.

Первый фрагмент относится к повестям об уладах и, предположительно, описывает эпизод, предшествующий событиям, о которых говорится в саге «Похищение быка из Куальнге». Основное действие саг уладского цикла, как принято считать, происходило примерно в период с 50 г. до н. э. по 50 г. н. э. Отправной датой в данном случае можно считать момент, когда, согласно традиции, король уладов Конхобар умер от потрясения, узнав о смерти Христа. Естественно, данное упоминание не следует понимать буквально, как и не следует воспринимать описанные в повестях события как элемент историографии. В данном случае нас интересует не цепь фактических событий, но их восприятие поздними компиляторами, которые, как писал Н. Аткисон, видели в сагах «современное им осмысление прошлого» [Atchison 1987, p. 103]. Отсылки к эпизодам саг об уладах с конкретными датировками встречаются и в Анналах [Kelleher 1971; Dumville 1977; Toner 2000]. Интерполятор XII в. в рукописи «Книга Бурой коровы» добавляет на полях, что Кухулин родился в 34 г. до н. э., а «Похищение» имело место в 19 г. до н. э., т. е., суммируя, можно сказать, что, несмотря на разнообразие источников, все они оказываются единодушны в примерных датировках. Иными словами, действие саги «Сватовство к Ферб», в которой говорится о поэме, сочиненной филидом для меморизации событий, происходит

в период, когда Ирландия действительно еще не знала письменности в любой ее форме и единственным способом создания комплекса памяти и славы мог быть только текст устный, что, как можно предположить, компилятору было понятно.

Описание нанесения филидом огамических знаков на деревянный столб в целях меморизации генеалогии потомков короля Конна-ста-битв сохранилось в среднеирландской саге «Видение призрака», восходящей к более раннему источнику – фрагментарно дошедшему до нас ритмизованному нарративу «Видение Конна» (*Baile Chuinn Chétchathaig*), содержащему в основном лишь список королев⁹. Эпизод с огамом, как мы понимаем, был добавлен в текст позднее. Конн-ста-битв относится к легендарным правителям Тары, верховным королям Ирландии, чье существование современными историками, естественно, ставится под сомнение. «Существовал ли их (королей. – *T. M.*) предок Конн когда-либо, или это всего лишь божество?» – пишет Ф. Бирн [*Burke* 2001, p. 52]. Фигура короля Конна, как полагают другие, является результатом «политической креации раннего исторического периода» [*Mac Shamhráin, Burke* 2005, p. 162]. В то же время М. Диллон, не сомневаясь, относит правление Конна ко II в. н. э. [*Dillon* 1994, p. 11], ссылаясь на «исторические» источники. Действительно, например, в «Анналах четырех мастеров», компиляции XVII в., опирающейся на более ранние документы, дата начала правления Конна обозначена как 123 г.¹⁰

Третий эпизод, в котором описаны «таблички филидов», относится уже к более позднему времени – середине III в. н. э., вновь – по данным Анналов, которые датируют начало правления упомянутого в саге о Байле Доброй-славы короля Кормака, сына Арта, 227 г. н. э. (о короле Кормаке как полуисторической личности см. [*O Cathasaigh* 1977]). В то же время аналогичное упоминание табличек в «Разговорах старцев» относится уже к середине V в., поскольку начало миссии святого Патрика принято датировать 432 г. н. э.

⁹ *Bhreathnach E., Murray K.* Baile Chuinn Chétchathaig: edition // *The kingship and landscape of Tara* / Ed. by E. Bhreathnach. Dublin: Four Courts Press, 2005. P. 73–94.

¹⁰ См.: *Annala Rioghachta Eireann: annals of the Kingdom of Ireland, by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616: in 7 vols.* / Ed., transl. by J. O'Donovan. Vol. 1. Dublin: De Búrca, 1990 (1856). P. 102.

*Этапы развития письма в Ирландии:
реальная хронология*

Итак, мы видим в относительно поздних нарративах три типа меморизации потенциального сагового материала: 1) устный, 2) надпись огамом, 3) надпись на табличках, предположительно латинским письмом. При этом выстраивается четкая, хотя и не совсем историческая, хронология: на раннем этапе, когда письменности нет вообще, событие запоминается в виде поэтического текста. Позднее, когда появляется огамическое письмо, именно оно используется для меморизации события. Затем, с появлением латинского письма, используется уже оно. Соотносится ли такой взгляд средневекового компилятора с реальным развитием письменности в Ирландии? Как ни странно, соотносится, хотя временные рамки, а также фигура носителя знания графики могут показаться отчасти придуманными. Выделение трех типов меморизации события средневековым компилятором свидетельствует не столько о его знаниях археологии и исторической реконструкции, сколько о последовательной установке на воспроизведение хронологического фона. Как отмечал К. Мак Кон, средневековые саговые нарративы «пытались быть историческими, поскольку опирались на события и персонажей, фигурирующих также в генеалогиях и исторических трактатах» [McCone 1990, p. 65]. С ним соглашается, например, и Э. Поппе, который пишет, что основной задачей саговых нарративов было «воссоздание исторических событий» [Porre 1999, p. 41].

Естественно, говорить о первом устном этапе бытования традиции мы сейчас не можем. Но ясно, что какой бы ни была «на самом деле» форма бытования исторической памяти, в начале н. э. она действительно могла быть только устной. В работе, посвященной роли поэзии в сохранении исторической памяти, Г. Тонер, ссылаясь на выделенную П. Мак Кана «эвиденциальную» функцию поэзии в сагах (в отличие от эмотивной) [Mac Cana 1989, pp. 136–137], приходит к выводу, что «существует множество примеров демонстрации того, что стихи оказываются подходящим средством для сохранения старин (*senchas*) и таким образом – меморации прошлого» [Toner 2005, p. 62]. Мне кажется, это не совсем так. Приведенные им немногочисленные примеры, среди которых фигурирует и наш эпизод из саги «Сватовство к Ферб», скорее составляют исключение. Но что интересно, согласно поздним представлениям о развитии типов и способов меморации прошлого, устный поэтический текст действительно не связывается с языческой архаикой. Так, например (пример Тонера), среднеирландская сага исторического цикла «О рождении Аэда Слане» (рукоп. «Книга Бурой

коровы») содержит собственно прозаический нарратив, который затем дублируется поэтическим переложением тех же событий. Текст поэмы приписывается поэту по имени Фланн Маништрах (Flann Mainistrech, † 1056), который написал ее:

Conid do chumnigud in gnima sin 7 dia thaiscid hi cumin do chách ro chan in senchaid inso .i. Fland Manistrech¹¹. – Так, чтобы запомнились эти деяния и сохранились в памяти каждого спел он эту старину, то есть Фланн Маништрах.

Описанные в саге «события» относятся уже к концу VI в. (Аэд Слане, согласно хроникам, умер в 604 г.). Таким образом, как мы можем отметить, сходство данного фрагмента с эпизодом из «Сва-товства к Ферб» предстает лишь внешним, поскольку между событием и его меморацией в поэме проходит, как вытекает из самого текста саги, не менее пяти столетий. Но при этом действительно значимо, что появление письменности не перечеркивает важности устного сообщения и опоры на память профессионала.

Данный момент, казалось бы, предстает как банальный, поскольку, как известно из среднеирландской компиляции, в которой воссоздана якобы реальная программа обучения филидов, огромное внимание в ней уделялось запоминанию как поэм, так и псевдоисторических нарративов¹². В традиции гораздо более поздней, фольклорной, главным «орудием» профессионального рассказчика оставалась его память, о чем, например, пишут А. и Б. Рисы в классическом исследовании «Наследие кельтов» [Rees, Rees 1961, pp. 11–15]. Однако в приведенных выше примерах речь идет не о сохранении в памяти уже существующих нарративов, но о *создании* текста.

То же, в принципе, можно сказать и о записи меморативных списков огамическим письмом, с которым все обстоит сложнее. Согласно концепции Д. Мак Мануса, огам как особый вид алфавита, состоящий из насечек на ребре камня, возник под влиянием латинской (отчасти – греческой) письменности примерно в III в. н. э. ([McManus 1997, p. 40], там же – обзор литературы об огаме). Однако когда и кем бы ни был изобретен огам на самом деле, в рамках самой традиции, с данным типом письма хорошо знакомой,

¹¹ Lebor na huidre. Book of the Dun Cow / Ed. by R.I. Best, O. Bering. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1992 (1929). P. 135 (1272–1274).

¹² См.: *Mittelirische Verslehren* / Hrsg. von R. Thurneysen // *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch* / Hrsg. von W. Stokes, E. Windisch. Dritte serie. 1 Heft. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1891. S. 115–119.

существует тенденция архаизовать его, а также приписывать его употребление и изобретение филидам или друидам, то есть представителям образованного сословия дохристианской Ирландии. Таким образом, отнесение использования огама ко времени правления Конна-ста-битв, то есть к первой половине II в., предстает своего рода незначительным анахронизмом, но – лишь с нашей точки зрения. В данном случае важно также, что огамическая меморизация в саге «Видение призрака» вписывается в среднеирландские представления о «значении личного престижа» записанного на камне имени, о чем пишет, например, Дж. Стевенсон [Stevenson 1989, p. 147], ссылаясь на опубликованный К. Мейером трактат о достоинстве и чести правителей. Среди необходимых материальных благ, которыми должен обладать правитель, числятся и огамические надписи¹³, которые трактуются как «памятные огамические камни». «Память огама» (*cuimni n-ogmaib*) как форма меморизации приписывается также королям Мунстера (см. об этом в известной работе Ш. Мак Арта “Filidecht and coimgne” [Mac Airt 1958], описывающей два типа исторической памяти – устный и письменный). Неслучайным представляется и соотнесение изобретения «памятных камней» с Мунстером, юго-западным районом острова, где, как известно по данным современной археологии, в основном и были найдены камни с написанными огамом именами.

Следует отметить, что в саговых нарративах, относящихся к тому же уладскому циклу, действие которых происходит в начале нашей эры (см. выше), также упоминается использование огама, однако в иной функции – коммуникативной и информативной, что, как принято считать, является чистым вымыслом ирландских компиляторов. Итак, с огамическими знаками древние среднеирландские монахи знакомы были, о чем свидетельствуют и огамические знаки на полях рукописей, и поздние трактаты, посвященные огаму и его «изобретению». Но интересно, что огам в меморативной функции в их сознании был связан в первую очередь с филидами, сохраняющими таким образом имена правителей, т. е. память о них.

Третий тип меморации – таблички филидов. Восковые таблички были известны в Ирландии, о чем пишет, например, М. Макнамара [McNamara 1973; McNamara 2000, pp. 22–33]. Находки 70-х годов XX в., в первую очередь таблички из болота Спрингмаут, однозначно связывают их использование с монастырской традицией: на них прежде всего записывались псалмы. Однако наши компиляторы традиционно приписывают их использование все

¹³ См.: Meyer K. Mitteilungen aus irischen Handschriften // Zeitschrift für celtische Philologie. 1918. Bd. 12. S. 363.

тем же филидам, поскольку функция акта (меморация) автоматически проецируется и на его субъект. Использование табличек, как полагает Дж. Стевенсон, предшествовало распространению в Ирландии христианства [Stevenson 1989, pp. 136–137] и могло проникнуть на остров из романизованной Британии, то есть уже в конце IV в. Данный вопрос, как я думаю, нуждается в серьезной дискуссии, выходящей за пределы темы нашего исследования. Для положительного ответа на практический вопрос, могли ли филиды использовать таблички для записи саг, мы должны будем искусственным образом соединить реальные археологические свидетельства с неким мифопоэтическим конструктом – разветвленным институтом поэтического сословия. Как полагает Дж. Стевенсон, опираясь на теорию Эрика Хэвлока, начало письменных фиксаций устного наследия могло быть связано не столько с письменностью как таковой, сколько с полу-эпиграфическими памятниками, среди которых действительно могли быть как восковые, так и свинцовые таблички [Havelock 1982, p. 180].

Соединение несоединимого

Итак, три типа меморации, представленные в традиционных саговых нарративах, удивительным образом соотносятся с историей развития как собственно письменности, так и форм мнемонической фиксации текста (поэма). Расположенные на реальной оси времени скорее верно, они связывают сам факт меморации с одним и тем же классом носителей – филидами, что уже не кажется полностью верным. Естественно, нам не хватает четвертого этапа – описания занесения филидом текста на пергамент. Но данная проблема, безусловно существующая, актуальная и имеющая долгую историю изучения, неизбежно выведет нас из рамок де-конструкции традиции в поле псевдореальности, в которой филидам и монахам должно быть отведено соответствующее место.

Вместо этого вспомним еще ряд примеров, относящихся также к области нарратива, хотя, строго говоря, и не всегда сагового.

В саге «Плавание Брана» (датируется примерно VIII в.) герой рассказал о своих приключениях, а затем записал «эти строфы огамом»:

Adfét iar sin Bran a imthechta ó thossuch cotici sin do lucht ind airechtais
ocus scríbais inna rundnu-so tre ogom¹⁴. – Поведал после этого Бран

¹⁴ *Mac Mathúna S.* Immram Brain: Bran's journey to the Land of Women. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1985. P. 45.

о своих приключениях от начала до того времени людям знания и записал эти строфы огамом.

Данное свидетельство представляется очень интересным с точки зрения описания способов меморации события: в тексте саги имплицитно сообщается о существовании некоего поэтического текста, повествующего о плавании Брана и его спутников и затем записанного огамом. Кто был автором этой подразумеваемой поэмы? Форма глагола *adfét*, строго говоря, не предполагает общности агенса: поведать мог Бран, а составить строфы и записать их – уже кто-то другой, находящийся среди слушателей. И вновь спросим себя когда примерно происходит действие саги? Как известно, в ней предсказано скорое рождение короля Монгана сына Фиахи, правившего в первой половине VII в. Можно предположить, что примерно этим периодом действие и должно датироваться – началом VII в., когда огамическое письмо еще использовалось, но, естественно, функции его были очень ограниченными. И в то же время шаблон «огам – меморация» компилятором используется по-прежнему.

Другой пример также относится к VII в. Кенн-Фаэлад, знатный воин из рода Эоганов, потомок Ниалла-девять-заложников, потерял способность забывать что-либо в результате черепно-мозговой травмы, полученной в 637 г. во время битвы при Маг Рат. Затем он сознательно окончил «курсы» в трех школах – латинской, исторической и школе филидов (*scol leigind* ᵹ *scol feinechais* ᵹ *scol filed*), а затем, чтобы сохранить память обо всем, что он узнал: “*Docuirium glonsnaithi filed fuithib* ᵹ *doscrib-sum iat a lecaib* ᵹ *i taiblib*”¹⁵ – ‘Составил же он строфы (?) филидов из этого и записал их на камнях¹⁶ и на табличках¹⁷.

Строго говоря, в тексте (юридического трактата, посвященного наказанию за оскорбления), в котором рассказывается о Кенн-Фаэладе, стоит слово *glo(n)snaith* – буквально «нить», употребляющееся в значении «сюжет, краткий рассказ», т. е. Кенн-Фаэлад составил из виденных им событий и полученных знаний как бы некое саммари и адресовал этот текст филидам, как мы понимаем – устно.

И вновь мы видим три типа меморации, но уже не расположенных на мысленной оси истории, а существующих одновременно, синхронно, в реальном времени реальной культуры раннего хрис-

¹⁵ Corpus Iuris Hibernici: in 7 vols. / Ed. by D.A. Binchy. Vol. 1. Dublin: DIAS, 1976. P. 251.

¹⁶ Видимо – огамом.

¹⁷ Видимо – латинским письмом.

тианства середины VII в., когда действительно еще использовались и таблички, и огамические камни, и продолжали сочиняться устные поэмы. Но тогда уже было довольно широко распространено и латинское письмо на пергаменте, о чем компилятор вновь умалчивает.

М. Ни Воны называет Кенн-Фаэлада «отцом основателем ирландской литературы» и сравнивает его с легендарным англо-саксонским Кэдмоном¹⁸. Дж. Надь видит в этой фигуре «оплот литературной традиции» [Nagy 1997, p. 4], а раньше Э. Мак Нейлл – «пионера наций», который первым сделал то, «что ранее до него никто не делал – записал программу обучения в ирландской поэтической и юридической школах»¹⁹. К. Мак Кон отмечает, что Кенн-Фаэлад первым соединил латинскую ученость с автохтонной [McCone 1989, p. 67]. Может быть, с ними даже можно согласиться, не забывая, однако, о том, что собственно запись, то есть фиксация традиции в виде сагового нарратива в предании о Кенн-Фаэладе не упоминается²⁰. В числе способов меморизации Кенн-Фаэлад не упоминает запись на пергаменте, причиной чему, как полагает П. Мак Кана, можно считать автоматическое срабатывание шаблона «три языка – три типа текста», в котором он видит намек на средневековый *trivium* [Mac Cana 1970, p. 65]. Но возможна и другая причина.

Заключение

В глазах самих носителей традиции в приведенных выше примерах последовательно прослеживается главная функция текста – меморизация, а также три главных формы меморизации: поэма, огам, письмо на табличках. И лицом, которое может это сделать, всегда оказывается филид-профессионал, т. е. тот же, кто, как хочет показать компилятор, и составлял саговые нарративы. Таким образом, как мы можем предположить, запись саг на пергаменте, что, собственно говоря, и было на самом деле глав-

¹⁸ *Ní Mhaonaigh M. Légend hÉirenn: the learning of Ireland in the Early Medieval period // Books most needful to know: contexts for the study of Anglo-Saxon England / Ed. by P.E. Szarmach. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 2016. P. 91.*

¹⁹ *MacNeill E. A pioneer of nations // Studies: An Irish Quarterly Review. 1922. Vol. 11. No. 41. P. 20.*

²⁰ Отчасти на это обращает внимание Э. Слоткин, когда отмечает, что «никакого собственно литературного творчества Кенн-Фаэладу не приписывается» [Slotkin 1979, p. 437].

ным и в сохранении исторической памяти, и в создании комплекса «неувядаемой славы», самим компилятором выносятся как бы за рамки текста.

Мне кажется, что картина предстает как более сложная, а стоящая за ней схема – как более простая. Воссоздаваемый поздним компилятором мир ранней ирландской учености неизбежно должен был быть дистанцирован от его собственного мира – мира письма на пергаменте. В результате вопросов больше, чем ответов, и, конечно же, все сказанное имеет предположительный характер и нуждается в дальнейшем анализе.

Литература

- Atchison 1987 – *Atchison N.B.* The Ulster cycle. Heroic image and historical reality // *Journal of Medieval History*. 1987. Vol. 13. P. 87–116.
- Byrne 2001 – *Byrne F.J.* Irish kings and High-kings. Dublin: Four Courts Press, 2001. 342 p.
- Dillon 1948 – *Dillon M.* Early Irish literature. Chicago: University of Chicago Press, 1948. 192 p.
- Dillon 1994 – *Dillon M.* The cycles of the kings. Dublin: Four Courts Press, 1994 (1946). 124 p.
- Dumville 1977 – *Dumville D.N.* Ulster heroes in the early Irish annals: a caveat // *Éigse: A Journal of Irish Studies*. 1977. Vol. 17. Part 1. P. 47–54.
- Havelock 1982 – *Havelock E.A.* The literate revolution in Greece and its cultural consequences. Princeton: Princeton University Press, 1982. 378 p.
- Kelleher 1971 – *Kelleher J.V.* The Táin and the annals // *Ériu*. 1971. Vol. 22. P. 107–127.
- Mac Airt 1958 – *Mac Airt S.* Filidecht and Coimgne // *Ériu*. 1958. Vol. 18. P. 139–152.
- Mac Cana 1970 – *Mac Cana Pr.* The three languages and the three laws // *Studia Celtica*. 1970. Vol. 5. P. 62–78.
- Mac Cana 1989 – *Mac Cana Pr.* Notes on the combination of prose and verse in early Irish narrative // *Early Irish literature – media and communication* / Ed. by S.N. Tranter, H.L.C. Tristram. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1989. P. 125–148.
- McCone 1989 – *McCone K.* Zur Frage der Register im frühen Irischen // *Early Irish literature – media and communication* / Ed. by S.N. Tranter, H.L.C. Tristram. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1989. P. 57–98.
- McCone 1990 – *McCone K.* Pagan Past and Christian Present in early Irish literature. Maynooth: An Sagart, 1990. 277 p.
- McManus 1997 – *McManus D.* A guide to Ogam. Maynooth: An Sagart, 1997. 211 p.

- McNamara 1973 – *McNamara M.* Psalter text and psalter study in the early Irish church (A.D. 600–1200) // Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, and Literature. 1973. Vol. 73. P. 201–298.
- McNamara 2000 – *McNamara M.* The psalms in the early Irish church. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. 492 p.
- Mac Shamhráin, Byrne 2005 – *Mac Shamhráin A., Byrne P.* Prosopographi I. Kings named in Baile Chuinn Chétchathaig and “The Airgíalla Charter” poem // The kingship and landscape of Tara / Ed. by E. Bhreathnach. Dublin: Four Courts Press, 2005. P. 159–224.
- Mulligan 2018 – *Mulligan A.C.* Poetry, sinew, and the Irish performance of “Lament”: Keening a hero’s body back together // *Philological Quarterly*. 2018. Vol. 97. No. 4. P. 389–408.
- Nagy 1997 – *Nagy J.F.* Conversing with angels and ancients: literary myth of Medieval Ireland. Ithaca; London: Cornell University Press, 1997. 376 p.
- Ní Bhrolcháin 2009 – *Ní Bhrolcháin M.* An introduction to early Irish literature. Dublin: Four Courts Press, 2009. 210 p.
- Ó Cathasaigh 1977 – *Ó Cathasaigh T.* The heroic biography of Cormac Mac Airt. Dublin: DIAS, 1977. 138 p.
- Passmore 2008 – *Passmore S.E.* Prophecy and counsel in the kingship tale of Niall Noígallach // *Essays on the early Irish king tales* / Ed. by D.M. Wiley. Dublin: Four Courts Press, 2008. P. 148–169.
- Poppe 1999 – *Poppe E.* Reconstructing Medieval Irish literary theory. The lesson of Airec Menman Uraird maic Coise // *Cambrian Medieval Celtic Studies*. 1999. Vol. 37. P. 34–54.
- Rees, Rees 1961 – *Rees A., Rees B.* Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales. L.: Thames and Hudson, 1961. 428 p.
- Slotkin 1979 – *Slotkin E.M.* Medieval Irish scribes and fixed texts // *Éigse: A Journal of Irish Studies*. 1979. Vol. 17. P. 437–450.
- Smith 2002 – *Smith P.J.* Early Irish historical verse: the evolution of a genre // *Ireland and Europe in the Early Middle ages* / Ed. by Pr. Ní Chatháin, M. Richter. Dublin: Four Courts Press, 2002. P. 326–341.
- Stevenson 1989 – *Stevenson J.* The beginnings of literacy in Ireland // *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics and Literature*. 1989. Vol. 89. P. 127–165.
- Toner 2000 – *Toner G.* The Ulster cycle: historiography or fiction? // *Cambrian Medieval Celtic Studies*. 2000. Vol. 40. P. 1–20.
- Toner 2005 – *Toner G.* Authority, verse and the transmission of Senchas // *Ériu*. 2005. Vol. 55. P. 59–84.

References

- Atchison, N.B. (1987), “The Ulster cycle. Heroic image and historical reality”, *Journal of Medieval History*, vol. 13, pp. 87–116.

- Byrne, F.J. (2001), *Irish kings and High-kings*, Four Courts Press, Dublin, Ireland.
- Dillon, M. (1948), *Early Irish literature*, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA.
- Dillon, M. (1994), *The cycle of the kings*, Four Courts Press, Dublin, Ireland.
- Dumville, D. (1977), "Ulster heroes in the early Irish annals: a caveat", *Éigse: A Journal of Irish Studies*, vol. 17, part 1, pp. 47–54.
- Havelock, E.A. (1982), *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton Legacy Library, Princeton, New Jersey, USA.
- Kelleher, J.V. (1971), "The Táin and the annals", *Ériu*, vol. 22, pp. 107–127.
- Mac Airt, S. (1958), "Filidecht and Coimgne", *Ériu*, vol. 18, pp. 139–152.
- Mac Cana, Pr. (1970), "The three languages and the three laws", *Studia Celtica*, vol. 5, pp. 62–78.
- Mac Cana, Pr. (1989), "Notes on the combination of prose and verse in early Irish narrative", in Tranter, S.N. and Tristram, H.L.C. (eds.), *Early Irish literature – media and communication*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, Germany, pp. 125–148.
- McCone, K. (1989), "Zur Frage der Register im frühen Irischen", in Tranter, S.N. and Tristram, H.L.C. (eds.), *Early Irish literature – media and communication*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, Germany, pp. 57–98.
- McCone, K. (1990), *Pagan Past and Christian Present in early Irish literature*, An Sagart, Maynooth, Ireland.
- McManus, D. (1997), *A guide to Ogam*, An Sagart, Maynooth, Ireland.
- McNamara, M. (1973), "Psalter text and psalter study in the early Irish church (A.D. 600–1200)", in *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, and Literature*, vol. 73, pp. 201–298.
- McNamara, M. (2000), *The psalms in the early Irish church*, Sheffield Academic Press, Sheffield, UK.
- Mac Shamhráin, A. and Byrne, P. (2005), "Kings named in Baile Chuinn Chétchathaig and The Airgíalla Charter poem", in Bhreathnach, E. (ed.), *The kingship and landscape of Tara*, Four Courts Press, Dublin, Ireland, pp. 159–224.
- Mulligan, A.C. (2018), "Poetry, sinew, and the Irish performance of 'Lament': Keening a hero's body back together", *Philological Quarterly*, vol. 97, no. 4, pp. 389–408.
- Nagy, J.F. (1997), *Conversing with angels and ancients: literary myth of Medieval Ireland*, Cornell University Press, London, UK, Ithaca, USA.
- Ní Bhrolcháin, M. (2009), *An introduction to early Irish literature*, Four Courts Press, Dublin, Ireland.
- Ní Mhaonaigh, M. (2016), "Légend hÉirenn: the Learning of Ireland in the Early Medieval Period", in Szarmach, P.E. (ed.), *Books Most Needful to Know: Contexts for the Study of Anglo-Saxon England*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, Michigan, pp. 85–149.

- Ó Cathasaigh, T. (1977), *The heroic biography of Cormac Mac Airt*, DIAS, Dublin, Ireland.
- Passmore, S.E. (2008), "Prophecy and counsel in the kingship tale of Niall Noígallach", in Wiley, D.M. (ed.), *Essays on the early Irish king tales*, Four Courts Press, Dublin, Ireland, pp. 148–169.
- Poppe, E. (1999), "Reconstructing Medieval Irish literary theory. The lesson of Airec Menman Uraird maic Coise", *Cambrian Medieval Celtic Studies*, vol. 37, pp. 34–54.
- Rees, A. and Rees, B. (1961), *Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*, Thames and Hudson, London, UK.
- Slotkin, E.M. (1979), "Medieval Irish scribes and fixed texts", *Éigse: A Journal of Irish Studies*, vol. 17, pp. 437–450.
- Smith, P.J. (2002), "Early Irish historical verse: the evolution of a genre", in Ní Chatháin, Pr. and Richter, M. (eds.), *Ireland and Europe in the Early Middle ages*, Four Courts Press, Dublin, Ireland, pp. 326–341.
- Stevenson, J. (1989), "The beginnings of literacy in Ireland", *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, vol. 89, pp. 127–165.
- Toner, G. (2000), "The Ulster cycle: historiography or fiction?", *Cambrian Medieval Celtic Studies*, vol. 40, pp. 1–20.
- Toner, G. (2005), "Authority, verse and the transmission of Senchas", *Ériu*, vol. 55, pp. 59–84.

Информация об авторе

Татьяна А. Михайлова, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Б. Кисловский пер., д. 1;

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; tamih.msu@mail.ru

Information about the author

Tatyana A. Mikhailova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 1, Bolshoi Kislovsky Lane, Moscow, Russia, 125009;

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; tamih.msu@mail.ru

Мифологизированное прошлое
в легендах о марийских богатырях:
восприятие истории
в локальной культурной памяти

Герман Ю. Устьянцев

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия, ustyjan-93@mail.ru*

Аннотация. Задача данной статьи – рассмотреть восприятие образов марийских богатырей (луговомар. «*патыр-влак*») современниками, модели интерпретации исторических легенд и преданий о них. Категория богатырей, часто обозначаемых в современной культуре понятием «марийские национальные герои» (луговомар. «*марий талешке-влак*»), включают в себя как легендарных воинов (Чоткар, Чумбулат), так и сотенных князей (Акпарс, Мамич-Бердей, Полтыш). Нарративы о марийских героях отражают представления марийцев об идеализированном прошлом, о «золотом веке» истории и борьбе с иноземными захватчиками. Тематическое пространство исторических легенд описывает отношение местных жителей к войне луговых марийцев с Русским царством, противостояние Казанскому ханству и т. д. Культурная память о мифологизированном прошлом ретранслируется акторами этнокультурного активизма в коммеморативных практиках, фольклорных праздниках и образовательных институтах. Указанные персонажи символизируют локальную культуру и этнотерриториальную идентичность различных групп марийского населения, в некоторых регионах отмечается тенденция к их сакрализации. Статья основана на полевых материалах автора, записанных в местах компактного проживания марийского населения преимущественно в 2015–2021 гг. (Республика Марий Эл, Кировская область).

Ключевые слова: марийские богатыри, Чоткар, Акпарс, Мамич-Бердей, культурная память

Для цитирования: Устьянцев Г.Ю. Мифологизированное прошлое в легендах о марийских богатырях: восприятие истории в локальной культурной памяти // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 3. С. 30–48. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-30-48

The mythologized past in the legends
of the Mari heroes:
history perception in the local cultural memory

Herman Yu. Ustyantsev

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia,
ustyan-93@mail.ru*

Abstract. The purpose of this article is to consider the perception of the images of the Mari heroes (Lugovomar. “*patyr-vlak*”) by the contemporaries and the models of interpretation of historical legends and beliefs about them. The category of bogatyrs, often referred in modern culture as the concept of the “Mari national heroes” (Lugovomar. “*Mari taleshke-vlak*”) includes both legendary warriors (Chotkar, Chumbulat) and princes (Akpars, Mamich-Berdei, Poltysh). Narratives about the Mari heroes represent ideas about idealized past, the “golden age” of history and the struggle against foreign invaders. The thematic space of historical legends reflects the attitude of local residents to the war between the Meadow Mari with the Russian kingdom, opposition to the Kazan Khanate, etc. The cultural memory of the mythologized past is relayed by the actors of ethnocultural activism in commemorative practices, folklore holidays and educational institutions. These characters symbolize the local culture and ethno-territorial identity of various groups of the Mari population, in some regions there is a tendency towards their sacralization. The paper is based on the author’s field materials recorded in the places of compact residence of the Mari population mostly in 2015–2021 (the Mari El Republic, Kirov oblast).

Keywords: Mari heroes, Chotkar, Akpars, Mamich-Berdei, cultural memory

For citation: Ustyantsev, H.Yu. (2023), “The mythologized past in the legends of the Mari heroes: history perception in the local cultural memory”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 3, pp. 30–48, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-30-48

Введение.

Богатырский фольклор и культурная память

В данной статье рассмотрены образы фольклорных героев в рамках концепта культурной памяти, предложенного и подробно рассмотренного Я. Ассманом. Автор выделяет две формы памяти о прошлом: коммуникативную и культурную. Последняя связана с событиями давней истории и фиксирует их в прошлом, но не характеризуется детализацией и фактической точностью.

«Прошлое скорее сворачивается здесь в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание» [Ассман 2004, с. 52–57]. Историк рассматривает миф как функциональную категорию, дополняющую и отчасти формирующую историческое знание: «...миф – это обосновывающая история, история, которую рассказывают, чтобы объяснить настоящее из его происхождения». Культурная память более абстрактна, в ней отражено мифологизированное «абсолютное прошлое», в то время как коммуникативная память ретранслируется между современниками, имеющими общие конкретные воспоминания [Ассман 2004, с. 55]. Марийская средневековая история, слабо задокументированная и известная фрагментарно, подвержена мифологизации, напластованию реальных и легендарных сюжетов. Например, вопрос, почему горные марийцы ближе русскому населению в культурном плане, чем луговые, находит ответ в мифологических биографиях местных героев: согласно нарративам современников, легендарный горномарийский князь Акпарс заключил союз с русским царем, в то время как луговомарийские правители (к примеру, Полтыш) оказывали ему сопротивление. В данной работе понятие «культурная память» выступает в роли метафоры [Спиридонов 2021, с. 290], которая позволяет интерпретировать проявления коллективного самосознания и некоторые культурные практики.

Исследуемый богатырский фольклор марийцев включает исторические легенды и предания. Особенности современных фольклорных текстов можно считать «размывание» героических образов, отсутствие детализации, контаминация в описании центральных персонажей: их образы вбирают в себя черты мифических великанов, воинов, правителей. Еще одна их важная черта – отсутствие хронологических уточнений, обращение к условному прошлому или дехронологизация и в то же время привязка сюжетов к конкретным пространственным локациям (поселкам, холмам, рекам). Если говорить об основных мотивах несказочной прозы о богатырях, то наиболее распространенными являются следующие: «Смерть героя» (VIII.3 по Н.В. Петрову); «Великаны живут в горах или пещерах» (Aarne, Thompson F531.6.2.1); «Богатырь с различными способностями» (H66 по Ю.Е. Березкину и Е.Н. Дувакину); «Сокровища на горе» (M75C по Ю.Е. Березкину и Е.Н. Дувакину)¹; военные походы (III.C по Н.В. Петрову)

¹ См.: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения: 10.12.2022); Aarne A., Thompson S. The types

[Петров 2008, с. 389–391, 285–290]. В данной статье интерес для меня представляют модели интерпретации фольклорных образов информантами и восприятие их в культурной памяти местного населения.

Сотенные князя и воины в мифологической картине мира современных марийцев воспринимаются как культурные герои, «творцы и управители» локальных государственных образований условного исторического времени [Чернявская 2008, с. 212]. Легенды и предания о них составляют исторический миф марийцев. Фольклорист Е.Е. Левкиевская описывает несколько функций подобного исторического мифа. Во-первых, «миф является способом самоидентификации общества (или нации)», во-вторых, он позволяет спрогнозировать будущее сообщества, «связывая воедино прошлое, настоящее и будущее». Помимо этого мифологизированные тексты об истории являются «средством борьбы общественных групп за легитимацию системы ценностей и используются акторами власти для управления обществом» [Левкиевская 2005, с. 175–177]. Теоретик этносимволизма Э. Смит выделил несколько функций мифического «золотого века» этнической истории. Сюжеты о временах былого могущества привносят в этнический идентитет идею «возрождения», ревиталистский пафос. Герои «золотого века» являются образами, с которыми члены сообщества ассоциируют себя и локальную культуру. Исторические мифы, по мнению исследователя, усиливают чувство коллективной идентичности, утверждают границы этнических сообществ [Smith 1999, pp. 261–264; Smith 2009, p. 39]. Местные марийские этнокультурные активисты часто апеллируют в своих практиках к фольклорным символам. Образы легендарных богатырей, которым обычно приписывается принадлежность к конкретной локальной группе марийцев, встраиваются в дихотомию «мы» и «они», дополняя такие маркеры локальной идентичности, как язык, территория и др. [Чернявская 2008, с. 201]. Такими «другими» в мифологизированном восприятии истории являются русские войска, Казанское ханство, другие группы марийцев. По мнению этнолога В.А. Шнирельмана, в XX столетии в общественном сознании произошел переход к построению новых моделей национальных идентичностей сообществ, отстаивающих свое право на автономную этническую историю [Шнирельман 2003, с. 504–519]. В процессе актуализации этнической идентичности важным подспорьем становятся архаизация региональной культуры и обращение к историческим мифам.

of the folktale: a classification and bibliography. Helsinki: Academia Scientarum Fennica, 1961. P. 191.

Источниками для данной статьи стали нарративы информантов, материалы Интернет-ресурсов, исторические источники. Тексты интервью были записаны мною в ходе полевых исследований в Республике Марий Эл и Кировской области в 2015–2021 гг.

Правители и богатыри в устной локальной традиции

В данной статье я рассматриваю связь между образами марийских богатырей и культурной памятью местного населения на примере нескольких фольклорных персонажей.

В горномарийском фольклоре символом этнорегиональной идентичности можно считать местного легендарного правителя Акпарса. Его существование исторически не обосновано, однако многие современные марийцы считают, что у данного персонажа мог быть реальный исторический прототип – местный сотенный князь горных мари. В локальной несказочной прозе сохранилось несколько сюжетов об Акпарсе: 1) горномарийский князь помогает Ивану Грозному завоевать Казань, отвлекая защитников крепости игрой на гуслях; 2) Акпарс получает в дар от русского царя чашу, седло, лошадь или саблю [Устьянцев 2021, с. 278–280]. В следующих текстах информанты допускают реальность упомянутых мифологизированных событий:

Ну, у нас Акпарс сохранился как фольклорный герой горномарийского народа. Ну, разные версии есть... Одни говорят, что он на самом деле не был, не жил, а другие говорят, что был действительным человеком, который, вот, в середине XVI века жил. Да, помогал Грозному в присоединении Горного края к Русскому государству. Он легендарный герой, он превратился и в литературного героя. Когда в школе фольклор изучали... <С какого класса?> Когда изучают легенды, предания... в начальной школе, вот с такого класса знают, что был такой герой Акпарс. Все в народе говорят вот об этой одной легенде, есть разные версии. Но в основном, что он подвиг совершил в середине XVI в., помогая Грозному (ФК).

Это памятник Акпарсу, он местный герой. По легенде он брал крепость Казань вместе с Иваном Грозным. Шел от крепости с гуслями, играл, считал шаги. И так играл, что все заслушивались... И пришел – раз, два, три – и вот на этом месте, это, сделали потом подкоп, но я сильно это не помню (Х).

Вот тут видите, здание разрушенной церкви, в которой хранилась чаша Ивана Грозного, он ее подарил Акпарсу. <Сейчас где она?> Я не знаю, но раньше еще хранилась тут (МИ).

Представления горных марийцев о герое местных исторических легенд основаны, помимо устной традиции, на его описаниях в историографии. Первые тексты об Акпарсе были опубликованы в XIX столетии после создания Общества археологии, истории и этнографии (ОАИЭ) при Казанском университете [Пенькова 2012, с. 21]: в 1873 г. в «Известиях по Казанской епархии» (записи просветителя И.Я. Молярова²), в 1887 г. в «Нижегородском биржевом листке»³ и в газете «Сын Отечества»⁴. Два последних текста, вероятно, принадлежат перу одного человека – в изданиях указаны лишь инициалы автора(ов) [Айплатов, Иванов 2001, с. 103–105].

Еще один персонаж сказочной прозы, фигурирующий в текстах о героическом прошлом, – богатырь Чоткар (Чоткар Патыр). Сюжеты о нем бытуют в Волжском районе Республики Марий Эл, при этом хорошо известны и за его пределами. Фольклорист Л.С. Тойдыбекова приводит сюжет о Чоткаре, записанный ею в 1992 г., с незначительными отличиями похожий текст воспроизводят и другие авторы. Согласно местной легенде, Чоткар был сильным и храбрым богатырем, который при жизни защищал марийский народ от захватчиков. Перед смертью он велел похоронить себя на берегу реки Илеть и разбудить только в случае серьезной угрозы для марийского народа. При этом богатырь завещал не беспокоить его напрасно. Один мариец решил проверить известную легенду и разбудил Чоткара без весомой причины. Тогда богатырь обиделся на свой народ и с тех пор не является ему [Тойдыбекова 2007, с. 259]. Вероятнее всего, имя героя восходит к марийскому корню «чот», а дословно его можно перевести как «очень сильный», «крепкий богатырь»⁵. В фольклоре, собранном К.А. Четкаревым, образ Чоткара встречается в локальных топонимических преданиях. Согласно им, из земли, которую страшивал из обуви богатыря, появились холмы [1940, с. 158–159]. В современных нарративах Чоткар фигурирует как умерший герой, пребывающий в пространстве сна-смерти, но способный восстать в роли защитника народа:

² См.: *Моляров И.Я.* Беседы к черемисам Кузнецовского прихода // Известия по Казанской епархии на 1872 год. Казань, 1872.

³ См.: *Н.* Черемисское предание, относящееся ко взятию русскими Казани // Нижегородский биржевой листок. 1887. № 31. 8 февр.

⁴ См.: *Н.Г.В.* Черемисское предание о взятии Казани // Сын Отечества. 1887. № 112. 3 мая.

⁵ См.: *Черных С.Я.* Словарь марийских личных имен = Марий еҥ лум-влак мутер. Йошкар-Ола: Изд-во Марийского государственного ун-та, 1995.

Говорили, что это наш герой марийский, он воевал за наших предков. Когда умер, то сказал, если вдруг придет опасность – зовите меня. И нашелся один парень глупый, он раз разбудил его, два разбудил, а на третий уже все, Чоткар не проснулся, сказал, что больше уже не встанет (ТК).

В отличие от Акпарса, герой Чоткар не обладает характеристиками реального исторического героя. Информанты воспринимают его как фольклорного персонажа, но в то же время нарратив о его захоронении, с точки зрения респондентов, имеет коннотации с историческими реалиями средневековой эпохи. В следующем тексте педагог рассказывает о том, что на месте захоронения в XX веке находили средневековые монеты – клад:

В детстве нам рассказывали, что вот в лесу, в роще, захоронен Чоткар, мы туда ходили, я помню. Там находили и монеты разные... Мы и с учениками туда ходили, в походы (ИВ).

Чоткар, как и сотенный князь Акпарс, воспринимается местными жителями как своеобразный портрет этнорегиональной идентичности, культурный герой конкретного территориально-локуса Волжского района, основной персонаж местных поверий. В нарративах о данных персонажах репрезентуется идея обладания «своей» устной традицией, отличной от традиций других марийских регионов. Этот концепт встраивается в представления марийцев о своей этнорегиональной идентичности, этнографической группе (горные, волжские марийцы и др.) и ее культурной специфике. Во многом благодаря действиям этнокультурных активистов богатырские образы фольклора становятся олицетворением конкретного населенного пункта или административного района. Уместно говорить о явлении «фольклорного брендинга» – культивировании локальных персонажей и сюжетов в качестве символов местности и локальной идентичности, объектов туристического интереса [Петрова 2021, с. 81]. Фольклор выполняет функцию, возлагаемую на него политическими идеологиями и движениями, – вызывает ассоциации с «коллективностью, стабильностью и древностью» [Мельникова 2016, с. 60]. На примере марийских «национальных героев» можно проследить процесс, описанный Н.В. Петровым. С одной стороны, фольклорные образы маркируют культуру конкретной местности, с другой – становятся известными далеко за пределами территории бытования сюжетов [Петров 2018, с. 85]. Так, легенды об Акпарсе, Чоткаре, Полтыше изучают

в школах, популяризируют посредством СМИ, художественной литературы (ПМА⁶).

Еще один марийский «национальный герой» – князь Мамич-Бердей, сюжеты о котором бытуют преимущественно в Оршанском и Советском районах Марий Эл. Его имя упоминается в исторических источниках XVI в., в которых он предстает как марийский правитель и дипломат времен Черемисской войны 1552–1557 гг. [Бахтин 2007, с. 5]. Например, в тексте Никоновской летописи и ее списках Мамич-Бердей отмечен как марийский правитель и участник войны с царскими войсками. В частности, волости Мамич-Бердея включены в список населенных пунктов, охваченных антирусским восстанием:

...князь Василей, дал бог, их побил на голову; а от больших воевод была война в волостях в Шумурше да в Хозякове да в Ошли да в Мазарех в обоих да в двух волостех во Оршах, в Малой да в Большой, да в Биште да в Кукшули, в Сороке, Куншах да Василюкове Белаке да Мамичь-Бердеевы волости да Килееву волость да Кикину волость да Кухтуял Кокшах, в Большой да в Малой, а волость Сызаль да Дмаши да Монам да Кемерчи да Улыязы; и в тех во всех волостях от воевод война была, и многих людей поимали и побили, и были на Луговой стороне в войне две недели да вышли на Волгу, да х Казани ходили и назад шли Волгою же, и пришли к 22 государю, дал бог, здорово⁷.

В работах региональных историков, опирающихся на текстовые источники, Мамич-Бердей фигурирует как противник завоевания Иваном Грозным, местный правитель, пытавшийся создать независимое марийское княжество. Мамич-Бердей в ходе восстания возглавил сопротивление луговых марийцев, нападая на речные суда: «Мамич-Бердей с товарищи в город не пошли и воруют по-старому на Волге, приходя на суды»⁸. А.Б. Акшиков пишет, что «Мамич-Бердей договорился с Ногайской ордой об отправке к луговым марийцам царевича Ахполбея. Есть основания полагать, что сотенный князь планировал создать государство с новой династией на развалинах Казанского ханства». «Князь Ахполбей оказался нерадивым и жестоким правителем, за что был казнен

⁶ ПМА – полевые материалы автора, собранные в Республике Марий Эл и Кировской области в 2015–2021 гг.

⁷ Полное собрание русских летописей. Т. 9. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб.: Тип. Эдуарда Праца, 1862. С. 239.

⁸ Там же. С. 247.

Мамич-Бердеем. В 1556 году марийский князь был схвачен и казнен в Москве приблизительно в 1557 году»⁹.

Дискуссию в исторической науке вызывает локализация владений Мамич-Бердея. Данный вопрос важен в контексте «принадлежности» данного героя определенной территориальной группе марийцев. Автор XIX в. Г.И. Перетяткович полагал, что волости князя находились недалеко от современных Чебоксар¹⁰. А.А. Андреев считает, что земли Мамич-Бердея следует локализовать на территории, близкой к Цереву граду (современной Йошкар-Оле) [Андреев 1991, с. 10]. По мнению историка К.Н. Санукова, волости марийского правителя находились «где-то поблизости, может быть, на Малой Кокшаге, около впадения в нее Ошлы, включая место и будущего города (Йошкар-Олы. – Г. У.)» [Сануков 1984, с. 25–26]. Марийский историк С.К. Свечников по поводу местоположения княжеских волостей пишет: «Необходимо подчеркнуть, что примерно на одинаковом расстоянии от Казани расположены и река Уржумка, и верховья М. и Б. Кокшаг, где, скорее всего, находились владения сотника Мамич-Бердея, впоследствии ставшего одним из самых бескомпромиссных лидеров антимосковского повстанческого движения» [Свечников 2014, с. 225]. Это довольно обширная территория, которая включает в себя Оршанский, Медведевский районы Республики Марий Эл, Санчурский район Кировской области. По мнению Г.Л. Ласточкина, волости Мамич-Бердея располагались близ современного Санчурска, где и был «черемисский городок» – резиденция Мамич-Бердея [Ласточкин 2012 с. 199]. А.Г. Бахтин исключает предположение о том, что мамич-бердеевы волости соотносились с территорией современной Йошкар-Олы или Оршанского района [Бахтин 2007, с. 7–11]. Точной локализации владений Мамич-Бердея не выявлено и в локальном фольклоре, из-за чего образ становится предметом спора разных территориальных групп за «обладание» этим героем (ПМА), который отмечен и в других культурах [Петров 2018, с. 74].

Мамич-Бердей, в источниках фигурирующий как реальный правитель, не связан в устной традиции с конкретным сюжетом. Информанты не могут описать этот героический образ в деталях, не связывают его с определенным пространственным локусом и подвигами. В следующем нарративе женщина представляет образ марийского князя, подчеркивая его восточное происхождение

⁹ Акшиков А.Г. Двенадцать марийских героев // Ончыко. 2012. № 1. URL: <https://kidsher.ru/ru/culture/15403/> (дата обращения 12 янв. 2022).

¹⁰ Перетяткович Г.И. Поволжье в XV и XVI вв. (Очерки из истории края и его колонизации). М.: Тип. Грачева и К°, 1877. С. 238.

ние и наделяя его функциями местного старосты. В то же время факты княжеской биографии в тексте представлены сумбурно:

Наверное, никто вам не скажет, но говорят, не говорят, а это точно, что в Стамбуле сохранился его портрет во весь рост, единственный сохранился. Это именно он (Мамич-Бердей, – *прим. автора*). Вот я не знаю, кто написал эту картину, как она туда попала, но она там стоит в музее. Ему камень поставили (тут), мы уже одиннадцать раз там собираемся. Это место нашли топографы по старым картам марийским, нашли топографы. Вы сами уже знаете, что черемисская война продолжалась тридцать лет, и там стоянка была недалеко от Малой Кокшаги, с той стороны и курган есть... Есть деревня в пять километрах от нас, Керды называется. Чем она знаменита. Керды – это значит, дата его основания считается 1723 год, но во время еще марийской войны там староста, как он считается у нас, лагерь держал... Это я по легенде говорю, я точно-то не знаю... Мамич-Бердей, я так думаю, может, и не мариец, татарин он. По легенде, его в Москву увезли, его же предал мариец, мариец с горной стороны, Акпарс там (ЛК).

В других комментариях информантов мы не находим детального описания правителя в роли противника царского завоевания. Обычно его вспоминают вне исторического контекста и связывают с абстрактным историческим прошлым марийцев:

Совсем локальные это как бы Мамич-Бердей наш, а остальные... Это все-таки исторический скажем так персонаж, да. Есть конкретные, а остальные. Есть те, которые только в легендах и преданиях. Девушка Ирга, например. Она тоже не из истории, поэтому мы не стали ее выбирать как (в качестве символа местной культуры. – *Г. У.*)... Тут есть памятный камень его, поскольку тут были вотчины, на стыке трех районов: Оршанский, Советский и еще какой, не помню (НК).

Указанным условно историческим персонажам в традиции приписывают богатырские черты: нечеловеческую силу, мифологизированный сюжет о захоронении, заступничество. В современной коммеморативной культуре прослеживается традиция почитания и посмертного обращения к сотенным князьям (об этом – в следующем разделе).

В некоторых местах проживания марийского населения нет «своего» героического персонажа, образ которого укоренен в локальном фольклоре. Так, в легендах Уржумского района о происхождении населенных пунктов главным действующим лицом являются местные правители Акмазик и Түкан Шур. Они, будучи сугубо фольклорными, упоминаются местными жителями как

основатели марийских поселений и «прародители» локальных групп марийского населения. Таким образом, персонажи несказочной прозы встраиваются в генеалогические мифы:

Вот были два брата, которые здесь поселились первыми. Тўкан Шур, рогатый князь и Акмазик, они друг другу топор перебрасывали. Где поселился Акмазик, там возникли Акмазики. Тут вот все Акмазиковы жили. Тўкан Шур основал Шурму (АА).

Так, в локальном марийском фольклоре существует несколько героизированных образов: некоторые из них устойчиво связаны с определенными историческими событиями, локациями и представлены в нарративах детализированно (Акпарс, Полтыш), другие образы претендуют на условную историчность, однако в «народной памяти» не ассоциируются с конкретной местностью и сюжетом (Мамич-Бердей, Акпатыр). Есть и абстрактные образы богатырей, считающиеся полностью мифическими и нереальными (Чоткар, Онар). При этом в интерпретации носителей традиции грань между данными категориями персонажей часто условна, варьируется в зависимости от знаний и социального опыта конкретного информанта, места проживания респондентов. В локальной традиции проявляется тенденция, дополняющая мифологизацию истории – «историзация фольклора», то есть появление романтизированных визуальных образов конкретного исторического периода и события [Мельникова 2016, с. 64–65].

*Ревитализация богатырских образов.
Память о героическом прошлом
в современных культурных практиках*

В современной марийской культуре образы богатырей регулярно воспроизводятся в праздничной традиции. Сюжеты о марийских героях активно ретранслируют 26 апреля, в День национального героя. Данная дата в фольклоре считается днем смерти вятского богатыря Полтыша, персонажа марийских легенд (ПМА). В этот день районные библиотеки проводят просветительские мероприятия по популяризации символов местной этнической истории. Музейные и культурные работники организуют выставки, посвященные героям фольклора, проводят образовательные семинары для школьников. К примеру, Оршанская библиотека в 2021 г. реализовала проект по созданию ростовых кукол персонажей марийской мифологии, в числе которых Юмынўдыр¹¹, Мамич-Бердей

¹¹ В марийской мифологии – дочь бога Юмо.



Рис 1. Памятник Чоткару, Волжский район Республики Марий Эл, 2022. Фото автора

и другие. Примечательно, что этот праздник в Марий Эл имеет универсальный характер, он посвящен различным выдающимся представителям марийцев: ветеранам войн, историческим героям, мифологическим персонажам, писателям, музыкантам и другим деятелям культуры. Концепт «национального героя», таким образом, расширяется, включая в себя как вымышленных, так и реально живших людей.

В традиции современного этнокультурного активизма марийцев можно наблюдать различные коммеморативные мероприятия, связанные с образами фольклорных героев. В 2007 г. в Горномарийском районе был поставлен памятник Акпарсу (трасса Р 172, Картуковский поворот). На нем местный князь представлен играющим на гуслях, а на постаменте размещен барельеф, изображающий его встречу с Иваном Грозным. В данном скульптурном изображении репрезентирован исторический аспект идентичности горных марийцев как отдельной этнической группы, исторически наиболее близкой к Русскому государству. Примечателен выбор места для скульптуры – ее поставили на видном участке трассы, возможно, чтобы привлечь внимание проезжающих автомобилистов и туристов. При этом данный памятник не связан с текстами сказочной прозы о местах захоронения горномарийского князя.

В 2018 г. у деревень Урсола и Нурмучаш был воздвигнут деревянный памятник Чоткару в виде фигуры высокого богатыря

с мечом. «Накануне Дня народного единства и 98-летия республики в Волжском районе Марий Эл около деревни Нурмучаш открылся памятник национальному герою Чоткар Патыру. На холме, недалеко от реки Пез, где согласно преданиям, марийский богатырь любил отдыхать, установлена деревянная скульптура высотой в 3,5 метра»¹². К деревянному монументу ведет «Мост мужества» через реку Пез. Рядом с памятником установлена плита с надписью «Чоткарын шӱльшыжӧ – марийын чоныштыжо» (пер. с луговомар. «Сердце Чоткара – в душе марийца»). На окружающей поляне сооружена площадка для праздничных мероприятий: концертов и фестивалей. В целом данный объект именуется историко-культурным комплексом «Чоткар Патыр». По словам учредителя фонда «Чоткар Патыр» Игоря Кудрявцева, памятный комплекс не носит религиозного характера и имеет сугубо рекреационные функции¹³. В то же время в числе организаторов строительства парка местный марийский жрец (карт), а в практиках почитания Чоткара отражены некоторые черты ритуалов традиционной религии¹⁴. Так, в роще рядом с памятником приезжие туристы и местные жители оставляют подвязанные полотенца, что символизирует их подношения и просьбы богатырю. В некоторых населенных пунктах Волжского района распространена традиционная религия марийцев, в окрестностях соседних Карамас есть священные рощи, однако моления преимущественно посвящены божествам (Кугу Юмо, Шочын Ава и др.), а не героям богатырского фольклора. Можно предположить, что религиозные представления местных жителей оказали влияние на культ Чоткара, его не воспринимают как непосредственно божественный культ, однако в традиции почитания героя есть элемент сакрализации. По словам информантов, описанный памятник не совсем точно маркирует пространство захоронения Чоткара. Известно предание о могиле марийского воина в лесной чаще неподалеку, где местные жители якобы обнаруживали средневековые артефакты (ПМА). Процесс создания богатырских захоронений являет собой контаминацию сакрализации, героизации, семиотизации фольклорных образов, возведение их в ранг общенациональных, что было отме-

¹² В Марий Эл открыли памятник Чоткар Патыру // MariUver. URL: <https://mariuver.com/2018/11/07/pamjat-chothkar> (дата обращения 19 нояб. 2022).

¹³ Интервью И. Кудрявцева «Единения марийского народа никогда не будет, а вот согласие – обязательно» с портала «Idel.Реалии». URL: <https://www.idelreal.org/a/29713740.html> (дата обращения 15 янв. 2023. На данный момент материал недоступен).

¹⁴ Имеется в виду марийская традиционная религия (МТР).

чено на материалах казахского фольклора Е.И. Лариной [Ларина 2019, с. 412–414].

Продолжает традицию символического маркирования богатырских захоронений камень в Оршанском районе. В этой местности установлен памятный камень Мамич-Бердею, к которому жители приходят каждый год в День национального героя. На месте условного захоронения сотенного князя нет памятника, только надгробный камень с его именем. На данном меморативном объекте отмечен век предполагаемой жизни Мамич-Бердея, что символически возводит его в ранг реально существовавших персонажей.

В коммеморативных практиках культурный герой превращается в своего рода жертву, подвиг которой почитается на коллективном уровне: «Смерть принадлежит уже не герою, а социуму: она важна как “конец”, из которой прорастает завязь “начала”. Возможность начала – и в древней, и в новой мифологиях – достигается ритуализацией» [Чернявская 2008, с. 217]. В таких ритуализированных действиях и праздничных практиках, по Я. Ассману, представлена культурная память, которая не предназначена для «повседневного воспоминания» [Ассман 2004, с. 61–62], а воспроизводится в контексте знаковых для сообщества дат и мероприятий.

Заключение

Марийские богатыри играют символическую роль в становлении и поддержании идеи этнической консолидации. Правители марийских сотен и воины в культурной памяти устойчиво ассоциируются с «золотым веком» локальной истории, временем былого этнического могущества. Некоторые из героев легенд (Акпарс, Полтыш, Мамич-Бердей) воспринимаются как реальные исторические персонажи или как персонажи, имеющие реальных прототипов. Соответственно, в восприятии современников с ними связаны конкретные исторические сюжеты и локусы пространства. Другие персоналии, такие как Чоткар, Акпатыр, Чумбылат, представляются носителям традиции как сугубо мифические, существовавшие в условном прошлом, фольклоризированном пространстве-времени. В то же время на основе собранных нарративов можно прийти к выводу, что различия между ними в восприятии современников размыты. Так, условным сотенным князьям, претендующим на историческую достоверность, фольклорная традиция приписывает богатырские черты биографии. Упомянутых персонажей в праздничных и коммеморативных практиках почитают

как «марийских национальных героев» и возводят в единый ранг культурно-исторических образов. В текстах о них, на мой взгляд, репрезентированы идея об этнической самобытности и исключительности, культурные различия между этнографическими группами марийцев, обладающих своим специфичным фольклорным наследием.

Благодарности

Исследование выполнено в рамках Программы развития Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия», направление «Модели анализа языков и культур коренных народов России».

Acknowledgements

The study was carried out within the framework of the Development Program of the Interdisciplinary Scientific and Educational School of the Moscow State University “Preservation of the world cultural and historical heritage”, the direction “Models of the analysis of languages and cultures of the indigenous peoples of Russia”.

Список информантов

- АА – м., 1955 г. р., пенсионер. Зап. в Шурме Г.Ю. Устьянцевым, 27.06.2015.
ИВ – м., учитель истории на пенсии. Зап. в Нурмучаш Г.Ю. Устьянцевым, 9.08.2019.
ЛК – ж., 1953 г. р., пенсионерка, бывший работник музея. Зап. в Старое Крещено Г.Ю. Устьянцевым, 11.08.2021.
МИ – ж., 1955 г. р., сотрудница Дома культуры. Зап. в Еласах Г.Ю. Устьянцевым, 3.08.2020.
НК – ж., 1985 г. р., сотрудница библиотеки. Зап. в Оршанке Г.Ю. Устьянцевым, 14.08.2020.
ТК – ж., сотрудница администрации. Зап. в Карамасах Г.Ю. Устьянцевым, 9.08.2019.
ФК – ж., 1959 г. р., пенсионерка. Зап. в Виловатово Г.Ю. Устьянцевым, 4.08.2020.
Х. – м., прохожий. Зап. в Виловатово Г.Ю. Устьянцевым, 10.08.2020.

Литература

- Айплатов, Иванов 2001 – *Айплатов Г.Н., Иванов А.Г.* Первые публикации исторических преданий об Акпарсе // Марийский археографический вестник. 2001. № 11. С. 103–105.

- Андреев 1991 – *Андреев А.А.* Город Царевококшайск: страницы истории (конец XVI – начало XVIII в.). Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 1991. 93 с.
- Ассман 2004 – *Ассман Я.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянских культур, 2004. 363 с.
- Бахтин 2007 – *Бахтин А.Г.* «Казанское взятие» в исторических преданиях и легендах (по изданию «XV–XVI вв. в истории Марийского края», 1998) // Акпарс: исследования и материалы / Сост. А.Г. Иванов, Г.Н. Айплатов. Йошкар-Ола: Изд-во Марийского государственного ун-та, 2007. С. 130–134.
- Ларина 2019 – *Ларина Е.И.* Сакральные пространства казахов: историческая память, иеротопия, идентичность // История: Россия – Казахстан: вехи истории: Электронный научно-образовательный журнал. 2019. Т. 10. № 1 (75). С. 399–424.
- Ласточкин 2012 – *Ласточкин Г.Л.* О «новых кокшажских» городах в Марийском крае // Марийский архивный ежегодник. 2012. Йошкар-Ола: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, 2012. С. 196–206.
- Левкиевская 2005 – *Левкиевская Е.Е.* Русская идея в контексте исторических мифологических моделей и механизмы их образования // Современная российская мифология / Сост. М.В. Ахметова. М.: РГГУ, 2005. С. 175–206.
- Мельникова 2016 – *Мельникова Е.А.* Историзация фольклора и визуальное пространство «народности» // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 58–71.
- Петров 2008 – *Петров Н.В.* Богатыри на русском Севере: сюжеты и ареалы бытования. М.: Фонд поддержки экономического развития стран СНГ, 2008. 461 с.
- Петров 2018 – *Петров Н.В.* «Фольклорный брендинг» российских территорий // Воображаемая территория: от локальной идентичности до бренда / Сост. М.В. Ахметова, Н.В. Петров. М.: Неолит, 2018. С. 70–87.
- Петрова 2021 – *Петрова Н.С.* Фольклорные бренды локального туризма: фольклоризм без фольклористов // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 1. С. 76–84.
- Сануков 1984 – *Сануков К.Н.* Царев город на Кокшаге // Йошкар-Ола: очерки о столице Марийской республики. Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 1984. С. 23–39.
- Свечников 2014 – *Свечников С.К.* Присоединение Марийского края к Русскому государству. Йошкар-Ола; Казань: Яз, 2014. 268 с.
- Спиридонов 2021 – *Спиридонов В.Ф.* Почему память? // Шаги/Steps Т. 7. № 1. 2021. С. 285–292.

- Тойдыбекова 2007 – *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология. Йошкар-Ола: [Б. и.], 2007. 312 с.
- Устьянцев 2021 – *Устьянцев Г.Ю.* «Восславим землю Акпарса»: легендарный князь в современном фольклоре и этнорегиональной идентичности горных марийцев // Вестник антропологии. 2021. № 1 (53). С. 275–278.
- Чернявская 2008 – *Чернявская Ю.В.* Идентичность на фоне мифа // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 198–226.
- Четкарев 1940 – *Четкарев К.А.* О марийских преданиях и легендах // Труды МарНИИСК. Вып. 2: Вопросы истории, языка, литературы и фольклора мари. Йошкар-Ола: Изд-во МарНИИСК, 1940. С. 150–179.
- Шнирельман 2003 – *Шнирельман В.А.* Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003. 591 с.
- Smith 1999 – *Smith A.D.* Myths and memories of the nation. Oxford: Oxford University Press, 1999. 288 p.
- Smith 2009 – *Smith A.D.* Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach. N.Y.: Routledge, 2009. 184 p.

References

- Aiplatov, G.N. and Ivanov, A.G. (2001), “The first publications of historical legends about Akpars”, *Mariiskii arkheograficheskii vestnik*, no. 11, pp. 103–105.
- Andreyanov, A.A. (1991), *Gorod Tsarevokokshaisk: stranitsy istorii (konets XVI – nachalo XVIII veka)* [City of Tsarevokokshaysk: pages of history (late 16th – early 18th centuries)], Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, Ioshkar-Ola, Russia.
- Assman, Ya. (2004), *Kul'turnaya pamyat': pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory: writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity], Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia.
- Bakhtin, A.G. (2007), “‘Kazan capture’ in the historical traditions and legends (according to the publication ‘15th – 16th centuries in the history of the Mari region’, 1998)”, in Ivanov, A.G. and Aiplatov, G.N. (eds.), *Akpars: issledovaniya i materialy* [Akpars: research and materials], Izdatel'stvo Mariiskogo gosudarstvennogo universiteta, Ioshkar-Ola, Russia, pp. 130–134.
- Chernyavskaya, Yu.V. (2008), “Identity against the backdrop of myth”, *Antropologicheskii forum*, no. 8, pp. 198–226.
- Chetkarev, K.A. (1940), “O mariiskikh predaniyakh i legendakh” [On Mari traditions and legends], in *Trudy MarNIISK. Vyp. 2: Voprosy istorii, yazyka, literatury i fol'klora mari* [Proceedings of MarNIISK. Issue 2: Issues

- of history, language, literature and folklore of the Mari], Izdatel'stvo MarNIISK, Ioshkar-Ola, USSR, pp. 150–179.
- Larina, E.I. (2019), “Sacred spaces of Kazakhs: historical memory, hierotopia, identity”, *Istoriya: Rossiya – Kazakhstan: vekhi istorii: Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal*, vol. 10, no. 1 (75), pp. 399–424.
- Lastochkin, G.L. (2012), “About the ‘new Kokshazh’ cities in the Mari region”, in *Mariiskii arkhivnyi ezhegodnik* [The Mari archival yearbook], pp. 196–206.
- Levkievskaya, E.E. (2005), “Russian idea in the context of historical mythological models and mechanisms of their formation”, in Akhmetova, M.V. (ed.), *Sovremennaya rossiiskaya mifologiya* [Modern Russian mythology], RGGU, Moscow, Russia, pp. 175–206.
- Mel'nikova, E.A. (2016), “Historicization of folklore and the visual space of ‘nationality’”, *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 58–71.
- Petrov, N.V. (2008), *Bogatyri na russkom Severe: syuzhety i arealy bytovaniya* [Heroes in the Russian North: plots and areas of existence], Fond podderzhki ekonomicheskogo razvitiya stran SNG, Moscow, Russia.
- Petrov, N.V. (2018), “‘Folklore branding’ of Russian territories”, in Ahmetova, M.V. and Petrov, N.V. (comp.), *Voobrazaemaya territoriya: ot lokal'noi identichnosti do brenda* [Imaginary territory: from local identity to brand], Neolit, Moscow, Russia, pp. 70–87.
- Petrova, N.S. (2021), “Fol'klornye brendy lokal'nogo turizma: fol'klorizm bez fol'kloristov” [Folklore brands of local tourism: folklore without folklorists], *Tradicionnaya kul'tura [Traditional culture]*, vol. 22, no. 1, pp. 76–84.
- Sanukov, K.N. (1984), “Tsar's city on Kokshaga”, in *Ioshkar-Ola: ocherki o stolitse Mariiskoi respubliki* [Yoshkar-Ola. Essays on the capital of the Mari Republic], Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, Yoshkar-Ola, Russia, pp. 23–39.
- Shnirel'man, V.A. (2003), *Voiny pamyati: mify, identichnost' i politika v Zakavkaz'e* [Accession of the Mari region to the Russian state], Akademkniga, Moscow, Russia.
- Smith, A.D. (1999), *Myths and memories of the nation*, Oxford University Press, Oxford, USA.
- Smith, A.D. (2009), *Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach*. Routledge, New York, USA.
- Spiridonov, V.F. (2021), “Why memory?”, *Shagi/Steps*, vol. 7, no. 1, pp. 285–292.
- Svechnikov, S.K. (2014), *Prisoedinenie Mariiskogo kraya k Russkomu gosudarstvu* [Accession of the Mari region to the Russian state], Yaz, Ioshkar-Ola, Kazan', Russia.
- Toidybekova, L.S. (2007), *Mariiskaya mifologiya* [The Mari mythology], Yoshkar-Ola, Russia.

Ustyantsev, G.Yu. (2021), “ ‘Vosslavim zemlyu Akparsa’: *legendarnyi knyaz’ v sovremennom fol’klore i etnoregional’noi identichnosti gornykh mariitsev* [“Let’s glorify the land of Akpars”: the legendary prince in the modern folklore and ethno-regional identity of the Hill Mari], *Herald of Anthropology*, vol. 53, no. 1, pp. 275–278.

Информация об авторе

Герман Ю. Устьянцев, кандидат исторических наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119192, Россия, г. Москва, Ломоносовский пр-кт, д. 27, корп. 4; *ustyan-93@mail.ru*

Information about the author

Herman Yu. Ustyantsev, Cand. of Sci. (History), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bldg. 4, bld. 27, Lomonosov Av., Moscow, Russia, 119192; *ustyan-93@mail.ru*

УДК 82.091

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-49-60

Маргиналии сына в рукописи отца как маркер идентичности

Евгения В. Потапова

*Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина,
Екатеринбург, Россия, jenni_p@mail.ru*

Аннотация. Исследовательский вопрос статьи связан с особенностями воплощения межпоколенческого диалога об истории семьи: автор анализирует маргиналии позднего переселенца В.К. Винса (род. 1942) как ответ на рукопись его отца – репрессированного советского немца-трудармейца К.А. Винса (1905–1988). Рукопись представляет собой изложение истории семьи советских немцев через жизнь ее кормильца. Автор воспоминаний репрезентирует себя как немца, учителя немецкого языка, отца семейства и советского гражданина, и нашей исследовательской задачей становится выявление реакции его сына на этот текст через его маргиналии. Выявляется, что между отцом и сыном ведется непрерывный диалог, а пометы в тексте выполняют разные функции – от привлечения внимания читателя к лапидарным фрагментам до усиления риторичности высказываний отца. Маргиналии становятся маркером идентичности В.К. Винса – в каких-то эпизодах эта идентичность соответствует авторской, в других же – противоречит ей. Для расширения контекста исследования в работе привлекаются эго-документы сына, в которых он излагает собственное видение семейной истории.

Ключевые слова: эго-документы, семейная история, воспоминания, письма, идентичность, маргиналии

Для цитирования: Потапова Е.В. Маргиналии сына в рукописи отца как маркер идентичности // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 3. С. 49–60. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-49-60

The son's marginalia in the father's manuscript as an identity marker

Evgeniya V. Potapova

*Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin,
Ekaterinburg, Russia, jenni_p@mail.ru*

Abstract. The research question relates to the peculiarities of the implementation of the intergenerational dialogue about the family history: the author analyzes the marginalia of the late migrant V.K. Vins (b. 1942) as a response to the manuscript of his father, repressed Soviet German Labor Army soldier K.A. Vins (1905–1988). The manuscript is a summary of the history of a Soviet German family through the life of its breadwinner. The author of the memoirs presents himself as a German, a teacher of the German language, a father of a family and a Soviet citizen; and our research task is to identify the reaction of his son to this text through his marginals. It is revealed that there is a continuous dialogue between father and son, marks in the text perform different functions – from drawing the reader's attention to lapidary fragments to enhancing the rhetoric of the father's statements. Marginalia become a marker of V.K. Vince's identity – in some episodes this identity corresponds to the author's, in others it contradicts it. To expand the context of the study, the work draws on the son's ego-documents, in which he sets out his own vision of the family history.

Keywords: ego-documents, family history, memories, letters, identity, marginalities

For citation: Potapova, E.V. (2023), "The son's marginalia in the father's manuscript as an identity marker", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 3, pp. 49–60. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-49-60

Проблема идентичности как дискурсивного концепта [Енина 2016] достаточно давно волнует исследователей, и идентичность поздних переселенцев (Spätaussiedler), первое поколение которых в начале 90-х гг. XX в. отправилось в Германию из СССР, активно подвергается научной рефлексии как в отечественной, так и в зарубежной традиции [Блинова, Смирнова, Шлегель 2021; Кириллов 2011; Hoops, Panagiotidis 2021], поскольку категории *советского / русского* и *немецкого* применительно к их историческому прошлому и настоящему становятся противоречащими и чуть ли не взаимоисключающими. В этом случае следует говорить в том числе об идентичности коллективной [Александр 2012], неразрывно связанной с культурной травмой, так или иначе влияющей на построение нарратива [Рождественская 2009]. Источниками для иссле-

дований идентичности советских немцев становятся главным образом устные истории, анкеты [Киссер 2019] и собственно эго-документы. Однако письменный текст, в данном случае – источник личного происхождения, способен конструировать идентичность не только пишущего, но и читающего, что соотносится с концепцией «повествовательной идентичности» Поля Рикёра [Рикёр 2010]. Более того, для конструирования идентичности применительно к эго-документам, бесспорно, проводятся манипуляции «с личной и семейной памятью» [Голубинов 2019, с. 3], зачастую проходящие через самоцензуру и «нормализацию исключительного» [Нарский 2012]. Еще одним из способов взаимодействия с памятью о семейной истории являются маргиналии на страницах документа.

Наше исследование сосредоточено вокруг маргиналий Виктора Корнеевича Винса (род. 1942) в рукописи воспоминаний его отца – Корнея Абрамовича Винса (1905–1989), в которой была изложена история семьи советских немцев. К.А. Винс, или Винс-старший, родился в с. Кутерля Оренбургской области, работал учителем немецкого языка, был репрессирован. В годы Великой Отечественной войны он был отправлен в Нижний Тагил в трудармию, затем на спецпоселение в Башкирию, а после жил в Казахстане. Виктор Винс, его младший сын, уехал из СССР, а в 2018 г. предоставил следующим поколениям (внучке) рукопись своего отца¹, исследование которой требует отдельной научной рефлексии. Для прояснения контекста работы лишь отметим, что идентичность автора воспоминаний строится вокруг саморепрезентации как советского гражданина, немца, учителя немецкого языка и примерного семьянина, а само содержание рукописи построено как постоянное преодоление семьей жизненных испытаний.

Виктор Винс предоставил младшему поколению не оригинал рукописи, а сканы ее страниц. Перед отправкой листов по почте Винс-младший текст перечитал полностью, что видно из его многочисленных маргиналий на полях рукописи. Он отмечал знаком *NB* и подчеркиваниями, восклицательными знаками те эпизоды в воспоминаниях отца, которые казались ему наиболее значимыми и примечательными для понимания семейной истории потомками. Маргиналии сына иллюстрируют, как он непрерывно вступает в диалог с текстом своего отца: в эпизодах, не лишенных риторичности, пометы Винса-младшего «работают» на подержание пафоса высказываний отца, то есть уже интонационно

¹ По своей жанровой установке рукопись сочетает в себе черты автобиографии и воспоминаний, у нее сложная повествовательная структура, анализ которой требует отдельной научной рефлексии и не составляет предмет нашего подробного исследования в этой работе.

выделенных на письме фрагментов (вопросительные, восклицательные предложения); с другой стороны, в тех эпизодах, где его отец краток и безэмоционален в изложении каких-либо событий, Винс-младший выделяет их, как бы «подсказывая» читателю, что на самом деле на эти фрагменты следует обратить внимание².

Когда речь идет о трудармейцах, обычно их образы сразу ассоциируются с жертвами репрессий и тяжелой судьбой. Но сам К.А. Винс пишет о себе как о репрессированном немце очень лапидарно, его воспоминания акцентируют внимание читателя не на самих испытаниях, а на достойном их прохождении. Например, о последних годах пребывания в трудармии он пишет парадоксальную для современного читателя фразу: «В трудармии мы привыкли хорошо покушать, особенно в последние годы»³. При этом его сын, делая пометы на страницах воспоминаний, отмечает знаком *NB* и подчеркивает фрагмент, связанный именно с эпизодом ареста: «22 янв. 1942 г. я распрощался с семьей и со школой, и нас: меня и других товарищей отвезли на ст. Щербакты, где мы находились еще несколько дней. Вдруг нас позвали в военком и нас посадили в вагон под очень строгим надзором для отправки, как-будто мы являемся преступниками»⁴. В этом отношении интересно, насколько работа с текстом влияет на сына – в 2020 г. ему было предложено самому изложить их семейную историю на бумаге, и в кратком письме на немецком языке практически дублируется формулировка его отца про «строгий надзор»: «Работал под надзором людей НКВД»⁵.

² Следует отметить, что сама отправка сканов рукописи изначально позиционировалась как предоставление материалов для научных изысканий, что также объясняет наличие большого количества помет в этом тексте как своеобразных «помощников» для исследователя.

³ Винс К.А. [Воспоминания]. Личный архив автора. С. 17–17об.

⁴ Там же. С. 12об. Здесь и далее цитаты из рукописи приводятся с сохранением авторской орфографии и пунктуации. Поскольку рукопись была отсканирована сравнительно недавно (2017), а сам текст написан достаточно давно (см. след. примеч.), велика вероятность повреждения рукописи, из-за чего в некоторых местах может быть не виден пунктуационный или диакритический знак, пропущена буква или допущена орфографическая ошибка. Однако мы не можем списывать это только на состояние рукописи: поскольку перед нами «двуязычные» воспоминания, сам грамматический строй фрагментов на русском языке нередко подвергается деформации «под немецкий» и наоборот, что также требует осмысления в рамках отдельного исследования, поэтому в приведении цитат мы полностью следуем за текстом рукописи.

⁵ Винс В.К. Письма. 2021 г. Личный архив автора. С. 1.

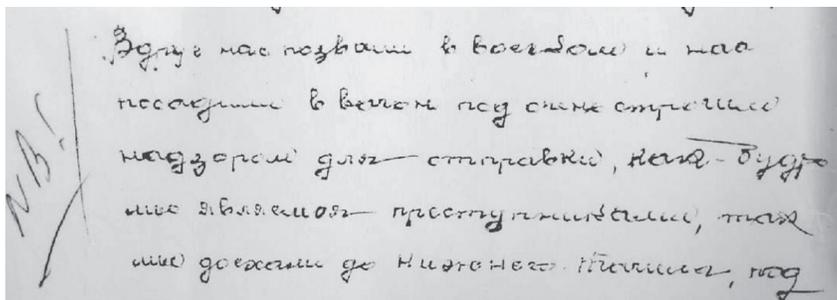


Рис. 1. Рукопись К.А. Винса. С. 12 (оборот)

Если для Винса-старшего трудармия становится лишь очередным испытанием, которое он с достоинством проходит, то для его сына это слово становится маркером угнетенности и ущемления национальной идентичности. Это прослеживается благодаря маргиналиям у фрагмента, в котором Корней Винс описывает свою семью: «Организовался в Заборовке детский дом, куда была направлена наша семья: мама работала в киоске, а Альма воспитательницей, жили они опять с Юстинией вместе, но уже без Петра Петровича, он уже в трудармии»⁶. Для Винса-старшего уход мужа двоюродной сестры Юстиньи в трудармию не становится чем-то из ряда вон выходящим, поэтому он не описывает этот эпизод с присущей исторической ситуации советских немцев трагичностью. Сын же, напротив, стремится подчеркнуть этот эпизод для читателя, отметить знаком *NB*, зафиксировать исторический факт.

Винс-старший, описывая свою жизнь, не выделяет многие эпизоды как необычные, но при этом фиксирует мельчайшие детали с бухгалтерской точностью. На такие фрагменты сын обращает внимание при чтении воспоминаний и выделяет подчеркиванием и пометой *NB*, чтобы обратить внимание читателя не только на исторические реалии того времени, но и на невероятную память своего отца⁷ и материальное состояние их семьи: «...у меня было око<ло> 20 комплектов, постельная принадлежность очень богатая, ситцу мы покупали не метрами, а кусками»⁸. Другой пример похожего контекста можно встретить в воспоминаниях, когда Винс-старший

⁶ Винс К.А. [Воспоминания]. С. 17.

⁷ Рукопись не датируется автором, однако по упоминаемым в ней датам становится понятно, что К.А. Винс написал текст незадолго до смерти, ведь последняя дата в ней – 1986 г.

⁸ Винс К.А. [Воспоминания]. С. 5.

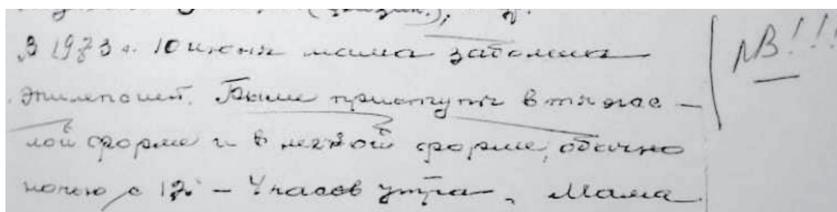


Рис. 2. Рукопись К.А. Винса. С. 12

говорит о встречах со своей будущей женой, матерью Виктора: «С Екатериной мы встречались в Саратове года четыре, летом мы встретились обычно в среду, в субботу и воскресенье»⁹.

Корней Винс очень кратко описывает болезни и даже смерти своих детей, в пространстве воспоминаний такие фрагменты не занимают более одного предложения. Поэтому думается, что в маргиналиях его сына прослеживается тенденция на дополнительное выделение этих фрагментов в пространстве рукописи, чтобы показать их важность для любого читающего. Например, Корней Винс в одном предложении описывает смерть первенца, и этот эпизод выделяется сыном: «Материально стали мы жить хорошо, но вдруг заболела наша дочка, и 22–II 27 г. похоронили ее – это был для нас и наших соседей сильный удар»¹⁰. Также маргиналии сопутствуют и предложению с болезнью старшего сына: «...заболел и наш Абрам, он был весь покрыт пластом, от лица ничего не видно было – ни глаз ни носа»¹¹.

Там, где текст, казалось бы, лишен всякой эмоциональности и риторичности, пометы сына становятся неким сигналом, маркером того, что выделенный эпизод не следует воспринимать сухо и без эмоций. Поэтому на фрагмент о болезни матери Винс-младший реагирует не просто подчеркиванием, но и включением трех восклицательных знаков: «В 1973 г. июня мама заболела эпилепсией. Были приступы в тяжелой форме и легкой форме, обычно ночью с 12–4 часов утра»¹².

Эго-документ Винса-старшего не лишен риторических элементов, что во многом обнаруживает его установку на читательское восприятие. Так, в тексте есть ряд риторических вопросов, связанных с очередным испытанием семьи. Например, так Корней Абрамович пишет о своей сестре и поиске жилья. Именно фрагмент

⁹ Там же. С. 2об.

¹⁰ Там же. С. 4.

¹¹ Там же. С. 7.

¹² Там же. С. 22.

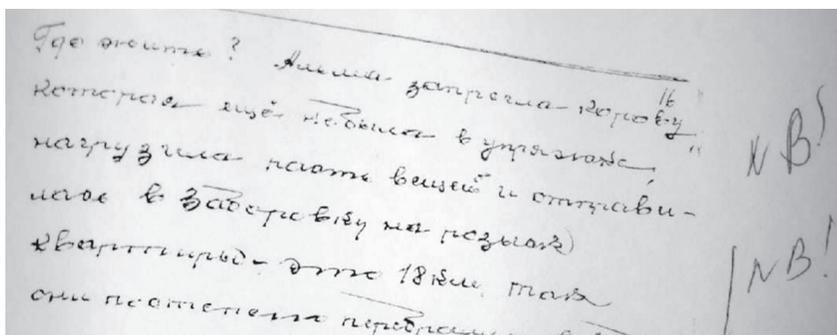


Рис. 3. Рукопись К.А. Винса. С. 16

с обозначением очередной проблемы на жизненном пути семьи становится предметом рефлексии сына: «Где жить? Альма запрягла корову, которая еще не была в упряжке, нагрузила часть вещей и отправилась в Заборовку на розыск квартиры – это 18 км»¹³.

Важно отметить, что сами воспоминания Винса-старшего обладают билингвальной структурой – большая часть текста написана на русском, но в некоторых эпизодах автор переходит на немецкий язык (смерть мачехи, эпизод из детства младшего сына, размышления об учительской профессии и судьбе наследства после смерти). С точки зрения самоидентификации Винс-старший предстает в эго-документе не только немцем-трудармейцем, но и учителем немецкого языка, о чем достаточно много размышляет на страницах своих воспоминаний: «Habe mein ganzes Leben in der Schule. Unter den Schülern verbracht. Schade, das man nicht weiter arbeiten kann» (Всю свою жизнь я провел в школе с учениками. Жаль, что больше не работаю в школе)¹⁴.

Его сын пошел по стопам отца и тоже стал преподавать немецкий язык – сначала в СССР, а потом и в Германии. Поэтому закономерно, что эпизоды, связанные с педагогической деятельностью, являются для Винса-младшего показательными и достойными дополнительного графического оформления. Мы видим маргиналии с фрагментами, связанными с началом профессионального пути отца: «...мы уже находились в Заборовке, где я с 1 сентября 1924 начал свою педагогическую деятельность»¹⁵. Также сын выделяет знаком *NB* предложения, показывающие работоспособ-

¹³ Там же. С. 18.

¹⁴ Там же. С. 22об. Здесь и далее перевод текста осуществлен сыном автора воспоминаний – Виктором Корнеевичем Винсом.

¹⁵ Там же. С. 3. В 1924 г. автору рукописи было только 19 лет.

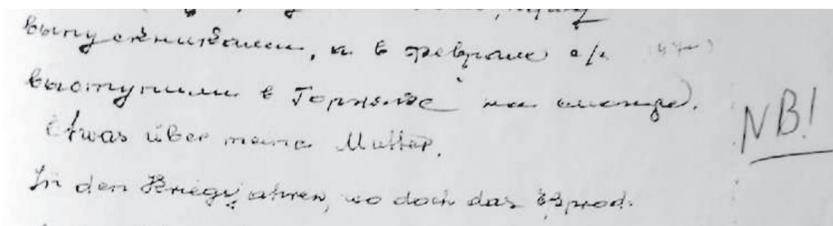


Рис. 4. Рукопись К.А. Винса. С. 20

ность его отца, большое количество учеников: «В школе у меня было 4 класса, одновременно мы работали со всеми четырьмя классами»¹⁶. «Работа шла нормально: хор был у меня не большой, но хороший – из 40 человек, из музыкальных инструментов: моя скрипка, а Шилин Саша играл на баяне, через год стал он учеником музыкальной школы»¹⁷.

Сам Винс-младший кратко излагает семейную историю исключительно на немецком языке, что также становится маркером уже иной, отличной от отцовской национальной идентичности. Более того, в изложении истории жизни своего отца, которая, конечно, не противоречит фактам, Винс-младший внезапно переходит к повествованию о ситуации языкового стресса – он вспоминает свою племянницу Альвину, которая в детском возрасте попала в санаторий для больных туберкулезом детей, когда ей пришлось адаптироваться к «чужому» русскому языку: «Это было ужасно для нее. Потом она научилась говорить по-русски в кровати»¹⁸.

Такое внимание к теме смены языка присутствует и в сканах рукописи его отца, о чем свидетельствуют маргиналии: каждый фрагмент на немецком удостоивается особого внимания сына, Винс-младший фиксирует знаками *NB* начало и конец первого «немецкого» фрагмента, который повествует о смерти мачехи, словно отграничивая его от остального пространства текста и делая акцент на его содержании: «Etwas über meine Mutter. In den Kriegsjahren, wo doch das Esprod. Fast nicht vorhanden war, hat unsere Mutter doch noch bis zum 14 März 1944 leben können, mit ihrer Gesundheit war es ja ganz schwach sie hatte Asma» (Немного о маме. В годы войны, когда почти нечего было есть, мама жила до 14 марта 1944 г., ее здоровье было совсем слабое – она страдала астмой)¹⁹.

¹⁶ Там же. С. 5об.

¹⁷ Там же. С. 21об.

¹⁸ Винс В.К. Письма. 2021 г. С. 2.

¹⁹ Винс К.А. [Воспоминания]. С. 20.

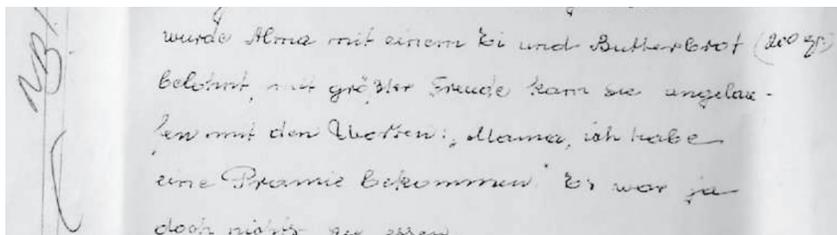


Рис. 5. Рукопись К.А. Винса. С. 20 (оборот)

Когда фрагмент на немецком языке заканчивается, Виктор Винс отмечает его завершение. В этом эпизоде рассказ о смерти мачехи сменяется повествованием о работе старшей дочери автора воспоминаний: «Für gute Arbeit wurde Alma mit einem Ei und Butterbrod (200) belohnt, mit größter Freude kam sie angelaufen mit den Worten: “Мама, ich habe eine Prämie bekommen”. Es war ja doch nichts zu essen»²⁰. (За хорошую работу Альма получала яйцо и бутерброд (200 гр.), с большой радостью она прибежала со словами: «Мама, я получила премию»)²⁰.

Такое поддержание высказываний с помощью маргиналий проявляется и в эпизодах, связанных с рефлексией отца на тему репрессий. Например, в самом конце рукописи автор задается вопросом о государственных преступлениях: «Перегибы и злоупотребления в партии были очень большие, особенно, начиная с 1937 года, когда начались эти сплошные аресты невинных людей. Сколько их погибло?! Эта была большая ошибка»²¹. При этом Винс-младший подчеркивает и фрагмент, иллюстрирующий советское сознание его отца, его приверженность партии: «К сожалению очень много было членов партии, которые стали членами только из-за своих личных интересов. Работали ведь в интересах партии, почему не стать активным членом этой партии? Гордился, что имели трех коммунистов в нашей семье: Рейхарт Ген, Штумберг Левке и Смирнов Ан»²². Для прояснения отношения Винса-младшего к этому фрагменту следует обратиться к его собственной идентичности и восприятию категории *советского*. «А тут еще с соседями нужно проводить воспитательную работу чтобы они не шумели по ночам. Из 12 семей нашего дома 10 из [нрзб] Союза»²³, – пишет герой нашего исследования в письме 2001 года,

²⁰ Там же. С. 20об.

²¹ Там же. С. 31.

²² Там же.

²³ Винс В.К. Письма. 2001 г. С. 1.

спустя 10 лет после переезда в Германию, прозрачно и иронично намекая на неподобающее поведение других поздних переселенцев в бытовом отношении. Через такое включение в контекст работы эго-документов самого сына становится понятно, что его маргиналия на полях рядом с высказываниями о политике скорее служит для привлечения внимания читателя, но не становится маркером разделения этой точки зрения.

Таким образом, маргиналии сына в рукописи отца являются маркером непрерывного и «живого» диалога между пишущим и читающим в пространстве текста. Поэтому внимания сына удостаиваются как фрагменты, выделенные интонационно самим Винсом-старшим, так и эпизоды, которые при взгляде стороннего читателя кажутся для автора не столь важными. Пометы на страницах рукописи становятся свидетельством конструирования «повествовательной идентичности» сына, через маргиналии Винс-младший репрезентирует себя как члена семьи советских немцев, сопереживающего ее непростой судьбе, а также как учителя немецкого языка, трепетно относящегося к своей профессии. Еще одна немаловажная функция маргиналий – выявление контрастной, отличной от отцовской национальной идентичности сына, что выразилось в его внимании к фактам смены языка в эго-документе и рефлексии отца о политической обстановке того времени.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации в рамках Программы развития Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина в соответствии с программой стратегического академического лидерства «Приоритет-2030».

Acknowledgments

The research funding from the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Ural Federal University Program of Development within the Priority-2030 Program) is gratefully acknowledged.

Литература

- Александр 2012 – Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 6–40.
- Блинова, Смирнова, Шлегель 2021 – Блинова А.Н., Смирнова Т.Б., Шлегель Е.А. Влияние депортации на идентичность немцев России и Казахстана // Журнал фронтирных исследований. 2021. № 4. С. 91–116.

- Голубинов 2019 – *Голубинов Я.А.* Эго-документы как способ конструирования личной и семейной истории: случай Петра и Михаила Герасимовых // *Genesis: исторические исследования*. 2019. № 12. С. 1–9. URL: https://www.e-notabene.ru/hr/article_31568.html (дата обращения 11 янв. 2023).
- Енина 2016 – *Енина Л.В.* Идентичность как дискурсивный концепт и механизмы дискурсивной идентификации // *Политическая лингвистика*. 2016. № 6. С. 159–167.
- Кириллов 2011 – *Кириллов В.М.* Историческая память и самосознание российских немцев (по материалам источников личного происхождения) // *Гражданская идентичность и внутренний мир российских немцев в годы Великой Отечественной войны и в исторической памяти потомков* / Под ред. А.А. Германа. М.: МНСК-пресс, 2011. С. 322–349.
- Киссер 2019 – *Киссер Т.С.* Немцы Урала: этноистория и идентичность. СПб.: МАЭ РАН, 2019. 372 с.
- Нарский 2012 – *Нарский И.В.* «Исключительное нормальное» и нормализация исключительного: самоцензура памяти одной немецкой семьи, принудительно депортированной в СССР // *Новое литературное обозрение*. № 4. 2012. С. 325–336.
- Рикёр 2010 – *Рикёр П.* Путь признания: три очерка. М.: РОССПЭН, 2010. 868 с.
- Рождественская 2009 – *Рождественская Е.Ю.* Словами и телом: травма, нарратив, биография // *Травма: пункты: Сборник статей* / Сост. С. Ушакин, Е. Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 108–132.
- Hoops, Panagiotidis 2021 – *Hoops M., Panagiotidis J.* Both German and Russian: second-generation Russian-German identities in Germany // *Quaestio Rossica*. 2021. Vol. 9. No. 3. P. 845–860.

References

- Aleksander, D. (2012), “Cultural trauma and collective identity”, *Sotsiologicheskii zhurnal*, vol. 3, pp. 6–40.
- Blinova, A.N., Smirnova, T.B. and Shlegel, E.A. (2021), “The influence of deportation on the identity of Germans of Russia and Kazakhstan”, *Journal of Frontier Studies*, vol. 4, pp. 91–116.
- Golubinov, Ya.A. (2019), “Ego-documents as a way of constructing personal and family history: the case of Peter and Mikhail Gerasimov”, *Genesis: istoricheskie issledovaniya*, vol. 12, pp. 1–9, available at: https://www.e-notabene.ru/hr/article_31568.html (Accessed 11 Jan. 2023).
- Enina, L.V. (2016), “Identity as a discursive concept and mechanisms of discursive identification”, *Political Linguistics Journal*, vol. 6, pp. 159–167.

- Hoops, M. and Panagiotidis, J. (2021), “Both German and Russian: second-generation Russian-German identities in Germany”, *Quaestio Rossica*, vol. 9, no. 3, pp. 845–860.
- Kirillov, V.M. (2011), “Historical memory and self-consciousness of Russian Germans (based on personal sources)”, in German, A.A. (ed.), *Grazhdanskaya identichnost' i vnutrennii mir rossiiskikh nemtsev v gody Velikoi Otechestvennoi voiny i v istoricheskoi pamyati potomko* [Civil identity and inner world of Russian Germans during the Great Patriotic War and in the historical memory of descendants], MNSK-press, Moscow, Russia, pp. 322–349.
- Kisser, T.S. (2019), *Nemtsy Urala: etnoistoriya i identichnost'* [Ural Germans: ethnohistory and identity], Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia.
- Narskii, I.V. (2012), “The ‘exceptional normal’ and the normalization of the exceptional: self-censorship of the memory of a German family forcibly deported to the USSR”, *Novoe literaturnoe obozrenie*, vol. 4, pp. 325–336.
- Riker, P. (2010), *Put' priznaniya: tri ocherka* [The path of recognition. Three essays], ROSSPEN, Moscow, Russia.
- Rozhdestvenskaya, E.Yu. (2009), “By words and body: trauma, narrative, biography”, in Ushakin, S.A. and Trubina, E. (eds.), *Trauma: punkty* [Injury: points], *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow, Russia, pp. 108–132.

Информация об авторе

Евгения В. Потапова, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия; 620014, Россия, Екатеринбург, пр. Ленина, д. 51; *e.v.p.18012000@gmail.com*

Information about the author

Evgeniia V. Potapova, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russia; 51, Lenin Av., Yekaterinburg, Russia, 620014; *e.v.p.18012000@gmail.com*

Как история становится фольклором: механизмы фольклоризации историй о войне и холокосте

Сергей В. Белянин

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия,
robispre10@gmail.com*

Екатерина А. Закревская

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, zakrevskaya.ea@gmail.com*

Аннотация. Фольклористы рубежа XIX–XX вв. верили, что фольклор (в частности, эпос) может быть историческим источником. Вскоре это предположение было опровергнуто, и любые попытки соотнести фольклор и реальность на долгие годы стали выглядеть смешными и антинаучными. О фольклорных текстах начали говорить как об устойчивых структурах, в которых повествовательный шаблон доминирует над деталями. Однако корпус фольклорных текстов о недавних исторических событиях, например о Великой Отечественной войне и холокосте, в наше время только складывается. На материале, собранном в экспедициях в Ростов-на-Дону, Брянскую область и Северный Кавказ, в частности интервью, посвященных памяти об оккупации, мы описали два механизма, с помощью которых повествование о реальных событиях превращается в квазиисторические фольклорные нарративы. Первый механизм фольклоризации – это добавление в текст деталей, призванных вызвать у слушателя сильные эмоции и заставить его передавать текст дальше. Второй механизм, который отличает свидетельства от квазиисторического фольклорного нарратива, основан на «моральном» сообщении, содержащемся в тексте. В таких историях злоумышленники получают наказание, а люди, совершившие правильный, с точки зрения морали, поступок, – награду.

Ключевые слова: Вторая мировая война, холокост, исторический фольклор, указатели сюжетов и мотивов, исследования памяти

Для цитирования: Белянин С.В., Закревская Е.А. Как история становится фольклором: механизмы фольклоризации историй о войне и холокосте // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 3. С. 61–87. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-61-87

How history becomes folklore: folklorization mechanisms of war and Holocaust stories

Sergei V. Belyanin

*Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration,
Moscow, Russia, robispre10@gmail.com*

Ekaterina A. Zakrevskaya

*Russian State University for Humanities,
Moscow, Russia, zakrevskaya.ea@gmail.com*

Abstract. At the turn of the 19th and 20th centuries folklorists used to believe that folklore can be a historical source. But soon this belief was refuted, and any attempts to correlate folklore and reality began to look unscientific and even ridiculous for many years. Folklore texts began to be spoken of as stable structures in which the narrative pattern dominates the details. However, the corpus of folklore texts about recent historical events, such as the Great Patriotic War and the Holocaust, is still being formed in our time. Based on interviews dedicated to the memory of the occupation and collected during expeditions to Rostov-on-Don, the Bryansk region and the North Caucasus, we described two mechanisms by which the narrative of real events turns into quasi-historical folklore narratives. The first folklorization mechanism is adding specific details to evoke strong emotions in the listener and force him to pass the text on. The second mechanism that distinguishes the evidence from the quasi-historical folklore narrative is the “moral” message contained in the text. In such stories, the perpetrators always are punished, and the people who have acted right are rewarded.

Keywords: World War II, Holocaust, historical folklore, memory studies

For citation: Belyanin, S.V. and Zakrevskaya, E.A. (2023), “How history becomes folklore: folklorization mechanisms of war and Holocaust stories”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 3, pp. 61–87, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-61-87

Описывая голод в СССР в 1921 г., известный историк-славист Кэтрин Мерридейл цитирует мемуары Николая Бородина [Мерридейл 2019, с. 206]:

Зимой 1921 года власти некоторых регионов, наиболее тяжело пострадавших от голода, вынуждены были ввести запрет на продажу переработанного мяса, чтобы остановить торговлю человечинной. Местные санинспекторы и милиция зафиксировали страшные случаи. Рассказ Николая Бородина об одном из них, при всей своей чудовищной наглядности, отнюдь не является чем-то исключительным. В его районе украинская милиция обнаружила под одной из крестьянских хат подвал. Подозрения вызвал тот факт, что мужчина и женщина, жившие в этом доме, продавали в городе пирожки с мясом. Бородин утверждал, что из-за спин милиционеров, столпившихся в проеме, он смог увидеть то, что предстало взорам очевидцев, как только открыли дверь в подвал. «Бочки с частями детских тел, разделанные и засоленные, и головы, с которых сняли скальп. В центре подвала стояла колода мясника, а на полу валялись нож, топор и какие-то тряпки. За моей спиной кого-то шумно вырвало», – рассказал он. Ему и самому стало нехорошо. Он вспомнил, что в тот самый день купил у семейной пары пирожок. Оглянувшись, на пыльную площадь, он увидел этих мужчину и женщину: они стояли на коленях в лужах собственной крови, собравшаяся толпа забивала их до смерти.

Исследовательница использует в качестве исторического источника текст, который любой фольклорист без долгих раздумий классифицировал бы как городскую легенду. Свидетельство Бородина содержит множество узнаваемых фольклорных ходов и клише. При этом, классифицируя такие тексты как городские легенды¹, фольклористы не просто называют их недостоверными, а в целом рассматривают как априори не претендующие на соответствие действительности. Задаваться вопросом о том, как такие тексты соотносятся с реальностью (и соотносятся ли хоть как-то), откуда берутся и по каким законам функционируют, не принято.

История и фольклор: подходы к изучению

В устном бытовании исторические факты (реальные или вымышленные) могут встраиваться в разные фольклорные

¹ Билл Эллис называет городской легендой нарратив, правдоподобный для рассказчика, но в действительности ложный. Такие истории повествуют об опасности, исходящей от социального другого, а не от сверхъестественных сил, как это было в традиционном фольклоре [Архипова*, Кирзюк 2020, с. 20].

жанры – эпос, сказания, исторические песни, утопические легенды и анекдоты. Построенные по фольклорным моделям нарративы об исторических деятелях или о событиях прошлого принято называть квазиисторическими. В рамках доминирующего в современной фольклористике структурно-типологического подхода такие нарративы можно рассматривать двумя способами: искать уже существующие в традиции модели, согласно которым строятся тексты, или констатировать появление новых. Пример первого подхода – исследование Сергея Неклюдова, который показал, что нарративы о Степане Разине формировались по моделям историй о колдунах и оборотнях [Неклюдов 2016, с. 28–65]; к аналогичным выводам пришла Александра Архипова*, которая исследовала устные истории о Сталине. Эти тексты также строятся по моделям быличек о нечисти [Архипова* 2012].

Второй подход применяется к неформульным текстам, в которых демонологические параллели не просматриваются. До середины XX в. они не считались фольклорными [Кирзюк 2018, с. 23]. В российской фольклористике впервые на такие тексты обратил внимание Владимир Пропп, который предложил понятие «сказ» [Пропп 1976]. После войны это понятие заменил схожий по значению термин «устный рассказ» – нарратив, передаваемый и трансформируемый множеством рассказчиков и перешедший в традицию [Азбелев 1964, с. 163]. В таких текстах фольклористы выделяют новый, ранее широко не бытовавший повествовательный шаблон. Например, Е.Е. Левкиевская показывает, что нарративы, которые она называет «легенда о наказании разрушителя церкви», получили широкое распространение в 1930-е гг. как ответ на политику борьбы с религией [Левкиевская 1997]. М.Г. Матлин не только констатирует закрепление в традиции новых нарративов, но и выделяет их компоненты – мотивы² [Матлин 2017].

При этом оба описанных выше подхода исходят из общего понимания природы фольклора. Такие исследования показывают, что повествовательный шаблон доминирует над конкретными историческими деталями, которые монтируются в существующие структуры нарративов. Эти тексты никак не коррелируют с реаль-

² В устных историях о голоде Матлин предлагает выделить такие мотивы, как «смерть от голода», «опухание от голода», «воровство зерна» и т. д., а также показывает способы их комбинации.

* Настоящий материал (информация) произведен, распространен и (или) направлен иностранным агентом Александрой Сергеевной Архиповой, содержащейся в реестре иностранных агентов либо касается деятельности иностранного агента Александры Сергеевны Архиповой, содержащейся в реестре иностранных агентов 18+.

ностью, а являются одним из множества реализаций устоявшейся в традиции модели [Неклюдов 2001]³. Мы же предлагаем рассмотреть фольклоризацию как процесс. Поставленный таким образом вопрос отсылает скорее к исследованиям памяти с привлечением методов фольклористики, чем исключительно к фольклористике. Согласно нашей концепции, механизмы устной традиции влияют на истории о прошлом наравне с другими факторами, которые выделяют исследователи памяти (смена поколений, медиазаимствования и т. д.). Таким образом, мы рассматриваем квазиисторический фольклор не только синхронически (как набор повествовательных шаблонов), но и диахронически (как корпус текстов, в котором повествовательные шаблоны и устойчивые средства выразительности появляются сейчас). Попытки внедрить структурный анализ текста в исследования памяти уже предпринимались [Shternshis 2017; Энгелькинг 2018], однако мы хотим не просто констатировать факт существования фольклоризации воспоминаний⁴, а рассмотреть ее механизмы. Как происходит отбор исторических фактов, которые в дальнейшем подвергнутся фольклоризации, и каковы механизмы этой фольклоризации? В нашей статье мы попробуем показать работу этих механизмов на материалах нарративов о войне и холокосте, записанных на бывших оккупированных территориях в рамках проекта «Еврейские мемориативные практики и современный культ Победы».

*«Людей танками давили»:
механизм эмоционального отбора⁵*

Девятого мая 2021 г. мы записывали небольшие интервью на расположенном в Ростове-на-Дону мемориале Змиёвская балка –

³ Похожие идеи высказывали Альберт Байбурин и Георгий Левинтон, изучавшие отношения между мифом (текстом) и ритуалом (практиками) [Байбурин, Левинтон 1983].

⁴ Анна Энгелькинг обращается к методологии Владимира Проппа, анализируя фольклоризованные нарративы о Великой Отечественной войне. См. подробнее: [Энгелькинг 2018].

⁵ В рамках проекта «Еврейские мемориативные практики и современный культ Победы» готовится к изданию каталог сюжетов в рассказах о Великой Отечественной войне и холокосте. На момент написания этой статьи в каталог включены материалы 324 интервью с 352 информантами. Для простоты изложения мы используем понятие «сюжет», скорее речь идет о сюжетобразующих мотивах и нарративах. Все сюжеты разбиты на 17 основных тематических групп. В основу этой статьи легли тексты, взятые из этого указателя.

месте самой массовой казни евреев в РСФСР. На вопрос о том, какие события происходили в этом месте во время войны, посетительница мемориала ответила таким образом:

Что, говорит, ездили по улицам эти машины, грузовики, и если они видели кого-то, мужиков, вот это, то брали, засовывали, без расстрела везли сюда. Там необязательно, что это евреи. <...> Не расстреливали, живыми. Был дикий, говорит, крик, стон, ор. И это они ездят и, говорит, то руки, то ноги вылазят из-под танков. <...> Их <детей и женщин> приводили, ловили отца, их ставили и заставляли смотреть. Это вот такое, от очевидцев. <...> *Я вообще как поняла, их меньше расстреливали, а больше живьем раскатывали, этими танками. Для них расстрелять, видимо, слишком просто было, а тут такая мучительная смерть* (Инф. 1).

Рассказ нашей собеседницы представляет собой сложную смесь из достоверных сведений, отголосков советского мемориального конфликта и фольклоризованных деталей⁶. С одной стороны, рассказанная ею история частично соответствует истине: в Змиёвской балке в августе 1942 г. было убито, по разным оценкам, от 22 до 27 тысяч человек [Медведев, Перегудов, Синицын 2020, с. 161]. При этом нельзя не отметить, что абсолютное большинство погибших были евреями – признавать этот факт информантка отказывается. Можно предположить, что такой взгляд на ситуацию она усвоила из существующей в публичном поле полемики на тему того, кто пострадал на оккупированных территориях Советского Союза – евреи или «мирные советские граждане», чью этническую принадлежность не принято указывать⁷.

Однако оптика исследований памяти не дает ответа на вопрос о том, почему наша собеседница настаивает, что погибших в Змиёвской балке заживо давили танками. Достоверно известно,

⁶ Низовую память о холокосте в городах Северного Кавказа и юга России изучает, например, Ирина Реброва [Rebrova 2020].

⁷ Михаил Мицель утверждает, что в послевоенном СССР существовал запрет на увековечивание памяти жертв холокоста. В качестве примера «замалчивания» трагедии исследователь приводит мемориальный конфликт вокруг установки памятника жертвам холокоста в Бабьем Яру [Мицель 2007]. Аркадий Зельцер предлагает альтернативный взгляд на коммеморацию жертв холокоста на территории СССР: по его мнению, в Советском Союзе мемориальная активность не была тотально запрещена. Однако не существовало четких норм, регламентировавших установку памятников на месте расстрела и правил «идеологически верной» коммеморации жертв холокоста [Zeltser 2018].

что такой способ массового убийства людей не применялся и был технически сложен. Нацисты, напротив, стремились к механизации и упрощению убийств: именно на достижение этой цели были направлены газовые камеры, машины-душегубки или массовые расстрелы [Альтман 2002, с. 193, 216, 232]. Убийство живых людей танками и организация этого процесса таким образом, чтобы члены их семей за этим наблюдали, совершенно не укладывается в их логику. Почему наша собеседница решила добавить не соответствующие реальности детали в свой рассказ об и без того шокирующем массовом убийстве?

Ее поведение можно объяснить с помощью механизма передачи текстов, который социальный психолог Крис Белл называет эмоциональным отбором. Согласно концепции Белла, лучше всего запоминается и передается такой текст, который содержит множество отвратительных или пугающих подробностей, способных вызывать сильные эмоции у распространителя [Bell 2002, p. 1029]. Приписывая оккупантам бессмысленную изощренную жестокость (эту мысль наша собеседница даже проговорила), носители устных историй об убийствах в Змиёвской балке обеспечивают эволюционное преимущество своему тексту, и в традиции постепенно закрепляется фольклорная версия событий.

Именно этот принцип позволяет передаваться и собранным в экспедиции в Брянскую область устным историям о Соломоне Бажалкине. Соломон Бажалкин – реально существовавшая личность, один из трех человек, спасшихся живым из гетто в Унече⁸.

Правда, один еврейский мальчик, Бажалкин такой... Когда по улице вели на расстрел их туда, евреев на сенобазу. И он заметил крыльцо, забор, и в заборе щелочка такая вот, и он как-то юркнул туда прямо... И курятник у человека был, и он туда, в курятник. Куры закричали, закудахтали, вышел хозяин. Он: «Дядечка, не выдавай меня, пожалуйста». Он говорит: «Сиди». Ему было девять лет (Инф. 2).

В этой истории Соломон Бажалкин представляется младшим школьником, однако, согласно его воспоминаниям, в это время ему было 13 или 14 лет. Можно предположить, что уменьшение возраста главного героя вызывает у слушателей сильную эмоциональную реакцию и заставляет передавать историю спасения

⁸ См.: *Голук Н.А.* Соломон Бажалкин: «Уцелел я один...»: история спасенного узника унечского гетто // Унечский краеведческий музей. URL: https://museum-unecha.ucoz.net/publ/issledovanija/issledovanija/solomon_bazhalkin_ucelel_ja_odin_istorija_spasennogo_uznika_unechskogo_getto/2-1-0-17 (дата обращения 20 мая 2022).

Соломона Бажалкина дальше. Этот механизм работает на всех бывших оккупированных территориях, вытесняя из традиции истории спасения взрослых евреев, которые, несомненно, имели место в реальности.

Марина, директор музея современного искусства в Ростове-на-Дону, в контексте обсуждения недавнего несправедливо мягкого приговора надзирателю в концлагере⁹ вспомнила о преступлении коллаборационистов в ее родном городе. Она рассказала о семейных бригадах «полицаев»¹⁰, работавших в Змиёвской балке.

И потом, там <В Змиёвской балке> ведь были команды полицаев, которым помогали их дети и жены, что самое страшное. Я когда об этом прочитала, мне дурно стало. Вы представляете, они помогали стонять, убивать, раздевать людей перед смертью. Их жены участвовали крайне в этом активно и их дети-подростки (Инф. 3).

Похожую историю нам рассказал ученый и публицист Владимир:

Сначала капал криминал... Золото, сережки с трупов собирали. Полицаи это сделали до них. Об этом тоже отдельный момент, который не принято пиарить. Начиная с пятнадцатого примерно августа и до холодов, до середины октября, рядом, где детей уничтожали, <...> был огромный рынок, менка, где торговали одеждой расстрелянных евреев. Одеждой, обувью, нижним бельем, детской обувью <...> жены полицаев этим всем торговали (Инф. 4).

Нельзя сказать, что эти рассказы никак не соотносятся с реальностью: немцы действительно позволяли коллаборационистам обирать трупы. Однако некоторые детали истории можно объяснить с точки зрения теории эмоционального отбора. Этот случай нетипичный: вместо подробностей, вызывающих физическое отвращение, в тексте встречаются моменты, которые вызывают скорее нравственное отвращение. Оно достигается за счет рассказа о том, что «полицаям» помогали члены их семей.

⁹ Возможно, наша собеседница говорила о деле Гельмуда Оберлендера, которого Следственный комитет России обвиняет в причастности к массовым расстрелам в Ростовской области в годы Второй мировой войны. Сюжет о деле Оберлендера вышел на телеканале «Россия» 7 апреля 2021 г. – за месяц до нашего интервью.

¹⁰ «Полицаи» – это устойчивое вернакулярное обозначение коллаборационистов, употребляемое нашими собеседниками.

В ответ на наш вопрос о холокосте в Ростове-на-Дону Владимир рассказал «о зверствах венгерских солдат» в лагере для военнопленных в Миллерово¹¹.

И охрана, и зверства, и все делали <...> венгры. По зверству они превзошли немцев настолько, что немцы несколько раз были вынуждены гасить очень жестко. Ну, поскольку были братья по соцлагерю, об этом молчали по полвека. <...> Эсэсовцы в обморок падали при виде... Понимаешь, ведь то, что в Освенцим потом вошло, с человеческого жира мыло, это в Дулаге-125 венгры наладили выпуск. Причем с живого человека обрезали филейные места (Инф. 4).

Почему Владимир, отвечая на вопрос о холокосте в Ростове-на-Дону, рассказал нам не подробности, которые ему, как историку, хорошо известны, а городскую легенду¹²? Цель такого рассказа заключалась не только в том, чтобы сообщить нам новую информацию о массовых расстрелах, но и в том, чтобы донести до нас свою политическую позицию и заставить распространять этот «индоктринированный» текст дальше.

Приведенная в начале статьи история о пирожках с человеческой, которую британская исследовательница Кэтрин Мерридейл приняла за чистую монету, тоже подчиняется именно этой закономерности. Николай Бородин, которого она цитирует, не просто воспроизвел городскую легенду о людоедах, но и снабдил ее большим количеством гипертрофированных жутких деталей: людоеды в его тексте охотились именно на детей (напомним, что он описывает «бочки с частями детских тел, разделанные и засоленные, и головы, с которых сняли скальп»), а он сам якобы нечаянно съел пирожок с человеческой. Такие яркие сцены обеспечивает хорошую передаваемость текста¹³.

¹¹ Коммуникативная ситуация беседы с Владимиром отличалась от других наших интервью: он хотел не только рассказать нам о войне, но и донести некоторое политическое сообщение. Фольклоризированные истории о войне имеют потенциал вызывать сильные эмоции, что заставляет наших собеседников воспроизводить их и в политическом контексте, используя как яркий и эмоциональный аргумент. Так, об этом писала Татьяна Журженко [Zhurzhenko 2015].

¹² О зарождении и бытовании легенды о мыле из евреев см. подробнее [Архипова*, Зислин 2019].

¹³ При этом, конечно, нельзя утверждать, что Мерридейл повторила за Бородиным его историю только из-за того, что была шокирована этими описаниями. Как нам кажется, это может быть связано с прослеживаемым в ее работах и, видимо, присущим ей несколько ориенталистским

В этих историях мы видим гипертрофированные детали, вызывающие у адресата сильные эмоции: реальные исторические подробности быстро утрачиваются, замещаясь фольклорными элементами, обеспечивающими закрепление текста в традиции. Каннибализм, преступления нацистов, коллаборационизм или массовое убийство евреев в Змиевской балке действительно имели место. Однако в записанных нами текстах эти события стали фактически неузнаваемы: повествование о них приобрело новую форму и изменилось в угоду риторической убедительности.

*Три партизана на белых конях:
структура квазиисторических нарративов*

Ксения, жительница расположенного в Брянской области села Старые Бобовичи, рассказала нам историю своей матери, попавшей в концентрационный лагерь за связь с партизанами.

Говорит <мать Ксении> – пришли, постучали в окно <...> и сказали: «Иди, уходи, завтра вас придут забирать». Потому что батька связан с партизанами, а его не было. Так это соседка, не соседка она, а чуть дальше жила, ее мужик был тоже связан с партизанами. <...> Она осталась, на утро пришли и забрали, и бабу забрали, и мать забрали (Инф. 5).

Без сомнений, рассказ Ксении содержит ряд достоверных исторических деталей – за связь с партизанами действительно можно было оказаться в лагере, а советских граждан во время оккупации расстреливали. Однако структурно история Ксении похожа на волшебные сказки, повествовательные модели которых исследовал Владимир Пропп [Пропп 1998]. К устным историям о войне структурный анализ применила Анна Штерншиш, которая работала с воспоминаниями живущих в США, Канаде и Германии советских ветеранов-евреев. Она заметила, что их рассказы обладают общей структурой, которая показалась ей схожей с нарративной схемой Владимира Проппа [Shternshis 2017, p. 20].

В качестве начального хода сказки Пропп предлагает функцию «недостачи» (например, бедности, болезни, отсутствия детей или

взглядом на Советский Союз. Несмотря на то что Мерридейл демонстрирует критический подход к материалу и добросовестно работает с источниками, в этом случае исследовательница не смогла (или не захотела) понять, что перед ней городская легенда, так как история о бытовом каннибализме помогает ей демонизировать советских граждан.

какого-либо нужного предмета, а также вред, нанесенный антагонистом), из-за которой и начинается действие сюжета – персонаж стремится решить проблему. В этом случае такой «недостачей» можно назвать саму жизнь в оккупации. Чтобы ликвидировать недостачу, отец Ксении идет в партизанский отряд, что ставит мать рассказчицы в уязвимое положение. Соседка предупреждает мать Ксении об облаве и советует уходить из дома, но мать нарушает предписание и оказывается в лагере. В тюрьме она встречает «волшебных помощников» – «трех партизан в немецкой форме на белых конях»:

И вот, говорит, сидим дальше за этой колючей проволокой, на белом коне, в немецкой форме, подъезжают трое. Один говорит, главный, на русском:

– Бабы, за что вы тут сидите?

– Да так, сидим и все. <...>

– Не волнуйтесь, мы вас выручим.

И все, и поскакали, говорят, на белых на лошадях, в немецкой форме, а это, оказывается, русские были (Инф. 5).

В этом рассказе мы видим сложное переплетение художественного вымысла и реальности. Например, партизаны и красноармейцы действительно носили трофейную немецкую форму¹⁴. Однако троичность и масть лошадей навязаны нарративной схемой. Партизаны не только обладают внешними свойствами «волшебного помощника», но и выполняют эту функцию в тексте, трижды спасая мать Ксении:

Я, говорит, сколько там времени точно, шум прошел, говорят, и гонят нас на еврейское кладбище какое-то там. А людей, говорит, вообще не видно, и охрана кругом с собаками, всех ведут. И как повернули к этому кладбищу, все. И кричать, вопить, что их на расстрел ведут. На этом кладбище в шеренгу выставили этих, с автоматами эти немцы, говорят, мы стоим, и вот на белых конях подъезжают трое. Там что-то с начальством, и говорят, бабы, разойдись. Все, говорит, кто куда, побежали кто куда. А мы, говорит, втроем остались. <...> Через <нрзб.> добираться. Вот, говорит, они подъезжают к нам и говорят, все разбежались, а вас опять заберут. Мы вам говорили – не волнуйтесь, мы вас освободим, вот мы вас освободили. Туда не идите,

¹⁴ О том, что снятая с трупов или пленников немецкая форма из-за проблем со снабжением зачастую использовалась партизанами и красноармейцами, свидетельствуют, например, архивные документы. См.: [Бандурин, Ворсин 2018].

там немцы на переправе, переправа была взорвана. А идите туда, там наши партизаны под видом этих самых, немцев, но это наши. Так они вас привезут. Пошли точно, они говорят, нас без всякого перевезли на лодках на следующую сторону, говорит, идем дальше (Инф. 5).

Она рассказала о возвращении матери домой. Ее рассказ – это логически завершенная структура, которую Пропп называет ходом. Ход представляет собой сочетание парных функций: в этом случае это «отлучка» персонажа и его «возвращение». Казалось бы, на этом рассказ Ксении должен был закончиться, но она добавила к нему еще один ход – вставную новеллу о мародерстве¹⁵.

Пришла <мать информантки домой>, копает картошку. Ни одного окна нету <в доме>, все, что было разграблено, ни тряпки нету, ничего. Детям не то, чтобы на голову, сундук соседке отдавала, говорит, сбережения. Сбереги, может, приду живая. Пошла – нет, все забрали немцы, <...> как, говорит, пошла, отдавай, соседка, мои вещи. Нету, Наталья, забрали. И уже говорит, после войны проходит сколько время, батяка пришел, с войны пришел, времена такие были. Хоть пошла к ней однажды, после войны, сколько лет прошло, гляжу, у нее дочка в моих ботинках ходит, и просушивала она белье, и она видит, мое висит, просушивает – не отдала (Инф. 5).

Ксения является одаренной рассказчицей, которая может комбинировать известные ей из традиции сюжеты, варьируя длину нарратива в зависимости от интереса аудитории и добавляя дополнительные ходы и детали. Увидев, что мы заинтересованы рассказами о войне (до этого мы обсуждали другую тему и, похоже, демонстрировали меньший интерес), Ксения продлила историю, добавив к ней еще один известный ей сюжет.

Анна, жительница расположенного в Брянской области города Злынка, рассказала нам популярную в регионе историю о «чудесном спасении» еврейского ребенка. Ее рассказ тоже выстроен из нескольких ходов, но с другой целью:

И когда здесь были немецкие части, <...> у нас мать прятала еврейского парнишку, ему лет пятнадцать-шестнадцать было, Коган Абраша, Абрам. Ну прятала как. <...> Абраша этот сидел, ну было холодное время, Абраша сидел в бане день, а ночь она брала его в дом, на печку. Ну и как-то вот рядом был маленький такой домик, жила семья

¹⁵ Такие нарративы часто встречаются у членов замкнутых аграрных сообществ, при этом чаще они бытуют как отдельные небольшие истории.

Князевых, и дядя Семен Князев ей говорит: «Дуся, а что это ты через день топишь баню?». То есть смотрели. И я так думаю, что если бы этот Семен Князев кому-то сказал, то вы бы со мной не разговаривали, и матери моей не было (Инф. 6).

В этом ходе истории Абраша подвергается опасности выдачи, но затем выясняется, что сосед просто дал понять матери Анны, что знает про еврейского ребенка, но не выдал его. Тем не менее Абраша решает уйти в партизанский отряд к своему отцу:

Ну и Абраша, значит, должен был, ну, матери сообщили, что отец его был в партизанском отряде, он должен был его к себе переправить в партизанский отряд. Абраша пошел по Советской улице, там жили какие-то Бельченки, я не знаю, оставляли свои вещи <у них храниться>. Разные были люди, я к тому говорю, что мать, допустим, прятала этого парнишечку, а когда он пришел за чемоданом... <Его выдали?> Его выдали. Раскричалась эта хозяйка, ну хозяйка, она снимала, в домике жила. «Вот, юда пришел, юда пришел!» И его полиция забрала, и здесь же у нас гетто было на территории сельхоз-техники, и Абрашу этого забрали, и так его и расстреляли. Я до сих пор помню этого вот, кучерявый такой парнишечка, лет пятнадцать, шестнадцать. Подросток (Инф. 6).

На второй раз выдача становится реальной, и персонаж погибает. Такое удвоение ходов позволяет не только заслужить одобрение слушателей долгой интересной историей, но и добавить в рассказ эмоционального напряжения, сделав его более запоминающимся. Этот прием функционально схож с механизмом эмоционального отбора, о котором мы писали выше, однако эмоциональное напряжение здесь достигается не за счет добавления в текст отвратительных деталей, а за счет повторения структурных элементов.

Рассказы Ксении и Анны являются фольклорными не в том смысле, что исторические факты вымышлены, а в том, что наши собеседницы, не привыкшие выступать публично, обращаются к нарративным схемам, известным им из традиционной культуры. При этом такое умножение мотивов может быть как функциональным (удлинять историю, добавляя в нее еще один ход), так и исключительно риторическим – создавать эмоциональное напряжение внутри хода, как в рассказе Анны. Эти схемы, с одной стороны, позволяют рассказчикам лучше запоминать и структурировать исторические детали, а с другой – дают возможность увлечь слушателей интересной историей. Это достигается за счет

варьирования длины нарратива и добавления деталей, способных вызывать у слушателей эмоции – показатель успеха того или иного рассказа.

*Сверхъестественное возмездие
и иллюзия справедливого мира*

Большинство рассказов о войне, вне зависимости от их структуры, количества ходов или эмоциональных деталей, необходимы для передачи морального суждения. Часто наши собеседники используют эти истории в дидактических целях, чтобы сообщить слушателям, которые младше них или обладают недостаточным, с точки зрения рассказчика, социальным капиталом, нравственные нормы.

Так, экскурсовод мемориала Змиёвская балка Александр в своей экскурсии для школьников и студентов упомянул «полицаяв», помогавших расстреливать «мирных советских граждан». Он счел необходимым добавить, что, помимо уголовного наказания, они понесли и сверхъестественное возмездие – стали алкоголиками:

Они <колаборанты> здесь жили где-то на Соляной, и местные жители рассказывают, что трезвыми они их ни разу не видели (Инф. 7).

Популярность рассказов, выстроенных таким образом, может быть связана с их удобной, логически завершенной структурой. Человек совершает неправильный и аморальный проступок – и за ним, сразу же или после вставных сюжетных ходов, следует наказание. Здесь можно провести параллель с работами Брониславы Кербелите. Согласно ее теории, все устные истории воспроизводят социальные нормы и нужны для их трансляции. В своем указателе литовских сказаний она разделила тексты на повествующие о правильном, неправильном и нейтральном поведении. В каждом сказании она предложила выделять правильный или неправильный поступок персонажа и его положительные или отрицательные последствия¹⁶ [Кербелите 2006, с. 107]. Как нам кажется, ее теорию можно экстраполировать не только на мифы и сказания, но и на квазиисторические нарративы.

Адольф из Ростова-на-Дону рассказал нам такую историю о жизни в оккупации:

¹⁶ Например, «женщина оставляет ребенка без внимания – персонаж низшей мифологии подменяет его» и т. д. [Кербелите 2001].

А тут нашелся комендант, который этот район обслуживал, и привел туда фашистов к нам, сказал: «Вот они, жидовские дети, можете их расстрелять».

<Кто привел?> Комендант русский, комендант района, комендатура была немецкая. После войны его расстреляли самого. Маму нашу вызывали в качестве свидетельницы на суд, таких свидетелей много было, над кем он издевался. Ну и ему присудили высшую меру наказания и расстреляли (Инф. 8).

В этой истории «полицай» подвергается уголовному преследованию и получает суровое наказание за свои поступки. Рассказ Адольфа исторически достоверен: насильственные преступления, такие как выдача местонахождения партизан или помощь в уничтожении евреев, после снятия оккупации действительно наказывались по закону [Махалова 2020, с. 193–219].

В фольклоризированных устных историях о войне справедливость восстанавливается даже в тех случаях, которые в реальности не всегда заканчивались наказанием по закону¹⁷. Так, мы записали достаточно много воспоминаний о сверхъестественном возмездии за мародерство, доносы и участие в массовых убийствах. Михаил из Ставропольского края рассказал нам такую историю:

Пошли смотреть на перезахоронение евреев. Гробов, обитых кумачом, было много. Несли их по улице Советской к могиле, которая была вырыта рядом с памятниками в центре села. Люди плакали, рыдали, стон стоял. Не обошлось без происшествия. В то время в небольшой саманной хатенке с саманной стенкой, вместо забора, на улице Комсомольской проживала старушка. <...> Бабушка была небольшого роста, грузная, страдала гипертонией. Она увидела траурную процессию, ей стало плохо, упала в обморок и тут же скончалась. Люди говорили, что во время оккупации она выдала немцам и полицаям многих евреев. Ей доставались их добротные вещи и золотые украшения. Поэтому сочувствия и сострадания к бабушке у людей не было (Инф. 9).

Встречаются и обратные примеры: истории о вознаграждении за правильное поведение. Эльвира, директор школы в Екатеринбургe, показала нам выставку о праведниках народов мира, которую подготовили ее ученики. У стенда она рассказала историю спасения семьи Вайсов:

¹⁷ К примеру, редко расследовались имущественные преступления [Exeler 2016, pp. 819–822].

Арон Вайс к нам приезжал. <...> Вот эта вот женщина <показывает на стенд>, с Украины, спасла эту семью Вайсов. Она прятала их у себя. Ее сын был полицейай, и он не знал, что у них дома целая семья. После того, как была уже Победа, прошло время – всех полицейав стали судить... Она пришла к ним и сказала: «Я вас спасла, теперь вы должны спасти моего сына». И они, конечно, сказали, что он участвовал в их спасении (Инф. 10).

Эльвира рассказала нам историю, которую она слышала в детстве, когда жила на Украине. Ее бабушка вспоминала о сверхъестественном наказании «полицая», участвовавшего в расстреле евреев:

И наверху, в самом веру жила семья... Детей у них не было. Дядя Вася и тетя Дуся... <...> Он вообще-то десять лет отсидел, был полицаем. Он очень уважительно относился к нашей бабушке. Я у них любила ночевать. У них был бидон, бидон полный золота, зубов, вот всего... То есть это сейчас я понимаю <что сосед забирал ценности у убитых евреев>, тогда не понимала... <...> Когда она умерла, бидон был пустой. Кто-то рядом, соседи видимо <украли>... Их хоронили мы, евреи. Получается, у них никого не было (Инф. 10).

«Полицай», нарушивший моральные нормы, умирает в одиночестве, а награбленное золото похищают его же родственники. Эти истории имеют структуру, описанную Брониславой Кербер-лите: каждый из рассказов в завуалированной форме сообщает о моральных нормах и о социальной или сверхъестественной каре, которая полагается за их нарушение.

Рассказы Александра, Адольфа, Михаила и Эльвиры содержат одну общую деталь: в них действующие лица всегда получают заслуженное возмездие или награду. Такие рассказы поддерживают у рассказчика и слушателя «веру в справедливый мир». Это понятие было введено психологом Мелвином Лернером в 1960-е гг. [Lerner 1980, pp. 42–47]. Вера в справедливый мир – одно из самых распространенных человеческих когнитивных искажений, которое заключается в том, что все в мире кажется справедливым и что каждый в нем так или иначе получает по заслугам. Это важно для того, чтобы иметь возможность предвидеть результаты своего поведения и понимать, почему одни люди благополучны, а другие – нет [Lerner 1980, pp. 42, 65]. Квазиисторический фольклор поддерживает человека в этом ощущении, рассказывая о наказании, которое обязательно настигает доносчиков, мародеров и коллаборационистов.

*«Другая война»:
личная память и фольклорные модели*

На просьбу рассказать о холокосте на Брянщине Дмитрий, краевед из города Стародуб, рассказал нам историю о сверхъестественном наказании осквернителя церковей. Сюжеты об осквернителях сакральных пространств и объектов стали широко бытовать в 1930-е гг., в то время как ранее они встречались исключительно в религиозных преданиях. Е.Е. Левкиевская объясняет их широкое распространение в устной традиции советской политикой борьбы с религией. Такие тексты описывают акт осквернения святыни (чаще всего убежденным коммунистом) и сверхъестественное возмездие за него [Левкиевская 1997, с. 98]¹⁸. Дмитрий ориентируется на интерес интервьюеров и изменяет хорошо известный ему из традиционной культуры сюжет под их запрос:

На Беловщине расстреляли одну еврейку, она была старая уже такая, ну вот. Тоже во время гонений на церковь активно громила иконы, алтари. Вот, и на начало оккупации она тоже была уже совсем бо́льшая, не ходила, у нее отнялись ноги, и ее буквально волоком притащили туда, на территорию этого расстрела, в концлагере, и там тоже расстреляли, на Беловщине (Инф. 11).

В отличие от приведенных выше цитат, где за фольклорными приемами выразительности и структурами просматривается реальная ситуация, еврейки, о которой говорит Дмитрий, скорее всего, никогда не было в реальности. Рассказанная им история является одной из реализаций текстопорождающей модели, в которую рассказчик подставляет интересующие интервьюера исторические реалии. Можно предположить, что такая ситуация связана с «возрастом» этого нарративного шаблона: легенды о наказании разрушителя церкви появились задолго до войны и уже «сложились» и перешли в традицию. Говорить о военных событиях, применяя уже существующие в традиции шаблоны, возможно: появившись из-за какого-либо события, они остаются в традиции и применяются шире. Эти истории полностью принадлежат устной традиции и являются легендами, чем отли-

¹⁸ Пример такого нарратива она приводит в своей статье: «А тут один тоже у нас... Это – где кумпол, крестики стоят, а ён стал, видно, спилил. Полетел сам вслед тоже, убился. Господь не разрешил ему больше жить» (Архангельская область, 1996).

чаются от рассматриваемых нами текстов: фольклор о войне и холокосте складывается в наше время.

Другой крайностью являются разовые тексты, которые в принципе не фольклоризуются. Это может происходить, например, из-за политических обстоятельств или социального контекста. Так, память о принудительных работах в Германии и плену в отсутствие институциональной поддержки передается только среди очевидцев и их ближайших родственников. Елена (1934 г. р.) рассказала нам историю о заключении в концлагерь, при этом говорит она о собственном опыте:

Ночь мы переночевали в Клинцах, наутро нас загнали в этот лагерь. <...> Гоняли на работу всех, а брату было уже 10 лет, его на работу отняли, и побили полицаи. Головочка болела-болела, мы пришли <нрзб.>, он умер. <...> И там мы были до самого... Наши пришли, три дня до прихода наших. <...> И подпольщикам удалось убрать охрану, и кого смогли вывести они <нрзб.>. И три дня мы были в тех подвалах, пока наши пришли. Когда пришли наши, я хорошо помню, меня солдатик на руках – мы уже слабые были, идти не могли – на руках выносил. <...>

<А в советское время, вы говорили, были узницей в лагере?>

Боялись, что их тогда презирали. <...> Сами знаете. Поступала я когда в училище и писала биографию, не поминала (Инф. 12).

Нарративы, похожие на историю Елены, – это разовые тексты, не перешедшие в традицию: ни один информант, не имеющий непосредственной связи с описываемыми событиями, не рассказывал о них¹⁹. Такая ситуация сложилась еще в послевоенные годы, когда вернувшиеся домой из немецкого плена люди подвергались нападкам и подозрениям в умышленном бегстве в Германию и сотрудничестве с врагом [Латышев 2017]. В этих нарративах нет описанных нами структурных особенностей и средств выразительности. Они принадлежат коммуникативной памяти [Ассман 2014, с. 13–17] и бытуют внутри семьи, в то время как для фольклоризации необходим переход в традицию и «редактирование» текстов многочисленными рассказчиками.

¹⁹ В экспедиции в Брянскую область мы записали только одну историю о заключении в концлагерь и одну историю об оstarбайтерах; в экспедиции в Ростовскую область была записана одна история о заключении в гетто. Все эти нарративы повествуют о личном опыте или опыте ближайших родственников.

В актах ЧГК²⁰ мы можем легко обнаружить фольклорные сюжеты и городские легенды²¹. Появление таких нарративов связано с тем, что в большинстве случаев комиссия опиралась на свидетельства жителей бывших оккупированных территорий. Протоколы составлялись на основании свидетельских показаний, заявлений граждан, описаний и осмотра места злодеяний и трофейных немецких документов в течение месяца после освобождения территории.

В акте ЧГК из Нальчика, где мы собирали устные рассказы о Великой Отечественной войне и холокосте, содержатся свидетельства расправы над мирными жителями. Составители акта свидетельствуют об убийстве бухгалтера Государственного банка:

Жена и двое детей ходили в тюрьму и, возвращаясь, рассказывали соседям об отношении немцев к арестованным мирным людям. 22 ноября семье заявили, что их отец выбыл в неизвестном направлении. Через несколько дней семью выбросили из квартиры, а затем всех их арестовали и на второй день ареста расстреляли²².

²⁰ Полное название комиссии: «Чрезвычайная государственная комиссия по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их сообщников и причиненного ими ущерба гражданам, колхозам, общественным организациям, государственным предприятиям и учреждениям СССР». В задачи комиссии входил централизованный учет человеческих потерь и материального ущерба на оккупированных территориях. Собранные комиссией сведения использовались как доказательства в судебных процессах [Алферова, Блохин 2020, с. 16–17].

²¹ Подробнее о сюжете об изготовлении «мыла из евреев» см. [Архипова*, Зислин 2019].

²² Первый акт был составлен 9 января 1943 г. – через неделю после освобождения города. Нальчик находился в оккупации с 28 октября 1942 г. по 3 января 1943 г. Составителями акта выступили председатель исполкома городского Совета депутатов, юрист городской коллегии защитников, главврач городской больницы и школьный учитель. См.: Акт Кабардино-Балкарской республиканской комиссии ЧГК о злодеяниях немецко-румынских войск и уничтожении мирного населения г. Нальчика Кабардино-Балкарской АССР в октябре-ноябре 1942 г. // Федеральный архивный проект «Преступления нацистов и их пособников против мирного населения СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.». URL: http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/search?search_id=1849957&query=%3A+Акт+Кабардино-Балкарской+республиканской+комиссии+ЧГК+о%С2%А0злодеяниях+немецко-румынских+войск+и+уничтожении+мирного+населения+г.%С2%А0Нальчика+Кабардино-Балкарской%С2%А0АССР+в%С2%А0октябре (дата обращения 21 мая 2023).

Описанные нами механизмы фольклоризации начинают работать в случае многократного повторения историй. Основное отличие между этими текстами состоит не в излагаемых фактах, а в нарративной структуре, по которой строится сюжет. История расстрела бухгалтера строится линейно: бухгалтера арестовывают – жена навещает его в тюрьме – несколько дней спустя его и всю семью расстреливают немцы. Текст свидетельства появился в другой коммуникативной ситуации и преследует другие задачи, которые значительно отличаются от коммуникации между информантом и собирателем. Поэтому в этих нарративах отсутствует удвоение ходов или использование вставных новелл, которые мы часто видим в фольклоризованных историях.

Таким образом, успех фольклоризации того или иного текста определяется следующими факторами: социальным контекстом, который допускает многократную передачу этого текста, и коммуникативной ситуацией. При этом следует различать полностью фольклорные тексты, которые сложились задолго до войны и являются реализацией нарративного шаблона на военном материале, и тексты, которые проходят процесс фольклоризации в наше время, а исторические реалии в них еще просматриваются.

Заключение

Находящиеся под влиянием романтического национализма фольклористы рубежа XIX–XX вв. верили, что фольклор (в частности, эпос) может быть историческим источником. Однако это предположение вскоре было опровергнуто, и попытки соотнести фольклор и реальность на долгие годы стали выглядеть смешными и антинаучными. Стремительный рост популярности структурализма окончательно сместил исследовательский интерес с поиска исторических фактов, стоящих за фольклорными текстами, на описание устойчивых структур и повествовательных шаблонов, которые доминируют над деталями. При этом важно отметить, что структурно-типологический подход фактически не рассматривает вопрос соотношения фольклора и реальности, и сами исследователи признают, что ответ на вопрос о том, откуда берутся эти устойчивые структуры, до конца не ясен [Неклюдов 2007, с. 78].

Такой подход справедлив в отношении текстов, распространители которых не имеют коммуникативной памяти о событиях, о которых они рассказывают. Это связано с тем, что события сильно удалены от рассказчика во времени или у рассказчика не было возможности стать их очевидцем. Рассказывая о взятии Казани, восстании Степана Разина и даже о личности Иосифа Сталина,

он вынужден прибегать к устойчивым нарративным шаблонам. Однако с воспоминаниями о Великой Отечественной войне дело обстоит иначе. Большинство наших собеседников или были очевидцами описываемых событий, или являются носителями пост-памяти – детьми тех, кто пережил оккупацию. Поэтому механизм передачи текстов о войне и холокосте различается.

Можно выделить два механизма, с помощью которых имеющие под собой реальные основания истории превращаются в квазиисторические фольклорные нарративы. Первый механизм фольклоризации – это приобретение текстом деталей, вызывающих у слушателя сильные эмоции. Например, это отвратительные или морально неприемлемые подробности историй, призванные вызвать у собеседника шок и заставить его передавать текст дальше. Сильные эмоции у слушателя можно вызвать и другим способом: например, умножая аналогичные структурные элементы и таким образом создавая ожидание скорой развязки. Обман ожиданий вызывает у слушателя сильные эмоции и заставляет его лучше запомнить текст.

Второй механизм фольклоризации – это приобретение текстом морального сообщения, которое отличает свидетельство очевидца от фольклорного квазиисторического нарратива. В таких историях злоумышленники получают наказание, а люди, совершившие правильный с точки зрения морали поступок, – награду. Функция таких рассказов – поддерживать у слушателя веру в разумно и справедливо организованный мир.

Исследователи памяти обычно предлагают классифицировать истории о прошлом как принадлежащие культурной или коммуникативной памяти [Ассман 2014, с. 222–226]. Однако рассказы о мародерстве «полицаев» или убийстве с помощью танков в официальном дискурсе рассматриваются как маргинальная область знания. С другой стороны, их содержание куда шире семейной истории. Такую широкую популярность квазиисторического фольклора о войне и холокосте можно объяснить работой описанных выше механизмов. Они, с одной стороны, позволяют лучше запомнить историю, а с другой – передать рассказчику важный для него моральный «месседж». Именно это объясняет способность фольклора о войне передаваться без какой-либо институциональной и медийной поддержки – такие тексты известны нашим собеседникам как на бывших оккупированных территориях, так и в глубоком тылу.

Благодарности

Публикация подготовлена в рамках НИР ЛТФ ШАГИ ИОН РАНХиГС, а также в рамках проекта «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы» Еврейского музея и Центра

толерантности. Авторы статьи выражают благодарность за консультации и ценные советы Александре Архиповой*, Анне Кирзюк, Марии Майофис, Илье Кукулину.

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work BLTP STEPS ION RANERA “Folklore ideologies and behavioral strategies in a modern city”; The publication was prepared within the framework of the project “Jewish commemorative practices and the modern cult of Victory” of the Jewish Museum and Center for Tolerance. The authors of the article would like to thank Alexandra Arkhipova, Anna Kirzyuk, Maria Mayofis, Ilya Kukulin for the valuable advice.

Список информантов

- Инф. 1 – интервью на мемориале Змиёвская балка (Ростов-на-Дону), 9 мая 2021 г., зап. А.С. Архиповой*, Е.А. Закревской.
- Инф. 2 – Полина Мельникова, 1936 г. р., г. Унеча, пенсионерка. Зап. в Унече И.В. Козловой.
- Инф. 3 – Марина Приходько, ок. 1960 г. р., г. Ростов-на-Дону, директор музея современного искусства. Зап. в Ростове-на-Дону Е.А. Закревской, С.В. Беляниным.
- Инф. 4 – Владимир Афанасенко, 1951 г. р., г. Сальск, историк. Зап. в Ростове-на-Дону С.В. Беляниным, Е.А. Закревской.
- Инф. 5 – Ксения Левкина, 1945 г. р., дер. Старые Бобовичи, пенсионерка. Зап. в Старых Бобовичах И.В. Козловой, С.В. Белянинами, Е.А. Закревской.
- Инф. 6 – Анна Таранова, 1937 г. р., г. Злынка, пенсионерка. Зап. в Злынке А.С. Архиповой*, М.В. Гавриловой.
- Инф. 7 – Александр Австрийченко, 1954 г. р., г. Ростов-на-Дону, экскурсовод мемориала Змиёвская балка. Зап. в Ростове-на-Дону С.В. Беляниным, А.А. Кирзюк.
- Инф. 8 – Адольф Чернявский, 1936 г. р., г. Ростов-на-Дону, пенсионер. Зап. в Ростове-на-Дону А.С. Архиповой*, Б.С. Пейгиным.
- Инф. 9 – Михаил Павлов, 1954 г. р., с. Солдато-Александровское, пенсионер. Зап. в Солдато-Александровском А.С. Архиповой*, А.А. Кирзюк, Б.С. Пейгиным.
- Инф. 10 – Эльвира, 1962 г. р., г. Екатеринбург, директор школы. Зап. в Екатеринбурге Е.А. Закревской, С.В. Беляниным.
- Инф. 11 – Дмитрий Кондратенко, 1996 г. р., краевед, дер. Курковичи. Зап. в Курковичах Б.С. Пейгиным, А.А. Кирзюк.
- Инф. 12 – Елена Голик, 1934 г. р., дер. Мартыновичи, пенсионерка. Зап. в г. Унеча А.С. Архиповой*, Б.С. Пейгиным.

Литература

- Азбелев 1964 – *Азбелев С.Н.* Русский фольклор: проблемы современного народного творчества. Т. 9: Современные устные рассказы. М.; Л.: Наука, 1964. 333 с.
- Алферова, Блохин 2020 – *Алферова И.В., Блохин В.Ф.* Основание и деятельность чрезвычайной комиссии по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков (1942–1945 гг.) // Вестник БГУ. 2020. № 4 (46). С. 9–19.
- Альтман 2002 – *Альтман И.* Жертвы ненависти: Холокост в СССР: 1941–1945 гг. М.: Фонд «Ковчег»; Коллекция «Совершенно секретно», 2002. 540 с.
- Архипова* 2012 – *Архипова* А.С.* Рога и копыта генералиссимуса: демонизация Сталина в советской и постсоветской традиции // In Umbra: Демонология как семиотическая система / Под ред. Д.И. Антонова, О.Б. Христофоровой. М.: РГГУ, 2012. Вып. 1. С. 409–433.
- Архипова*, Зислин 2019 – *Архипова* А.С., Зислин И.* Похороны мыла: легенды и реальность Холокоста // Фольклор и антропология города. 2019. Т. 2. № 1–2. С. 146–163.
- Архипова*, Кирзюк 2020 – *Архипова* А.С., Кирзюк А.А.* Опасные советские вещи: городские легенды и страхи в СССР. М.: НЛО, 2020. 536 с.
- Ассман 2014 – *Ассман А.* Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛО, 2014. 328 с.
- Байбурин, Левинтон 1983 – *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica. 1983. Т. 32. № 1–4. С. 3–31.
- Бандурин, Ворсин 2018 – *Бандурин С.Г., Ворсин В.Ф.* Деятельность советской трофейной службы в 1941–1945 гг. // Военно-исторический журнал. 2018. № 12. С. 49–56.
- Кербелите 2001 – *Кербелите Б.* Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб.: Европейский дом, 2001. 607 с.
- Кирзюк 2018 – *Кирзюк А.А.* Сюжет это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды // Фольклор и антропология города. 2018. Т. 1. № 1. С. 20–43.
- Латышев 2017 – *Латышев А.В.* Фильтрация: судьба советских солдат и офицеров после плена // Живая история. 2017. № 4 (22). С. 32–37.
- Левкиевская 1997 – *Левкиевская Е.Е.* Народ безмолвствует? Советское богоборчество глазами русского крестьянина // Родина. 1997. № 8. С. 96–101.
- Матлин 2017 – *Матлин М.Г.* Система мотивов в устных рассказах сельского населения Ульяновского Поволжья о голоде 1941–1945 гг. // Научный диалог. 2017. № 9. С. 42–54.

- Махалова 2020 – *Махалова И.А.* Коллаборационизм в Крыму в период нацистской оккупации (1941–1944 гг.): Дис. ... канд. ист. наук. НИУ ВШЭ. М., 2020. 277 с.
- Медведев, Перегудов, Сеницын 2020 – *Медведев М.В., Перегудов А.В., Сеницын Ф.Л.* Нацистская карательная политика на оккупированной территории Ростовской и Сталинградской областей в 1942–1943 гг. // Белорусский исторический обзор. 2020. № 1 (3). С. 158–168.
- Мерридейл 2019 – *Мерридейл К.* Каменная ночь: смерть и память в России XX в. М.: Corpus, 2019. 512 с.
- Мицель 2007 – *Мицель М.* Запрет на увековечение памяти как способ замалчивания Холокоста: практика КПУ в отношении Бабьего Яра // Голокост і сучасність. 2007. № 1. С. 9–30.
- Неклюдов 2001 – *Неклюдов С.Ю.* Авантекст в фольклорной традиции // Живая старина. 2001. № 4. С. 2–4.
- Неклюдов 2007 – *Неклюдов С.Ю.* Заметки об «исторической памяти» в фольклоре // Сборник к 60-летию А.К. Байбурина / Под ред. Н.Б. Вахтина, Г.А. Левинтона. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2007. С. 77–86. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov46.htm> (дата обращения 20 мая 2022).
- Неклюдов 2016 – *Неклюдов С.Ю.* Литература как традиция. Т. 2: Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016. 552 с.
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Жанровый состав русского фольклора // Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. С. 46–82.
- Пропп 1998 – *Пропп В.Я.* Морфология (волшебной) сказки: Исторические корни волшебной сказки / Сост., науч. ред. И.В. Пешков. М.: Лабиринт, 1998. 511 с.
- Энгелькинг 2018 – *Энгелькинг А.* Сказ полесского села, или О фольклоризации памяти о Второй мировой войне // Славяноведение. 2018. № 6. С. 27–46.
- Bell 2002 – *Bell C.* Emotional selection in memes: the case of urban legends // Journal of personality and social psychology. 2002. Vol. 81. No. 6. P. 1028–1041.
- Exeler 2016 – *Exeler F.* What did you do during the war? Personal responses to the aftermath of Nazi occupation // Kritika. 2016. Vol. 17. No. 4. P. 805–835.
- Lerner 1980 – *Lerner M.J.* The belief in a just world: a fundamental delusion. N.Y.: Plenum Press, 1980. 209 p.
- Rebrova 2020 – *Rebrova I.* Re-constructing grassroots Holocaust memory. The case of the North Caucasus. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2020. 369 p.
- Shternshis 2017 – *Shternshis A.* When Sonia met Boris: an oral history of Jewish life under Stalin. Oxford: Oxford University Press, 2017. 247 p.
- Zeltser 2018 – *Zeltser A.* Unwelcome memory. Holocaust monuments in the Soviet Union. Jerusalem: Yad Vashem, 2018. 386 p.

Zhurzhenko 2015 – Zhurzhenko T. Shared memory culture? Nationalizing the “Great Patriotic War” in the Ukrainian-Russian borderlands // Memory and change in Europe: Eastern perspectives / Ed. by M. Pakier, J. Wawrzyniak. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2015. P. 169–192.

References

- Alfyorova, I. and Blokhin, V. (2020), “The foundation and activities of the extraordinary state commission for the inquiry and the investigation atrocities of German-fascist invaders (1942–1945)”, *The Bryansk State University Herald*, vol. 46, no. 4, pp. 9–19.
- Al'tman, I. (2002), *Zhertvy nenavisti: Holokost v SSSR: 1941–1945 gg.* [Victims of hate. Holocaust in the USSR. 1941–1945], Fond “Kovcheg”; Kolleksiya “Sovershenno sekretno”, Moscow, Russia.
- Arkhipova*, A.S. (2012), “Horns and hooves of the Generalissimo: demonization of Stalin in the Soviet and post-Soviet tradition”, in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B. (eds.), *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema* [In Umbra: Demonology as a semiotic system], RGGU, Moscow, Russia, vol. 1, pp. 409–433.
- Arkhipova*, A.S. and Kirzyuk, A.A. (2020), *Opasnye sovetskie veshchi: gorodskie legendy i strakhi v SSSR* [Dangerous Soviet things: urban legends and fears in the USSR], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Arkhipova*, A.S. and Zislin, J. (2019), “Burial of the soap: the legends and reality of the Holocaust”, *Urban folklore and anthropology*, vol. 2, no. 1–2, pp. 146–163.
- Assmann, A. (2014), *Dlinnaya ten' proshlogo: memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [Long shadow of the past. Memorial culture and historical policy], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Azbelev, S.N. (1964), *Russkii fol'klor: problemy sovremennogo narodnogo tvorchestva. T. 9: Sovremennye ustnye rasskazy* [Russian folklore. Problems of modern folk art. Vol. 9. Modern oral stores], Nauka, Moscow, Leningrad, USSR.
- Baiburin, A.K. and Levinton, G.A. (1983), “On the ratio of folklore and ethnographic facts”, *Acta Ethnographica*, vol. 32, no. 1–4, pp. 3–31.
- Bandurin, S.G. and Vorsin, V.F. (2018), “Activities of Soviet trophy services in 1941–1945”, *Voenno-istoricheskii zhurnal*, no. 12, pp. 49–56.
- Bell, C. (2002), “Emotional selection in memes: the case of urban legends”, *Journal of personality and social psychology*, vol. 81, no. 6, pp. 1028–1041.
- Engelking, A. (2018), “The reminiscing narration of the Polesian countryside or folklorization of memory of the Second World War”, *Slavianovedenie*, no. 8, pp. 27–46.
- Exeler, F. (2016), “What did you do during the war? Personal responses to the aftermath of Nazi occupation”, *Kritika*, vol. 17, no. 4, pp. 805–835.

- Kerbelite, B. (2001), *Tipy narodnykh skazanii: strukturno-semanticheskaya klassifikatsiya litovskikh etnologicheskikh, mifologicheskikh skazanii i predanii* [Types of folk legends: structural and semantic classification of Lithuanian etiological, mythological legends and legends], Evropeiskii dom, Saint Petersburg, Russia.
- Kirzyuk, A. (2018), "Is plot a symptom? How folklorists study urban legends", *Urban folklore and anthropology*, vol. 1, no. 1, pp. 20–43.
- Latyshev, A.V. (2017), "Filtration: the fate of Soviet soldiers and officers after captivity", *Zhivaya istoriya*, vol. 22, no. 4, pp. 32–37.
- Lerner, M.J. (1980), *The belief in a just world: a fundamental delusion*, Plenum Press, New York, USA.
- Levkievskaya, E.E. (1997), "The people are silent? Soviet theomachy through the eyes of a Russian peasant", *Rodina*, no. 8, pp. 96–101.
- Makhalova, I.A. (2020), *Kollaboratsionizm v Krymu v period natsistskoi okkupatsii (1941–1944 gg.)* [Collaboration in Crimea during the Nazi occupation (1941–1944)], Ph.D. Thesis (History), HSE University, Moscow, Russia.
- Matlin, M.G. (2017), "Motif system in oral narratives of rural population about starvation in Ul'yanovsk Volga Region in 1941–1945", *Nauchnyi dialog*, no. 9, pp. 42–54.
- Medvedev, M.V., Peregodov, A.V. and Sinitsyn, F.L. (2020), "Nazi punitive policy in the occupied territories of the Rostov and Stalingrad regions in 1942–1943", *Belorusskii istoricheskii obzor*, vol. 3, no. 1, pp. 158–168.
- Merridale, C. (2019), *Kamennaya noch: smert' i pamyat' v Rossii XX veka* [Night of stone: death and memory in Russia], Corpus, Moscow, Russia.
- Mitsel', M. (2007), "The ban on the perpetuation of memory as a way to suppress the Holocaust: the practice of the Communist Party of Ukraine in relation to Babi Yar", *Holocaust i participation*, no. 1, pp. 9–30.
- Neklyudov, S.Yu. (2001), "Avantext in folklore tradition", *Zhivaya istoriya*, no. 4, pp. 2–4.
- Neklyudov, S.Yu. (2007), "Notes on 'historical memory' in folklore", in Vakhtin, N.B. and Levinton, G.A. (eds.), *Sbornik k 60-letiyu A.K. Baiburina* [Collection for the 60th anniversary of A.K. Baiburin], Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge, Saint Petersburg, Russia, pp. 77–86, available at: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov46.htm> (Accessed 20 May 2022).
- Neklyudov, S.Yu. (2016), *Literatura kak traditsiya. T. 2: Legenda o Razine: persidskaya knyazhna i drugie syuzhety* [Literature as a tradition. Vol. 2. Legend of Razin: Persian princess and other plots], Indrik, Moscow, Russia.
- Propp, V.Ya. (1976), "Genre composition of Russian folklore", *Fol'klor i deistvitel'nost'* [Folklore and reality], Nauka, Moscow, USSR, pp. 46–82.
- Propp, V.Ya. (1998), *Morfologiya (volshebnoi) skazki. Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Morphology of the tale. Historical roots of the wonder tale], in Peshkov, I.V. (ed.), *Labirint*, Moscow, Russia.

- Rebrova, I. (2020), *Re-constructing grassroots Holocaust memory. The case of the North Caucasus*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin, Germany, Boston, USA.
- Shternshis, A. (2017), *When Sonia met Boris: an oral history of Jewish life under Stalin*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Zeltser, A. (2018), *Unwelcome memory. Holocaust monuments in the Soviet Union*, Yad Vashem, Jerusalem, Israel.
- Zhurzhenko, T. (2015), "Shared memory culture? Nationalizing the 'Great Patriotic War' in the Ukrainian-Russian borderlands", in Pakier, M. and Wawrzyniak, J. (eds.), *Memory and change in Europe: Eastern perspectives*, Berghahn Books, New York, USA, Oxford, UK, pp. 169–192.

Информация об авторах

Сергей В. Белянин, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр. Вернадского, д. 82;

Екатерина А. Закревская, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук, Москва, Россия; 117418, Россия, Москва, Нахимовский пр-кт, д. 51/21; zakrevskaya.ea@gmail.com

Information about the authors

Sergei V. Belyanin, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571;

Ekaterina A. Zakrevskaya, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 51/21, Nahimovsky Av., Moscow, Russia, 117418; zakrevskaya.ea@gmail.com

Мужья, просящие поминок,
или «Мифические любовники»:
о чем рассказывают вдовы после войны

Инна С. Веселова

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия;*

*АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования
в области традиционной культуры», Санкт-Петербург,
Россия, veselinna@mail.ru*

Аннотация. На примере устных фольклорных рассказов круга сюжета «Мифический любовник» показано, как исторические события проживаются в личном опыте, как они отражаются в меморатах, а потом вспоминаются и пересказываются, создавая особый вспоминающий коллектив. Материалом для анализа стали десять нарративов разных жанров устной фольклорной прозы: мифологические рассказы о сексуальных контактах с «нечистыми», история о вызывании лешачихи, рассказы о снах, записанные фольклористами СПбГУ в Вологодской, Архангельской, Кировской областях в течение последних двадцати лет от четырех женщин 1930-х годов рождения. Не похороненные в соответствии с обычным ритуальным порядком погибшие воины не оставляют мысли и чувства вдов, скорбь которых тяжела вдвойне. Смыслы, которые не были артикулированы ритуалом, возникают в перформансе рассказывания. Коллективное рассказывание (во-первых, рассказчицы и сопереживающие слушательницы рассказывают свои истории впервые в момент событий; во-вторых, первичные рассказчицы, их дети и внуки повторяют истории про прошлое вот уже более 80 лет) восстанавливает жизненную ткань и несет такие «ориентирующие» понятия, как чрезмерная боль, скорбь вне ритуала, неотпускающее горе и связанная с ними опасность «нечистой силы».

Ключевые слова: нарратив, устная фольклорная проза, коммуникация, событие, опыт, переживание, коммуникативная память, мемораты, социальные рамки памяти, исторический контекст

Для цитирования: Веселова И.С. Мужья, просящие поминок, или «Мифические любовники»: о чем рассказывают вдовы после войны // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 3. С. 88–116. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-88-116

Husbands asking for a memorial dinner,
or the “Mythical lovers” motif.
What do widows talk about after a war

Inna S. Veselova

*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia;
non-profit organization “The Propp Centre for Humanities-based Research
in the Sphere of Traditional Culture”, Saint Petersburg, Russia, veselima@mail.ru*

Abstract. On the example of analysis of oral folklore stories of the “Mythical Lover” plot circle, we show how the historical reality enters human experience, how it is reflected in the composition of narratives and how then they are remembered and retold, creating a special remembering group. The material is ten stories of different genres of oral folklore prose – mythological stories about sexual contacts with spirits, a story about evocation of forest spirit, stories about dreams, recorded by folklorists of St. Petersburg State University in the Vologda, Arkhangelsk, Kirov regions during the last 20 years from four women born in the 1930s. Not buried in accordance with the usual funeral ritual, those who died in the war do not leave the thoughts and feelings of their widows. The grief of military widows is doubly heavy. Meanings that were not articulated by the ritual emerge in the performance of storytelling. Collective storytelling (firstly, storytellers and empathetic listeners tell their stories for the first time at the moment of events; secondly, primary storytellers, their children and grandchildren have been repeating stories about the past for more than 80 years) restores vital tissue and carries such “orienting” concepts, as excessive pain, grief outside the ritual, unrelenting grief and the danger of “evil spirits” associated with them.

Keywords: folk narrative, event, experience, communicative memory, memorate, social framework of memory, historical context

For citation: Veselova, I.S. (2023), “Husbands asking for a memorial dinner, or the ‘Mythical lovers’ motif. What do widows talk about after a war”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 3, pp. 88–116, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-88-116

В статье на примере устных фольклорных рассказов круга сюжета «Мифический любовник»¹ я хочу показать, как историчес-

¹ В общих указателях сюжетов мифологических рассказов сюжеты интересующих нас нарративов попадают в разделы «Покойник» или «Змей». В.П. Зиновьев относит их к разделу Г III «Покойник» (*Зиновьев В.П. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост.*

кие события (начало Великой Отечественной войны и последовавшая мобилизация) проживаются в личном опыте, как они отражаются в мемуаратах, а потом вспоминаются и пересказываются, создавая особый вспоминаящий коллектив. Материалом для анализа стали десять нарративов разных жанров устной фольклорной прозы: мифологические рассказы о сексуальных контактах с «нечистыми», история о вызывании лешачихи, рассказы о снах, записанные фольклористами СПбГУ в Вологодской, Архангельской, Кировской областях в течение последних двадцати лет от четырех женщин 1930-х годов рождения. Записи хранятся в Фольклорном архиве Санкт-Петербургского государственного университета (далее – ФА СПбГУ) и в Электронном архиве «Российская повседневность» АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры»² (далее – ЭА РП). Материал был получен в результате длительных и неоднократных интервью с рассказчицами, в репертуар которых входят, помимо прозаических, разнообразные фольклорные жанры (лирические песни, частушки, описания лечебных ритуалов и др.). Все наши собеседницы провели детство и юность в деревне, испытав лишения, голод, тяжесть потери старших близких родственников, случившиеся во время Второй мировой войны. Каждая из женщин рассказала от одной до четырех историй, которые можно было бы отнести к различным типам сюжета «Мифический любовник/любовница». Рассказы даны в приложении к статье, и далее я буду ссылаться на соответствующий, указывая его в скобках. Основной корпус представляют первые пять историй, первая из них (см. прил., рассказ 1) послужила преамбулой к последовавшей

В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. С. 318), С. Айвазян, О. Якимова – к типу III. 4. б «Змей (черт) летает к женщине: оплакивающей своего мужа или близкого ей человека» (Айвазян С., Якимова О. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/ayvazan1.htm#14> [дата обращения 2 апр. 2023]). Специально посвященный сюжету «Мифический любовник» указатель Н.К. Козловой учитывает следующие подтипы, к которым можно отнести наши рассказы: А.IY.3.1. Неминуемая гибель, Б.II.2.11. Сила защитного средства (мемуараты), С.2.5. Вдовы и мертвые мужья (одна убегает – вторая гибнет), С.2.5. Вдовы и мертвые мужья (благополучный конец) (Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях: Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova1.htm> [дата обращения 2 апр. 2023]).

² Российская повседневность: электронный архив. URL: <https://daytodaydata.ru> (дата обращения 26 июня 2023).

череду рассказов в рамках одного разговора (см. прил., рассказы 2, 3, 4, 5) о «мифических любовниках». Второй рассказ (см. прил.) – единственный в этой подборке нарратив о вызывании для забавы лешачихи молодым рыбаком из артели, промышлявшей на далеких озерах. Сексуального контакта с явившейся лесной девой не происходит, а старшие рыбаки требуют у вызывавшего апотропейных действий³. Несмотря на то что рассказ повествует не о «мифическом любовнике», а об угрозе, которую влечет за собой встреча с «мифической любовницей» из-за праздного любопытства, именно он задает тон разговору. Рассказы 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11 (см. прил.) содержат описания сексуальных контактов с «мифическими любовниками» в образе погибших или умерших мужей⁴. Рассказ 9

³ В д. Сояна, где был записан этот рассказ, истории о встречах мужчин на промыслах с «лесными девами» фиксировались за три года работы всего пару раз, но упоминания об этих встречах в интервью попадаются гораздо чаще. Мужчины, рыбаки и охотники подтверждали, что слышали от старших товарищей истории о явлении лесных дев в охотничьих избушках. В 2022 г. День деревни, который отмечается во второе воскресенье июля и совпадает с Днем рыбака (народный праздник спонсируется местным рыболовческим колхозом), сопровождался костюмированным шествием по деревне. Возглавляла шествие Лесная дева Елисава – девушка с распущенными волосами в зеленом платье с глухарем в руках (местное название глухарей – чухарі, локальное прозвище жителей Сояны). Инициатива сделать Елисаву «брендом» деревни принадлежит заведующей Домом культуры, которая слышала о Елисаве от мужа.

⁴ Строго говоря, наши рассказы не совпадают ни с одним из описываемых сюжетов, но близки к ним. Рассказы 5, 8, 11 (см. прил.) больше всего похожи на тип *А.ІУ.3.1. Неминцующая гибель (тоскует – сохнет – умирает)*: «Девушка (женщина) тоскует о парне (муже), умершем (ушедшем на войну, в армию, уехавшем, бросившем ее). Мифическое существо в образе парня (мужа) начинает посещать ее, вступает с ней в любовные отношения. <...> Женщина скрывает свою связь (иногда, наоборот, рассказывает). Родные, близкие <...> пытаются принять меры – безрезультатно. Женщина сохнет (чахнет, желтеет, болеет) и умирает» (*Козлова Н.К. Указ. соч.*). Рассказы 3, 4, 6, 10 (см. прил.) похожи на тип *Б.ІІ.2.11. Сила защитного средства (мемораты)*: «Поздняя версия, производная от Б.ІІ.2.8. Героиня повествования – сама рассказчица. Любовных отношений поэтому нет. Мертвый муж приходит один-два раза. Женщина сразу же испытывает страх и применяет защитное средство (реже – обращается за советом). “Муж” больше не появляется» (*Козлова Н.К. Указ. соч.*). В наших рассказах любовные отношения есть, по форме рассказы представляют собой меморат в фабулате (см. об этой форме далее). Рассказы 3, 4 (см. прил.) также похожи на сюжет *С.2.5 Вдовы и мертвые мужья (одна*

(см. прил.) повествует о явлении духа-хранителя возвращающегося с войны живого мужа, и он следует после историй об «очень плохих», «нечистых» (см. прил., рассказы 7, 8).

Подробный указатель Н.К. Козловой распределяет подтипы сюжета «Мифический любовник»⁵ на две большие группы: А. Подчинение (29 сюжетов) и Б. Избавление (59 сюжетов). Исследовательница выявляет сюжетные типы на основе репрезентативного корпуса текстов из опубликованных источников и архивов. В первой группе, где женщина-жертва мифического любовника подчиняется его воле и гибнет, в четырнадцати сюжетах указано, что жертва – вдова, причем для двух сюжетов отмечается, что мужья погибли на войне; еще в двух сюжетах жертва – жена ушедшего на войну или в армию. Во второй группе из 59 сюжетов о благополучном избавлении от мифического любовника в сорока двух сообщается, что героиня рассказа – вдова, в шести особо оговаривается, что это вдовы ушедших на войну мужчин. Подробности о вдовстве женского персонажа в указателе упоминаются регулярно, но тип сюжета, как обычно в указателях мифологических рассказов, определяется по действию «мифического» персонажа.

Для рассмотрения нарративов в историческом и социальном контексте указание на вдовство героинь в пятидесяти шести сюжетах из восьмидесяти восьми, как мне представляется, очень важно. Остальные характеристики героинь в рамках данной работы не

убегает – вторая гибнет) тем, что героини рассказов – подруги: «Живут две вдовы (две подруги, две сестры, две снохи). Мужья умирают (погибают, уезжают). Однажды ночью мужья приходят. Мотивация может быть разной (ее может и не быть): незаклятая земля, тоска, желание увидеть и проч. Вдовы сажают их за стол. Падают ложка (или другой предмет). Одна из вдов (или ребенок) наклоняется и видит копыта и хвост у пришедших. Убегает за помощью. Когда возвращается – находит оставшуюся вдову растерзанной» (Козлова Н.К. Указ. соч.). Однако окончание рассказов 3 и 4 реализует сюжет С.2.6. *Вдовы и мертвые мужья (благополучный конец)*: «Действие развивается как в версии С.2.5 *Конец благополучный*: обе спасаются (Черти могут крикнуть: “А! догадались!”)» (Козлова Н.К. Указ. соч.). Рассказ 7 (см. прил.) ближе всего к типу А.В. *Добровольный отказ от женщины*: «Мифическое существо вступает с женщиной в любовные отношения. Она полностью в его власти, не сопротивляется, подчиняется. По истечении определенного срока (или когда надоедает) мифический любовник оставляет женщину сам» (Козлова Н.К. Указ. соч.). В указателе отсутствуют ссылки на реализации этого сюжета.

⁵ Сюжеты «Мифическая любовница» Н.К. Козловой не рассматриваются, хотя они регулярно встречаются в корпусах мифологических рассказов.

принципиальны, но психологически любопытны (часто упоминаются: тоска по умершим, уехавшим, покинувшим возлюбленным и стародевичество героини).

Моей основной собеседницей, с которой я провела более десяти интервью в 2019 и 2021 гг., была самая младшая из четырех рассказчиц – Тамара Гавриловна Зябишева, родившаяся в 1939 г. и до 2022 г. проживавшая в удаленной деревне Сояна Мезенского района Архангельской области. Тамара Гавриловна на момент беседы была самой старшей жительницей Сояны. От нее были записаны первые пять историй в нашей подборке. Всего Тамара Гавриловна рассказала нам с коллегами тридцать шесть так называемых мифологических рассказов – больше, чем кто-либо в Мезенском районе, судя по Мезенскому собранию мифологической прозы ФА СПбГУ. Рассказывание Тамары Гавриловны чаще всего представляет собой перформанс из цикла историй, соединенных единой темой: предопределенность судьбы и суженого, участие в жизни ангелов и небесных покровителей, сокрушение о разорении святынь, грусть об ушедших родственниках.

В одну из первых встреч в июле 2021 г. Тамара Гавриловна рассказала о гибели на Великой Отечественной войне отца и старшего брата. Отец умер в госпитале от пневмонии, полученной в окружении в болотах под Ленинградом, а брат пропал без вести. Мать осталась с пятью детьми от 2 до 14 лет на руках без старших мужчин в хозяйстве. Рассказы Тамары Гавриловны насыщены подробностями, часть из которых относится к ее собственной жизни, а часть заимствована из историй мамы и старших родственниц. Например, Тамара Гавриловна никак не могла присутствовать при обсуждении объявленной мобилизации в июне 1941 г. Сообщение было оглашено на собрании в правлении колхоза, и поначалу отец 1898 г. р. и его ровесники посчитали, что призыв их не затрагивает (в рассказе сохранилась реплика отца «Мы уже старые» (см. прил., рассказ 1)). Действительно, по приказам о мобилизации от июня 1941 г., на военную службу призывали мужчин с 1905 по 1918 г. р. Однако уже августовские приказы 1941 г. по отдельным округам отодвигали нижний предел до 1895 г. р. Сорокачетырехлетнего отца мобилизовали к концу лета. Согласно приказу, мобилизованные старшего возраста должны были привлекаться к работе в тылу. Судя по тому, что отец умер от воспаления легких, полученного в окружении на фронте, это правило не было соблюдено, или тыл и фронт слишком быстро меняли свои линии. По рассказам мамы, отец, уходя из дома, попросил жену не провожать его на улице, а присмотреть за ползающей двухлетней Тamarой: «Агнея, не выходи, говорит, караул девку-то – упадет с печки» (см. прил., рассказ 1). Этой реплики она тоже слышать не могла, но хранит ее

как память об особой заботливости отца – он думал о безопасности дочери и душевном состоянии жены, переключая ее внимание с проводов на заботу о ребенке. Вообще, отца Тамара Гавриловна не помнит: «Я только во снах его видела, во снах. Как будто едет верхом на лошади, черная шинель, черна... и одна нога. Вот, во снах видела, и больше не видала» (см. прил., рассказ 1).

Подробности, которые сохранила память Тамары Гавриловны, и образы ее переживаний по поводу гибели отца и брата свидетельствуют о том, что мама, бабушка и приходящие родственницы в разговорах часто вспоминали об объявлении мобилизации, о проводах на фронт, перечитывали письма и похоронки. Возникшая тема войны и переживания ее тягот нашла свое продолжение в беседе спустя несколько дней. Мы засиделись за чаем после очередного интервью, когда к Тамаре Гавриловне заглянула ее живущая по соседству младшая дочь Любовь Александровна. Она поинтересовалась, рассказала ли нам мама истории бабушки Агнии. О «бабушке Агнее» мы не раз слышали в деревне и от самой Тамары Гавриловны: она «правила» самые сложные случаи грыжи, ее часто вызывали на помощь по окрестным селам, и эффективность ее лечения признавали хирурги районной больницы.

Сложившаяся далее последовательность нарративов напрямую иллюстрировала концепции социальных рамок памяти Мориса Хальбвакса и коммуникативной памяти Яна и Алейды Ассман. Рассказы обращались к прошлому, но не к воспоминаниям о событиях из опыта самой рассказчицы, а к событиям жизни бабушки Агнии. Согласно М. Хальбваксу, память вписана в социальные рамки, а воспоминания обусловлены коммуникацией, т. е. формируются и закрепляются благодаря речевому общению с другими людьми: «...реконструировать в любой момент наше прошлое нам позволяет речь и вся солидарная с нею система социальных конвенций» [Хальбвакс 2007, с. 326]. В речи Тамары Гавриловны прошлое простиралось дальше, чем границы ее биографии, в ней сохранялась память о событиях предшествующего ее рождению прошлого. Она «вспоминала» то, свидетельницей чему не была. «Если воспоминания возникают вновь, значит общество в каждый момент располагает необходимыми средствами для их воспроизведения», – продолжает Хальбвакс, причисляя к таким средствам «рамку, образуемую понятиями, которые служат ориентирами», и «деятельность рассудка, исходящую из нынешних условий» [Хальбвакс 2007, с. 337]. На деле общество не может помнить или чувствовать вину или печаль, на это способны только индивиды. И только у последних есть возможность передавать свои чувства другим людям. Мать Тамары Гавриловны и ее подруги передали свои чувства и свой опыт дочери и внучке в форме мифологичес-

кого рассказа. Опыт оказывается востребованным в нынешних условиях, и память продлевает срок действия ориентирующих понятий, «упакованных» в воспоминания.

Дальнейшие рассуждения имеют целью разобраться, какие понятия передает коллективная память в форме мифологических рассказов о «мифических любовниках». Вспоминающий коллектив образовали женщины трех поколений:

- пережившие потерю мужей на войне вдовы: бабушка Агния, баба Анисья и баба Ирина. Последние – соседки и свойственницы бабушки Агнии, которая была родом с верховий Мезени, поэтому в Сояне, которая располагается в 180 км от ее родной деревни, круг ее общения образовали подруги и родственницы по мужу;
- дети этих женщин (в нашем случае это прежде всего дочь бабушки Агнии, т. е. сама Тамара Гавриловна, слышавшая эти истории из первых уст);
- внуки и внучки вдов, которые слышали эти истории от бабушек и от мам и которых в нашем перформансе представляла Любовь Александровна.

Из исследований Яна и Алейды Ассман известно, что коммуникативная память возникает в среде пространственной близости, регулярной интерактивности, сходного образа жизни и совместных воспоминаний [Ассман 2023]. В отличие от культурной памяти, коммуникативная память характеризуется неформальностью и неустойчивостью: «Горизонт коммуникативной памяти не превышает 80–100 лет, срок жизни трех поколений, а значит, эта память воплощена в тех, кто выступает ее носителями и находит для нее новые употребления» [Assmann, Czaplicka 1995, p. 126]. Горизонт в три поколения отсчитывается и для переживаний последствий социальных катастроф. А. Эткинд применяет эту концепцию в книге «Кривое горе: память о непогребенных», посвященной переживанию массовой гибели людей в России XX века, ставших жертвами революций, гражданской войны, репрессий и Второй мировой войны. Многие из погибших в результате насилия и измождения были похоронены или оставлены в местах, которые неизвестны их близким. Неизвестны родственникам и обстоятельства смерти жертв. А. Эткинд так описывает поколенческую преемственность переживаний массовой гибели:

Мертвые травмы не знают, ее переживают выжившие. Исторические процессы катастрофического масштаба наносят травму первому поколению потомков. Их сыновья и дочери – внуки жертв, преступников и свидетелей – испытывают уже не травму, а горе по своим дедам

и бабкам. Моя трехступенчатая схема обманчиво проста. Поколению террора достаются массовые захоронения, первому поколению после катастрофы – травма, а второму и последующим – горе [Эткинд 2018, с. 13].

Именно эту конструкцию памяти мы получили в услышанном перформансе: вдовы ушедших на войну и репрессированных мужчин переживают сами события и скорбь, их дети испытывают травму, а внуки переживают горе. Внучка погибшего на войне и неизвестно где погребенного деда просит рассказать истории. Сама Тамара Гавриловна подступает к теме очень постепенно. Она рассказывает две истории о лешачихах, о свадьбе лесных духов шалыган, и лишь потом поддается уговорам дочки.

Тамара Гавриловна почти дословно воспроизводит голоса женщин, участниц событий. Она действительно их очень хорошо помнит.

Вот я как щас помню. Ну да, пришла. Сидит у стола. Скамейка была ведь, впереди-то. Она говорит:

– Свагья, ничего не знашь? – маму-то нашу-то.

Она говорит:

– Чего?

– Ко мне, – говорит, – сегодня Саша приходил (см. прил., рассказ 5)⁶.

У двух героинь рассказов (бабы Агней и сватгья Ириньи) мужья ушли на войну и погибли, у третьей, бабы Анисьи, муж «был угнан»: «...во время-то войны забирали ведь людей ни в чём невинных, в тюрьму-то» (см. прил., рассказ 4). Вдовы делились друг с другом своими впечатлениями от ночных посещений «мужьями». Описания ласк точно передавали тактильные ощущения женщин: их обнимали со спины («идёт, дверь открывает и ложится к ней ко спины. Ну и вот ложится и обнимает» (см. прил., рассказ 3), брали за руку («он взял её руку, её руку взял»; см. прил., рассказ 4) и с ними спали («“Ты с ним спала что ли?” – наша мама-то напрямую говорит-то. Она говорит: “Спала”. С дьяволом»; см. прил., рассказ 5). По тактильным же ощущениям Агней и Анисья распознали в ночных пришельцах не-мужей: «Я взяла

⁶ Аналогичным образом разворачивается история и у других рассказчиц: «А она вот подумала, а то, как будто мать пришла, и говорит: “Мам, знаешь чего, он все время ко мне ходит” » (см. прил., рассказ 6); «Она, говорит, как у ума сходить стала: “Слышь, мужик ведь живет у меня, со мной живет, – говорит, – сходится со мной, спит и все”, – всем стала рассказывать, вот он ее удушил» (см. прил., рассказ 11).

руку потрогала его. У него кости нету, костей нету, только одна мякоть» (см. прил., рассказ 3). Агния и Анисья пережили ночные посещения «нечистыми» в образе мужей более-менее благополучно, а Ирина наложила на себя руки. Тамара Гавриловна излагает события, активно цитируя речь испытавших визиты женщин. Она использует маркер цитации речи «первичного рассказчика» в виде вводного слова «говорит». Разбирая подобную множественность голосов, которые сохраняются в перформансе устного рассказывания, мы с А.В. Степановым предположили, что особую роль в складывании нарратива играют именно «первые рассказы», когда участники сверхъестественных встреч впервые сообщают о случившемся. «“Первые рассказы” – это <...> рассказы конфиденциальные. Первая реплика адресована confidentу, выбранному перцепиентом метафизического опыта, первоначальным рассказчиком – человеку близкому ему и зачастую включенному в контекст события» [Веселова, Степанов 2019, с. 19]. Судя по рассказам Тамары Гавриловны, женщины, пережившие встречи с «мифическими любовниками», выбирали в качестве собеседниц-конфиденток тех, кто имел сходный жизненный опыт. Еще не уверенные в определении своих впечатлений, они делились ими друг с другом в разговорах («Сватья, ничего не знаешь?»; см. прил., рассказ 5), зная, что все трое переживают тревогу за отправленных на войну или в тюрьму мужей и испытывают внезапно обрушившееся на них одиночество.

В фольклористике сложилось различие в «мифологической» прозе меморатов, рассказов от 1-го лица, и фабулатов – рассказов в 3-м лице. В своих рассказах («фабулатах» из чужого опыта, но с преобладающими формами 1-го лица и вводными маркерами «говорит») Тамара Гавриловна цитирует заряженные эмоциями и суждениями мемораты (рассказы из собственного опыта и от 1-го лица) мамы и ее товарок по несчастью. В.А. Черванева называет формы сохранения 1-го лица в фабулатах «двойным 1-м лицом» и замечает, что предикаты, употребляемые в этой форме, относятся к глаголам, обозначающим физические действия, физическое восприятие (зрительное, слуховое, тактильное), ментальные действия, речевые действия, эмоциональное состояние, физическое состояние (прежде всего сна и бодрствования). Исследовательница делает важный для нас вывод, что «источник информации (первичный рассказчик в нашей терминологии. – И. В.) – активный персонаж, который видит, слышит, чувствует, интерпретирует, оказывается представлен формами, актуальными для такого субъекта» [Черванева 2019, с. 49]. Таким образом, рассказы со слов первичных рассказчиц, изложенные «двойным 1-м лицом», отдают должное опыту участниц и героинь событий, их праву

на эмоции, впечатления, интерпретации и выборы. Этот специфический навык цитации сохраняется преимущественно при устной форме передачи воспоминаний. Вероятно, устное рассказывание вообще более чутко к звучанию речи, ее интонациям и формулировкам, поэтому оно сохраняет суждения и интерпретации «первичного» говорящего в форме 1-го лица.

Героини, чьи рассказы о встречах со сверхъестественным цитировались в услышанных рассказах, проявили свою агентность в поведении и субъектность в нарративе. Они рассказывали о своих состояниях подругам, способным их понять, искали имена своим впечатлениям и ощущениям, оценивали их и тем самым возвращали контроль над беспрецедентной по критичности ситуацией. Социолог А. Шюц называл ситуацию, которая «не может быть соотнесена с помощью синтеза узнавания с имевшимися ранее в нашем опыте типичными ситуациями, потому что она радикально нова», «темой» или «проблемой, требующей практического, теоретического или эмоционального решения» [Шюц 2008, с. 79–80]. Ситуация, о которой идет речь в данных рассказах, была для попавших в нее женщин критической в нескольких степенях. В смертельной тревоге за ушедшего на войну мужа фокусируются бедствия разных уровней – на фоне общей катастрофы войны (а) разворачивается семейная драма (b) выживания одинокой матери и хозяйки в обезлюдевшей без взрослых и сильных мужчин деревне (с). Ко всему этому добавляется эмоциональный фон – одинокие ночи без привычных ласк (d). Подобные сильные, предельные по напряженности переживания психолог Ф.Е. Василюк называл «разрывами жизни»:

Если бы требовалось одним словом определить характер критической ситуации, следовало бы сказать, что это ситуация невозможности. Невозможности чего? Невозможности жить, реализовывать внутренние необходимости своей жизни. Борьба против этой невозможности за создание ситуации возможности реализации жизненных необходимостей и есть переживание. Переживание – это преодоление некоторого «разрыва» жизни, это некая восстановительная работа, как бы перпендикулярная линии реализации жизни [Василюк 1984, с. 25].

Женщины, рассказывая, преодолевают тяжелые жизненные ситуации (войны, разлуки, отсутствия вестей о близких и их утраты), нанизывают на слышанные ранее истории о ночных явлениях демонов собственные ощущения и согласуют свои эмоциональные миры и оценки. Рассказывание есть работа переживания и восстановления жизнеспособности для первичных рассказчиков. Женщины 1930-х годов рождения, которых мы записывали в экспе-

дициях, знали о событиях ласк со сверхъестественными силами в образах мужей от старших родственниц и соседок. Они сохранили в памяти болезненные и страшные детали. Они, дети погибших, проговаривали травмы утраты и боязни матерей, чтобы «все знать» («Ой. Не хочу говорить. <...> Видишь, сколько я тебе всего наговорила. Вот запомни. А мало ли... так говори молись <...>. До трёх раз. И бояться не будешь. <...> Надо всё знать», – заканчивает череду историй Тамара Гавриловна; см. прил., рассказ 5). Поколение внуков/внучек знает, благодаря бабушкам, о травме и боли без посредников. Они находятся уже на безопасной временной и эмоциональной дистанции от событий. Для третьего поколения обращение к прошлому уже не травматично, но все еще ценно, и они просят своих матерей повторять эти рассказы («Ну всё равно это в жизни всё жизненно», – последняя реплика разговора о явлении принадлежит внучке; см. прил., рассказ 5).

Талант рассказчицы и чуткая память Тамары Гавриловны сохраняют в услышанном от мамы рассказе больше деталей, чем в историях маминых товаров. В рассказе бабушки Агнии (см. прил., рассказ 3) названо место явления (ночной пришелец приходит к лежащей на полу с детьми Агнее со стороны кухни), передана его речь («Давай, – говорит, – Агния, вставай готовь еду, я йисть хочу»), указаны события семейной жизни (муж уже умер, но похоронка еще не пришла). В рассказе Тамары Гавриловны от рассказа мамы остается и необычное двуплановое толкование ночного явления – демоническое по природе, оно сообщает о реальной судьбе мужа. Ночной пришелец ласкает как муж и просит еды как муж, но женщина удерживает мысль, что это впечатление не может быть реальным: «У меня муж на войну ушёл. У меня нету мужа. Муж на войну ушёл». В рассказе чередуются переживания о муже, ушедшем на войну, сообщение о тактильных и акустических ощущениях и «правильная», с точки зрения «магического этикета», реакция на них (проговаривание защитной молитвы и изгнание видения: «Иди от меня!», «Не мути бесом»). Тревога вкупе с тактильными ощущениями дает уникальное для сюжета о «мифических любовниках» суждение: явление сообщает о смерти мужа и его просьбе о поминках («Он поминок просил»).

Тема поминок по погибшим на войне не встречается ни в других рассказах прилагаемого к статье корпуса, ни в описаниях сюжетных подтипов в указателе Козловой. Этот вывод – индивидуальное суждение бабушки Агнии, но оно проговаривает пресуппозицию, которая неизменно звучит в рассказах о погибших и пропавших без вести (на войне или в результате несчастного случая), которые мы записываем в Пинежском, Мезенском и Лешуконском районах. Посмертное существование погибшего и не получившего

должного похоронного ритуала описывается частотным фразеологизмом, морфологически построенном на соединении глагола прошедшего времени совершенного вида и глагола настоящего времени несовершенного вида с наречием настоящего времени: «воевал, и теперь воюет», «ушел и до сих пор ходит»⁷. Тамара Гавриловна говорит так: «Он пошёл, дверями хлопнул, только зашумел, как ветер, и *ушёл. Теперь ходит*».

Дальнейшие расспросы привели меня, Любовь Александровну и Тамару Гавриловну к выводу, что бабушка Агния не справляла поминок по мужу (чему было дано рациональное объяснение: «Плохо жили, дак ведь не было ничего ведь...»). Тамара Гавриловна и ее дочь не помнят точную дату, указанную в похоронке, но «в июле или в августе» (не 9 мая) они носят цветы для отца/деда к памятнику погибшим на войне в центре села. Обычных поминок по погибшим, которые не похоронены в деревне, не справить: могилы нет, а зерно у памятника не посыпешь, «смолкой» не покадишь⁸.

В рассказах вдов, которые после погружения в исторический контекст сложно называть сюжетами о «мифических любовниках», звучит признание в слабости, сопровождающей критические ситуации. Ситуации, которые они не в силах изменить и в которых они не виноваты (в имеющихся у нас рассказах о явлении «нечистых» вдовам не упоминаются мотивы с нарушением каких-либо магических правил, в отличие от рассказов о вызванной из любопытства лешачихи). Слабость эта действительно на грани выживания, так как в рассказах часто описываются немощь («она

⁷ Подробнее о формуле гибели без похорон см. доклад Л.Ф. Петровой «...И теперь ходит»: Замены и умолчания в рассказах о пропавших и погибших» на Декабрьских чтениях памяти Н.М. Герасимовой «Молчание, умалчивание и сокрытие: коммуникативные пределы» 6 декабря 2022 г. (Декабрьские чтения памяти Н.М. Герасимовой. 2022). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=9FFH0H7q7DQ> (дата обращения 20 апр. 2023).

⁸ Каждение на могиле при посещении в день личной памяти или общие поминальные дни – один из элементов поминальной обрядности на Мезени. Кадят листовничной серой, которую помещают или в бережно хранимых старых «кадилках», или на обычный железный совок, или в старинный угольный утюг. Окуривают могилу, трижды обходя ее по часовой стрелке (сохранившаяся исподволь старообрядческая привычка). На Мезени бытует поговорка «На том свете угольками сочтемся» – благодарности и репутации считаются по частоте и длительности каждений на могиле, а соответственно, по количеству истраченных при каждении угольков.

стала плохо себя чувствовать, слабость чувствовать»; см. прил., рассказ 5); болезненные физиологические проявления («он ее всю чисто уж измял» так, что одной из вдов отказали от места технички в школе по соображениям гигиены; см. прил., рассказ 8); лишения (вдове репрессированного как «одноличнице» в колхозе не давали пайка, а от работы отказали; см. прил., рассказ 8); ментальная неустойчивость («как с ума сходить стала»; см. прил., рассказ 11). В восьми рассказах о «мифических любовниках» пятеро вдов выживают (две самостоятельно, две с чужой помощью – матери и «знающего» старика, а одной нечистый сам отказывает в ласках), трое погибают. Конечно, речь не идет о переносе статистики из рассказов на социальную реальность, но тяжесть переживаний рассказы, несомненно, передают.

В работе «Социальная драма в бразильской Умбанде» антрополог Виктор Тэрнер говорит о способности социальных драм вызывать своего рода нарративные цунами. «Я говорю об этой “порождающей” способности спонтанных серий ярких взаимосвязанных событий, поскольку опыт полевой работы показал мне, что “смысл” – это не только ретроспективно вынесенное суждение, а нечто экзистенциально исходящее из хитросплетения людей, вовлеченных в основные проблемы главных действующих лиц, которые именуются “диспозициями” или жизненными ситуациями»⁹ [Turner 1987, p. 33].

В практике рассказывания, как мы показали, важны «хитросплетения людей», которые вовлечены в «могущественные социальные процессы». Люди рассказывают истории не для того, чтобы передавать «былички и поверья, в которых так или иначе присутствует мотив “Мифическое существо вступает (пытается вступить) в любовные отношения с девушкой (женщиной)”» (Козлова Н.К. Указ. соч.) и тем самым повествовать о странных «любовных отношениях». Рассказывая о ночных явлениях отсутствующих, ушедших на войну, репрессированных, погибших возлюбленных и мужей, женщины говорят о тяжести ситуации, в которую они попали, о глубине своих переживаний, об эмоциях и о скорби, которая оказалась вне привычного похоронного ритуала. Не похороненные в соответствии с обычным ритуальным порядком погибшие не оставляют мысли и чувства вдов, и лишь рассказывание может принести облегчение женщинам, чьи мужья погибли, но не были погребены. Скорбь вдов тяжела вдвойне. Смыслы, которые не были артикулированы ритуалом, возникают в перформансе рассказывания. Коллективное рассказывание (во-первых, рассказчицы и сопереживающие слушательницы рассказывают

⁹ Перевод цитаты И.С. Веселовой, Л.Ф. Петровой.

свои истории впервые в момент событий; во-вторых, первичные рассказчицы, их дети и внуки повторяют истории про прошлое (вот уже более 80 лет) восстанавливает жизненную ткань и несет такие «ориентирующие» понятия, как чрезмерная боль, скорбь вне ритуала, неотпускающее горе и связанная с ними опасность «нечистой силы». Итак, повторю: рассказывание есть работа переживания и восстановления жизнеспособности для первичных рассказчиков. Дочери этих рассказчиц, женщины 1930-х годов рождения, которых мы записывали в экспедициях, знали о ласках со сверхъестественными силами в образах мужей от старших родственников и соседок. Они сохранили в памяти болезненные и страшные детали, чтобы «все знать». Поколение внуков/внучек знает, благодаря бабушкам, о травме и боли без посредников. Для третьего поколения обращение к прошлому уже не травматично, но все еще ценно, и они просят своих матерей повторять эти рассказы.

Приложение

Мифологические рассказы сюжетов «мифический любовник/любовница» и их речевой контекст

В качестве атрибуций рассказов указываются «жизненные ситуации», которые они описывают¹⁰.

*Тамара Гавриловна Зябишева (1939 г. р., уроженка д. Сояна
Мезенского района Архангельской области)*

Рассказ 1 (преамбула)¹¹

I.C.1.a. Военная служба, мобилизация

I.C.1.d. Гибель отца и брата на войне

¹⁰ Индексы отсылают к индексам жизненных ситуаций в издании: Устная фольклорная проза: Архангельская и вологодские коллекции / Сост. И.С. Веселова, А.В. Степанов, С.И. Жаворонок, К.А. Онипко (в печати). Об издании см. лекцию И.С. Веселовой «Каталог жизненных трудностей русского человека», семинар «Языки психиатрии» (ОЛ#75 Каталог жизненных трудностей русского человека. 2022. URL: <https://youtu.be/HDDEk9GUzII> [дата обращения 20 апр. 2023]).

¹¹ DTxt21-015_Arch-Mez_21-07-10_Z'abishevaTG. Зап. в д. Сояна Мезенского района Архангельской области от Тамары Гавриловны Зябишевой (1939 г. р., уроженка д. Сояна) 10 июля 2021 г., соб.: И.С. Веселова, А.Ю. Коркина.

Да вот... во.. война стубила.

<Он на войну ушёл, да?>

На войну. Я осталася маленька. Ишо титьку че... сосала мамы.

<А, да, совсем...?>

Она говорит: «Я на печке выдержала тебя, вот отец-то пошел..., их повезли в Мезень». Он, грит, не, говорит им..., Агнеей звали-то: «Агня, не выходи, говорит, карауль девку-то – упадёт с печки». Она, говорит, я заревела... и вот ушёл он, и всё, больше не видала. Он где-то в Ленинградском этом госпитале погиб, помер-то. Они де-то в болоте попали в окружение или что ли, трое суток стояли в болоте, прозябли. И вот воспаление легких получил и помер. Не пришёл... А другой сын, старший-то сын, был. Егорушко-то звали. Не знаю, где... тоже. Так, без вести пропавший, неизвестно, где он.

<Это дядя, да?>

Мой брат.

<А это он какого года-то? Вы ж тридцать девятого.>

Ну, так эти... я, я-то последняя была. А он-то двадцать четвертого году.

<Понятно, и он в призыв попал, да?>

Да, да, да. На войну, угнали на войну. Там погиб, не знаю, где. Я помню последнее письмо читала от него. Так написано немного, лист... страничка така... немного написано на листике. Красными чернилами... не знаю, чернилами, чем ли он писал, не знаю. Он и говорит... сейчас идем. В окружение попали... же. Сейчас идём на передовую, сейчас на глазах унесло моего лучшего друга, на глазах унесло, говорит. А сейчас идём на передовую, и всё. Столько и слов..., берегите себя.

<То есть и папа, и брат, да?>

А я его звала татой, раньше ведь татами звали-то.

<Папу, да?>

Мама грит, а ещё ты его татой звала. Маленька дак, че, ползаю, и он.

– Тато, тато.

Он придёт и на руки возьмет тебя вот. Не ходила ещё, ползала. Ой, ладно, всё прошло. Я только во снях его видала, во снях. Как будто едет верхом на лошади, черная шинель, черна... и одна нога. Вот, во снях видала, и больше не видала. Не знаю-ить.

<Как мама справилась вас растить?>

Как-то растила, работала она и... то на ферме работала сторожем, ферму надо было-то дежурить. Дежурным работала, и на в РОКОО-Пе работала уборщицей, всё полы мыла, да всё. Печку топили.

<То есть у неё профессии не было, да? А папа кем был, когда...?>

А он, отец-то работал в колхозе... заместителем. В колхозе раньше-то был председатель и заместитель. А он ишо, когда их собрали всех это... в читальне-то... Собрали, дак говорит, а, меня, а нас не возьмут, мужики, грит, в армию, говорит:

– Мы уже старые, мы не уже не подходим.

«Не подходим». Тут же забрали.
 <А сколько лет ему было?>
 Я не знаю, сколько... сорок четыре.
 <...>
 <А сколько вас было у мамы? Вот как папа погиб, сколько детей было?>
 Детей-то у нас... Егорушка, Таня, Саша, Митя, Оленька, я.

Рассказ 2¹²

II.A.4. Ночевка в лесной избушке

IV.4.b. Общение со сверхъестественными силами: праздное любопытство

<Заходит Любовь Александровна Пичугина (дочь Тамары Гавриловны Зябишевой). Представляется.>

<...>

Т.Г.: В общем, тут-то ведь это, она, купаться пошли на речку они, пришли на речку, а там камень у их на берегу, камень большой, сидит бабушка и волосы хлопает, волосы хлопает. И потом они чего? Посмотрели на неё, закричали, и она – бух в воду – уплыла. Это русалка. Вот и говорят, что русалок нету, русалки есть. А ты ещё про кого говорила? Про озеро?

Л.А.: Да, тоже они видели, тоже видели старушку на камне там какую-то.

Т.Г.: А тут-то не щука случайно была какая-то?

Л.А.: Не знаю. Давай рассказывай про бабу Агнью.

Т.Г.: Это мужики рассказывали.

<...>

Л.А.: Они волосы так сушат.

Т.Г.: Так увернулась и перевернулась, и пошла. Это щука большая была, но она подводная какая-то, говорят. Это знаешь, кто рассказывал? Пётр, Пётр этот, ой, как же... Николая-то Ефимовича дедушка рассказывал. Пришли мужики и это смотрят, в избушку сели и говорят: «Эх. У нас женщин нету, так приходи к нам хоть лешачиха», – сказали. Ну и вот. Она чего?

Л.А.: Пришла.

¹² Рассказы 2, 3, 4, 5 записаны в ходе одного интервью. Зап. в д. Сояна Мезенского района Архангельской области от Тамары Гавриловны Зябишевой (1939 г. р., уроженка д. Сояна), Любови Александровны Пичугиной (1969 г. р., уроженка д. Сояна) 14 июля 2021 г., соб.: И.С. Веселова, А.Р. Гольник.

Т.Г.: Заткнули про... раньше в избушках были продухи¹³, продухи. Она потом пришла... А это, призвал-то Иван Яковлевич, Иван-то Яковлевич, Павлы Афанасьевны муж. Вот она взяла и вытолкнула эту, как её, колодку-то, вытолкнула и говорит:

– Раз звал, дак я пришла.

Ну он и говорит:

– Мы не такую звали, мы настоящую звали.

Ну вот закрыли. Она опять снова вытолкнула, вытолкнула. Они вышли, а мужики-то и говорят:

– Вот пойдй теперь Иван, уговаривай её, так-то ты её звал.

Он вышел, взял, за это... ружьё, зарядил патрон солью, ну там порох и соль. И выстрелил, в неё выстрелил, она пошла, да только лес зашумел. Ушла. Это нечистая сила.

Рассказ 3

I.C.1. Война

I.C.1.d. Гибель мужа на войне

Л.А.: Про бабу Агнею расскажи.

Т.Г.: Мама всё это... лежала на полу. Раньше ведь на полу все спали. Любили спать.

Л.А.: Война была.

Т.Г.: Лежала, говорит, а отец-то на войне был. Он ещё живой ещё был, похоронной не было. Она слышит, что идёт человек из комнаты из кухни, идёт, дверь открывает и ложится к ней ко спины. Ну и вот ложится и обнимает.

– Давай, – говорит, – Агня, вставай готовь еду, я йисть хочу.

А он, оказывается, в это время умер, он поминок просил. А откуда она знала? Ну ладно. Она и говорит:

– Иди от меня! У меня муж на войну ушёл. У меня нету мужа. Муж на войну ушёл.

Он:

– Да вставай, ведь я пришёл!

И её обнимать стал за спину-то. Обнимает. Она говорит: «Я взяла руку потрогала его. У него кости нету, костей нету, только одна мякоть».

Она и говорит:

– Иди, – говорит, – и не муди бесом.

Она встала, проговорила молитву:

– Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь.

¹³ *Продухи* – вентиляционные окошки, закрывающиеся затычками (колодками), что-то вроде волоковых окон.

До трёх раз. Он пошёл, дверями хлопнул, только зашумел, как ветер, и ушёл. Теперь ходит. А на самом деле, вишь, он йисть хотел. Он помер. Он поминок просил. Вот как.

<А бабушка, ну вот мама, она потом поминки-то справила как-то?>

Т.Г.: Не, дак, наверное, не сделала. Когда узнала, что похоронка пришла, дак, похоронка-то пришла ведь.

<То есть по тем, которые умерли на войне, поминок и не было?>

Т.Г.: Не поняла.

<А им поминок не делали?>

Т.Г.: Нет.

<Нет?>

Т.Г.: Наверное, нет, я не знаю, я ведь не знаю.

Л.А.: Плохо жили, дак ведь не было ничего ведь...

Т.Г.: Чего... Просто похоронка пришла, а там ведь не указано было. А потом, потом-то узнали после, когда он умер-то. Он которого умер-то, Люба?

Л.А.: Ой я не знаю, что мы где-то его в июле или в августе ходим, цветы-то носим.

Т.Г.: Там ведь написано.

Л.А.: Написано, да, только я не помню уже.

<А куда цветы носите?>

Л.А.: А мы раньше в детстве да все к памятнику носили.

Т.Г.: Он-то умер от воспаления лёгких.

Л.А.: А про бабушку Полю?

<Ну у меня еще мурашки от предыдущей не прошли.>

Л.А.: Мы вот на этом росли.

<Ну просто... ну действительно, во-первых, она, ну когда муж на войне, понятно, что всё время ну в страхе за него.>

Л.А.: Да. А тут-то нечистая сила ходила, очень много приходила, что некоторые жёны даже руки на себя наложили, что они ходили ночью не спали, а днём вот такие вялые ходили, болели, заболели.

<Подготовка чая.>

<Это Агнея рассказывала?>

Л.А.: Да, бабушка Агнея.

<Да, да, понятно, что если у всех в деревне ушли на войну мужья.>

Т.Г.: А нет тут-то, она говорит, пошёл, хлопнул дверью сильно. И она говорит, я глянула, а у него вместо сапогов-то – копыта. И говорит, он такой хлопнул дверью и сказал: «Хитра. Хитра, догадалась».

Рассказ 4

I.C.1. Война

I.C.1.d. Гибель мужа

I.C.2. Репрессии

Т.Г.: Баба Анисья-то рассказывала. Она сидела дома, сидела дома и вдруг, чего она, сидела дома, пришёл, у их была веранда тогда, он пришёл к окошку, Петя-то, Петей звали мужа, мужа-то, а раньше чего, во время-то войны забирали ведь людей ни в чём невинных, в тюрьму-то. <Пьют чай.>

Т.Г.: – Анисья, – говорит, – открой двери.

<Щас-щас. Кто говорит?>

Т.Г.: Он говорит:

– Я ведь Петя, – говорит, – пришёл. Открой!

Она говорит:

– У меня забрали его, его забрали. Нету его живого. Нету у меня, – говорит, – его.

Он говорит:

– Да я вернулся. Открой двери!

Она взглянула в окошко, в самом деле... стоит муж её. До слёз, до слёз даже <приступ кашля>. Ну и вот потом она вышла и говорит: он взял её руку, её руку взял, она его эдак прижала руку его, у него нету кости-то, мякоть одна толь... тоже. Она говорит:

– Иди бесом. Не мути. У меня, – говорит, – мужа нету. Муж угнан.

Вот. Он говорит:

– Да я ведь живой, – говорит. – Пришёл.

А потом она взяла и заговорила вот эту молитву-то заговорила.

Л.А.: Боже-Спаситель?

Т.Г.: Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. До трёх раз сказала, он пошёл, пошёл на зады так, только лес шумел, ветер, поднялся сильный ветер. Ушёл. Вот эту молитву-то надо всегда говорить. Я вот сама спать ложусь, я всегда говорю, никогда, чтоб я повалилася, да не проговорила, я проговорю – я спокойно сплю.

Рассказ 5

I.C.1. Война

I.C.1.d. Гибель мужа

Л.А.: Мама, а ты Расскажи про эту-то... Расскажи у Кати Горбуновой про мать-то Расскажи.

Т.Г.: Про кого?

Л.А.: У Кати Горбуновой про мать.

Т.Г.: Какую мать?

Л.А.: Которая повесилась-то. На болоте-то нашли. Повесилась на болоте-то.

Т.Г.: А Иринья-то?

Л.А.: Да-да-да-да-да.

Т.Г.: Так а чего про неё говорить?

Л.А.: Чё тётя Оля-то рассказывала?

<Чаепитие.>

Т.Г.: В общем, Иринья. Пришла к нам в гости.

Л.А.: Баба Агня, она сватья ей была.

Т.Г.: Вот я как шас помню. Ну да, пришла. Сидит у стола. Скамейка была ведь, впереди-то. Она говорит:

– Сватья, ничего не знашь? – маму-то нашу-то.

Она говорит:

– Чего?

– Ко мне, – говорит, – сегодня Саша приходил.

Л.А.: А у ней разве Саша был?

Т.Г.: Мужа.

Л.А.: А, да-да-да.

Т.Г.: Она говорит:

– Какой Саша? На войне погиб ведь.

– Нет, он приходил сегодня, ночью приходил.

Она говорит:

– Не смеши! Ты с ним спала что ли? – наша мама-то напрямую говорит-то. Она говорит:

– Спала.

С дьяволом. Ой. А назавтра...

Л.А.] Не назавтра!!! Не назавтра! Почему назавтра-то?! Она осталась, она стала плохо себя чувствовать, слабость чувствовать, она всё днём спала, а ночью-то это он к ней приходил.

Т.Г.: Ну ладно, потом она пошла в лес. За вениками... и повисла.

Л.А.: Повесилась, да.

Т.Г.: Задавилась.

Л.А.: Забрал, короче, он её.

Т.Г.: А видели, кто мышей-то видел? Мышей-то много бежало.

Л.А.: Всё, хватит.

Т.Г.: А?

Л.А.: Хватит больше. Не говори ничё.

Т.Г.: Когда ей нашли-то, мыши бежали. От неё. К людям-то. Ой. Не хочу говорить.

<Да, если вы такое внучкам рассказываете, им страшно.>

Л.А.: Да, вот этот мужчина к ней каждый день ходил, а он потом, баба Агня говорила, ходила и говорит:

– Что ли он ходит?

Она говорит:

– Да. Я не могу ему отказать. <нрзб.>

И потом она ушла в лес повесилась. Она говорит:

– Я уже работать не могу, у меня слабость.

Он, короче, пытался...

Т.Г.: Видишь, сколько я тебе всего наговорила. Опасайся ходить в лес тринадцатое июля. Не ходи в лес.

<Да, я теперь навсегда это запомню.>

Т.Г.: Вот запомни. А мало ли... так говори молись: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь». Вот так вот. «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь». Перекрестись.

<Хорошо. Я поняла.>

Т.Г.: До трёх раз. И бояться не будешь. Надо всё знать.

Л.А.: Ну всё равно это в жизни всё жизненно.

Нина Демидовна Николаева (1930 г. р., уроженка д. Осеки Барановского с/с Кадуйского района Вологодской области)

Рассказ 6¹⁴

I. А. 1. b. Смерть мужа.

<Мы слышали, что, когда покойник приходит, он задавить может?>

Это тоже, как вам сказать, легенда. Вот однажды бабушка, тетя Маша, рассказывала, что у одной муж умер, и она все ложится спать, и он все к ней ходит. Все ходит и обнимает ее, и это самое... А она вот подумала, а то, как будто мать пришла, и говорит:

– Мам, знаешь чего, он все время ко мне ходит.

Она говорит:

– Это не он ходит, это черт ходит!

И, это самое, черт, так черт... И надо, говорит, сделать так... И чего-то она сделала, и когда он пришел, и говорит:

– Ну, – говорит, – жалко, что ты догадалась, а сегодня бы тебе последняя ночь была бы!

<А так бы что он сделал?>

Задавил.

¹⁴ ФА СПбГУ, Кад19–35. Зап. в д. Тарасовской Барановского с/с Кадуйского района Вологодской области от Нины Демидовны Николаевой (1930 г. р., уроженка д. Осеки), 22 июля 2003 г., соб.: И.Ю. Борисова, Д.К. Туминас.

Валентина Васильевна Черепанова (1930 г. р., уроженка д. Рассохино Режского с/с Сямженского района Вологодской области)

Рассказ 7¹⁵

I.C.1. Муж на войне

I.C.1.e. Ожидание с войны

<А я вот слышал, что у каждого человека свой доброходушка?..>

Вот, вот ты ладно задаешь вопросы – ведь я чего тебе и говорю: у каждого... Вот я если поеду... У каждого свой.

<И у меня свой?>

И у тебя свой... Вот я если поеду... И у Юльки свой...

<И в городе есть?>

В городе – а как жё?! Он ведь, он всё тут, дорогой. <...> У каждого есть свой доброходушка хороший, и есть доброходушка худой.

<У каждого два, значит?>

Два. Вот вчера картины-те казали, дак... А я тебе, Андрей да Юлюшка, вот чего еще расскажу: у меня жила – у брата-то там будет теща <...>, ак к ей они ходили, знаете чего, Андрюша, а вот в войну-то было с 41-го до 45-го ходили старушки-те, ну, я не знаю, как назвать правильно – ты подсказывай: просили ее, чтоб она сказала, чтобы вот мой – вот пускай я примерно о себе скажу, что мой муж жив или нет в армии, или погибнул – долго ведь не было этого – извещения. Вот она одна придет, хорошая, вторая, вот как вы, как я тоже эдак, дббра, ей жалко, она стала знаться с нечистым. Понял?

<Да?>

Да. Вот уж, сыно, на себя крест беру – с нечистым. А тут до чего, говорит, я, Валь, доходила: мне он отказал.

<Нечистый отказал?>

Да, отказал. А, еще вот расскажу: ак он скажет, он не так, что это, он, уж она видно зналася с им, дак она, я уж, Андрей, у меня пошто-то на его у меня, и топерь у меня мороз поэтому идет по спине эдак, как-то знаешь... А говорит, и это ходят, Андрюша, 12 когда пробьет, и с 12-ти до часу...

<Это к нечистому?>

¹⁵ Рассказы 7, 8 записаны подряд в ходе одного интервью. ФА СПбГУ, Сям19–93. Зап. в д. Рассохино Режского с/с Сямженского района Вологодской области от Валентины Васильевны Черепановой (1930 г. р.) 7 июля 2006 г., соб.: Ю.Ю. Мариничева, А.В. Степанов.

К нечистому, ты не думай, что когда...когда он скажет, что не тревожь меня, или не ходи – обожди... Она говорит – она это-то мне рассказала, так и я вам расскажу – а тут он сказал: не ходи – что всё: меня боле не тревожь. Вот.

<Так нечистый – это плохой доброходушка?>

Очень плохой он, очень плохой этот.

Рассказ 8

I.C.1. Муж на войне

I.C.1.e. Ожидание с войны

I.V.3. Болезнь знакомой

I.A.2. Смерть знакомой

Он ведь, милая моя, еще тебе расскажу, как этому <нрзб.> нечистая... У нас в Гридине – были ли, нет ли там? – Стариковы есть <...>, старые они: он с 26-го ли седьмого году, так вот у ее – у жены-то – матка-то была в школе (вот теперь школа-то разваливается) техничкой... Вот, Андрюша, ведь затеял ты меня... И вот, знаешь чего, она закривела, заревела – а он в армии был – и стал этот ходить, милый мой, этот доброходушка нечистый.

<Вместо него?>

Вместо его: она ревела, жалела, и он стал – она может просила, ли что ли, вот, Андрей, дак не стану говорить, вот у его жена-то... До чего, никак, как эта ночь, как время – все крещеные улягутся, и поедут по дрова, по сено – раньше ведь всё на салазках были (мы-то звали те салазки чуньки) <...> Вот, а потом-то он стал, Андрюша, ложиться, и не стал и стесняться – к девкам, ведь раньше спали-то на постелях, постели были домотканые, и спали-то на полах, не было ведь коек-то – на полах, дитяtko, спали. Ак он стал в середине ложиться. Она была техничкой...

<В смысле – к дочерям ее что ли?>

Нет, к ей – а она ведь ложиться к девкам, что она, видно, боя... Ну, спали в общем – одна постыля, и две вот так... Андрюша, постелят на пол вот, постели ведь пó ряду вот... Ак этого – он стал ложиться ей, и он ее всю чисто уж измял: у нее стяка – а раньше не было этих-то, Андрюша, трусов-то не было никаких – ходили, жопа голая, всё голое... И купались, и я купалась еще с ребятами в реке вот, и в войну и после войны. У нас не было, Юля, штанов-то...

<И что вот – измял ее...>

Измял, и всё поползло: <...>, ак этого – она была техничка, так ее отка-зали, кабы трусы как может эти одеда, так бы – вот вчера мы с сосед-кой тоже разгова... – одеда бы, дак ведь всё-таки, ведь кормиться-то

надо ведь, а она как по-ра́ньшешным, она одноличница была. Мы-то вот в колхоз вошли, а она-то не входила, ее мужик да и она-то <...> Вот её сняли, она скоро умерла...

<Так я не понял – она что, забеременела что ли?>

Не забеременела, а он ее всю, видно, истолк ее – как уж по-женски, дак всю, всё повалилосе, всё повалилосе. Юлька представляет, что женщина, так тут и кака повалилась и стяка вся. Так это – ведь не лечили, как бы вот теперечи, дак.

<Так значит, она умерла, и он пропал?>

А он, он как вот, Андрияша, обожди: вот он сделал это дело, и девки те – он стал ходить – девки те стали замечать, и он стал злиться... Вот, Раиска-то, она ведь не расскажет про матку-то... Это когды – она мне троюродная сестра, вот я как знаю... Дак после-то он этот пошел из избы-то дак дверями-то, девки-те, а последняя-то у ей дочь, это Раиски-то сестра-то со мной в школу, Нина, с 31-го – вот, ровесницы, мы ходили вместе... Ак, говорит, пошел дак как схлопает дверями-те, да схлопает, дак думали, весь дом разворотится. А как взглянули, так, говорит, огонь у него изо рта-то. Вот, Андрияша, дай господи... Вот это нечистый и есть, Андрей, вот ты про нечистого-то. И вот я тебе еще рассказала, что просят. Это еще вот скажи ты мне чего, дак...

Рассказ 9

I.C.1. Муж на войне

I.C.1. Отец на войне

I.C.1.e. Ожидание с войны

Я про чистого тоже тебе расскажу: у меня отец вот был в армии, его ранили, вот мать-то сегодня встала (вот как бы я топереchi встала утром-то, ведь раньше-то вставали-то в 5 часов, не теперь, а на работу) да и этак говорит:

– Сегодня придет отец у меня из армии.

– А как?

А говорит:

– Он уж получился, отворяла ворота, – говорит, – я. И он... А отворила – нет никого.

И вечером пришел пешком. Вот – это чистой.

<То есть доброходушка раньше постучался?>

Да, да, да, Андрей.

Юлия Дмитриевна Булычева (1932 г. р., уроженка д. Ильмовцы, Мулинского с/с Нагорского района Кировской области)

Рассказ 10¹⁶

III. А. 4. а. Неуместная скорбь по покойному

II. В. З. h. Вдовство

<А вот когда прощаетесь [с покойным], что говорите?>

А чё прощаешься, ну: «Прости чё не так, дак не по твоему, дак прости. Дай бог тебе пухом землякка. Ты к нам не ходи, а мы к тебе придем», – вот и всё, это говоришь.

<А зачем это так говоришь? Что значит «ты к нам не ходи»?>

А бывает ведь вот, эдак не скажешь, дак он приходит вот и карзится. У нас одной карзилось вот бабе, до того докарзилось – он уже спать, к себе ее прижимать стал... И вот она чуть с ума не сошла, так лечили ее. Она потом говорит: «Я, – говорит, – чё? Только есть, – говорит, – собрала, и он, – говорит, – сказал: “Я сегодня, – говорит, – с тобой ночевать буду”, – сказал». Как вот она мужика схоронила – мужика-то ее задушили по пьянке, а больно редела по нём, вот и прикарзился, и вот он ходил он всё к ней. Вот она всё его как кормит, собирает – то блину испекет, то чё-нибудь всё кормит. И он как разговаривает с ней всё. Вот этот, видимо, телохранитель, вот телохранитель ихний разговаривал – ее мужиковый.

<Батамушка?>

Ну, телохранитель вот батаман. Вот она с им видимо и... Вот он: «Я, – говорит, – сегодня с тобой ночевать буду», – сказал. А она принесла, говорит, блины испекла, и под стол вот что заглянула – увидела, гыт, копыта, ноги-те, гыт, копыта. И, говорит, давай бежать в деревню. В деревню-то прибежала к старику к одному, и говорит:

– Ой, – говорит, – мне сегодня, – говорит, – мужик приснился, я, – говорит, – блины принесла кормить его, он сказал: «Я ночевать буду у тебя», – дак поглядела, – говорит, – на ноги-те – копыта, – говорит, – лохматые ноги.

– Ты чё, – говорит, – раньше-то не говорила, надо ведь тебя, – говорит, – лечить, ты ведь с ума сойдешь, – говорит, – он ведь тебя сведет с ума, – говорит, – он сейчас к тебе – ты, – говорит, – мене сказала, он, – говорит, – тебя будет стращать сейчас, на убийство, – говорит, – пойдет на тебя, стращать, – говорит, – будет.

¹⁶ Рассказы 10, 11 записаны в ходе одного интервью. ФА СПбГУ Har19-4, ЭА РП, DTxt09-08_Kir-Nag_09-04-29_BulichevaUD. Зап. в с. Мулино Мулинского с/с Нагорского района Кировской области от Юлии Дмитриевны Булычевой (1932 г. р., уроженка д. Ильмовцы), 29 апреля 2009 г., соб.: А.В. Степанов.

И вот это старик вот ее и научил:

– Придешь, – говорит, – домой-то, так перекрестися три раза и скажи: моего, – говорит, – нет никого, я одна в доме, моего, – говорит, – хранителя оставляю, а чужих, – говорит, – всех выгоняю, – старик вот подсказал.

И больше, говорит, ни разу не приснился мужик во сне, и ниче, говорит, не приснилось. Тоже, видимо, сколько старик вот знал.

Рассказ 11

III. А. 4. а. Неуместная скорбь по покойному.

II. В. 3. h. Вдовство

А тут одна вот тоже вот этак же, так вот она сошла с ума и умерла – она уже видимо жила как с ним, с мужиком: он уже спал с ней всё, и вот она потом, видимо, кому-то сказала, и он ее задушил. Она, говорит, как у ума сходить стала: «Слышь, мужик ведь живет у меня, со мной живет, – говорит, – сходится со мной, спит и всё», – всем стала рассказывать, вот он ее удушил.

<Так вы ж говорите – он телохранитель, он хороший?>

Так хороший этот – мой, а вот будь твой бы – моего мужика, он бы может тоже мне, если бы мне раз-два прикарзилось, я бы стала рассказывать, он бы мог из-за... за него заступиться.

<За мужика?>

Да. И вон <нрзб.> заступиться бы, и вот он стал бы как мужик ходить ко мне. Вот и я вот хожу на могилку: «Ты к нам не ходи – оставайся здесь, а я к тебе приду», – всю дорогу этак говорю. Хоть к любому покойнику хожу – всегда этак говорю, прощаться, когда вот какая старушка умрет...

Литература

Ассман 2023 – *Ассман А.* Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 328 с.

Василюк 1984 – *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. 200 с.

Веселова, Степанов 2019 – *Веселова И.С., Степанов А.В.* Опыт по ролям: перципиент, конфидент и другие: (коммуникативные основы композиции мифологических нарративов Русского Севера) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 4. С. 10–24.

- Хальбвакс 2007 – Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
- Черванева 2019 – Черванева В.А. Дейксис устных мифологических нарративов: о чем говорят формы первого лица? // Шаги/Steps. 2019. Т. 5. № 2. С. 36–52.
- Шюц 2008 – Шюц А. Некоторые структуры жизненного мира // Вопросы социальной теории. 2008. Т. 2. С. 72–87.
- Эткинд 2018 – Эткинд А. Кривое горе: память о непогребенных. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 328 с.
- Assmann, Czaplicka 1995 – Assmann J., Czaplicka J. Collective memory and cultural identity // *New German critique: Cultural History/Cultural Studies*. 1995. No. 65. P. 125–133.
- Turner 1987 – Turner V. Social drama in Brazilian Umbanda. The dialectics of meaning // Turner V. *The anthropology of performance*. N.Y.: PAJ Publications, 1987. 185 p.

References

- Assman, A. (2023), *Dlinnaya ten' proshlogo: memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [Long shadow of the past. Memorial culture and historical policy], *Novoye literaturnoye obozreniye*, Moscow, Russia.
- Assmann, J. and Czaplicka, J. (1995), "Collective memory and cultural identity", *New German critique: Cultural History/Cultural Studies*, no. 65, pp. 125–133.
- Chervaneva, V.A. (2019), "Deixis of oral mythological narratives. What are first person forms talking about?", *Shagi/Steps*, vol. 5, no. 2, pp. 36–52.
- Etkind, A. (2018), *Krivoye gore: pamyat' o nepogrebennykh* [Warped mourning. Stories of the undead in the land of the unburied], *Novoye literaturnoye obozreniye*, Moscow, Russia.
- Khal'bvaks, M. (2007), *Sotsial'nyye ramki pamyati* [The social frames of the memory], *Novoye izdatel'stvo*, Moscow, Russia.
- Shyuts, A. (2008), "Some structures of the life world", *Voprosy sotsial'noi teorii*, vol. 2, pp. 72–87.
- Turner, V. (1987), "Social drama in Brazilian Umbanda. The dialectics of meaning", in *The anthropology of performance*, PAJ Publications, New York, USA.
- Vasilyuk, F.E. (1984), *Psikhologiya perezhivaniya* [Psychology of experience], Moscow University Press, Moscow, USSR.
- Veselova, I.S. and Stepanov, A.V. (2019), "Experience by roles. Percipient, confident and others (communicative basis of the composition of mythological narratives in the Russian North)", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 4, pp. 10–24.

Информация об авторе

Инна С. Веселова, кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, наб. Университетская, д. 7–9–11;

АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры», Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, 1-я линия, д. 2; veselinna@mail.ru

Information about the author

Inna S. Veselova, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 7–9–11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034;

non-profit organization “The Propp Centre for Humanities-based Research in the Sphere of Traditional Culture”, Saint Petersburg, Russia; 2, 1st Line, Saint Petersburg, Russia, 199034; veselinna@mail.ru

«Семь раз нерусский»:
интервью о жизни в Сибири с Г.Ц. Пюрбеевым

Эльза-Баир М. Гучинова

*Институт этнологии и антропологии РАН,
Москва, Россия, bairjan@mail.ru*

Аннотация. Публикация посвящена памяти о депортации калмыцкого народа в Сибирь (1943–1957 гг.) и является частью проекта «У каждого своя Сибирь». Она состоит из предисловия, текста биографического интервью с выдающимся калмыцким филологом Г.Ц. Пюрбеевым и авторского комментария. Интервью записано в декабре 2021 г., оно было свободным, текст был транскрибирован без изменений и авторизован. Цель публикации – показать память о сибирском детстве и социализации калмыцкого мальчика в 40–50-е годы в СССР. Автору важно выявить сюжеты, образы и оценки, характерные для нарратива о Сибири «поколения 1,5» (Rumbaut), показать возможности спонтанного рассказа о травматическом событии, в котором «проговаривается» травма и ее проявления. Текст интервью проанализирован с помощью герменевтического метода. Как подтверждает интервью, «поколение 1,5» отличалось от «поколения 1» в первую очередь тем, что его представители не состояли на личном учете в комендантуре, что малой родиной для них стало сибирское село. Однако судьба Г.Ц. Пюрбеева выделяется среди большинства его сверстников сохранением полноценной калмыцкой речи. Дискурсивные стратегии этого нарратива свидетельствуют о позитивном характере памяти о тяжелом периоде (по Дж. Александеру). Тексты интервью и комментариев будут интересны всем исследователям депортации калмыков и памяти об этом периоде.

Ключевые слова: калмыки, Сибирь, депортация, устная история, нарратив, «поколение 1,5»

Для цитирования: Гучинова Э.-Б.М. «Семь раз нерусский»: интервью о жизни в Сибири с Г.Ц. Пюрбеевым // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 3. С. 117–136. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-117-136

“Sevenfold not Russian”.
Interview about life in Siberia with G.Ts. Pyurbeev

Elza-Bair M. Guchinova

*Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, bairjan@mail.ru*

Abstract. The publication is dedicated to the memory of the deportation of the Kalmyk people to Siberia (1943–1957). This is a part of the project “Everyone has their own Siberia.” It consists of a preface, the text of a biographical interview with the outstanding Kalmyk philologist G.Ts. Pyurbeev and the author’s commentary. The interview was recorded in December 2021; it was free-flowing, the text was transcribed without changes and authorized. The purpose of the publication is to show the memory of the Siberian childhood and the socialization of the Kalmyk boy in the 40s-50s in the USSR. It is important for the author to identify what plots, images and assessments are characteristic of the “generation 1.5” (Rumbaut) narrative about Siberia, to show the possibilities of a spontaneous story about a traumatic event in which trauma and its manifestations are “spoken out”. The text of the interview was analyzed using the method of hermeneutic analysis. The discursive strategies of the narrative testify to its positive nature of memory (according to J. Alexander). The texts of the interviews and comments will be of interest to all researchers of the deportation of the Kalmyks and the memory of this period.

Keywords: Kalmyks, Siberia, deportation, narrative, Generation 1.5, language of trauma

For citation: Guchinova, E.-B.M. (2023), “ ‘Sevenfold not Russian’. Interview about life in Siberia with G.Ts. Pyurbeev”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 3, pp. 117–136, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-117-136

Введение

Методы устной истории становятся все более востребованными в антропологических исследованиях, особенно когда в фокусе повествования находится важный период в истории народа, его депортация в Сибирь и 13-летнее проживание в условиях дисперсного расселения и в статусе спецпереселенцев. Неблагоприятная социальная обстановка и бедственное положение калмыков первых сибирских лет отразились на источниках – этот период мало документирован материалами личного происхождения. В условиях недостатка письменных, визуальных источников, освещающих

повседневную жизнь калмыков в Сибири, устные рассказы становятся чуть ли не единственным источником для изучения. «Устная история возвращает историю людям, – писал Пол Томпсон, – и это история, рассказанная их собственными словами» [Томпсон 2003, с. 303]. Теперь, когда в обществе хорошо известны общие контуры депортации калмыков¹, появляется интерес к подробностям сибирской повседневности. В наши дни запрос на коммуникативную память особенно высок, многие современники упустили шанс расспросить своих близких о той жизни в Сибири, поэтому история о жизни в Сибири незнакомой для читателя семьи вполне может быть похожей на историю его семьи. Каждое интервью позволяет проследить общественные изменения, имевшие место с калмыками в годы депортации и конкретизировать их на примере индивидуальной биографии.

Когда было разрешено вспоминать о депортации в публичном пространстве в 1990-х гг., политический запрос сверху был направлен на обличение преступлений тоталитарного режима в СССР, первая волна воспоминаний делала акценты на виктимности, на перенесенных трудностях. Безусловно, именно травматические сюжеты освещаются в первых публичных нарративах 1990-х гг., поэтому их трагический характер был закономерен.

В наши дни, когда российское государство в Законе «О реабилитации репрессированных народов» в 1991 г. осудило депортации народов в СССР как преступления, калмыцкие нарративы о Сибири становятся важными для исследования вопросов, связанных с внутренней жизнью человека, вопросами формирования идентичности и самоидентификации, а также хроники малоизвестной повседневности. При изучении нарративов о Сибири «биография и идентичность оказываются невозможными *вне* истории о пережитой травме» [Ушакин 2009, с. 9]. В эти годы опубликованы несколько сборников воспоминаний о Сибири, десятки мемуаров многих известных в республике людей, вышли спектакли и кинофильмы на эту тему. Таким образом складывалась коллективная память о сибирских годах, и любой рассказчик, говоря о себе, не мог быть абсолютно свободен от сюжетов и форматов коллективного нарратива, с которым так или иначе он был знаком.

Вслед за социологами, понимающими биографию как социальный конструкт социальной реальности, устная история реконструирует нарратив, который интервьюируемый создает из своей жизни [Дубина 2021, с. 158]. В проекте «У каждого своя Сибирь» я собираю спонтанные устные рассказы. В данном случае спонтан-

¹ См.: Ссылка калмыков: как это было: Книга памяти ссылки калмыцкого народа. Т. 1. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 262 с.

ность нарратива подразумевает, что рассказчик не готовится специально, а проговаривает свою историю с записью на диктофон, не задумываясь специально о подборе слов и выражений, используя те, которые первыми приходят на ум.

Биографическое интервью Г.Ц. Пюрбеева представляет интерес для многих, изучающих калмыцкую историю и культуру, ведь Григорий Церенович Пюрбеев – особенный человек для исследователей монгольского мира. Профессора Пюрбеева часто называют *багши*², учителем в самом высоком значении этого слова, за его высокие компетенции в монгольской филологии и культуре, за знание калмыцкого и монгольского языков, за готовность помогать молодым коллегам. Многие роднит его с образом духовного учителя: трудолюбие, скромность и доброта. Нам все важно из жизни Григория Цереновича, но годы депортации, которые были сложными для каждого калмыка, представляют особый интерес, поскольку опыт тех, кто шел вопреки обстоятельствам, сейчас бесценен.

Цель этой публикации – показать, как дети Сибири, представляющие «поколение 1,5», помнят школьные годы и первые уроки социализации, на примере одной биографии выявить сюжеты, образы и оценки, характерные для нарратива о длительном тяжелом периоде в биографии. Известно, что переезд в иную этнокультурную среду детей в возрасте до 12 лет не связан с такими трудностями адаптации, как у тех, кто был старше (поколение 1), но все же им было сложнее, чем родившимся в новом месте детям (поколение 2), – такую возрастную когорту назвали «поколением 1,5» [Rumbaut 2004, pp. 1162–1163]. Травматический опыт выступает здесь основой и одновременно вектором движения, сводящим воедино сумму разрозненных действий [Ушакин 2009, с. 6]. Мною уже были проанализированы ряд мужских и женских нарративов калмыков «поколения 1,5» [Гучинова 2020; Гучинова 2021; Гучинова, Клименко 2022], и некоторые общие представления о его рамках памяти определены. Интервью Г.Ц. Пюрбеева поможет подтвердить или уточнить характеристики, свойственные памяти «поколения 1,5». При исследовании нарратива был использован герменевтический метод, ориентированный на анализ смыслов и значений, которые передают очевидцы, рассказывая о своей жизни.

Это интервью было записано декабрьским вечером 2021 г. в Москве, в квартире Григория Цереновича и Александры Павловны Пюрбеевых. Хочется отметить негромкий голос и неторопливую речь рассказчика. Мы были знакомы: Григорий Церенович был оппонентом на защите моей докторской диссертации

² Учитель (*калм.*).

в Институте этнологии и антропологии РАН в 2004 г. Интервью прошло на русском языке, но рассказчик часто использовал калмыцкие слова и выражения в тех случаях, когда речь шла о сокровенном, о таком дорогом, как *хальмг кели*³, в пересказе прямой речи, в названиях элементов калмыцкой материальной культуры и терминологии родства. Интервью было свободным, я задавала только уточняющие вопросы, которые были при подготовке сняты. Текст был расшифрован без изменений и авторизован.

Г.Ц. Пюрбеев

Родился я в 1940 г. в совхозе № 4, тогда совхозы были по номерам, сейчас этот поселок называется Первомайский. Я родился не на центральной усадьбе, а в 15 км от нее – на зимнике, отец и мать там проводили зиму со скотом, местечко называлось Шатта. Тогда скотоводы в Калмыкии еще кочевали: жили то на зимнике, то на летнике. Началась война. Отец – Пюрбян Церен Потунович, был вначале на брони как передовик-гуртоправ. Но в начале 1942 г. его призвали в армию и отправили на Воронежский фронт, а потом их часть перебросили ближе к Сталинграду. Там его путь и закончился. На подступах к Сталинграду на станции Котельниково шли ожесточенные бои. По свидетельству главного зоотехника и директора совхоза, с которым они вместе уходили и вместе воевали, мой отец был коммунист и такой человек, который не мог стать изменником. Просто он из боя не вышел... Мать от него получила только два письма, последнее письмо он написал как раз перед тем, как идти в бой. Отца я не помню, и фотографии не сохранились.

Мы – старенькая бабушка Манца, имя ее происходит от местности Маныч, там жили Манцахн, мама Гильдя Бадмаевна, она 1910 г. р., на момент выселения ей было всего 32 года. Мой старший брат Алексеи, ему было 15 лет, среднему брату Сергею 11, сестре 8 лет и я, самый младший. У всех нас были калмыцкие имена. Это потом мы получили их переделки. Старший брат Лиджи стал Алексеем. Как и почему у них <местных> возникли такие ассоциации – непонятно. У Сергея было калмыцкое имя Джоога. Ему сказали: какой такой Джоога, мы не понимаем, будешь Сергеем и все. У Марии было калмыцкое имя Хонгр. Сказали: будешь называться Марией. Значение имени Хонгр для женщин – ласковая, нежная. Мягкие, шелковистые волосы детей называют *хонгр усн*⁴.

³ Калмыцкий язык (*калм.*).

⁴ Нежные волосы (*калм.*).

Я был тоже наречен калмыцким именем Гаря. Но пришел русский друг отца и спросил: ну кто там родился? Сын, назвали Гаря. И он сказал отцу, что хочет, как друг, назвать меня Григорием. Так я выехал <из Калмыкии> уже с неофициальным именем Григорий.

Из выселения я помню один момент – когда все уже сидели в машине и как меня подняли на грузовик и посадили кому-то из братьев на колени. А как везли нас на Дивное, как погрузили в вагоны, как отправили в далекую Сибирь – этой эпопее я не помню. Не могу сказать, что я слышал, как кричали, как умирали... Позже я спрашивал у брата как же так, у нас не сохранилось ни одной фотографии отца, я бы хотел посмотреть... Он сказал, что хотели взять отцовскую фотографию, но офицер не разрешил, сказал, что ничего нельзя брать. Дальше уже помню, как мы приехали на конечный пункт, в г. Куйбышев (Новосибирской обл.). Всех, кто был в вагонах, сразу отправили на помывку в баню. Помню большое здание бани, в зале туман, крики людей, плач. В бане были взрослые и дети, мужчины и женщины. Обработали нашу одежду, пока мы мылись. Потом нам дали команду собраться. Удержал в памяти, как нас забрали из бани на двух подводах. В деревню Епанешниково попала только одна наша семья, мы все годы в Сибири там и прожили. Это деревня, в которой был сельсовет. Наша вся последующая жизнь до самого возвращения проходила в этой деревне. Об общении с другими земляками не могло быть и речи.

Вначале нас поселили не в самой деревне, а на выселках, где на опушке леса стояла изба при колхозной ферме. Там доярки свои ведра оставляли после дойки. Первая зима была страшно морозная, настоящая сибирская. В этом доме была настоящая русская печь. Она спасала нас. Мы с бабушкой до весны на этой печке все время и провели. Помню хорошо, что редко когда слезал с нее, потому что было холодно. В первую же зиму мои братья пошли на работу. Ухаживали за скотом колхозным, за овцами и коровами. Мама тоже работала, кажется, сторожем, и я оставался с бабушкой и сестрой.

Старший брат на стене оставлял рисунки. Особенно я просил его нарисовать лошадь. Чтобы я не скучал один, он нарисует коня, а я должен был нарисовать рядом второго коня. Действительно, это задание я охотно выполнял. Я часто рисовал лошадей. Было у меня такое увлечение. Может быть, мечтал стать художником.

Лес был в двух шагах. Я часто наблюдал за зверями: то лиса заглянет прямо через стекло, то волки крышу сарая разгребали, хотели пробраться. Весной 1944 года нам дали нетель симментальской породы, эту породу из Германии завезли. Мы буквально ее молоком и жили, спасаясь от голода.

От старой жизни в Калмыкии помню, как мама собирала *өвси*⁵ для *Зул*⁶, они зажигали лампаду *зул* и молились вдвоем с бабушкой, шепча: *ом мани пад ме хум*⁷. Бабушка ходила в длинном платье *хуутиңи*⁸, в круглой шапочке, волосы были заправлены в *шиверлыги*⁹ с *токугами*¹⁰. Из дома взяли старинную сандаловую чашу. Не знаю, что с ней стало.

Брат неплохо знал русский язык, все-таки Алексей закончил 5 классов. Мы в первую зиму меняли наши вещи на продукты. Помню, тулупчик был, очень хороший, красиво расшитый галунами. Когда все другие вещи кончились для обмена, то и этот тулупчик отдали за ведро картошки. Первую зиму мы кое-как выдержали.

Весной бабушка умерла. Запомнилось, как мы отвезли ее на русское кладбище, где стояли две большие березы. Бабушку там <в Сибири> оставили, но все мы вернулись, сохранили свои жизни, потому что братья и сестра сразу пошли работать на колхозную ферму.

Колхоз назывался красиво и громко – «Наша Родина». Но это была лишь пародия. Брат Сергей работал, пас колхозных овец. В 1947 г. он отличился: поголовье не только сохранил, но и получил большой прирост стада. Его наградили, выдали премию натурой – пять овец. Сейчас я удивляюсь, как в такое время, да еще «изменников родины», наградили? Наверное, был твердый закон: раз есть показатели, следовало наградить. Всю зиму мы этим мясом питались. Жили, конечно, трудно и очень голодно. Я по весне ходил по огороду и собирал мерзлую картошку, из нее мы пекли лепешки. Весной и летом собирали крапиву, лебеду. Из лебеды кашу варили, заправляли молоком. Летом уже собирали дикий лук, чеснок, разные ягоды. Коровы у нас уже не было, наверное, мы ее продали, чтобы получить деньги на покупку одежды. Но брат иногда приносил молоко с фермы. 46-й, 47-й и 48-й годы мы, как могли, пережили.

⁵ Здесь: сухие стебли трав для изготовления фитиля для обряда prolongation лет.

⁶ На календарный праздник *Зул* (калм. «лампада») для обряда prolongation лет готовили из теста лампаду в виде лодки, в которую втыкали фитили по числу членов семьи.

⁷ Шестислоговая мантра Амитаюса, Будды милосердия, самая распространенная у калмыков.

⁸ Повседневное платье замужней женщины.

⁹ Текстильные чехлы на косы, атрибут прически замужней женщины.

¹⁰ Подвески на шиверлыг, обычно серебряные, в форме, напоминающей наконечник стрелы.

В 47-м я пошел в первый класс. Вначале не хотели меня отпустить в школу, так как я уже мог помогать старшим. Но мать и старший брат настояли, чтобы я пошел в школу. На тот момент я ни одного русского слова не знал. С материнским молоком я усвоил родной язык. Общаться мог только с матерью <на калмыцком языке>. Братья и сестра с утра до позднего вечера были заняты на работе. Приходили поздно, уставшие. Работа у них была тяжелая. Я не помню, чтобы они хоть что-то говорили. И в свободное время у них всегда были дела по дому или во дворе. Зимой приходилось откапываться от снега, нашу избу заносило по самую крышу. С 5 класса я пошел на квартиру, по субботам приходил домой, говорил с матерью, отвечал на вопросы матери и сам спрашивал.

В школе, когда учился в первом классе, только и видел, что учительница что-то пишет на доске, и я старательно срисовывал это. У меня в тетради всегда были аккуратно написанные палочки, косые или прямые. Учительница понимала мое состояние и верила, что придет время, и я овладею русским языком и заговорю. Так и получилось. К концу учебного года, в 4-й четверти, я стал отличником. Буквально в один день вдруг пришло живое слово, и я заговорил по-русски и удивил всех знанием языка. Я выполнял все задания очень хорошо.

Но до этого был такой момент. К тому времени в нашей деревне появилась еще одна калмыцкая семья. У них был мальчик Борис, на два года старше меня. Я учился в первом классе, а он – в третьем. Однажды он пришел к нам, а в это время я открыл тетрадку и показывал матери и братьям, какую хорошую оценку получил красным цветом. Я думал, раз красным цветом, значит, хорошая. И этот мальчик пришел и разоблачил меня: «Да он, знаете, какую оценку получил? Это называется кол. Он хвастается перед вами, что получил хорошую оценку!» Вот такая история была.

Когда я учился в третьем классе, был прием в октябрята. Я слышал, что октябрята – такие примерные ребята. Всех приняли в октябрята, а меня – нет. Мне не стали объяснять почему. В конце четвертого класса принимали в пионеры. Я учился неплохо. Других ребят приняли, а мне опять притормозили прием. Я остался не пионером. А мне очень хотелось повязать красный галстук на белую рубашку. Казалось, это так красиво.

Когда я стал понимать русский язык, то до меня начало кое-что доходить... Как-то ребята с другого края деревни подрались с ребятами с нашего края, а наша хата была самая крайняя. И я был в той потасовке. Меня не избили, но изваляли и обзывали по-разному. Тогда-то я услышал «семь раз нерусский». Потом все прошло, я спросил у тех ребят, как это «семь раз нерусский?» Они стали перечислять: нос плоский, глаза узкие, еще на что-то указывали...

В старших классах я уже ничего такого не слышал. Но в послевоенное время среди школьников была дедовщина, потому что много переростков было, они младших терроризировали, заставляли собирать окурки, табачок и все такое. Но оскорбления на национальной почве типа «предатели», «людоеды» я не слышал.

Сначала я учился в малокомплектной школе. Позже надо было ходить в семилетку, за семь километров на центральную усадьбу. В шестом классе по просьбе учительницы ботаники я нарисовал препарированную лягушку, намного крупнее, чем в учебнике. А когда сказали, что надо классную газету выпустить к следующему дню, все сказали, чтобы мне поручить. Стенгазета называлась «Еж». Все ушли домой, а меня оставили одного. И к девяти часам я только справился с этим заданием. Никто не подумал, что мне идти потом семь километров одному в темноте. Такие истории были.

После 7-летки я уже пошел учиться за 10 км в районный центр в село Чумаково Михайловского района. Из нашего класса почти все пошли работать, только двое продолжили учебу: я и дочь председателя колхоза. Он ее отвозил в школу и привозил. Бывало, что я шел пешком, а они мимо проезжали и ни разу не сказали: «Ну-ка, садись с нами». Видимо, игнорировали, зная, что я калмык.

С одноклассниками я очень сдружился, мы много времени проводили вместе. Я и в школьных концертах участвовал. Как-то мы давали концерт в лесхозе. Поехали мы целой агитбригадой и, помню, пели песню из кинофильма «Весна на Заречной улице» и романс «Осенние листья».

В школе был большой огород. Весной нужно было провести работы на огороде, но не хватало своего инвентаря. Директор вызвал меня и говорит: «Такое поручение. Купите в сельпо инвентарь для работы на огороде». Я добросовестно выполнил и купил тяжелые вилы, 3 штуки, лопаты 3 штуки, 3 граблей и притащил за 10 км кое-как: то волоком, то на плечах. Директор выстроил линейку и перед всеми сказал: «Мы сейчас будем работать, а инструменты для работы принес на себе ученик 9 класса за 10 км».

Продолжалась кампания ликбеза. Нашлись люди, которые были неграмотны, не умели читать и писать, но хотели научиться. А женщина, у которой я на квартире стоял, была в числе таких желающих овладеть грамотой. Директор как-то меня вызвал и говорит: «Ты живешь у женщины на квартире. Она видела, что ты читаешь роман “Тихий Дон”, и тоже очень захотела. Научи ее грамоте. Труд будет оплачен». Ей было лет 50, мне она казалась старой. Действительно, я одну зиму с ней занимался, и нам обоим устроили экзамен. По итогам мне было выплачено 100 рублей. А за квартиру я платил 25 рублей в месяц. Получилось, что я четыре месяца сам за себя оплатил.

Когда меня принимали в комсомол, директор задал мне вопрос: «Какую книгу ты сейчас читаешь?» – «Угрюм-река». – «Хорошая книга». – «А кто автор?» – «Не могу вспомнить, забыл». – «Вот тебе первое и главное замечание: когда книгу читаешь, надо начинать с автора».

Окончил я школу с похвальной грамотой. Это был 1957 г. Действительно, я с одной четверкой закончил. По всем предметам у меня было 5, но по геометрии 4.

Недалеко от нас жила многодетная русская семья Опариных. Я подружился с одним из их мальчиков, который был помладше меня. Мы были не разлей вода. После школы в субботу домой забегу и сразу к ним. Опарины меня кормили-поили как своего, даже больше – старались самое вкусное дать. Ко мне относились ласково, всегда сажали за стол. Они православные были, у них была божница, икона. Они крестились перед едой и после, читали молитву. Отец возил за 15 км молоко в бидонах на молокозавод. В хозяйстве у них было несколько овец, корова.

У моего брата, как у скотника, было много трудодней, чуть ли не тысячу. Расчет был такой: копейка за трудодень. Если даже брат получал зарплату, то его обязывали добровольно-принудительно подписаться на облигации займа. А еще надо было платить натуральный налог. После 1953 г. мы завели кур, их у нас было 5 штук. И мы должны были в конце года сдать налог – 300 яиц.

Бабушка всегда носила длинное платье (*хуутци*), косы заправляла в *шиверлыги*, на конце которых были два серебряных *токуга*, и калмыцкая круглая шапочка. Потом она, видимо, передала *токуг* моей матери, а с ними произошло то же, что и со старинной, очень дорогой сандаловой чашкой, которую, видимо, обменяли на что-то из еды. Не уцелело ничего. Не помню, чтобы у бабушки были четки. В сибирской избе *зул* не зажигали. У нас и не было ничего из того, что следует зажигать свечи. Бабушка в первый год молилась, но не скажу, что истово и долго. Она что-то шептала, а я лежал рядом. Обряды она не совершала, может, и не могла по состоянию здоровья. Накануне, до того как мы были депортированы, моя мать и сестра ходили в поле и собирали специальную траву для лампы – *зул шатадг овси*¹¹. Помню хорошо, что бабушка и мать молились. Я запомнил, как они низко наклонялись и шептали «*Ом мани падме хум*». А после выселения ничего такого я не помню.

Вообще, мать ничего не говорила о нашей жизни до депортации. Я даже не знал о войне, и день Победы никто в деревне шумно не праздновал. Но в день смерти «отца народов» – Сталина – плач стоял! Я тогда заканчивал 6-й класс, 5 марта 53-го г. отменили

¹¹ Стебли травы для лампы.

занятия. День выдался солнечный, морозный. Учителям было не до нас, все плакали, нас отпустили, сказали, что занятий не будет. Я сгрэб свои вещи и побежал домой за 7 км с каким-то радостным чувством. У меня такой подъем духа был. Все вокруг плачут, а я внутренне радовался, что можно домой. Когда пришел домой, там никто об этом и не знал.

Когда я пошел в школу, я осознал, что я другой. Я чувствовал отношение к себе... Начал ощущать это потому, что по национальности я калмык, и потому ко мне такое отношение.

Позже в нашей деревне появилась другая калмыцкая семья, с которой мы более-менее общались. Дядя Борва, фамилию не помню. Он пришел не с фронта, а из Широкагана. Нашел свою жену, которая жила в нашей деревне. У них потом появились дети, родилась дочь и мальчик, с которыми они потом вернулись на родину. Они были из-под Ики-Бурула. С ними у меня получалось общаться только в субботу, длительного общения с ними не было.

Понятия «праздник» не был и еды особенной не было. По итогам трудового года у брата выходило много трудовней, до тысячи. А выплачивали из расчета: одна копейка за трудодень. Но когда рассчитывали, сразу обязывали подписаться на облигации. Еще был налог натурой. В 1953–1954 гг. мы завели небольшое хозяйство: кур и поросенка. И налоговый агент ходил, описывал всю живность и обязывал в конце года сдать 300 яиц, а с поросенка – налог мясом. Летом случилась беда – нашего поросенка задавила машина, а он уже весил прилично. Мать плакала, как быть, как налог заплатить. Пришлось брату поехать в районный центр и купить мясо с ветеринарными штампами, чтобы сдать налог натурой и выполнить госпоставки.

С яйцом произошла целая история. Весной одна курочка сдохла. Оставшиеся начали нести только с июня и никак не могли снести предусмотренное налогом количество. Однажды, придя из школы, тогда учился я в 7-м классе, мы с моим русским другом пошли погулять по деревне и увидели, что привезли в сельпо яйцо на продажу в ящиках со стружкой. Это было редкостью. Я скорей побежал домой, крича: *өндг авч иржи*¹², и мы собрали все имеющиеся деньги и купили яиц, сколько смогли. И таким образом удалось заплатить налог.

А вот другая история. Мой брат как-то пошел помочь поправить изгородь одной вдове. У нее свинья принесла поросят. Когда пришел агент описывать имущество, она их спрятала, а когда агент собирался уходить, поросята выдали себя визгом. Услышавший

¹² Яйца привезли (калм.).

это налоговый начал страшно ругать бедную женщину за укрывательство, угрожая ей тюрьмой и прочим. В те времена налоговый агент был пострашнее коменданта.

С моим братом Сергеем вышла следующая история. Он пас колхозных овец и коров. Молодежь соседней деревни (что в 3 км), но другого, Михайловского, района встретила с молодежью нашего Куйбышевского района на полевом стане. Они решили вместе повеселиться, попеть песни, поплясать. Там среди молодежи был мой брат. И кто-то донес коменданту, что брат отлучился в другой район. Комендант приехал, арестовал его и хотел увезти в райцентр, чтобы посадить на 15 суток. Но председатель отстоял его, сказав: «А кто будет пасти колхозный скот?» То был серьезный довод, чтобы его оставить. Я тогда заканчивал 9 класс, был 1956 г., и я уже не подлежал учету в комендатуре, а старшие продолжали ходить отмечаться в сельский совет. Комендант приезжал каждый месяц из районного центра, г. Куйбышева. Без его разрешения никто не имел права выезжать из своей деревни.

Когда я получал паспорт в марте 1957 г., мне пришлось идти пешком 50 км в райцентр. На середине пути находилась деревня Павловка, в которой создали МТС и обучали механизаторов. Там проходил курсы трактористов наш *худ көвүн*¹³, приходившийся братом жены Сергея. Я должен был найти его и остановиться переночевать. Добрался туда к вечеру, заночевал и на другой день продолжил путь. Сам получал паспорт, в котором была указана национальность «калмык».

Старший брат Алексей переехал в 1946 г. в совхоз Осиновский, где проживала большая калмыцкая община. Брат нашел там свою половинку, русскую девушку, и женился на ней. Она работала дояркой, а брат Алексей – механизатором. Оба были в одной бригаде. Анна Ивановна и Алексей с сыном и дочерью приехали в 1958 г. в Калмыкию и до последнего дня жизни были вместе. В 1982 г. Анна Ивановна скончалась, а брат мой прожил долго и умер на 87 году.

Родители Анны Ивановны не были против, что жених – калмык. Когда в мае 1949 г. у них родился сын Гена, я приезжал к ним нянчить его. Анна Ивановна часто ездила к своим родителям, навещала братьев и старшую сестру, которая даже приезжала в 1967 г. в Калмыкию. Лето тогда выдалось очень жаркое, засушливое, с пыльными бурями. И она говорила своей сестре: вот куда надо ссылать людей, а не в Сибирь. Как здесь можно жить? Нет воды, голая степь и невыносимая жара. А жена брата ответила ей, что вышла замуж за калмыка и потому здесь. Добрейшей души

¹³ Свойственник (калм.).

была женщина. Я к ним приезжал в Осиновский совхоз, и они мне всячески помогали, обували, одевали. Когда я приехал учиться в Ставрополь, они мне оттуда присылали посылки. Я приехал в одной рубашке, а в Ставрополе начались осенние холода. Я им написал письмо, что хожу в одном пиджаке и поэтому простудился и заболел. И они выслали мне пальто его получил в декабре почтой и еще долго ходил в нем.

В 1957 г. я закончил школу и получил письмо от *нахих*, дяди по матери. В 1956 г. он приехал в Приютное и получил должность начальника райкоммунхоза. Он написал мне письмо в сибирскую деревню и сообщил, что калмыцкую молодежь, прибывшую на родину, распределяют по вузам, и можно поступить в любой институт, написал, что экзамены проходят на месте. Приезжай ко мне и поступай, куда хочешь. Я сразу же засобирился. Опять же смог помочь только старший брат, он собрал деньги на дорогу, и я приехал в Ставрополь в 1957 г. Хотел поступать в медицинский институт, но моим планам не суждено было сбыться: я заболел месяц, а за это время экзамены в вузах города уже прошли. Больница, в которую я попал, была на окраине Ставрополя. Как-то парень-калмык, учившийся в милицейской школе, проходил мимо больницы, в которую меня положили. Увидев меня во дворе больницы, он подозвал и спросил на калмыцком: *чи, кӧвун, энд ю кежӕхми?* (ты, парень, что здесь делаешь?) Я ответил, чуть не плача, тоже на калмыцком: «*Би гемтӕд*, (я заболел) уже месяц лежу в больнице. Ехал поступать, а все экзамены в вузы прошли, что теперь делать, не знаю, и никаких денег нет у меня». Сказал, что никому не сообщал, что заболел в дороге и вынужден лежать в больнице. На что он мне сказал: «Знаешь, здесь есть педагогический институт, в который принимают калмыцкую молодежь для изучения своего родного языка. Заведующего отделением калмыцкого языка и литературы я знаю – это профессор Б.Б. Бадмаев. Я встречусь с ним и поговорю про твой случай». Буквально на другой день он мне говорит: «*Би куундӕ авчкув* (я с ним поговорил), и Бата Бадмаевич приглашает тебя. Но экзамены надо будет сдавать экстерном».

Главный врач меня не отпускает, так как подозрение было на инфекционное заболевание. Но все-таки он отпустил. Мой новый знакомый привел меня к Бате Бадмаевичу. Начиная беседу, Бата Бадмаевич спросил у меня: *кӧвюн, чи яһад эврӕннь тӧрски кели меддувч?* (Парень, откуда ты знаешь родной язык?) – *Ээжм намаг терски кел дасхла, – гиж хяру ӧвг* (мама моя меня научила, так я ответил). Он сказал, что сейчас многие не могут связно говорить на родном языке, и оценил то, что я могу вести разговор на родном языке. А еще он сказал, что мне надо сдать завтра дру-

гие экзамены: сочинение, русский язык (устный), иностранный (немецкий), пока преподаватели не ушли в отпуск. К удивлению, я сумел сдать все полагающиеся экзамены.

К этому времени я остался совсем без денег. В последние дни хватало только на хлеб и кефир. Я вез целый чемодан книг, который сдал в камеру хранения на вокзале. Я узнал, что задолжал страшно, а у меня не было ни копейки денег. А прошел уже месяц. Начальник вокзала вошел в мое положение и наложил резолюцию: «Считать билет действительным». Мой билет был до станции Дивное, и я поехал к дяде после зачисления в институт. Я приехал в с. Приютное, где ждал меня дядя Очир. Он тепло встретил и познакомил со своей семьей. Я провел в гостях десять дней, хорошо отдохнул. Дядя приделал меня: подарил красивую рубашку, тубетейку и костюм. Поехал на учебу во всем новом.

Бата Бадмаев был веселым человеком, всегда много шутил с нами, студентами. Мы так заслушивались его, что иногда практически все занятие могло так и пройти. Чаще всего он рассказывал нам про охоту. Страстный охотник за лисами, он был очень добрым человеком. Нередко звал к себе на чай своего племянника Эльтона Эрдниевича Бадмаева и заодно меня. По приглашению Баты Бадмаевича в Ставрополь для чтения лекций по литературе и фольклору приезжали известные калмыцкие писатели, поэты и ученые: С.К. Каляев, А.Ш. Кичиков, И.М. Мацаков и другие.

Всего в Ставрополе было два набора. В 1957 г. был набор на двухгодичные курсы для учителей начальных классов. А я был в группе с 5-летним обучением на преподавателя средней школы. На двухлетних курсах учились братья Бартуновы, у которых был хороший калмыцкий язык. Сергей Бартунов после окончания приехал в Элисту, и его сразу взяли в редакцию газеты «Хальмг унн». Борис Ченкалев стал диктором радио и телевидения. Другие выпускники были распределены по школам республики. Некоторые выпускники пошли преподавать калмыцкий язык и литературу в педучилище, а кто-то стал работником Калмыцкого книжного издательства. В 1959 г., будучи студентом 3-го курса, я перевелся на заочное отделение и начал работать учителем районной школы с. Кетченеры. Однако через полтора года по состоянию здоровья (признали тbc легких) я вынужден был оставить занятия в школе и выехать на лечение в краевую туббольницу г. Ставрополя, а затем продолжить лечение в Крыму.

Комментарии

В тексте интервью мы видим обстоятельства, сюжеты, характерные для «поколения 1,5»: старшие члены семьи, которые работают без выходных, школьная социализация, учителя и оценки, детские забавы и обязанности, первая дружба, повседневные практики сибирской деревни того времени глазами школьника и конформативные акции, обеспечивавшие молодежи незаслуженно репрессированной этнической группы поступление в вузы.

Другим из таких свойств является двойная темпоральность воспоминаний о той эпохе, когда события были зафиксированы в детской памяти, а оценки даются уже опытным человеком. Такая же сложная темпоральность проявляется у рассказчика в рефлексии по поводу названия колхоза «Наша Родина»: *это была пародия на нашу Родину*. У детей, выросших в СССР, наша родина осталась образом могущественной державы, а та малая родина, в которой провел рассказчик 13 лет, с ее скудной экономикой, была далека от ее официального парадного образа. Хотя миллионы таких колхозов, в которых колхозники работали весь световой день, получая одну копейку за трудодень, и составляли большую часть страны, но школьник, чей голос был актуализирован, привык гордиться достижениями своей страны. Также возможно, что позитивное восприятие низкой отметки, поставленной в тетради красными чернилами, также было связано с отношением к красному цвету как положительному, которым писались транспаранты и главные заголовки в учебниках.

Важным для «поколения 1,5» было то обстоятельство, что его представителям не пришлось ежемесячно ходить в комендатуру, лично испытывая унижение за принадлежность к стигматизированной группе и страх общения с комендантом с глазу на глаз. Вдобавок к устрашающей фигуре коменданта появляется фигура налогового инспектора, которого к середине 50-х годов стали опасаться не менее коменданта. Репрессии калмыков по «национальному признаку» усиливались экономическим давлением и принуждением к дополнительным поборам в виде займов вдобавок к и без того тяжелому натуральному налогу, распространявшемуся на всех колхозников страны.

Предложенный нарратив относится к конкретной судьбе, но вполне может представлять коллективную биографию всего поколения. Трудная жизнь ребенка, отец которого погиб на фронте, без языковых и социальных компетенций большого сообщества, который в дошкольном возрасте должен был заботиться о хлебе насущном наравне со старшими братьями, – все это было знакомо сотням и тысячам его ровесников.

Судьба Пюрбеевых, которые долгие годы были единственной калмыцкой семьей в деревне, – яркий пример дисперсного расселения калмыков по Сибири. Если другие калмыцкие дети, выросшие в сибирском селе, но в семьях, в которых родители знали русский язык, не могли противостоять социальному напору русского языка, то для Гаря/Григория калмыцкий язык стал материнским языком в самом полном значении этого выражения. Мать была его единственным собеседником, пока он не освоил русский язык, но и позже контакты с ней были возможны только на родном языке. Рассказывая матери о своей школьной жизни, Гриша осваивал новую социальность в категориях калмыцкой культуры и языка. Как пуповина, калмыцкий язык связывал мальчика с родной материнской культурой, позволив сохранить живое слово. Именно это достоинство подростка стало определяющим и в его жизни ученого, получившего признание авторитетного лингвиста во всем монголоязычном мире.

В тексте интервью встречаются термины родства: дядя по матери, нахцха, брат зятя. Номенклатура монгольской коллатерально-бифуркатной системы родства плохо переводится на русский язык, но для такого собеседника, как Г.Ц. Пюрбеев, нет непередаваемых выражений: он один из авторов и ответственный редактор большого академического русско-монгольского словаря¹⁴ и большого монгольско-русского словаря¹⁵. И, как мы видели, рассказчик оставляет на родном языке сокровенные для него категории родной культуры, в их число входит система родства, за которой стоят и образы родственников, готовых прийти на помощь в любое время, и сама идея родства, обеспечивающего единство близких и дальних членов рода, вместе составляющих народ.

Текст интервью показывает, как быстро ушла материальность традиционной культуры в новых экстремальных условиях. Не все взяли с собой во время срочных сборов важные для калмыцких семей предметы, например, таких как лампада зул, видимо, впопыхах были забыты четки, не позволено было забрать фотографии. Из того, что было, все хорошие вещи (тулупчик, сандаловая чаша) пришлось обменять на продукты. Вместе со старшим поколением уходила из повседневного обихода калмыцкая одежда. Бабушка была последней в семье Пюрбеевых, кто носил калмыцкое платье, шапку и шиверлыги.

¹⁴ Академический монгольско-русский словарь: В 4 т. / Отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001.

¹⁵ Пюрбеев Г.Ц. Большой академический русско-монгольский словарь: В 4 т. М.: Восточная литература, 2017.

Уже после снятия с калмыков статуса спецпереселенцев и возвращения в родные места рассказчик упоминает костюм, который ему, как студенту, справили родственники. Конечно, это была одежда европейского образца. Исключение составляет тибетейка. Традиционный головной убор жителей Средней Азии был очень популярен в 1930–1950-е гг. в СССР как один из символов интернациональных ценностей советских людей. После возвращения из эвакуации в Средней Азии многие москвичи и ленинградцы, особенно представители творческих профессий, продолжали их носить. Известны фотографии в тибетейке многих известных людей, например М. Горького. Сохранились фотографии в тибетейках и калмыцких поэтов К. Эрендженова и С. Каляева. Так что в отсутствие калмыцкого мужского головного убора, который было невозможно сохранить и позже невозможно купить, его нишу иногда занимала тибетейка, которая своим кроем слегка походила на распространенный калмыцкий головной убор.

Так же, как и традиционная одежда, исчезает в семье Пюрбеевых религиозность. Бабушка еще тихо молилась, но после ее ухода в иной мир буддийские мантры уже не слышны в их доме. Воспоминания о том, как собирали сухие травы на Зул, также относятся к жизни до выселения, когда микрокосмос калмыцкой семьи еще не был разрушен.

Молодежь «поколения 1,5», привыкшая к сибирской природе, не сразу оценила неброскую красоту калмыцкой степи. На невыносимую жару, пыльные бури, отсутствие лесов, рек и гор жаловалась недавно увидевшая предписанную родину калмыцкая молодежь. В отличие от других представителей «поколения 1,5», мой собеседник не говорит о своих чувствах, а приводит слова своей родственницы – сибирячки, навестившей свою сестру, сноху Г.Ц. Пюрбеева, что «ссылать надо было не в Сибирь, а в Калмыкию», в которой климатические условия несравненно хуже сибирских. В шутках такого рода оппозиции «родина / чужбина» рассматриваются как природно заданный «комфорт / дискомфорт». Несмотря на необустроенность родины, в отличие от климатически благоприятной ссылки, конечно, не природными условиями были страшны годы депортации. Наказанием был гнет несправедливого обвинения, унижительные социальные условия.

Для «поколения 1,5» характерно сверхусердие, которое показывает мальчик в стремлении быть достойным членом общества. Он не отказывается от сложных поручений, кажущихся нам сегодня совсем не по годам школьнику, который должен выполнять их в одиночку. Обучение шестиклассником-калмыком грамоте взрослой русской женщины также выглядит парадоксально

для тех лет, но, похоже, что педагогический дар проявился у Г.Ц. Пюрбеева рано.

Необычным для историй сибирского детства является дружба мальчика с семьей Опариных, в которой Гришу полюбили как своего. Мы не знаем, была ли это семья старообрядцев, но православные практики, как, например, молитва перед едой и после, наличие икон в красном углу говорят о том, что исполнение обрядов не было тайным, что таким образом они доверяли калмыцкому мальчику Грише, на деле признавая его за своего, и наконец, что христианское благочестие Опариных включало гуманность в самом конкретном проявлении.

В рассказе о депортации как о травматическом периоде жизни непременно должен присутствовать язык травмы. Самые первые его проявления – это упоминания животных, которые в отсутствие людей становились персонажами жизни за окном: то лиса, то заяц, то волк, как в сказке, появляются равными персонажами рассказчику. Другими травма-пунктами ребенка стали сюжеты, отражающие проявления социальной исключенности: непринятие в октябрята, непринятие в пионеры, нежелание подвести ребенка в ту же школу.

Границы чуждости, ощущаемые местными ребятами, – семь раз нерусский – ограничиваются фенотипическими отличиями и языковыми. «Семь раз» – в герменевтическом смысле синоним «много раз». И те же ребята позже не могут перечислить даже эти семь знаков нерусскости / чуждости, обнаруживая, что различий на самом деле не так много.

О сверхусердии как стратегии адаптации к принимающему обществу, о редукции этничности, особенно в материальной культуре, о трудном принятии калмыцких степеней как родины рассказывали многие калмыки «поколения 1,5» [Гучинова, Клименко 2022, с. 106, 111; Гучинова 2008, с. 205, 216], здесь история Пюрбеева, можно сказать, типична. Редкими оказались сведения о налоговом бремени, проблемы которого были за рамками интересов для многих детей из «поколения 1,5». Но уникальной для нас стала лингвистическая биография Г.Ц. Пюрбеева, как будто судьба вела его к миссии хранителя калмыцкого языка.

Рассмотренный текст является позитивным нарративом в терминах Дж. Александера [Александр 2013] – рассказчик не скрывает перенесенные трудности, но и не акцентирует внимание на них. Как и тысячи его калмыцких ровесников, он преодолел вызовы судьбы. Рассказ о жизни в Сибири – это еще один важный урок нашего Учителя.

Литература

- Александр 2013 – Александр Д. Смыслы социальной жизни: культур-социология. М.: Праксис, 2013. 640 с.
- Гучинова 2008 – Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь: Ссылные калмыки в Средней Азии // Диаспоры. 2008. № 1. С. 194–220.
- Гучинова 2020 – Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь: Два женских рассказа о депортации калмыков // Монголоведение. 2020. № 4. С. 778–800.
- Гучинова 2021 – Гучинова Э.-Б.М. Нарративы детей Сибири о депортации калмыков: Интервью с В.И. Бадмаевым и А.Н. Овшиновым // Oriental Studies. 2021. Т. 14. № 4. С. 722–742.
- Гучинова, Клименко 2022 – Гучинова Э.-Б.М., Клименко Г.А. «У меня была хорошая Сибирь»: Устные истории о депортации калмыков «поколения 1,5» // Этнография. 2022. № 2 (16). С. 94–117.
- Дубина 2021 – Дубина В. Биография // Все в прошлом: Теория и практика публичной истории / Под ред. В. Дубиной, А. Завадского. М.: Новое издательство, 2021. С. 143–172.
- Томпсон 2003 – Томпсон П. Голос прошлого: устная история. М.: Весь мир, 2003. 368 с.
- Ушакин 2009 – Ушакин С.А. «Нам этой болью дышать?»: О травме, памяти и сообществах // Травма: пункты: Сборник статей / Сост. С. Ушакин, Е. Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 5–41.
- Rumbaut 2004 – Rumbaut R.G. Ages, life stages, and generational cohorts: decomposing the immigrant first and second generations in the United States // International Migration Review. 2004. Vol. 38. No. 3 (Fall). P. 1160–1205.

References

- Aleksander, J. (2013), *Smysly sotsial'noi zhizni: kul'tur-sotsiologiya* [The meanings of social life. A cultural sociology], Praksis, Moscow, Russia.
- Dubina, V. (2021), “Biography”, in Dubina, V. and Zavadskii, A. (eds.), *Vse v proshlom: Teoriya i praktika publichnoi istorii* [Everything is in the Past: theory and practice of public history], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia, pp. 143–172.
- Guchinova, E.-B.M. (2008), “Everyone has their own Siberia. Deported Kalmyks in Central Asia”, *Diasporas*, vol. 1, pp. 194–220.
- Guchinova, E.-B. M. (2020), “Everyone has their own Siberia. Two female stories about the deportation of the Kalmyks”, *Mongolovedenie*, vol. 4, pp. 778–800.

- Guchinova, E.-B. M. (2021), “Narratives of children of Siberia about the deportation of Kalmyks. Interview with V.I. Badmaev and A.N. Ovshinov”, *Oriental Studies*, vol. 14, no. 4, pp. 722–742.
- Guchinova, E.-B.M. and Klimenko, G.A. (2022), “‘I had a good Siberia’. Oral stories about the deportation of Kalmyks of ‘generation 1.5’”, *Etnografia*, vol. 16, no. 2, pp. 94–117.
- Rumbaut, R.G. (2004), “Ages, life stages, and generational cohorts: decomposing the immigrant first and second generations in the United States”, *International Migration Review*, vol. 38, no. 3 (Fall), pp. 1160–1205.
- Tompson, P. (2003), *Golos proshlogo. Ustnaya istoriya* [The voice of the Past: oral history], Ves’ mir, Moscow, Russia.
- Ushakin, S.A. (2009), “‘We need to breathe this pain?’ On trauma, memory and communities”, in Ushakin, S.A. and Trubina, E. (eds.), *Tравма: punkty* [Injury: points], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, pp. 5–41.

Информация об авторе

Эльза-Баир М. Гучинова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32А; bairjan@mail.ru

Information about the author

Elza-Bair M. Guchinova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; bairjan@mail.ru

Рецензии

УДК 82.09

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-137-142

Рецензия на книгу:
Курилла И.И. Битва за прошлое:
как политика меняет историю.
М.: Альпина Паблшер, 2022. 232 с.

Дарья Г. Чубукова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия;*

*Институт этнологии и антропологии РАН,
Москва, Россия, dchubukova37@gmail.com*

*Для цитирования: Чубукова Д.Г. [Рец.:] Курилла И.И. Битва за прошлое:
как политика меняет историю. М.: Альпина Паблшер, 2022. 232 с. //*
Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 3. С. 137–
142. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-137-142

Book review:
Kurilla I.I. Bitva za proshloe:
kak politika menyaet istoriyu
[Battle for the past. How politics changes history],
M.: Al'pina Pablisher, 2022. 232 p.

Daria G. Chubukova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
The Institute of Anthropology and Ethnography,
Moscow, Russia, dchubukova37@gmail.com*

*For citation: Chubukova, D.G. (2023), [Book review]: "Kurilla I.I. Bitva za
proshloe: kak politika menyaet istoriyu [Battle for the past. How politics
changes history]. M.: Al'pina Pablisher, 2022. 232 p.", Folklore: Structure,
Typology, Semiotics, vol. 6, no. 3, pp. 137–142, DOI: 10.28995/2658-5294-
2023-6-3-137-142*

© Чубукова Д.Г., 2023

Новая книга доктора исторических наук, профессора Европейского университета в Санкт-Петербурге Ивана Ивановича Куриллы посвящена исторической памяти – сложному социальному и культурному явлению. Прежде всего автора интересуют характерные для наших дней вопросы переосмысления исторического прошлого под воздействием политической конъюнктуры и порождаемые этим процессом конфликтные ситуации, которые неизбежно возникают, когда речь заходит о праве на интерпретацию событий прошлого и столкновении конкурирующих нарративов.

Сразу необходимо оговорить, что издание не является академическим в строгом смысле этого слова. Книга предназначена для широкого круга читателей и скорее относится к научно-популярной литературе, что обуславливает ее стиль, подбор материала и некоторые вольности в его подаче. Тем не менее ее автор – один из ведущих современных российских специалистов в области исторической политики, и его труд, несомненно, заслуживает пристального внимания.

Основной тезис работы И.И. Куриллы заключается в том, что современность является причиной споров о прошлом. Иными словами, подобные споры в большей степени характеризуют самих участников исторических баталий, чем те события прошлого, из-за которых эти баталии разворачиваются. Данный тезис автор блестяще раскрывает на целом ряде примеров. При этом, хотя в книге упоминаются соответствующие инциденты, связанные с интерпретацией истории и имевшие место относительно давно (начиная от периода перестройки, российской революции и вплоть до XVIII в.), большинство рассматриваемых примеров взяты из современности – это те идеологические дискуссии, которые сотрясают информационное пространство прямо сейчас. Вряд ли будет ошибкой предположить, что некоторые эпизоды И.И. Куриллы включал в свою книгу по мере работы над ней, что называется, по горячим следам, едва они становились реальностью. В этом смысле «Битва за прошлое» является актуальнейшим исследованием состояния умов современного общества, во всяком случае – в контексте взаимного влияния прошлого и настоящего.

Безусловным достоинством работы И.И. Куриллы является и широкая география рассматриваемых им ситуаций, благодаря чему российская действительность не выглядит «вещью в себе», а помещается в широкий контекст общемировых процессов, которые, хотя и имеют локальные особенности, но в целом демонстрируют универсальные закономерности. Хотя автор рассматривает случаи из европейской, азиатской и африканской общественной жизни, в книге заметен перекосяк в сторону американской и российской ситуации, что объясняется, с одной стороны, его проис-

хождением, а с другой стороны, профессиональным интересом (И.И. Курилла начинал свой путь на научном поприще как американист). Сам он этого нюанса не скрывает, а наоборот, открыто декларирует и использует для сравнительного анализа, который особенно актуален «потому, что радикально отличающееся общественно-политическое устройство двух государств позволяет увидеть, какие особенности использования прошлого носят универсальный характер, а какие больше присущи одной из стран» (с. 228).

Структурно книга представляет собрание из двенадцати эссе (или «историй», как их называет сам И.И. Курилла), которые при этом связаны между собой единым замыслом. Каждая «история» – это более или менее подробный, иногда доходящий до «плотного описания» (thick description), разбор конкретных «кейсов» (впрочем, некоторые из них рассматриваются поверхностно, как бы заодно с другими). В свою очередь, «истории» распределены по четырем частям (по три в каждой). Внутри каждой части есть свой пролог и эпилог, которые, по сути, являются такими же «историями», только меньших масштабов. На самом деле это разделение «историй» по частям кажется скорее формальным, чем функциональным, поскольку существенного изменения исследовательского фокуса при переходе от одной части к другой не происходит. Части отличаются друг от друга только набором конкретных «кейсов», а не предметом исследования. Хотя некоторые нюансы все же есть.

Первая часть («Рассказы о прошлом») в большей степени концентрируется на описании площадок, через которые те или иные акторы пытаются транслировать свое видение исторического прошлого (учебники, музеи, театральные постановки, киноиндустрия, компьютерные игры), и борьбы за обладание этими площадками. Также содержание первой части направлено на ознакомление читателя с основными инструментами конструирования прошлого (нарративы, мифы). Важным промежуточным итогом первой части книги стала констатация того факта, что появление альтернативного нарратива в общественном пространстве «вызывает агрессивное сопротивление сторонников гегемонной версии» прошлого (с. 63). При этом, как отмечает И.И. Курилла, в настоящее время доминирование одного нарратива уже невозможно ввиду включения в процесс интерпретации прошлого новых акторов. Как следствие, происходит «дробление прошлого» – формирование множества сосуществующих нарративов.

Вторая часть книги («Овеществленное прошлое»), как следует из названия, посвящена «овеществлению» истории – то есть ее воплощению в материальных символах (памятниках, мемориалах, флагах, изображениях на деньгах), а также в топонимике и кален-

дарном цикле, и конфликтам вокруг этих символов и названий. На ряде примеров И.И. Курилла показывает значимость видимых символов для стабилизации общества и консервирования его ценностей и одновременно демонстрирует, как борьба за социально-политическое переустройство общества, сопровождающаяся переоценкой событий прошлого, неизбежно оборачивается и борьбой против символов неуютного режима. При этом действия, направленные против этих символов (снос памятников, переименование локаций, сжигание флагов и т. п.), сами по себе становятся значимыми актами социально-политической борьбы. На примере монумента освобождения в Бостоне и фресок Арнаутова автор «Битвы за прошлое» показывает, что даже вопреки первоначальному замыслу создателей тех или иных материальных символов они могут быть интерпретированы в неблагоприятном ключе и подвергнутся процедуре «отмены».

В третьей части книги («Прошлое как повод для конфликтов и повод для примирения») И.И. Курилла сместил фокус с символов на сам конфликт вокруг прошлого, пытаясь ответить на вопрос, возможно ли в принципе разрешение такого конфликта, в том числе за счет символических актов. При этом он обращается к постколониальным сюжетам и памяти о Гражданской войне в России, но больше его интересует крупнейший вопрос исторической памяти, связанный с травмирующим наследием Второй мировой войны в контексте национальных идентичностей ее участников, наднациональной европейской идентичности и места России в ней, а также его влияния на правоприменительную практику в области исторической памяти. На конкретных примерах И.И. Курилла показывает, как консенсус в оценке событий 1939–1945 гг., достигнутый среди европейских стран в первые десятилетия после войны, начал затем стремительно разваливаться под давлением множества национальных нарративов, так что некоторые из них даже позволяют себе оправдывать сотрудничество с нацистской Германией. При этом переоценка опыта Великой Отечественной войны привела к конфликтам не только в международных отношениях, но и внутри России, где развернулось идеологическое противостояние сталинистов и антисталинистов. И.И. Курилла вынужден признать, что «память противоборствующих сторон старого конфликта устроена по-разному, и примирить их бывает невозможно. Политики способны лишь способствовать забвению травмы или же <...> занимаются ее эксплуатацией» (с. 150–151). Вместе с тем автор выражает осторожную надежду на то, что все-таки возможно «сшивание» разных нарративов в единое «полотно». Единая история, по мнению И.И. Куриллы, в таком случае не будет монолитной, а будет походить на «лоскутное одеяло».

Четвертая часть книги («Прошлое как действие») посвящена преодолению «трудного прошлого» (памяти о репрессиях, гражданских войнах и т. п.), историческим ритуалам (реконструкции) и вопросу о том, кому принадлежит память о войне. На ряде примеров И.И. Курилла показывает, сколь болезненным для общества бывает обращение к «трудному прошлому» и как сложен и неоднозначен путь по его преодолению, поскольку это трудное прошлое может по-разному оцениваться современными акторами, и обращение к нему скорее берedit былые раны, чем лечит их. Исторические ритуалы, которые еще недавно не вызывали вопросов, могут вдруг становиться неприемлемыми для части общества, а новые ритуалы вызывают неизбежные споры. При этом И.И. Курилла обращает внимание на стремление государства контролировать и даже присваивать исторические ритуалы в том случае, если его инициаторами выступают другие акторы. Эта часть книги не содержит каких-либо принципиальных выводов, и автор «Битвы за прошлое» в ней постепенно дрейфует к роли адвоката процесса «возвращения имен» жертв войн и репрессий.

В завершение своей книги И.И. Курилла прогнозирует «окончание консервативного поворота в мировой политике» и «возвращение интереса к истории на каком-то новом уровне понимания общности исторических политик», а также усиление «деколонизации прошлого». При этом споры о прошлом не исчезнут, изменится только их язык, в связи с чем И.И. Курилла призывает «договориться о границах «исторических конфликтов», подобно тому, как был выработан язык общения дипломатов.

Оценивая книгу «Битва за прошлое» в целом, можно смело сказать, что она, несомненно, может быть полезна для тех, кто интересуется вопросами исторической памяти, политики памяти и смежных направлений исторических дисциплин. Помня о том, что книга относится к научно-популярному жанру, надо признать, что она не открывает каких-то новых смыслов, не демонстрирует принципиально новых методологических подходов, но зато показывает, как тот методологический аппарат, который уже существует, может применяться на практике. Перед нами образец того, как надо разбирать те или иные случаи конфликтов вокруг событий прошлого, причем, как оказывается, за примерами далеко ходить не надо, эти баталии происходят повсеместно, здесь и сейчас.

Книга написана языком, который позволит ее усвоить даже человеку, не слишком погруженному в проблематику политики памяти. Иногда легкий стиль И.И. Куриллы отклоняется от академизма в сторону риторических приемов, специфических пассажей

и словоупотребления, направленных как раз то, чтобы быть интересным широкому кругу читателей, и порой в нем проскальзывают личные политические предпочтения автора. Такая манера письма не особенно вредит книге, а скорее придает ей пикантность, но все же, приступая к ней, рекомендуем ознакомиться с биографией автора или другими работами. Тогда те или иные повороты мысли И.И. Куриллы будут понятней.

Информация об авторе

Дарья Г. Чубукова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32а; *dchubukova37@gmail.com*

Information about the author

Daria G. Chubukova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; The Institute of Anthropology and Ethnography RAS, Moscow, Russia; 32a, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; *dchubukova37@gmail.com*

Конференции

УДК 82.09

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-143-149

Обзор секции
«Этнография, фольклористика, этнолингвистика»
на II Всероссийской научной конференции
«Чагинские чтения»

Елизавета В. Юсупова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, eeyusupova@yandex.ru*

Для цитирования: Юсупова Е.В. Обзор секции «Этнография, фольклористика, этнолингвистика» на II Всероссийской научной конференции «Чагинские чтения» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 3. С. 143–149. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-143-149

Ethnography, folklore studies
and ethnolinguistics section
at the 2nd All-Russian Scientific Conference
“Chagin Readings”

Elizaveta V. Yusupova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, eeyusupova@yandex.ru*

*For citation: Yusupova, E.V. (2023), “Ethnography, folklore studies and ethnolinguistics section at the 2nd All-Russian Scientific Conference ‘Chagin Readings’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 3, pp. 143–149, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-3-143-149*

14–15 октября 2022 г. в Пермском государственном национальном исследовательском университете (ПГНИУ) состоялась II Всероссийская научная конференция «Чагинские чтения»¹ под

© Юсупова Е.В., 2023

¹ «Чагинские чтения» проводятся в ПГНИУ с 2021 г.

названием «Поле и архив». Конференция организована Министерством образования и науки Пермского края и Институтом развития образования Пермского края при участии историко-политологического факультета ПГНИУ, лаборатории региональной лексикологии и лексикографии, лаборатории теоретической и прикладной фольклористики филологического факультета ПГНИУ, Центра этнолингвистики народов Прикамья ПГГПУ.

Георгий Николаевич Чагин (1944–2018) – известный советский и российский этнограф и краевед, доктор исторических наук, профессор ПГНИУ, автор большого количества работ, в том числе монографий, научно-популярных книг, учебных пособий по истории и этнографии Урала.

В рамках «Чагинских чтений» была организована секция «Этнография, фольклористика, этнолингвистика». Сквозной темой секции стали исследования пограничья: границы между культурами, например сельской и городской, межэтнической, межконфессиональной границы.

Работа первого дня секции началась с доклада *А.С. Ахрамеевой* и *Д.Р. Шайхиной* (УрФУ, Екатеринбург) «Неноменклатурная минералогическая лексика в работах XVIII–XIX вв.: этнолингвистический комментарий». На материале архивных источников исследовательницы проанализировали значение, специфику бытования и распространение неноменклатурной минералогической лексики, т. е. такой, которая отличается от научного или официального названия минералов. Авторы пришли к выводу, что номинации минералов фиксируют возникновение, добычу или функционирование камней в жизни людей.

В докладе «Система цветообозначений арумьинского языка (этнолингвистический аспект)» *А.И. Чиварзина* (Институт славяноведения РАН, Москва) рассмотрела употребление колоронимов информантами, говорящими на арумьинском языке. Материал был собран докладчицей во время экспедиции в Северную Македонию летом 2022 г. Анализ показал, что в части слов, используемых для обозначения цвета, сохраняются латинские корни, также используются заимствования из македонского и названия цветов, образовавшиеся по аналогии с предметами определенного цвета.

Л.С. Лобанова (ИЯЛИ ФИЦ Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар) в докладе «Жертвоприношение животных – “обычай местного прихода”: особенности экспликации обряда в церковно-приходских летописях Коми края второй половины XIX – начала XX вв.» рассмотрела церковные летописи и выявила, что церковь не только не была против жертвоприношений, но и активно поддерживала эту практику. Люди приходили в церковь, чтобы участвовать в ритуалах жертвоприношения. Докладчица отметила, что в цер-

ковных летописях о жертвоприношениях не говорится прямо, их объяснения содержат большое количество эвфемизмов.

В докладе «Пермская Парма: традиции почитания» *Е.М. Четина* (ПГНИУ, Пермь) затронула тему сакральных мест, таких как родники или могильники, и современных форм обрядов почитания (практики подвязывания ленточек на деревьях, бросания монеток и другие). Исследовательница уделила особое внимание приметным и заветным деревьям, которые встречаются рядом с сакральными местами, и подняла вопрос о современном состоянии обрядов, связанных с деревьями.

М.А. Гранова (ПФИЦ УрО РАН, Пермь) в докладе «Конструктивные элементы крестьянского дома в верованиях и обрядах, связанных с духами-“хозяевами” локусов (на материале русских мифологических текстов Пермского края)» рассказала о местах обитания и функциях таких мифологических персонажей, как домовая, банник, русалка и леший. Рассмотрев внешние и внутренние границы дома, исследовательница сделала вывод о том, что местами контакта человека с мифологическими персонажами являются те элементы дома, которые в славянской традиции воспринимаются как сакральные, например центры избы (печь, стол) и ее границы (порог, окна).

В докладе «Образ падчерицы в массовой культуре» *А.А. Неретиной* и *А.О. Щербаковой* (РГУ им. А.Н. Косыгина, Москва) были рассмотрены сюжеты, связанные с падчерицей, в частности исследовательницы проанализировали репрезентацию в массовой культуре образа Василисы – героини сказки «Василиса прекрасная» из сборника А.Н. Афанасьева.

Д.В. Горюнов и *К.В. Загороднева* (ПГИК, Пермь) в докладе «Методические особенности преподавания дисциплины “Журналистика в этнокультурной сфере” (на материале изучения книги профессора Г.Н. Чагина “Народы и культуры Урала в XIX–XX веке”» поделились со слушателями опытом преподавания иностранным студентам дисциплин, связанных с культурой, традициями и фольклором народа коми.

В докладе «Глиняная игрушка в Москве, прошлое и настоящее» *В.Н. Жизнякова* (РГУ им. А.Н. Косыгина, Москва) сравнила традиционную глиняную игрушку (на материалах, найденных в ходе археологических раскопок) с современными игрушками. Исследовательница выявила черты, которые сохранились в традиции производства глиняной игрушки. В продолжение темы материальной народной культуры *П.С. Мамедова* (РГУ им. А.Н. Косыгина, Москва) в докладе «Русский народный костюм в фарфоре: этнографические реалии и авторское творчество» сравнила русский народный костюм в традиционном этнографическом варианте

с репрезентацией того же костюма в авторских работах и многотиражном производстве.

И.М. Глинко (РГУ им. А.Н. Косыгина, Москва) в докладе «Родина богатыря: способы формирования бренда» проанализировала территориальный брендинг Муром, Ростова и Рязани. Исследовательница пришла к выводу, что для поддержания туристического потока и создания бренда этих городов активно используется образ богатыря.

В докладе «Функционирование рукописных поминальных тетрадей в традиции северных коми-пермяков (на примере деревни Кукушка)» *М.А. Тихонова* (Институт славяноведения РАН, Москва) рассказала о похоронно-поминальном комплексе Юрлинско-Кочевского пограничья, а именно о функционировании рукописных тетрадей религиозного содержания. Докладчица сфокусировала свое внимание на бытовании и исполнении духовных стихов и фольклоризированных молитв в традиции деревни Кукушка.

Л.М. Пантелеева (НИУ ВШЭ, Пермь) в докладе «Похоронная семиотика в пространстве пересечения массовой культуры и консюмеризма» проанализировала семантику и функции собранных ею названий ритуальных агентств Перми и Пермского края. Исследовательница пришла к выводу, что люди обращаются не только в те организации, названия которых ассоциируются с похоронными услугами, а еще и в те, чьи названия прямо не отражают их деятельность, но знакомы людям из-за долгого присутствия на рынке похоронных услуг.

В докладе «Бабы-яги, Жар-Птица и Ёксёкю: русские элементы в долганских сказках» *В.Б. Новикова* (РГГУ, Москва) рассмотрела записи, собранные в начале XX в. А.А. Поповым и другими исследователями, представила результаты классификации мифологической долганской прозы, а также провела параллели между сюжетными элементами и персонажами долганских и русских сказок.

Второй день конференции открылся докладом *С.В. Рязановой* (ПФИЦ УрО РАН, Пермь) «О чем молчат респонденты», в котором рассматривалось восприятие лагеря «Пермь-36» жителями деревень, находящихся в непосредственной близости к зоне, где содержались политзаключенные. Среди выделенных докладчицей причин молчания респондентов, то есть отказа давать какой-либо комментарий, были как страх перед фактом говорения, так и имитация незнания со ссылкой на возраст, состояние здоровья, некомпетентность.

М.Г. Матлин (УГПУ им. И.Н. Ульянова, Ульяновск) выступил с докладом «Блоги рядовых пользователей YouTube как источ-

ник изучения сакрального пространства (на примере сакрального пространства озера Светлояр Нижегородской области)». Исследователь обратился к видеороликам об озере Светлояр в блогах пользователей YouTube и заключил, что видео представляет собой мультимедийный текст, который служит источником изучения сакрального пространства и может быть полноценно использован исследователями для анализа.

Н.Б. Граматчикова (УГИ УрФУ, Екатеринбург) в докладе «История Медногорского храма в устных и письменных источниках: разнообразие культур памяти» проанализировала соединение исторического и внутрицерковного дискурса. Рассмотрев историю государства и историю церкви, докладчица пришла к выводу о множественности культур памяти и меморативного пространства этой православной общины.

В докладе «Водная преграда в похоронно-поминальной обрядности восточной Сербии» *А.А. Плотникова* (Институт славяноведения РАН, Москва) на материале полевых исследований рассмотрела влияние румынской традиции на поминальную обрядность сербов. Докладчица отметила, что представления о воде амбивалентны: с одной стороны, она осмысливается как преграда между миром живых и миром мертвых, с другой стороны – как путь на тот свет.

С.Ю. Королева (Институт славяноведения РАН, Пермь) в докладе «Ритуал каждения в похоронно-поминальной обрядности (традиции юрлинско-кочевского пограничья)», основываясь на материалах экспедиций 2013–2022 гг., проанализировала локальную специфику каждения (ритуального сжигания ладана) на юрлинско-кочевском пограничье. Исследование показало, что каждение может выполнять различные функции, среди которых: символическое очищение и ритуально-символическая коммуникация между живыми и мертвыми в ходе похоронно-поминальных обрядов. Также каждение может быть элементом индивидуальных коммеморативных практик.

В докладе «О некоторых особенностях полевого сбора прозвищ» *М.В. Боброва* (Институт лингвистических исследований РАН, Москва) рассказала о своем полевом опыте, рассмотрела способы сбора прозвищ, а также предложила вариант опросов, с помощью которых можно оптимизировать полевую работу.

Ю.В. Зверева (ПФИЦ УрО РАН, Пермь) в докладе «Названия кваса, браги и пива в пермских говорах» проанализировала лексику, используемую для обозначения кваса, браги и пива на территории Пермского края, представила ряд локальных вариантов названий этих напитков, рассказала об их прагматике и семантике.

Доклад «Наименования копей Ильменского заповедника» *Ю.С. Костылева* (ПГНИУ, Пермь) был посвящен тому, как менялись названия копей Ильменского заповедника с 1920-х по 1930-е гг. Подводя итоги своего исследования, докладчик отметил, что в начале 1920-х названия складывались естественно, например по имени работающего там геолога, а потом были редуцированы до простого нумерования.

В докладе «“Что бруснику рассыпашь?”: лексика со значением интеллектуальной неполноценности в говорах Макарьевского района Костромской области» *Т.А. Макишкова* (УрФУ, Екатеринбург) на материале, собранном во время полевых исследований летом 2022 г., проанализировала употребление лексических единиц, обозначающих «интеллектуальную неполноценность». Исследовательница отметила, что среди населения Макарьевского района особенно распространены словосочетания «человек с брусничкой» и «рассыпать бруснику (или рябину)».

И.И. Русинова (ПГНИУ, Пермь) в докладе «“Соляная” лексика в русских говорах Пермского края» проанализировала частотность и заполненность лексических групп, относящихся к соли, например названий продуктов питания и соответствующей посуды, обозначений соленого вкуса, ономастических единиц, географических терминов, названий растений и лексики солевого промысла. Автор пришла к выводу, что самыми заполненными оказываются лексические группы, относящиеся к названиям засоленных продуктов и посуды.

Ю.А. Шкураток (ПГНИУ, Пермь) в докладе «Этнолингвистические материалы из Кочевского и Кудымкарского районов Пермского края» на материале экспедиций 2022 г. проанализировала представления о предвестниках смерти (к ним относятся, например, определенные животные или погодные явления). Исследовательница рассмотрела их существование, распространение и вариации, а также связь с другими элементами похоронно-поминального обряда.

В.Е. Добровольская (РГУ им. А.Н. Косыгина, Москва) выступила с докладом «Традиционная кухня белорусских переселенцев Калининградской области». Исследовательница пришла к выводу, что белорусская идентичность у переселенцев в Калининградской области в основном утрачивается, однако сохраняются некоторые традиционные элементы культуры, например особенности приготовления пищи.

Доклад «Музыка лаутаров в погребально-поминальных практиках румын долины Тимока» *И.М. Струтинского* (Институт славяноведения РАН, Москва) был посвящен роли музыкантов, а именно исполнителей эпических жанров, в похоронно-поми-

нальных обрядах румын долины Тимока. Докладчик акцентировал свое внимание на обстоятельствах исполнения песен, а также на их текстах.

В.А. Воробьев (РГГУ, Москва) в докладе «Механизмы традирования русской студенческой песни XIX века» сопоставил архивные материалы XIX в. с современными полевыми материалами. Докладчик рассмотрел традицию, которая находится на стадии разрушения, но все еще присутствует в современной культуре, и предпринял попытку проследить трансформацию текстов студенческих песен.

Е.А. Кондакова (РГУ им. А.Н. Косыгина, Москва) в докладе «Райский сад vs Дворовый палисадник: общность стереотипов» провела анализ сходств и различий сельских садов и палисадников XX–XXI вв. как примера пограничья между своим и чужим.

Завершил работу секции доклад «Фольклорные элементы и личный опыт в историях о Великой Отечественной войне» *Е.А. Закревской* (РГГУ, Москва), в котором автор рассмотрела фольклорные модели в нарративах о реальных событиях и в личных биографиях, фокусируя свое внимание на использовании информантами фольклорных шаблонов. Докладчица подняла проблему определения четкой границы между фольклором и достоверным устным свидетельством и пришла к выводу, что ее проведение практически невозможно.

Конференция вызвала большой интерес у исследователей, программа секции «Этнография, фольклористика, этнолингвистика» была насыщена содержательными и запоминающимися выступлениями. Несмотря на то что «Чагинские чтения» проходят всего во второй раз, организаторы надеются, что конференция будет проводиться ежегодно и станет традиционной.

Информация об авторе

Елизавета В. Юсупова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; eejusupova@yandex.ru

Information about the author

Elizaveta V. Yusupova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; eejusupova@yandex.ru

Научное издание
Фольклор: структура, типология, семиотика
Том 6 • № 3 • 2023

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
А.А. Леонтьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 07.11.2023
Выход в свет 13.11.2023
Формат 60 × 90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 9,2. Усл. печ. л. 9,4
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 1825

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru