

Жанна Кормина

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

# ПРОВОДЫ В АРМИЮ В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ

Опыт этнографического  
анализа

политология социология философия антропология



БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА

НЕПРИКОСНОВЕННЫЙ ЗАПАС

**БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА**

**НЕПРИКОСНОВЕННЫЙ ЗАПАС**

Ж.В. Кормина

# ПРОВОДЫ В АРМИЮ В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ

Опыт этнографического анализа

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

МОСКВА • 2005

УДК 394.26:355.2(470+571)

ББК 63.529(2)-732

К 66

Редактор серии

*И. Калинин*

**Кормина Ж.В.**

**К 66 Проводы в армию в пореформенной России.  
Опыт этнографического анализа. — М.: Новое  
литературное обозрение, 2005. — 376 с., ил.**

Книга является первым исследованием фольклора и ритуальных практик, связанных с проводами на военную службу в русской деревне конца XIX – XX в. На протяжении этого времени отношение к службе в армии, определявшее общую тональность проводов, изменялось от абсолютного неприятия армейской службы в конце XIX века до ее высокой престижности в 1960–1980-е гг. В книге анализируются причины этих изменений. В связи с этим рассматриваются такие вопросы, как структура коллективной идентичности и восприятие традиционным обществом государства, система обрядов жизненного цикла и конструирование ритуалов.

УДК 394.26:355.2(470+571)

ББК 63.529(2)-732

**ISBN 5–86793–382–2**

© Кормина Ж.В., 2005

© Новое литературное обозрение, 2005



# Предисловие

Во время осеннего набора в армию 1999 г. мы с моим коллегой Сергеем Штырковым проводили опрос среди призывников одного поселка Новгородской области. Этот опрос был частью исследования, посвященного отношению к службе в армии в современной российской провинции. По нашей просьбе военком без колебаний предоставил нам комнату в здании военкомата и дал секретарю указание направлять туда призывников, пришедших на медкомиссию. Тем, кто зашел к нам побеседовать, мы сообщали, что проводим независимое исследование с целью выяснить отношение современных призывников к перспективе военной службы. Опрос был анонимным (мы спрашивали имя и год рождения). Лишь несколько человек не дошли до нашего кабинета (хотя такая возможность была), среди них — единственный, приехавший на медосмотр с отцом и явно не собиравшийся идти в армию<sup>1</sup>.

Результаты опроса были неожиданными для нас: большинство пришедших говорили о необходимости и пользе службы в армии. И это в то время, когда СМИ живописуют прохождение срочной службы как череду пыток и унижений, и общественное мнение (на которое ориентируются и которое выражают и во многом формируют СМИ) если не приветствует уклонение от армии, то во всяком случае относится к укло-

<sup>1</sup> Позже к нам зашел отец этого молодого человека и сообщил, что его сын получил отсрочку от службы.

нистам сочувственно. Глухоту призывников к голосу общественного мнения нельзя объяснить ни тем, что они не знакомы с другой, альтернативной, точкой зрения, ни неискренностью, вполне ожидаемой от человека, которому приходится отвечать на вопросы интервьюеров в «присутственном месте». Причина в другом. Как показал анализ полученных интервью, наши респонденты унаследовали от старшего поколения мужчин представление об армии как «школе жизни» — таком опыте, который превращает мальчика во взрослого мужчину.

Служба в армии стала выполнять функцию юношеской инициации в советское время, точнее, после Второй мировой войны. Во всяком случае, именно так оценивают опыт армейской службы те, кто служили (или провожали в армию) в 1950—1960-е гг. О том же говорят популярные в те годы частушки, в которых есть и презрение к тем, кого не взяли в армию по состоянию здоровья, — *бракованным*, и убежденность в качественном перерождении парня за время прохождения военной службы.

В классический этнографический период (конец XIX — начало XX в.) крестьяне в армии служить не хотели. В обряде проводов того времени преобладали мотивы отправления в последний путь, никаких ассоциаций между службой в армии и обретением мужественности для этого периода не прослеживается, скорее наоборот: ставший солдатом выбывал из числа потенциальных женихов, лишался возможности вовремя вступить в брак. К отслужившим же девушки, судя по всему, не слишком благоволили: «Если б я была богата, не любила бы солдата...»

Словом, оказывается, что статус одного и того же, казалось бы, события в жизни сообщества (семьи, деревни, прихода) и биографии молодого человека изменяется со временем и во многом определяется актуальным социально-историческим контекстом. От того, ощущает ли себя призываемый в армию гражданином своей страны, или же сообщество, с которым он себя соотносит, ограничивается рамками его деревни и

прихода, т.е. от структуры его социальной идентичности, во многом зависит его желание или нежелание идти в армию или, во всяком случае, оценка факта службы с точки зрения соответствия идеальному жизненному сценарию. В настоящей работе предпринимается попытка выявить корреляции между структурой групповой идентичности призываемых и провожающих и их отношением к военной службе. Привлекая довольно разнородные источники, в основном фольклорные, я попытаюсь показать, как и почему изменялось отношение носителей русской традиционной культуры к службе в армии на протяжении XX в. и каким образом этот процесс связан с трансформацией социальной идентичности крестьян.

Понятно, что предлагаемая объяснительная модель не описывает все возможные случаи. В каждой конкретной ситуации существует свой набор причин, заставляющих молодого человека уклоняться от призыва или, наоборот, с охотой идти на службу. Однако такой подход, как мне кажется, позволяет обнаружить некую общую тенденцию, понять и объяснить, почему правнуки тех парней, которые отрубили себе пальцы и прокалывали барабанные перепонки, лишь бы не пойти в армию, пишут в своих солдатских блокнотах о том, что «не тот мужчина, кто женат, а тот мужчина, кто солдат».

В книге пойдет речь главным образом о русской крестьянской культуре. Однако многие выводы и наблюдения, сделанные на этом материале, в равной мере верны и для городов, поскольку некоторые социальные группы горожан определенно имеют те же социальные установки и культурные ориентиры, что и сельские жители. Культурные и социальные различия определяются не столько проживанием в той или иной административной единице (деревне, селе, поселке, городе районного или областного значения, столице), но уровнем образования, достатка, родом занятий, и в этом смысле разделять городскую и деревенскую культуры не имеет особого смысла. Другое дело, что городская культура сегментирована,

неоднородна, допускает сосуществование различных точек зрения, так что говорить о какой-то общепринятой, разделяемой большинством позиции здесь не приходится.

Именно для больших городов, в первую очередь Москвы и Петербурга, в последние годы стало нормой негативное отношение к обязательной воинской службе. За казалось бы очевидными причинами практического свойства (время, потраченное впустую, т.е. не на приобретение реального или символического капитала, к тому же с определенным риском для жизни и здоровья) кроются, по-видимому, более глубокие, связанные с определенным кризисом в отношениях между гражданами и государством. В соответствии с концепцией Ю.М. Лотмана, в каждую определенную историческую эпоху преобладает одна из двух архетипических социокультурных моделей коммуникации — «договор» и «вручение себя во власть другого». Первая из этих двух, в принципе сосуществующих моделей построения отношений человека с властной структурой, «магическая» система взаимоотношений, характеризуется взаимностью, принудительностью, эквивалентностью и договорностью, в то время как вторая, «религиозная», во всем ей противоположна и имеет характер безусловного дара [Лотман, 1993: 345]. Отношения гражданина, а точнее, подданного, с государством, на которых была построена прежняя служба — «отдание себя» в его полное распоряжение, нераздельно, — в настоящее время изживают себя. На смену им должны прийти отношения договора, основанные на выполнении сторонами взятых на себя обязательств. Но стороны не готовы к новому типу отношений: гражданам остается неясным, что государство предлагает в обмен на службу в его вооруженных силах, и, кроме того, они не уверены в нем как деловом партнере. Государство же вполне устраивает прежняя модель, во всяком случае, она им настойчиво воспроизводится. Другое возможное объяснение падения престижности службы в армии связано с изменением представлений о правильном мужском жизненном

сценарии, появлением новых, альтернативных, одобряемых обществом способов обретения статуса взрослого мужчины.

В основу настоящей книги положена кандидатская диссертация, выполненная на факультете этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге и защищенная в 2000 году в Российском государственном гуманитарном университете. Ничего этого не случилось бы, если бы не научное руководство А.К. Байбурина и моральная поддержка Н.Б. Вахтина, так много мне давших. За отдельные ценные замечания я благодарна Г.А. Левинтону, Е.С. Новик и А.А. Панченко. Значительная часть материалов для этой книги была собрана во время работы фольклорно-этнографической экспедиции факультета этнологии Европейского университета в 1997—2001 гг. моими коллегами, любезно включавшими в свои беседы с информантами вопросы о проводах на службу и транскрибировавшими для меня фрагменты интервью. Отдельная благодарность — С.А. Штыркову, в дискуссиях с которым во многом сложилась настоящая работа. Моя особая признательность — А.К. Байбурину, взявшему на себя труд чтения окончательного варианта рукописи и высказавшему ряд критических замечаний, которые я постаралась учесть.

За финансовую поддержку я должна поблагодарить Европейский университет, оплачивавший мои летние экспедиции в течение трех лет, Институт «Открытое общество», поддержавший проект, посвященный отношению к службе в армии в современной провинции (отдельные выводы, получившиеся в результате этого исследования, включены в работу), и KONE Foundation of Finland, предоставивший мне грант на постдиссертационное исследование.

# Введение

**Г**ерой этой книги — молодой человек призывного возраста, живущий в русской провинции между концом XIX и концом XX в. Это крестьянин (сын или внук крестьян), который готовится отправиться на действительную военную службу. Он склонен к меланхолии и немотивированной агрессии, значительную часть времени проводит с такими же, как он, ощущает неотвратимость грядущих перемен в своей жизни и переживает свой отъезд из родного дома как уход навсегда. Другие действующие лица драмы — мать, девушки-ровесницы или невеста, ровесники, годные к службе и *бракованные*<sup>1</sup>, — все те люди, кто вступает во взаимодействие с уходящим на службу (*некрутом*). Они актеры второго плана, без которых действие невозможно. Что чувствуют и думают эти люди, какие когнитивные и поведенческие стратегии они реализуют для конструирования и исполнения своих ритуальных ролей, какие средства избирают в репрезентации этих ролей, — эти вопросы я задаю себе и своим источникам как этнограф. За всем происходящим невидимо и безмолвно стоит государство с законодательными актами, касающимися службы в армии, риторикой и политикой, формирующими отношение к военной службе. Поскольку каждые проводы в армию происходят в определенную историческую

<sup>1</sup> Иначе *браковка* — те, кого не взяли на воинскую службу из-за болезни или физических недостатков.

эпоху, и проводы на службу 1890-х гг. отличаются от проводов в 1930-е, а последние — от того же обряда в 1960-е гг., здесь необходим и взгляд историка. В результате применения диахронного метода статичная фольклорно-этнографическая картинка оживает и оказывается производной исторического процесса. Таким образом, носители традиционной культуры, крестьяне, предстают как участники исторического процесса, которые в своем повседневном семиотическом конструировании реальности (из элементов фольклорной культуры) отображают изменения, происходящие в обществе. Результаты этой деятельности — фольклорные тексты, которые исполняются в ходе разворачивания обряда или описывают проводы (главным образом частушки), обрядовые действия, сопровождающие отправление молодого человека на армейскую службу, — и составляют основной корпус источников для настоящей книги. Следует оговориться, что я буду называть любой обряд проводов в армию и соответствующий фольклор «рекрутскими», независимо от способа комплектования армии. В этом я следую этнографам, описывавшим эти ритуальные практики в конце XIX — начале XX в.: несмотря на то, что существовала всеобщая воинская повинность, обряд продолжали называть «рекрутским»<sup>1</sup>.

Надо заметить, что рекрутская обрядность и фольклор остаются маргинальными темами в этнографии и фольклористике. Только в последние несколько лет соответствующие данные стали довольно регулярно включаться в этнодиалектные словари и сборники материалов по отдельным регионам [Кулагина, 1996: 132—135; ДКСБ, 1997: 232—234; РТК, 2001: 333—337]; появился ряд описательных работ, репрезентирующих ту ли иную локальную традицию проводов на армейскую службу [Черных, Суханова, 1998; Черных, 2001; Морозов, 2001]. Появление таких публикаций позволяет рассмотреть мои собственные полевые материалы в более широком кон-

<sup>1</sup> Замечу, что *рекрутами*, а чаще *некрутами* называли призывников в крестьянской традиции вплоть до недавнего времени.

тексте, отделить универсальные для обряда проводов на службу черты от регионально специфичных. Кроме того, сопоставление вариантов конкретного обрядового хода дает возможность прояснить принцип организации такого «синонимического ряда» и, следовательно, ближе подойти к пониманию смысла, вкладываемого носителями культуры в конкретное обрядовое действие.

Некоторые сюжеты, так или иначе связанные с проводами в армию, неоднократно обсуждались как в отдельных работах, так и в рамках научных дискуссий<sup>1</sup>, в этнографической литературе затрагивался ряд аспектов собственно рекрутской обрядности [Байбурин, Левинтон, 1985; Бернштам, 1988: 211; Байбурин, 1993: 63—65], однако специальных исследований, посвященных проводам в армию, не было написано. Между тем обряд проводов на военную службу вполне достоин того, чтобы стать предметом отдельного исследования: этот материал предоставляет замечательную возможность для рассмотрения традиционной культуры в динамике, изучения принципов изменяемости этой культуры, способов сохранения ее стабильности, выяснения ее постоянных и переменных составляющих, границ ее вариативности.

Отсутствие специальных работ о проводах в армию можно объяснить по крайней мере двумя обстоятельствами. Во-первых, необязательностью, случайностью, окказиональностью этого обряда. Во-вторых, его неархаичностью. Проводы в армию могли казаться не заслуживающим интереса материалом, поскольку этот обряд возник в обозримом историческом прошлом (в отличие от древних и потому в определенном смысле не имеющих истории свадьбы или похорон), а одним из устойчивых, хотя и не всегда эксплицируемых представлений среди ученых, работающих в области традицион-

<sup>1</sup> В частности, длительную историю имеет дискуссия об обрядах инициации у славян, имеющая некоторое отношение к нашему предмету [Чернышев, 1887; Колева, 1974; Левинтон, 1979; Хорватова, 1989; Балушок, 1993; 1996].



ной культуры, остается представление о древности и неизменности наблюдаемых в крестьянской культуре обрядовых практик.

В самом деле, рекрутская обрядность принципиально отличается от других обрядов жизненного цикла — родильно-крестинных, свадебных, похоронно-поминальных. Перечисленные ритуалы составляют некий обрядовый континуум, в котором пребывает носитель традиционной культуры, континуум, в рамках которого прохождение следующего ритуала предполагает участие в предыдущем. Логика этих обрядовых практик диктуется необходимостью постоянной коррекции между биологическим и социальным, направленной на подтверждение социального статуса носителя культуры [Байбурин, 1993].

В отличие от других обрядов жизненного цикла, ритуал проводов в армию не является «естественным» следствием существования человека как биологического существа — рождающегося, стареющего и умирающего. Он появляется в конкретное историческое время и представляет собой реакцию традиционной культуры на ситуацию, задаваемую извне.

Причиной для возникновения обряда проводов в армию стало введение в начале XVIII в. Петром I рекрутской повинности<sup>1</sup>. Первоначально служба была пожизненной. В 1793 г. срок действительной службы был сокращен до 25 лет; затем в 1834 г. — до 20 лет. По окончании войны 1854—1855 гг. нижние чины должны были служить 12 лет. На деле они служили меньше узаконенных сроков, и ко времени введения в 1874 г. всеобщей воинской повинности фактический срок службы

<sup>1</sup> До XVIII в. комплектование армии происходило в основном на добровольных началах. 17 ноября 1699 г. в Москве был объявлен Высочайший указ о наборе даточных, из которых формировались первые «новоприборные полки регулярного строя». С 1705 г. наборы распространяются на все население; тогда же в указе стольникам о сборе даточных людей появляется новое слово для обозначения даточных — *рекруты* [СВМ, 1902: 27, 38, 58].

под знаменами (т.е. действительной службы) составлял около 7 лет [Редигер, 1913: 132—133]. В 1874 г. институт рекрутства был заменен всеобщей воинской повинностью с развитой системой льгот по семейному положению. Срок действительной службы составлял 6 (на флоте 7) лет. В 1876 г. этот срок был сокращен до 5 лет и впоследствии неоднократно изменялся, то сокращаясь (до 3—4 лет), то увеличиваясь (до 5 лет). С установлением советской власти в армию стали призывать только «трудящиеся»; все прочие граждане — лишённые по приговору суда пассивного или активного избирательного права, а также те, кому по их классовой принадлежности не полагалось доверять службу с оружием в руках, должны были выполнять воинскую обязанность иным образом — в командах обслуживания в военное время и путем уплаты специального налога в мирное [Берхин, 1958: 239—240; Конституции, 1940: 24, 138, 163]. С 1936 г. в армию на общих основаниях стали призывать казаков. Только введенный в 1939 г. Закон о всеобщей воинской обязанности объявлял службу в армии обязательной для каждого мужчины гражданина СССР, независимо от социального положения, вероисповедания, образования. На этом историческом фоне в традиционной крестьянской культуре складывался комплекс представлений о службе в армии, ее месте в жизни индивидуума и социума, а процесс проводов молодых мужчин на службу получал ритуальное наполнение.

Традиционная культура, как и любая другая, динамична. Представляющиеся нам классическими фольклорные и этнографические материалы конца XIX — начала XX в. отражают в действительности определенный период в истории крестьянской культуры, равно как и определенный этап в изучении этой культуры. Заметим, что многие наблюдатели видели в современной им крестьянской культуре черты упадка. Как наиболее яркий признак деградации народной традиции расценивалось появление новых реалий в жизни деревенской молодежи, например: распространение частушки,

хулиганства, городской одежды, аксессуаров (зонт, трость) и пр. Большинство из тех, кто признавал за крестьянской культурой способность к изменению, рассматривали происходящие трансформации почти исключительно как порчу и смерть традиции. Однако, как показало время, динамика, которую отмечали этнографы век назад, не была угасанием, но трансформацией, которая к тому же не касалась базовых составляющих этой культуры. Если позволить себе сопоставление с ситуацией владения языком, знание правил «порождения речи» оставалось неизменным, трансформации же касались главным образом «лексики» [см., например: Frank, 1992; Холодная, 2001].

И все-таки эта культура изменяется, хотя происходящие трансформации сложно зафиксировать и сколько-нибудь точно датировать. Видимо, причины и истоки тех изменений, которые происходят по внутренним законам, собственной логике культуры, вообще трудно вычленимы; более доступны научному анализу ситуации, когда изменения происходят при каком-то внешнем воздействии. Самым существенным видом такого воздействия в нашем случае является, по-видимому, государственная политика в отношении крестьянства и прежде всего реформы, касающиеся вопросов землевладения и землепользования, которые вызывали изменение структуры расселения и внутреннюю колонизацию, а также социального устройства деревенской общины<sup>1</sup>. Кроме экономического, ощутимым может быть воздействие на идеологическом уровне. Государственное строительство в Новое и новейшее время зачастую было тесным образом связано с политикой, направленной на формирование у населения гражданской идентичности. Юджин Вебер, описавший этот процесс для Франции XIX в., в числе «агентов изме-

<sup>1</sup> В частности, для хуторян проблематичным становилось участие в престольных праздниках родной деревни (возникает проблема репрезентации собственной локальной идентичности), организация *помочей* и пр.

нения» называет строительство сети железных дорог, охватившей даже удаленные уголки страны, трудовую миграцию в города, обязательную военную службу, школьное образование [Weber, 1976].

Представляется, что именно формирование у крестьян гражданской идентичности оказывается той динамической составляющей, которая определяет изменения в рекрутской обрядности. Динамика в осмыслении армейской службы сопряжена с изменением социально-исторической ситуации и построением взаимоотношений между крестьянским миром и государством. Структура социальной идентичности уходящего на службу (и провожающих его родных и односельчан) и место в ней его гражданского, национального самосознания по отношению к его локальной идентичности является, как мне представляется, одним из главных факторов, определяющих драматургию обряда проводов на военную службу. Отношение к службе в армии со стороны ровесников, родных, мира напрямую связаны с топикой и риторикой фольклорных текстов и даже предпочтением тех или иных жанров (например, причитания, исполняемые обычно матерью, постепенно вытесняются частушками, которые поются молодежью — ровесниками и ровесницами рекрута).

Заимствованное из социологического дискурса понятие *идентичности*, которое используется в книге, удобно тем, что позволяет связать личность и социальную группу, индивида и культурную традицию. Под идентичностью понимается соотнесение человеком себя с определенной группой, реальной или воображаемой, а как результат — осознание им прав и обязанностей, налагаемых на членов его сообщества, а также эмоциональное переживание сопричастности этим людям и владение общим символическим кодом. В таком случае ритуал может быть понят как коллективное действие символического характера, в котором, впервые или заново, утверждается или подтверждается социальная идентичность (одна из идентичностей) его участника или участников. При этом

каждый человек имеет несколько таких идентичностей, обладает структурой, или иерархией, идентичностей: он одновременно член семьи, житель деревни, представитель определенной половозрастной группы, гражданин страны и пр. Яркий пример актуализации разных идентичностей (локальной, гендерной, семейной) в русской крестьянской культуре — престольный праздник с его угощениями, застольями, драками, девичьими хороводами, мужским пьянством [Вадейша, 2001].

Состав источников, на которых основана эта книга, весьма разнороден: от статистических сводок и государственных законов, которые используются как фоновая информация, до транскрипций интервью, записанных в ходе полевых исследований. Принципы подхода к источникам оговариваются в первой главе книги. При этом особое внимание уделяется анализу фольклорных материалов, которые также весьма разнообразны по своему жанровому составу: от причитания до современного письменного солдатского фольклора. В частности, здесь ставится вопрос о соотношении определенных социокультурных реалий (сроков службы, льгот, способа организации набора и пр.) и описаний этих реалий в фольклорных текстах — причитаниях, рекрутских песнях, частушках, а также в прозаических жанрах, т.е. вопрос о «достоверности» фольклорных источников как исторических свидетельств. Читатель, не интересующийся академическими подробностями, изложение которых рассчитано, скорее, на специалистов — фольклористов и этнографов — вполне может пропустить первую главу и начать чтение со второй.

Во второй главе описывается и анализируется обряд проводов в армию с момента начала выполнения рекрутом его ритуальной роли до собственно проводов. Значительная часть главы посвящена исследованию способов репрезентации лиминального статуса рекрута в период рекрутских гуляний. Здесь же рассматриваются разработанные в культуре способы решения основной интеллектуальной проблемы, связанной с уходом члена сообщества на службу, а именно

определение статуса уходящего по отношению к его сообществу. Среди таких способов — установление связи с уходящим на службу и контроля над ним в обряде благословения, «резервирование места» в социальном пространстве через изготовление «памяти» по рекруту, обряды, направленные на избавление от тоски и т.п.

В третьей главе ставится вопрос о механизме конструирования обрядовых практик. Сама постановка этой проблемы неизбежно влечет рассмотрение всего поля данных в диахроническом аспекте. Специфика предмета исследования не предполагает точных датировок; для сравнения берутся два состояния традиции — конца XIX — начала XX в. (в основном 1890—1910 гг.) и второй половины XX в. (в основном 1950—1960 гг.) — и рассматривается, во-первых, отношение носителей традиции к службе в армии и, во-вторых, место рекрутского обряда в системе других обрядов жизненного цикла.

Резонно предположить, что проводы в армию исчезнут только вместе с законом о всеобщей воинской обязанности. Современные проводы, на первый взгляд совершенно не похожи на обрядность начала и даже середины века: не причитают, не поют частушки (разве что старшее поколение), обряд благословения (или типологически сопоставимые с ним действия) существует в крайне редуцированном виде, — и все-таки потребность в ритуализации момента отправления на службу существует и ныне. Актуальны для поздней традиции представления о службе как особом мужском опыте, героизация службы и другие идеи, сложившиеся, очевидно, в послевоенное время. И состав информантов, и качество источников этого, последнего, раздела работы отличаются от предыдущих: информанты — юноши призывного возраста и девушки, их ровесницы, та возрастная группа, для которой служба в армии является актуальным жизненным опытом. Если другие материалы, полученные в результате полевых исследований, представляют собой воспоминания о проводах (и молодости) и анализ строится на вычленении и интерпретации опи-

сываемых информантами обрядовых элементов или сообщаемых ими фольклорных текстах (частушках, песнях), то материалом для заключительной части являются речевые клише в ответах на вопросы собирателей и солдатский письменный фольклор.

Вопрос о том, корректно ли строить сопоставление на основе столь разных источников, я решаю для себя положительно. Все они содержат информацию о способах построения сообществом мира вокруг себя, способах придавать смысл событиям, времени, пространству. Анализ этих материалов позволяет выяснить, как, используя имеющиеся в их распоряжении средства (они-то и меняются), люди проживают кризисные ситуации, разрешают встающие перед ними интеллектуальные проблемы, вроде той, что становится центральной для избранного в этой работе сюжета: как сообщество определяет для себя статус того, кто ушел, но не умер?

Другой вопрос, возникающий в связи с проводами в армию, касается правомерности употребления терминов «обряд», «ритуал» применительно к проводам. Не случайно фольклористы, пишущие о рекрутских причитаниях, обычно определяют их как бытовые и говорят о том, что никакой особой рекрутской обрядности не было, — во всяком случае, по сравнению с традиционной русской свадьбой провода в армию мало похожи на полноценный ритуал. Действительно, как определить минимум повторяемости и символической насыщенности, необходимый и достаточный для определения действия как ритуального?<sup>1</sup> Я исхожу из понимания ритуала как некоторой последовательности действий символического порядка, посредством которых утверждается и репрезентируется, впервые или заново, социальный статус героя (или героев) обряда. Видимо, обряд может быть рuti-

<sup>1</sup> Дискуссия о содержании этого термина имеет долгую историю, представление о которой можно составить, например, на основании главы «The Practice of Ritual Theory» в книге К. Белл [Bell, 1992: 19—68].

низирован настолько, что становится сложно определить его как обряд, например, если вербальный код в нем не маркирован и опознается как повседневная речь. В таком случае культура находит другие средства для обозначения события — изменения социального статуса (что, собственно, и составляет суть ритуала). Белое платье невесты и обязательное мини-путешествие новобрачных по городу после посещения ЗАГСа — в современной культуре пример такого ритуального творчества.

Последнее, что нужно отметить с связи отбором источников для книги, — я ориентировалась прежде всего на северорусские материалы и сознательно не учитывала варианты обрядности, бытовавшие у казаков, поскольку для последних военная служба имела принципиально иное значение, чем для крестьян, и относились они к ней совершенно иначе.

Некоторые из моих материалов опубликованы в приложениях: это несколько писем, отправленных в конце 1914 г. крестьянами Пермской губернии ушедшим в армию родным или односельчанам; причитания 1930-х и 1970-х гг. из архива Карельского научного центра Российской академии наук; несколько вариантов популярной рекрутской песни «Последний нынешний денечек», записанных в разное время; рекрутские частушки из полевого архива факультета этнологии ЕУСПб.



# Глава 1

## Источники

**К**аждый набор в армию становился, с одной стороны, значимым событием в частной жизни семьи и в судьбе конкретного человека, а с другой стороны, являлся политической акцией государства. В результате появлялись источники двух типов. Во-первых, описывались обрядовые действия, сопровождавшие проводы на военную службу (этнографические описания) и фиксировались соответствующие фольклорные тексты. Во-вторых, в периодических изданиях появлялась информация о конкретных ситуациях отправления в армию, включая, например, речи священников перед жеребьевкой или описания угощений, устраиваемых миром при проводах новобранцев, сведения о результатах наборов. Сюда же следует отнести законы и постановления, касающиеся организации набора, а также специальные издания или публикации в прессе, где эти законы разъяснялись.

Рассуждения о качестве источников — степени их «немоты» и способах ввести исследователя в заблуждение — в рамках этнологического исследования ни в коем случае не избыточны. В решении начать с обзора и критики источников мною руководят два соображения. Прежде всего, разные источники различными средствами описывают ту реальность, которая является предметом нашего изучения, — традиционную культуру и/или способы, используемые крестьянином для конструирования его социального пространства. При интерпрета-

ции целого ряда источников приходится учитывать условия их создания, принимать во внимание субъективность автора, его личное отношение к описываемому. Вторая причина специального внимания к критике источников — разнородность материалов, которые легли в основу работы. Они не просто разнообразны, но разнотипны для разных рассматриваемых периодов. Если для конца XIX — начала XX в., «классического этнографического периода», основным источником являются этнографические описания и записи фольклорных текстов, то для 50—60-х гг. XX в. таким источником являются в основном воспоминания крестьян, записанные в 1990-е гг. Для исследования современного отношения к службе в армии мною используются данные письменного солдатского фольклора и материалы полевых интервью. Добавлю, что уже сам факт введения диахронного метода делает использование исторических техник, к которым относится критика источников, не просто оправданным, но и необходимым.

Хронологические рамки книги определяются именно наличием источников, их нижняя граница (последняя четверть XIX в.) связана с началом массовой публикации фольклорно-этнографических материалов. Случаи же более ранних свидетельств редки, и они в общем не противоречат картине, сложившейся к концу XIX в. Поэтому я считаю возможным привлекать их как дополнительные при анализе материалов этого периода, который я называю здесь классическим этнографическим. Следующий период, о котором мы можем судить по фольклорно-этнографическим материалам, — 1950—1960-е гг. Наконец, последний хронологический срез, который нам позволяют анализировать наши источники, — это 1990-е гг. Этот последний период можно было бы назвать посттрадиционным<sup>1</sup>, характеризуя его по качеству ис-

<sup>1</sup> Ср. с концепцией постфольклора, сформулированной в работе С.Ю. Неклюдова «После фольклора» [Неклюдов, 1995] и разрабатывавшейся на протяжении нескольких лет в рамках работы семинара по постфольклору под руководством С.Ю. Неклюдова. и А.Ф. Белоусова.

точников, а именно по дистанции между собирателем и информантом, которая определяется, в частности, такой важной для оценки источников характеристикой, как владение правилами одного и того же дискурса [см. об этом: Ginzburg, 1994]. Информант и собиратель теперь живут в одном информационном пространстве, социальная дистанция между ними минимальна. Возникающие в результате проблемы — техническая (как организовать сбор материала) и методологическая (как заниматься этнографией в своей собственной культуре, как проблематизировать повседневность, рутину) — могут показаться неразрешимыми, а появляющиеся в результате источники — несопоставимыми с традиционными этнографическими материалами. На мой взгляд, это предубеждение неоправданно; в причитаниях, рекрутских песнях, стихках из солдатских блокнотов и пр. реализуются посредством различных выразительных средств представления, разделяемые теми людьми, которые поют рекрутские песни и частушки, пишут стишки в солдатские блокноты, говорят напутствия на проводах и т.п. Именно представления являются нашим предметом анализа, а фольклорные, этнографические, исторические данные — источники для изучения этих представлений.

## 1.1. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ОПИСАНИЯ

Описания ритуала проводов в армию наряду с другими этнографическими сведениями публиковались в «Губернских ведомостях» и краеведческих периодических изданиях начиная с середины XIX в. Первые описания ритуала проводов рекрута, как правило, являются фрагментами более общих работ, посвященных местным обрядам, поверьям и т.д.

Специальные работы о рекрутской обрядности появляются только в конце XIX в., и их совсем немного. В качестве наиболее полного этнографического описания проводов на

армейскую службу следует назвать работу П. Певина, которая была опубликована в газете «Олонецкие губернские ведомости» [Певин, 1895]. Рекрутской обрядности в Олонецкой губернии посвящены также статьи Н. Шайжина [Шайжин, 1903] и А. Мельницкого [Мельницкий, 1894]. Описание проводов на службу во Владимирской губернии опубликовал во «Владимирских губернских ведомостях» Т. Поздняков [Поздняков, 1898]. Были описаны архангельские варианты обряда [Иванов, 1911; Унин, 1913; Чарушин, 1914]. Проводы в армию в Костромской губернии в первые послевоенные годы зафиксировали сотрудники местного общества по изучению родного края [Завойко, 1917; Зимин, 1920; Лаговский, 1923].

Значительный корпус данных по рекрутской обрядности был собран в 1898—1901 гг. корреспондентами этнографического бюро князя В.Н. Тенишева<sup>1</sup> — по большей части этнографами-любителями (учителями, священниками, врачами, студентами семинарий, крестьянами). В «Программу этнографических сведений о крестьянах центральной России», в соответствии с которой происходил сбор этнографических материалов, вошли два вопроса, относящиеся к воинской повинности: «98. Созыв парней для отбывания воинской повинности. Отправка парня для вынуждения жребия. Возвращение. Проводы рекрута. Возвращение солдата и обратное водворение его в деревне. 99. Как относится народный обычай к уклоняющимся от воинской повинности, в частности, к членовредителям?» [Программа, 1993: 378]. Надо заметить, что вопрос о возвращении солдата подавляющее большинство корреспондентов проигнорировали, равно как и вопрос об отношении крестьян к уклоняющимся от службы. Очевидно, первое свидетельствует об отсутствии каких-то обрядовых действий по «водворению» пришедшего со службы — возвращение солдата остается как бы незамечен-

<sup>1</sup> Эти материалы хранятся в архиве Русского этнографического музея (Санкт-Петербург), фонд № 7 (Тенишевский архив).

ным деревней, второе же, по-видимому, следует толковать как отсутствие какой-либо позиции авторов сообщений и самих крестьян по отношению к уклоняющимся от воинской повинности. Наиболее подробные (и многочисленные) описания обряда проводов на службу, куда нередко входили и записи причитаний, были получены из Вологодской и Новгородской губерний.

Специфическим типом этнографических источников являются крестьянские самоописания. Известно, что описательная этнография по большей части была занятием сельской интеллигенции, главным образом учителей и священников. Подолгу живя в деревне, они в определенном смысле становились (или были с рождения) носителями той же традиционной культуры, что и объект их описания — крестьяне. И все же они были инкорпорированы в крестьянское сообщество на особых основаниях. Социальная дистанция между крестьянами, с одной стороны, и образованными специалистами — с другой, создавала предпосылки для появления у последних определенной рефлексии по поводу хорошо знакомых им культурных практик. Отличительной чертой такого рода свидетельств является их морализаторский пафос. Образованные авторы этнографических описаний нередко смотрят на реалии крестьянской жизни с точки зрения морально-этических норм, релевантных для своей, не крестьянской культуры. Крестьянские же описания, как правило, лишены рефлексии такого рода. В качестве примера этнографического самоописания можно назвать статью крестьянина с. Медянки Уинского района П. И. Юшкова «Обычай проводов рекрута», которая появилась в провинциальном краеведческом журнале в 1925 г. [Юшков, 1925].

Кроме материалов, записанных у русских, я считаю целесообразным учитывать варианты рекрутской обрядности, практикуемые у народов, проживающих в непосредственном контакте с русскими. Обычаем проводов на службу и встречи вернувшегося со службы в армии солдата у вотяков несколь-

ко страниц посвятил Г.Е. Верещагин [Верещагин, 1889]. Подробное описание обряда у чувашей сделано Н.В. Никольским в его статье «Взгляд чуваш на рекрутскую повинность» [Никольский, 1905]. Интересно, что в отличие от славянских этнографических материалов, касающихся рекрутов, описания обряда у «иностранцев» иногда содержат не только ситуацию проводов, но и возвращения из армии. Единственное известное мне свидетельство о ритуальном оформлении возвращения солдата со службы на побывку у русских записано в 1850-х гг. в Самарской губернии священником Николаевского уезда [Зеленин, 1914—1916: 1183; Бернштам, 1988: 211].

Определенный интерес представляют фольклорные и этнографические сведения, собранные у живущих рядом с русскими народов финно-угорской языковой группы — ингерманландских финнов, коми, карел, вепсов. Довольно полное представление об их фольклоре, в частности рекрутском фольклоре, дает изданная в 1993 г. финскими исследователями антология «The Great Bear», где рекрутскому фольклору посвящена специальная глава («Призыв на службу»). Хотя сопоставление культурных реалий у финно-угров и их соседей-русских, в общем, не практикуется<sup>1</sup>, в действительности между ними (во всяком случае, в рекрутской обрядности и фольклоре) существуют заметные пересечения. Так, полное отсутствие патриотических тем и мотивов в фольклоре эстонцев и ингерманландских финнов один из составителей антологии Лаури Хонко связывает с тем, что власти, ведущие войны и объявляющие рекрутские наборы, принадлежат иной культуре (русской) и говорят на другом языке [Honko, 1993: 407—408]. Они — чужие. Однако это наблюдение относительно огромной культурной дистанции между сельским населением и властью предрежающими верно и для русских крестьян. Любопытны также нередкие случаи текстологических пересе-

<sup>1</sup> Причиной тому существующая в фольклористике традиция предпочтения при поиске параллелей, языкового родства территориальному соседству.

чений русского рекрутского фольклора и фольклора проживающих рядом вепсов или карел, случаи, которые трудно игнорировать. Такие примеры будут приводиться. Как будет показано ниже, рекрутский фольклор вбирает в себя и описывает социальные и исторические реалии той страны, на территории которой проживают носители этого фольклора. Он демонстрирует качество отношений между населением и государством, в частности степень патриотизма, национального самосознания и пр. Следовательно, кроме длительных культурных контактов русских, проживающих на севере России, с проживающими здесь же карелами, финнами и др., существенную роль играет тот факт, что они были гражданами одного государства и выполняли в равной мере распространявшуюся на них воинскую повинность. Из антологии Хонко явно следует, что, например, у венгров, переживших эпоху строительства национальной идеологии, рекрутский фольклор конца XIX в. существенно отличался от фольклора других финно-угорских народов [Honko, 1993: 406].

Возвращаясь к русским источникам, отметим, что существенную их часть составляют газетные материалы. Как уже отмечалось, кампания по проведению набора на военную службу становилась делом всего сообщества — прихода, уезда. В сезон рекрутских наборов в местных газетах регулярно появлялись сообщения о ходе кампании (с приведением статистических данных), в частности описывались случаи злоупотреблений (взяточничество должностных лиц, умышленное нанесение увечий с целью избежать службы и т.п.), а также сообщалось об участии города в сборах и проводах новобранцев, описывались пиры, устраиваемые для них и в их честь на средства властей или состоятельных горожан [см., например: ОГВ, 1876: № 99; 1877: № 2; 1878: № 96, № 100; 1880: № 94]. Показательно, что описания таких празднеств в честь новобранцев появляются после введения закона о всеобщей воинской повинности, одновременно с формированием в общественном дискурсе идеи службы в армии как исполнения

гражданского долга перед родиной. В такого рода празднествах репрезентировалась, по-видимому, также идея локального патриотизма.

В 1873 г. в связи с подготовкой реформы армии, касающейся в первую очередь способа комплектования вооруженных сил, газета «Гдовско-Ямбургский листок» поместила серию статей, в которых описывались недостатки существующего способа набора, в частности полная безответственность крестьянских сходов в деле назначения семей, которые должны поставить рекрута<sup>1</sup> [Маеров, 1873: 14]; давались рекомендации относительно того, как грамотно подать жалобу в рекрутское присутствие [О рекрутских жалобах, 1873: 33—34] и пр. Важный фактический материал, касающийся организации набора на местах, содержится также в специальных изданиях, рекомендованных в качестве пособия для должностных лиц крестьянского самоуправления [см., например: Купчинов, 1904].

Местные «Епархиальные ведомости» публиковали речи к новобранцам перед принятием присяги [см., например: Архангельский, 1879] и примеры бесед священников с прихожанами по поводу военной службы [см., например: С.С.С., 1866]. Поучения такого рода вошли (были перепечатаны главным образом из «Епархиальных ведомостей») в сборник избран-

<sup>1</sup> До реформы 1874 г. существовал так называемый очередной порядок отбывания воинской повинности. Государство определяло, какое число рекрутов необходимо набрать; это число распределялось по губерниям, уездам и т.д. В сельское общество сообщалось, сколько рекрутов оно должно поставить. Назначение рекрутов было делом самих крестьян, т.е. лежало в области обычного права. Уставом 1831 г. установившийся порядок выбора рекрутов был узаконен. Он состоял в соблюдении всеми крестьянскими дворами определенной очередности (по довольно сложной системе, ориентированной в первую очередь на количество рабочих рук в семье) в поставке рекрутов [Редигер, 1913: 130—134; подробное описание механизма организации наборов в первой половине XIX в. сделано в статье Р. Бохака на примере крестьян поместья Гагариных в Тверской губернии см.: [Bohac, 1988].



ных проповедей, выдержавший несколько переизданий [Избранные поучения, 1890].

Кроме специальных этнографических описаний и репортажей о ходе набора, в прессе появлялись такие любопытные свидетельства, как письма-жалобы крестьян на хулиганство разгулявшихся рекрутов. В такого рода материалах обычно содержатся подробные описания рекрутских выходов и приводятся наиболее шокировавшие авторов тексты частушек [см., например: Крестьянин, 1912]. Хулиганство для русской деревни было новым социальным явлением, связанным с появлением, прежде всего в городе, маргинального слоя — молодых людей, уже не связанных со своей деревней, но и не нашедших своего места в городской структуре. Следует отметить, что многие авторы, движимые идеей просвещения народа, видимо, не различали собственно хулиганских действий — этакое бессмысленного, бескорыстного безобразия (никак не привязанного к календарному циклу) — и ритуальных бесчинств<sup>1</sup>.

Информация о проведении рекрутских наборов содержится в мемуарной литературе. Крестьянские мемуары не были массовым явлением, и мы располагаем довольно ограниченным числом источников такого рода, среди них воспоминания двух тульских крестьян — Памфила Назарова [Назаров, 1878] и Ивана Меньшого [Минаев, 1874], описавших свой призыв на службу соответственно 1812 и 1813 гг. Специально надо выделить воспоминания организаторов набора — офицеров и врачей [Бове, 1900; Домбек, 1935], а также помещиков

<sup>1</sup> Исследователи нередко идут на поводу у своих источников, порой составленных пристрастными наблюдателями. и просто воспроизводят высказываемые там мнения, например, повторяют вполне расхожую для просвещенческого дискурса начала XX в. идею о том, что главная причина деревенского хулиганства кроется в урбанизации деревни, осуществляющейся прежде всего через временную трудовую миграцию крестьян в города [см., например: Weissman, 1978]. Гораздо более перспективным представляется анализ места этого концепта в рамках публичного дискурса, предпринятый, например, в относительно недавней статье С. Фрэнка [Frank, 1994].

(для дореформенного периода), отдававших своих крестьян в солдаты [Тучкова-Огарева, 1929: 43—46]. Близкими к этой группе источников являются художественные произведения, где описываются костюм или поведение рекрутов, — такие, например, как «Путешествие из Петербурга в Москву» А.Н. Радищева [Радищев, 1992] или «Поликушка» и «Песни на деревне» Л.Н. Толстого [Толстой, 1992а, 1992б].

Особый случай — фольклорные и этнографические материалы Первой мировой войны. Публикации этого времени должны быть выделены в особую группу, поскольку они качественно отличаются от источников мирного времени: это по большей части не научные фольклорные и этнографические работы, а либо газетные репортажи с описанием проводов на войну или гуляний новобранцев [см., например: Чужой, 1915; Бор..., 1915], либо работы, сделанные по определенному социальному заказу (что неизбежно определяло их специфику) [например: Евдокимов, 1916—1917].

В военное время в этнографии появляются новые темы и имена. Здесь в первую очередь следует назвать члена Русского географического общества И.И. Ульянова. По заданию Академии Наук он в 1914 г. был направлен в действующую армию с заданием собирать материалы, касающиеся войны; затем он с той же целью поехал в Пермскую губернию, где записал «молитвенные плачи по убитым воинам», а также относящиеся к наборам обычаи и обряды [Ульянов, 1915в: 72—73]. В 1916 г. список фольклорных фактов был расширен. И.И. Ульянов включил в него «солдатские дневники, письма, открытки; молитвенные слова, слова бредовые, под наркозом, «последние» (т.е. предсмертные. — Ж.К.); надписи на крестах братских могил; клятвенные обещания (имеются в виду, видимо, обеты. — Ж.К.)<sup>1</sup>, случаи героизма; стихотворения, песни; крылатые слова и определения — предчувствия, видения, амулеты, заговоры, ладанки, фотографические снимки и проч.» [Ульянов, 1916:

<sup>1</sup> О том, какого рода обеты давали солдаты на войне, см.: [Ульянов, 1915б].

49]. К сожалению, ничего о судьбе его архива (за исключением небольшой части), как и о его собственной дальнейшей судьбе, мне не удалось узнать<sup>1</sup>. И.И. Ульянов является автором целого ряда статей, на протяжении 1914—1915 гг. регулярно печатавшихся в центральных изданиях, как научных («Живая старина»), так и популярных («Правительственный вестник», «Новое время»), а также выходивших отдельными брошюрами [Ульянов, 1914а; Ульянов, 1915а].

Результаты деятельности И.И. Ульянова по-разному оценивались его коллегами. По поводу записанных им рекрутских причитаний М.К. Азадовский в статье «Ленские причитания» 1929 г. заметил, что «тексты эти, как записанные без соблюдения основных научных требований и явно “олитературенные”, заставляют весьма осторожно к ним относиться» [Азадовский, 1960: 115]. Высказывались сомнения относительно верности интерпретации собранных им материалов [Журнал заседания, 1915: 71—72]. Высоко оценил заслуги И.И. Ульянова Д.К. Зеленин, отметивший, во-первых, ценность собранных им фольклорных и этнографических материалов и, во-вторых, его популяризаторскую деятельность, идущую на пользу русской этнографии, не избалованной «вниманием к ней широких кругов общества» [Зеленин, 1916: 78—79]. В отзыве, впрочем, ничего не говорится о собственно научной ценности работ И.И. Ульянова. Действительно, те статьи, в которых предпринимается какой-то анализ и интерпретация данных, отличаются исключительной публицистичностью и представляют собой образчик работы ученого в специфической исторической ситуации. Эта работа явно осуществлялась по «социальному зака-

<sup>1</sup> Часть архива (письма), собранного И. И. Ульяновым, хранится в архиве Русского Географического общества (фонд 85). Он направлял свои материалы, «когда было можно», «в «Архив войны» при Библиотеке Императорской Академии Наук или в музей войны в Петрограде», однако в 1916 г. большая часть собранного материала находилась, как докладывал И.И. Ульянов в своем отчете, «при мне» [Ульянов, 1916: 50]. О сохранившейся части архива подробнее речь пойдет ниже.

зу» и является любопытным историографическим фактом, своеобразным памятником своего времени. В то же время описательные работы И.И. Ульянова представляют значительную ценность: в частности, он оставил едва ли не единственное подробное описание рекрутских вечеринок (молодежных гуляний, устраиваемых рекрутами) [Ульянов, 1915а].

Во время Великой Отечественной войны после длительного перерыва фольклористы вновь начинают записывать материалы по проводам в армию. В эти годы было организовано три экспедиции под руководством В.Г. Базанова и А.П. Разумовой на Русский Север. Целью фольклористов была фиксация былин. Былин обнаружить не удалось, однако поездка не была безрезультатной: собиратели записали значительное число причитаний по уходящим на военную службу. По воспоминаниям В.Г. Базанова, в печорской экспедиции (лето 1942 г.) «полевые записи проводились в обстановке самого обряда» и фольклористам пришлось наблюдать «проводы по старинке»; однако ритуал проводов не заинтересовал исследователей (или его фиксация не входила в их задачи), они отметили только, что «сам обряд проводов мало изменился» [Базанов, 1962: 12]. Тем не менее В.Г. Базанов оставил ценные свидетельства именно относительно ритуала, отметив его своеобразную «двуслойность»: «Стоявшие на берегу во время ожидания парохода у пристани Среднее Бугаево молодые призывники переживали проводы с причетью как неприятную для них процедуру. В то время когда матери скорбили на берегу (т.е. причитали. — ЖЖ), сыновья под звуки вятского «страдания» ритмично выстукивали каблуками народный танец» [Базанов, 1962: 12].

Объясняя внезапный всплеск причетной практики, В.Г. Базанов указывал на связь причитаний с ритуалом проводов на службу: «Матери, провожавшие на фронт сыновей, использовали для выражения своих переживаний ту поэтическую формулу, которая была «под рукой у каждого»: они обратились к традициям русского классического фольклора и стали применять к обстоятельствам старые «заплачки», а также созда-

вать новые... широкому бытованию причитаний способствовали и те народные обряды, в частности проводы на войну, в которых самое непосредственное участие принимали вопленицы» [Базанов, 1962: 8].

С окончания войны и до недавнего времени рекрутская обрядность фиксировалась случайно и фрагментарно. Исключение составляет небольшая статья Л.В. Христолюбовой «Обряды, связанные с воинской службой, у удмуртов», где наряду с воспроизведением данных, зафиксированных и опубликованных в XIX в., приводится некоторая информация о современном обряде проводов в армию [Христолюбова, 1981]. Как отмечалось выше, в последние годы интерес к проводам в армию среди этнографов внезапно возрос — или, точнее, он появился. Опубликованы материалы по рекрутской обрядности в Шарьинском районе Костромской области [Кулагина, 1996], Вашкинском районе Вологодской области [ДКСБ, 1997], Шацком районе Рязанской области [РТК, 2001], в Ульяновской области [Морозов, 2001], в Пермской области [Черных, 2001]. Хотя авторы публикаций не отмечают специально, к какому времени относится записанная ими информация, это можно легко установить, сопоставив год записи и возраст информанта (конечно, если и то и другое указано).

## 1.2. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Условность разделения источников на фольклорные и этнографические представляется вполне очевидной, и все же для удобства я придерживаюсь этой традиционной для отечественной науки классификации. Весь корпус фольклорных источников, используемых в настоящей работе, условно может быть разделен на две категории. К первой категории относятся тексты, сопровождающие и/или описывающие проводы, — причитания, рекрутские песни и частушки, а также молитвы, формулы благословений и благопожеланий, тосты и пр. Вторая

категория включает в себя тексты, не связанные с собственно обрядом проводов, но отражающие те или иные представления о солдатской службе: сказки и главным образом так называемую несказочную прозу. Здесь же особо должны быть названы письменные фольклорные тексты, к которым относятся, в частности, стихи из дембельских альбомов и солдатских блокнотов, а также из рукописных песенников. Я постараюсь последовательно охарактеризовать эти источники, с точки зрения, во-первых, истории их собирания и публикации, во-вторых, функции, выполняемой ими в обрядовом тексте и, наконец, их соотношенности с «реальностью».

Начну с последнего. Характерной чертой рекрутского фольклора является «включение» в него конкретных фактов: географических названий, сроков службы, даты набора и возраста призываемых («за четыре дня Николы будут волосы снимать» [ТА: № 711, Боровичский уезд Новгородской губернии]; «недолгонько нам гулять — только до второго» [Зырянов, 1975: 84], условий набора и пр. Даже в тех случаях, когда сведения о наборе кажутся совершенно фантастическими, на проверку может оказаться, что они имеют отношение к каким-то историческим реалиям. Например, выясняется, что крестьяне, судя по некоторым фольклорным свидетельствам, были неплохо осведомлены о способах набора. В сказке сообщается о том, что когда-то «была солдаччина хватовшиной: хто бы только попал, стар или молод, брали в солдаты и везли с собой» [Зеленин, 1915: 10, № 2]; о том же: «...У водяных также бывает рекрутский набор и притом по-прежнему «хваткой», а не по очереди, как ныне» [Кибардин, 1848: 125]. В обоих свидетельствах говорится, что нынешние методы набора отличаются от когда-то существовавших: в первом сообщается о том, что ныне в армию берут мужчин одного возраста, во втором, более раннем, — что ныне существует иной способ набора — очередной<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. сноску на с. 28

В самом общем виде можно выделить три подхода к вопросу о соотношении фольклора и действительности. Первые два, назовем их «историческим» и «этнографическим», обсуждались в ходе дискуссий, которые велись в отечественной фольклористике в 1970—1980-е гг. Обзор литературы по этому вопросу представлен в книге Н.Б. Путилова [Путилов, 1994: 47—144]. В основе «исторического», эволюционистского, по сути, подхода лежит вера в то, что в фольклоре сохраняется память, с одной стороны, о реальных исторических событиях и лицах и, с другой стороны, об исчезнувших ныне древних формах социального взаимодействия, например обрядах инициации. Иначе говоря, в фольклоре остаются пережитки прежних состояний культуры, и он может служить источником для реконструкции этих состояний. Сторонники второго, «этнографического» подхода предлагают иное понимание «действительности», подразумевая под нею реальность не историческую, а этнографическую, или обрядовую. Фольклорно-этнографическую традицию предлагается рассматривать как единую систему, в которой этнографические и фольклорные тексты представляют собой разные способы артикулирования одного и того же содержания [Байбурин, Левинтон, 1984]. Иными словами, этот подход отказывает фольклору (или традиции) в историчности. Наконец, третий подход, назовем его «документалистским», предполагает обращение с фольклорным текстом как с историческим документом, правда, особого сорта. Вообще историки крайне редко обращаются к этому «вспомогательному историческому источнику», скорее декларируя возможность его использования, чем действительно им пользуясь. Один из немногих примеров — рассуждения о рекрутских песнях и причитаниях в связи с проведением рекрутских наборов в сельской России XVII — начала XIX в. в книге известного историка, специалиста по русской крестьянской общине В.А. Александрова [Александров, 1976: 286—290]. Незнание специфики фольклорного текста и неразработанность техник критики таких источников

привели в этом случае к непоследовательности в их использовании и интерпретации. Для анализа ситуации XVII — начала XIX в. в книге привлекаются фольклорные материалы, записанные во второй половине — конце XIX в. и даже в середине 1910-х гг. Таким образом, автор исходит из противоположных посылок: с одной стороны, в песнях отражаются исторические реалии определенной эпохи (именно поэтому их можно использовать как исторические документы), с другой — фольклор статичен, не подвержен изменениям, неисторичен.

Наверное, фольклорные тексты действительно могут использоваться в качестве исторического документа. Но выводы о степени фактологичности нужно делать относительно каждого конкретного случая, они, по-видимому, не могут быть верны для фольклора в целом. При анализе такого рода необходимо учитывать не только жанр (частушка или политический анекдот определенно «документальнее», чем сказка), но и прагматику текста: кто исполнитель и какая аудитория, какова цель исполнения и пр. Тогда становятся яснее причины внимания к историческим фактам или пренебрежения ими, а также вектор и степень искажения в тексте исторических реалий.

### *Причитания*

Известно, что исторически интерес к народной культуре сформировался прежде всего как интерес к народной поэзии. Появление научного интереса к рекрутскому обряду также сопряжено с активным собиранием причитаний. Первые сведения о существовании обрядности, сопровождавшей проводы на службу в армию, относятся к концу XVIII в. Они имеются в книге А.Н. Радищева, который, описывая момент расставания солдата с его семьей, попытался передать часть услышанного им причитания [Радищев, 1992: 103]. Другим ранним свидетельством являются записи рекрутских причитаний начала XIX в. из архива Г.Р. Державина, опубликованные в 1960 г. Ю.М. Лотманом [Лотман, 1960: 147—150].



Впервые причитания при проводах рекрута как самостоятельные фольклорные тексты были опубликованы в «Олопецких губернских ведомостях» [Барсов, 1867; Гороховский. 1873<sup>1</sup>].

Публикуя причитания, собиратели иногда сообщали, в какой момент обряда они исполняются. Именно так составлен том рекрутских причитаний, изданных знаменитым собирателем плачей Е.В. Барсовым [Барсов, 1997 (1882)]; помимо текстов он содержит некоторые комментарии, куда вошло и описание обряда, и попытка анализа обрядового текста с точки зрения его структуры. В главе «Рекрутский обряд», вошедшей во второй том «Причитаний северного края», Е.В. Барсов отметил следующие этапы ритуального действия: 1) «печальный пир», который следует сразу после жребия: застолье в доме будущего солдата; 2) разгул рекрута: катания и т.д.; 3) прощание с родными: посещение родственников, живущих в своей деревне и в соседних; 4) молебен в церкви; 5) родительское благословение. Описание последовательности обрядовых действий, помимо этого, содержится в «Плаче по холостом рекруте» [Барсов, 1997: 46—107]. Как отмечал К.В. Чистов, написавший монографию о главной информантке Е.В. Барсова исполнительнице плачей И.А. Федосовой, «бытовое исполнение этих текстов «голосом» невозможно хотя бы потому, что заняло бы несколько дней с утра до вечера» [Чистов, 1955: 264]. Ценность этого текста состоит в том, что его автор (Ирина Федосова) отмечает все возможные моменты исполнения причитания и, видимо, показывает все мотивы и темы, какие могут быть в рекрутской причете. К сожалению, не ясно, насколько она является также и автором комментариев относительно обрядового контекста исполнения разных фрагментов причеты: есть некоторые основания полагать, что эти комментарии были сделаны собирателем в ходе обработки записей и реконструированы им на основе самого текста.

<sup>1</sup> Это причитание было включено Е. В. Барсовым в его «Причитания северного края» [Барсов, 1997: 110—111].

Свой том рекрутских и солдатских причитаний Е.В. Барсов посвятил памяти Александра II, в правление которого был изменен принцип комплектования армии (систему рекрутских наборов заменила всеобщая воинская повинность) [см.: Редигер, 1913; Зайончковский, 1952]. Барсову казалось, что ему удалось зафиксировать на глазах исчезающую традицию. В посвящении к этому тому он писал: «Причеть рекрутская и завоенная отныне прекратилась вместе с рекрутским обрядом» [Барсов, 1997: Посвящение]. Л.Н. Майков в рецензии на этот том «Причитаний» резонно возражает Е.В. Барсову: «Конечно, завоенные плачи и выражающееся в них настроение относятся к старой военной службе, какова она была до сокращения сроков и до введения всеобщей воинской повинности; но обычай так жив и могуществен, что пройдет еще немало времени, прежде чем он исчезнет вполне из народного употребления» [Майков, 1882: 416].

Н.С. Шайжин, опубликовавший в «Олонецких губернских ведомостях» в конце прошлого — начале нашего столетия несколько рекрутских причитаний, выделяет в структуре рекрутского обряда три этапа: отправление за жребием, возвращение с жеребьевки, отъезд на службу. Основанием для выделения подобной структуры ему, как и Е.В. Барсову, послужили причитания, характер которых меняется в зависимости от этапа обряда [Шайжин, 1903]. Той же традиции придерживался и П. Певин, включивший тексты причитаний в описание обряда [Певин, 1895].

В 1880—1890-е гг. рекрутские причитания начинают публиковать центральные этнографические журналы «Этнографическое обозрение» и «Живая старина» [Готье, 1897: 112; Суворовский, 1907: 90—91; Успенский, 1896]. Попытки анализа рекрутских плачей сводятся на этом этапе к характеристике психологических состояний плакальщиц (матери, жены). Авторы ищут объяснения подобных переживаний, исходя из «объективных» причин: лишение рабочих рук может привести к серьезному экономическому упадку в хозяй-

стве; жена солдата, лишённая защитника, подвергается жестокой эксплуатации со стороны семьи мужа и т.п. Вообще тенденция к использованию психологических объяснительных моделей для науки тех лет была достаточно характерной. Не могу отказать себе в удовольствии привести мнение, согласно которому последние дни на родине рекрут проводит в пьянстве и разгуле, потому что «ему как бы не по силам трезвому видеть печальные осунувшиеся лица своих близких, слышать их плач, выносить их лихорадочные взоры, в которых видно столько душевной муки...» [Успенский, 1896: 242]<sup>1</sup>.

Значительное число рекрутских причитаний публикуют в фольклорных сборниках наряду с другими фольклорными текстами [Истомин, 1892: 143; Соколовы, 1999 (1915): II, 327—329, № 344—345; Малевинский, 1912: 30—31; Песни, 1937: 55—56]. В такого рода публикациях не отмечается обрядовый контекст исполнения плача. Правда, почти всегда указывается — обычно в названии причитания, — кто его исполняет (причитание матери по сыну или сестры по брату), что, впрочем, нетрудно выяснить и из самого текста причитания.

В 1922 г. выходит второй после собрания Барсова сборник причитаний. Плачи, опубликованные в этой книге, — плачи по умершим и по уходящим на службу (на войну) — были записаны М.К. Азадовским в 1915 г. на реке Лене. Тексты в сборнике Азадовского систематизированы не по тематическому принципу, а по исполнителям. «Я не выделяю особо рекрутских причитаний. Они создаются всецело под влияни-

<sup>1</sup> Традиция психологического подхода к определению функциональной природы причитаний позднее развивалась финскими фольклористами. Лаури Хонко называет проводы в армию третьим случаем «великой печали» в жизни женщины (наряду со свадьбой и похоронами) и объясняет традицию причитать во время проводов на службу тем, что «пожилая женщина просто не смеет надеяться» на то, что уходящий когда-нибудь вернется [Honko, 1974: 52; ср. также: Чистов, 1960: 6].

ем поэтики похоронной причети; уход «в солдаты» или «на войну» воспринимается как уход в другой мир — «во чужу дальну стороночку», — отсюда те же образы, те же формулы, та же символика. В них разве только больше, на Лене, практически-житейских подробностей» [Азадовский, 1922: 64, сноска].

Еще одним источником для настоящей работы являются свидетельства специалистов по финно-угорской филологии, которые в конце XIX в. записывали фольклор проживающих на территории Российской империи народов, которые говорят на финно-угорских языках. В частности, в результате поездки в мордовские деревни Симбирской губернии в 1889—1890 гг. Х. Паасонен издал сборник мордовского фольклора, куда вошло несколько текстов причитаний по рекрутам [Paasonen, 1891]. В другом сборнике он опубликовал записанные в Пензенской губернии причитание и целую серию рекрутских песен, среди которых особое место занимают тексты о сне, предвещающем военную службу [Paasonen, 1947]. Аналогичную работу в отношении марийского фольклора проделал У. Вихман. В его словаре представлены тексты рекрутских песен, собранные в 1905—1910 гг. [Wichmann, 1931]. Заплачка по рекруту и несколько рекрутских песен мордвы-эрзя были записаны в 1905 и 1906 гг. в Саратовском уезде А.А. Шахматовым [Шахматов, 1910].

В 1930-е гг. продолжается запись причитаний на территории бывшей Олонецкой губернии. В архиве Карельского научного центра Академии наук (далее АКАН) хранятся записи рекрутских причитаний этих лет, сделанные А.В. Беловановой, А.К. Антиповой, А.М. Астаховой, К.В. Чистовым, А.Н. Нечевым, А.Д. Соймоновым и другими фольклористами (ни одно из них не было опубликовано). Среди этих материалов есть лишь одно описание проводов на службу (1938 г.).

В 1937 г. появляется сборник «Русские плачи», в который вошло значительное количество рекрутских причитаний (правда, все они уже были опубликованы ранее). Во вступитель-

ной статье к сборнику авторы-составители Н.П. Андреев и Г.С. Виноградов отмечают близость рекрутских плачей похоронным, поскольку в них встречаются одинаковые образы и мотивы. Особо они отмечают мотив бужения покойного отца или матери: рекрут-сирота, как и невеста-сирота, просит благословения у покойных родителей. В то же время они далеки от того, чтобы сводить всю рекрутскую причету «к повторению или варьированию причети по мертвым», поскольку «сама основа рекрутской причети иная». Рекрутские плачи сопровождают иной, особый обряд и не имеют «магического значения» в отличие от причети похоронной [РП, 1937: XXVIII—XXIX]. Краткое описание обряда проводов на службу, которое дают авторы, очевидно, основано на комментариях, помещенных Е.В. Барсовым в «Плаче о холостом рекруте» (см. выше).

В 1960 г. был издан еще один сборник избранных причитаний, в основном повторивший собрание 1937 г. В частности, в него были включены пять из девяти рекрутских причитаний из сборника «Русские плачи» и одно не вошедшее в него<sup>1</sup>. Во вступительной статье составитель сборника К.В. Чистов отметил родство рекрутских причитаний не только с похоронными, но и со свадебными: «Рекрутские плачи... составляют своеобразный цикл, перекликающийся в некоторых моментах то со свадебным, то с похоронным циклом». Отмечалось (вполне справедливо), что «рекрутский обряд, более поздний по своему возникновению, не имел столь разработанного и единого для большинства русских областей ритуала». Выделяя основные моменты ритуала — «извещение о рекрутском наборе и жеребьевке, прощание рекрута с родными, рассказ о сне в последнюю ночь<sup>2</sup>, про-

<sup>1</sup> Это причитание из сборника Соколовых [Соколовы, 1999: II, 327. № 345].

<sup>2</sup> В приведенном перечислении этапов обряда вызывает сомнение «рассказ о сне в последнюю ночь»: насколько мне известно, в описаниях обряда он не встречается и представляет собой сюжет из рекрутских песен.

щение с домом и семьей и, наконец, проводы рекрута на сборный пункт и в воинскую часть», К.В. Чистов, так же как когда-то Е.В. Барсов, соотносил их с обязательным исполнением причитаний [Чистов, 1960: 40].

1950—1960-е гг. в отечественной фольклористике отмечены всплеском собирательской активности. В ходе полевых исследований выяснилось, что причитания были распространены далеко не повсеместно<sup>1</sup>. Кроме того, оказалось, что даже при наличии причетной традиции в некоторых местностях по рекрутам не причитали: «В д. Малошуйке с очень сильной плачевной традицией вопрос о прошлом рекрутской причети вызвал ответ, что и раньше не причитывали, ведь «не покойника провожали, вернется живым» [Орнатская, 1964: 303]. Ср.: «Во многих деревнях в Шарженге женщины отрицали саму возможность причета по новобранцу: «Не по мертвому ведь!» [Ефименкова, 1980: 22].

По свидетельству специалиста по карельским причитаниям А.С. Степановой, в Карелии, наоборот, традиция плачей по уходящим на службу существовала, в то время как обряд не был разработан. В сборнике карельских причитаний А.С. Степанова поместила плачи по рекруту в разряд бытовых (в противоположность обрядовым причитаниям)<sup>2</sup>: «Имеются отдельные записи рекрутских плачей, но их мало, и мы решили в публикации их не выделять, а дать вместе с бытовыми. Обряда проводов в рекруты у карел не существовало, поэтому, видимо, и рекрутская причеть не отличалась разнообразием. Основной круг мотивов — это тяжесть разлуки; картины нелегкой службы в царской армии; неуверенность в том, вер-

<sup>1</sup> Ср. замечание Т.И. Орнатской: «До сих пор в науке считалось, что на Севере причеть была распространена повсеместно; во всяком случае, не называлось каких-либо районов, где бы она отсутствовала. Одним из таких районов оказался Красноборский на Северной Двине» [Орнатская, 1964: 299—300].

<sup>2</sup> В сборник вошло 8 рекрутских причитаний, записанных в основном в 1960-е гг.

нется ли сын или брат домой или погибнет там» [Степанова, 1976: 22]. Замечу, что Лаури Хонко, работавший с той же традицией, придерживается иного мнения: он полагает, что обряд проводов у карел существовал [Honko, 1974: 52]. Аили Ненола-Каллио приводит описание проводов на службу, записанное в 1975 г. в Ингрии [Nenola-Kallio, 1982: 272]. Вероятно, дело здесь даже не в этнографической чуткости собирателей, а в эпистемологических установках, из которых они исходят, а именно в том, что каждый из них считает обрядом.

Из поздних публикаций русских причитаний пожалуй самым значительным является собрание Б.Б. Ефименковой. Кроме самих текстов, записанных на севере Вологодской губернии в середине 1960-х — середине 1970-х гг., в книге также помещены описания ситуаций исполнения рекрутских плачей [Ефименкова, 1980: 22—25]. Б.Б. Ефименкова отмечает несколько любопытных фактов в связи с исполнением рекрутских причитаний. Во-первых, она рассказывает о существовании — в конкретном регионе — запрета на причитывание матери при проводах в армию, запрета, записанного ею в виде этиологического рассказа: «В Кокшеньге матери по призывникам не причитают. Здесь распространено поверье о том, что в одну из войн были убиты все те, по ком причитали матери, и с тех пор по новобранцам причитают только сестры (а если сестер нет, то сноха, невеста, даже соседка, но не мать)» [Ефименкова, 1980: 23]. В этой локальной традиции с оплакиванием рекрута был связан первый обязательный причет его сестры, т.е. рекрутский обряд органично вошел в систему обрядов жизненного цикла в широком смысле — не только в мужском варианте, но и в женском. Б.Б. Ефименкова подтверждает на музыкальном материале мнение К.В. Чистова о родстве рекрутской причети не только с похоронной, но и со свадебной: рекрутские плачи интонируются либо на похоронный напев, либо на свадебный [Ефименкова, 1980: 24].

## Частушки<sup>1</sup>

Не буду специально останавливаться на вспыхнувшей в конце XIX в. среди русских фольклористов и, шире, интеллектуалов дискуссии о том, является ли частушка знаком упадка народной культуры или, наоборот, следует расценивать ее как качественно новую форму народной поэзии (сторонников последнего взгляда, кстати сказать, было меньшинство), поскольку этот вопрос был довольно обстоятельно рассмотрен в относительно недавней статье Роберта Ротштейна [Rothstein, 1994]. В современной литературе появление частушки принято считать следствием проникновения в деревню городской культуры, т.е. культуры прежде всего письменной. Общепринятым является мнение о том, что частушка стала новой формой сатиры, критики и протеста; что этот жанр предоставлял неограниченные возможности для выражения мнения по поводу любых сторон повседневности [Frank, 1992: 723—724]. В связи с этим любопытно, что было записано на удивление малое количество частушек, которые были бы непосредственной реакцией на экономические или политические новшества. Фольклористы 1920-х гг. отмечали, что политическая частушка составляла мизерную часть от общего репертуара: так, из 2500 частушек, собранных ленинградскими фольклористами в 1923 г. в Белозерском и Валдайском уездах, «к новым бытовым явлениям относилось до сотни, т.е. 5%» [Морев, 1924: 117]. Однако постепенно доля таких текстов в публикациях частушек начинает расти, что может быть как

<sup>1</sup> В научный оборот термин «частушка» был введен Гл. Успенским [Успенский. 1889]; самим носителям культуры, как отмечали многие исследователи, этот термин не был знаком [см., например: Быстров, 1901: 10]. В сборнике Е.Н. Елеонской приводятся следующие местные названия «частушек»: *прибаутки, пригудки, страданья, припевки, побирушки, ихахоньки, прибаски, припевочки, матаня, саратов*. Замечу, кстати, что в настоящее время этот жанр в некоторых регионах сами исполнители называют просто *песнями* в противоположность *долгим песням*.



следствием действительно происходившей разработки в фольклоре новых тем, осмысления новых социальных реалий, так и результатом политической ангажированности собирателей — вынужденной или добровольной.

При работе с записями фольклора конца 1920—1940-х гг., когда, как известно, практиковалось создание фольклорных произведений по заказу, постоянно приходится решать для себя вопрос о достоверности того или иного текста. Действительно, частушечная форма предоставляет большие возможности для индивидуального творчества. Каждый, в силу своего таланта, мог сочинить частушку. Другое дело, была ли она разовым текстом или прочно занимала место в фольклорном репертуаре сообщества и получала долгую жизнь любимой песни. Отметим, что, кроме интуиции фольклориста, подсказывающей: такой частушки не может быть!<sup>1</sup>, существует и вполне объективный критерий для принятия решения относительно достоверности, «народности» текста: если текст записан в нескольких вариантах, значит, и вправду его исполняли.

Примечательно, что уже первые сборники частушек отражают повсеместность распространения на территории России этого фольклорного жанра<sup>2</sup>. Так, Д.К. Зеленин собирал ча-

<sup>1</sup> Так, даже поверхностный анализ поэтики двух частушечных текстов, зафиксированных в одном регионе в одно и то же время («Не по нашим карманам / Галифе-брюки носить, / Не по нашему здоровью / В Красной армии служить» и «Собирайтесь, ребята, / Защищать РСФСР. / Крестьянскому правительству / Укрепим позицию» [Морев, 1924: 123]), позволяет делать выводы о фольклорности первого и случайности (и, возможно, ангажированности) второго. Действительно, первый текст построен на типичном для частушек принципе параллелизма, выдержан в одном размере и ироничен (что также характерно для частушек), в то время как второй текст даже не может быть спет на частушечный мотив (из-за разницы в ритмическом рисунке первого и второго двустийши).

<sup>2</sup> Самая полная библиография по частушкам (публикации, исследования) до 1914 г. содержится в «Сборнике великорусских частушек» [Елеонская, 1914]. Первый указатель литературы по частушкам, лишь дополненный Е.Н. Елеонской, был составлен в 1913 г. В.И. Симаковым при участии Д.К. Зеленина [Симаков, 1913].

стушки Вятской и Новгородской губерний [Зеленин, 1902, Зеленин, 1905], Н.С. Шайжин — Олонецкой [Шайжин, 1903]; в одном из самых представительных собраний частушечных текстов для дореволюционной России — сборнике В.И. Симакова 1913 г. опубликованы частушки, записанные в северных губерниях европейской России: Архангельской, Вологодской, Вятской, Олонецкой, Костромской, Ярославской, Тверской, Псковской, Новгородской, Петербургской [Симаков, 1913]. География сборника частушек под редакцией Е.Н. Елеонской значительно шире — от Псковской губернии до Енисейской, от Архангельской до Воронежской. Следует отметить, что одни и те же тексты (или варианты текстов), в том числе и рекрутских частушек, фиксировались на разных территориях, что, во-первых, ставит под сомнение тезис о том, что частушка легко сочиняется на ходу и в принципе импровизационна<sup>1</sup>, и, во-вторых, свидетельствует о существовании единого культурного пространства, видимо, совпадающего с языковым пространством, сложившегося или уже существовавшего к моменту расцвета частушечной традиции. Одна из таких рекрутских частушек, распространенная практически по всей русскоязычной территории, будет проанализирована ниже.

<sup>1</sup> Простая мысль о том, что знание определенного корпуса частушек в живой традиции обязательно для ее носителей и представляет своего рода культурную конвенцию, пришла мне в голову после опыта участия в деревенском престольном празднике в д. Карл Либкнехт Белозерского района Вологодской области в 1997 г. Одним из номеров программы (праздник устроили в клубе) было выступление местной частушечницы. Гармошка, под которую она пела, перекрывала ее голос настолько, что большинство слов было разобрать совершенно невозможно. Тем не менее слушатели явно узнавали по каким-то отрывочным долетавшим словам знакомые *песни* (так здесь называют частушки), многие из которых, судя по реакции зала, были не слишком приличными. Очевидно, что такой стиль исполнения и, шире, бытования частушек, совершенно не предполагает свободной импровизации.

В некоторых публикациях (но далеко не во всех) частушки подразделяются на мужские и женские, причем среди мужских частушек значительное количество связано с рекрутской тематикой. Как отмечалось в рецензии на крупное собрание частушек 1914 г. под редакцией Е.Н. Елеонской, «...мужчины интересуются любовью и солдатчиной. Эти два мотива составляют почти исключительно достояние их творчества» [Игнатъев 1915: 29]. Такие тематические предпочтения вполне объяснимы: частушки исполнялись молодыми людьми, которым предстоит брак или служба. Замечательно другое: относительная устойчивость корпуса рекрутских частушек. Как отмечал корреспондент одной из губернских газет, автор заметки о рекрутских гуляньях, «Частушки эти поются из года в год и имеют своего рода историческую давность. На протяжении 20 лет они не изменились, не забылись, а только их ассортимент еще больше раздвинулся...» [Н.И., 1909].

Если в первых публикациях частушку рассматривали прежде всего как социокультурный факт, свидетельствующий о каких-то существенных трансформационных процессах, происходящих в традиционном фольклоре и, шире, культуре, то с началом массовой публикации частушечных текстов культурный контекст исполнения частушки перестает интересовать собирателей и исследователей. Следствием тенденции видеть в частушке исключительно фольклорный текст, не соотносящийся с какими-либо культурными практиками, стало фактически приравнивание текстов, записанных от исполнителей, и текстов, записанных самими исполнителями. А разница между качеством таких записей, видимо, существует. Например, в последнем случае нельзя быть уверенным, что тексты записаны со слуха (или от себя самого), а, скажем, не переписаны из какого-нибудь рукописного песенника. К тому же, вероятно, должен отличаться и принцип отбора текстов собирателем-фольклористом и грамотным носителем культуры, который записывает частушки, чтобы послать их в Моск-

ву или Петербург. Между тем самый представительный из до-революционных сборников частушек, сборник Елеонской, был составлен именно таким образом: из присланных в редакцию записей, которые частично были сделаны самими корреспондентами, значительную часть которых составляли слушательницы Высших московских женских курсов, где преподавала Е.Н. Елеонская, частично переданы через них местными энтузиастами-собираателями, сделавшими эти записи ранее [Елеонская, 1914].

Известно, что одна из характерных особенностей частушек заключается в активном использовании в них экспрессивной фразеологии<sup>1</sup>. Краткий фрагмент интервью будет тому лучшим доказательством:

Соб.: А какие песни пели некрута?

Инф.: А, да все подряд! Которы только поматюжнее.

Соб.: А не помните никаких?

Инф.: Ай! Там такую матерщину, что... (т.е. в частушках столько бранной лексики, что информанту неудобно их исполнять. — ЖЖ.) [ЕУ-гдов-00: МАВ]<sup>2</sup>.

По понятным причинам в опубликованных текстах эта лексика не отражена. К сожалению, неизвестно, на каком этапе — собирания или подготовки к публикации — производилась селекция; неясно также, каким образом она осуществлялась: путем замены обсценной лексики на приемлемые эквиваленты или путем полного отказа информантами сообщать, а собира-

<sup>1</sup> По свидетельству корреспондента Тенишевского этнографического бюро П. Грушецкого, во время катаний по деревне рекруты «поют песни по большей части нецензурного содержания» [ТА: № 130; Вологодский уезд Вологодской губернии].

<sup>2</sup> Шифр интервью из архива факультета этнологии ЕУСПб. Цифры означают год записи, следующие за ними заглавные буквы — имя информанта, расшифрованное в Списке информантов. ЕУ — место хранения (полевой архив Европейского университета), гдов — место записи, в данном случае Гдовский район Псковской области. Здесь и далее в цитатах из интервью используются сокращения Соб. и Инф., обозначающие соответственно реплики собирателя и информанта.

телями записывать или публиковать частушки *с картинками*. Очевидно, что первое означает искажение текстов, второе — их потерю<sup>1</sup>.

Отказ информантов сообщать частушки такого рода объясняется, вероятно, также и тем, что их исполнение ограничено, во-первых, рамками определенной половозрастной группы и, во-вторых, конкретным временем исполнения. Так, один из первых собирателей и исследователей частушек А. Балов, описывая бытование (этнографию) частушек, замечает: «Неблагопристойную песню можно услышать у нас в кабаке или трактире среди разгулявшихся мужиков-забудыг или же в интимном кружке парней-любителей таких песен... там, где парни “гуляют” с девушками вместе, такой песни почти никогда не услышишь» [Балов, 1897: 102].

Регламентация места и времени исполнения, аудитории, на которую оно рассчитано, позволяют поставить вопрос об обрядовом контексте бытования частушки. До сих пор в отечественной фольклористике частушку не принято рассматривать как часть обрядового текста. Вероятно, именно с этим связана бессистемность в фиксации частушек собирателями: их записывают вне контекста, без указания на особенности бытования. Между тем, как показывают материалы по рекрутской обрядности, частушка может быть устойчивым элементом вербального кода обряда. При этом отмеченными с точки зрения внутренней логики обрядового текста оказываются такие характеристики частушек, как время исполнения; исполнители; локус, в котором она может — или же не должна — звучать. Так, в отличие от причитаний, которые испол-

<sup>1</sup> В последнее время появляются публикации частушек с obscene лексикой, однако подобные издания не помогают составить верное представление о реально бытовавшем (бытующем) корпусе частушек. Главный их недостаток состоит в том, что они составлены по тому же принципу разделения на допустимые для печати и недопустимые. Неясно при этом, выделялись ли частушки с obscene лексикой в особую группу самими носителями традиции.

нялись женщинами, причем, как правило, старшего поколения (матерями), частушки пела молодежь, как сами новобранцы, так и девушки. Кроме того, причитания исполняются в строго определенное время: с момента поездки за жребием до отправки на службу (ср. в свадебном обряде: невеста причитает с момента просватанья и до венчания), частушки же поют во все время гуляний. И если причитания были распространены не повсеместно, то частушки в северорусской традиции исполнялись практически везде и для ряда регионов в обряде проводов на службу частушка стала основной (и практически единственной) востребованной фольклорной формой.

К специфическим особенностям частушечных текстов относится замечательное внимание к актуальным для их исполнителей культурным реалиям. По замечанию Р. Ротштейна, их словарь включает, пожалуй, весь ассортимент модной одежды (Rothstein, 1994: 113). В рекрутских же частушках можно найти не только описание ритуального поведения *некрутов* перед набором (гуляний) или мероприятий по приему на службу в рекрутском присутствии — *приема* — как определенного ритуального действия, но и информацию (соответствующую действительности) о сроках службы, о системе льгот, о месте (географии), где происходит действие, и т.д.

Поскольку в задачи настоящей работы входит сопоставление хронологически разных состояний культуры, здесь отдается предпочтение таким собраниям частушек, в которых содержится информация, позволяющая делать выводы о времени бытования опубликованных текстов, а именно время фиксации и возраст исполнителей. Из современных сборников лишь немногие удовлетворяют этому требованию: это публикация частушек из архива Пушкинского дома, собранных в 1920—1950 гг., подготовленная З.И. Власовой и А.А. Гореловым [Власова, Горелов, 1965]; сборник И.В. Зырянова, составленный из текстов, записанных им лично в 1950—1960 гг. [Зырянов, 1975]; изданный А.В. Кулагиной сборник частушек из фольклорного архива МГУ [Кулагина, 1993] и некоторые другие.

## *Рекрутские песни*

В отечественной фольклористике рекрутскими принято называть все песни, в которых говорится о рекрутском наборе<sup>1</sup>. Некоторые исследователи, однако, предлагают формальные признаки для выделения группы рекрутских песен. Так, Дм. Балашов, собиравший фольклор на побережье Белого моря летом 1957 г., в своем отчете об экспедиции писал, что рекрутские песни характеризуются особой группой напевов, причем этот факт осознается самими носителями традиции: «Мне начали петь одну лирическую песню, сказав, что она рекрутская, а потом поправились, — «она не рекрутская, а мотив у нее как у рекрутской» [АКАН: колл.44; ед. хр 1]. Другие фольклористы отмечали, что в зависимости от местного обычая в одной традиции во время проводов исполнялись строго определенные песни, в другой же репертуар мог быть более свободным, а одни и те же песни могли исполняться в одной традиции как рекрутские, в другой — просто как лирические [Выходцев, 1984: 21—22].

Для самих исполнителей, кажется, важно не столько содержание песни, сколько ее функция, место, которое она занимает в обряде. «А песни какие (когда провожали в армию. — ЖК)? <...> Только за столом пели (долгие песни), а как из-за стола вылезли, тут уж только пляски. А за столом пели, хоть бы, «Когда б имел золотые горы»...» [Кулагина, 1996: 133, № 233]. Впрочем, равнодушие исполнителей к содержанию исполняемых песен не стоит преувеличивать: огромная популярность песни «Последний нынешний денечек» без сомнения объясняется именно тем, что в ней поется о проводах на службу.

Не всегда в публикациях отмечается, кто и когда исполнял эти песни, однако те случаи, в которых такие наблюдения были

<sup>1</sup> В шестой том сборника «Великорусских народных песен» А.И. Соболевского вошло 144 песни (№ 1—144), атрибутированных как рекрутские [Соболевский, 1900]. Однако часть из них (№ 1—12) содержательно не связана с рекрутским набором, так что остается непонятным, почему составитель поместил их в этот раздел. Может быть, их исполняли на проводах, но прямых указаний на это в книге нет.

сделаны, позволяют говорить о достаточно строгой регламентации исполнения. «Когда вот это ведут и вот этих все — вот эти солдаты и девушки как, вот это, запоют “Последний нынешний денёчек”-то... Вот эту песню-то. Как запоют! Так тут и родителям нельзя петь. И все плачут, все заплачут, ой...» [ЕУ-сланц-98: БАК]. Рассказывая о той же песне, исполнительница из Архангельской области отметила, что она мужская: «Провожали (в армию), так все мужики пели: «Последний нынешний денёчек гуляю с вами я, друзья...» [ФАЛФ: № 3551, с. Нокола-Белая, 1997]<sup>1</sup>. Описывая проводы рекрута в начале XX в. в Пермской губернии, П.И. Юшков сообщает, что когда происходит обряд благословения рекрута, «песенники<sup>2</sup>... поют песню “Прощай, страна моя родная”» [Юшков, 1925: 29]. Отмечается, что есть песни, которые поются только рекрутами [Чернышева, 1982: 130], а есть такие, которые исполняют, например, провожающие их девушки или женщины-родственницы. В некоторых случаях для категории таких песен существуют специальные термины. Например, в Вятской губернии, когда рекрут перед отъездом посещал родственников и соседей, женщины пели так называемые *проводные* песни [РНП, 1897: 6]<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Эта песня становится популярной еще в начале XX в. В 1909 г. она появляется в дешевых песенниках для народа, издаваемых А.В. Прохоровичем (под псевдонимом Андрей Тяжелонспытанный) с пометкой: записано со слов народа [Прохорович, 1909а, 1909б]. В 1911 г. снимается игровой фильм «Последний нынешний денечек», видимо, способствовавший росту популярности песни. Варианты этой песни зафиксированы в разных районах России; в середине века ее еще пели на проводах.

<sup>2</sup> О существовании в Пермской губернии обычая специально (и, видимо, за плату) приглашать для участия в рекрутском обряде *песенников* упоминает также И.И. Ульянов [Ульянов. 1915а: 16].

<sup>3</sup> Ср. также свидетельство об исполнении песен при проводах рекрута в 1960-е гг.: «Сейчас от обычая проводов в рекруты осталась только «развлекательная» часть: катание на лошадях с пением специальных частушек, «холостые» и «семейные» пиры. На таких семейных проводах пожилые женщины еще поют специальные грустные песни, говорящие о разлуке с домом. с милой...» [Орнатская, 1964: 303]. Песню с таким содержанием в 1920-е гг. на Северной Двине записала Е. Тагер и отметила, что, «по словам певицы», эта песня поется при проводах солдата [Тагер, 1924: 32].



В то же время собственно рекрутские песни вполне могут исполняться и вне рекрутского обряда. Многие собиратели отмечают их популярность в качестве лирических песен. Так, Н.П. Колпакова, работавшая в 1920-е гг. в Заонежье, отмечала, что здесь «рекрутские песни знают и дети и молодежь и поют их, как обыкновенные лирические песни» [Колпакова, 1927: 143]. Эти замечания касаются и рекрутских частушек. Если говорить о жанровом составе рекрутских песен, то надо отметить его неоднородность. Здесь встречаются и частушечные спевы, и баллады, и лирические песни.

В фольклористике существует традиция рассматривать рекрутские песни (равно как и другие «внеобрядовые бытовые» песни) как некие документальные свидетельства, т.е. как описание реальных событий или нравов и обычаев (повседневных практик) [см., например: Карский, 1916: 359—361; Лазутин, 1965: 207—211; Площук, 1981: 135]. Вероятно, из того же исходили составители «Словаря русских народных говоров», объясняя семантику слова, обозначающего определенную бытовую реалию, через песенный контекст. Вот один пример. В песнях и частушках, описывающих набор в армию, встречается устойчивое выражение *поставить на круг*: «Становили тута Ванюшку на круг, / Становили да повертывали» [Лаговский, 1923: 69, № 180; ср.: Симаков, 1915а: XI, 21]. В «Словаре...» в качестве одного из значений слова *круг* предлагается следующее: «круглая подставка для измерения роста новобранцев» с единственной ссылкой на рекрутскую песню из сборника Соболевского [СРНГ, 1979: 292]. На самом деле для измерения роста рекрутов использовали линейку, скорее всего, более или менее соответствующую нехитрому устройству, известному всем по современным медосмотрам: в соответствии с рекрутским уставом 1831 г., «рост представляемого измерять полагалось по особенной мере, находящейся в присутствии», причем его должны были «ставить» в эту меру [СВМ, 1907: 186]. Думаю, никакого круга как части измерительного прибора не было; объяснять же упомянутый фразеологизм следует, ско-

рее прибегая к каким-то культурным контекстам, находящимся вне песенной формы, и логичнее видеть в нем метафору, а вовсе не название (или описание) реально существовавшего артефакта, тем более что в той же словарной статье, но под другими значениями приводится выражение *поставить на круг* в значении 'венчать в церкви' и *стоять на кругу* — 'венчаться в церкви' [СРНГ, 1979: 293]. В подтверждение своих сомнений приведу также частушечный текст:

Поженили нас, молодчиков,  
Во нынешнем году;  
Обвенчали разудалых  
Во приемной на кругу

[Шмаков, 1916: 42].

Хотя рекрутский песенный фольклор отличает «любовь» к фактологической точности и происходящее нередко помещается в конкретное, реальное время и пространство, понимание и описание этого происходящего, способы его символизации остаются, конечно же, вполне традиционными.

В рамках рассуждений о «правдивости» рекрутских песен следует отметить, что некоторые мотивы, связанные с проводами в армию, встречаются только в рекрутских песнях, и, вероятно, должны как-то объясняться с точки зрения внутренней логики организации лирической песни как жанра. Таким мотивом, например, является служба как наказание за праздность и непослушание: отец отдаст сына в армию за то, что тот слишком много времени проводил «на гулянье»:

Ты гулянье-гуляньице моё!  
До чёво меня гулянье довело:  
На гулянье распрогневал сын отца,  
За то отдали в солдаты молодца

[Лаговский, 1923: 69, № 181;

ср.: Шишонко, 1882: 272—273;

Иваницкий. 1885: 115, № 103;

Зырянов, 1962: 11, № 1;

Кулагина, 1993: 148].

При желании сюжета отдачи в солдаты в наказание за провинность нетрудно найти исторические соответствия. Действительно, решая, кого отдать в рекруты, община старалась избавиться от уличенных в воровстве и других неблагоприятных поступках; таких людей помещали в начало рекрутского списка, что означало практически наверняка, что их заберут, — так было до реформы 1874 г. [Bohas, 1988: 655]. И все-таки остается непонятным, почему это отец отдает сына в солдаты — для отца как главы семьи такое решение в любом случае невыгодно, поскольку означает потерю рабочих рук в хозяйстве. Такой поступок тем более бессмыслен, что отдача в солдаты в наказание не снимала семью с «очереди». Необходимость искать объяснения не в истории, а в «мифологии» диктуется и тем обстоятельством, что мотив армии как наказания за проступок остается актуальным и для более поздней частушечной традиции, времени, когда такой практики уже не существовало<sup>1</sup>. Если говорить об интерпретации сюжета, то причина его устойчивости кроется, думаю, в потребности мотивации для такого нелогичного, невыгодного для семьи решения, как отдача сына и работника. Примечательно, что аналогичный мотив — отдача из дома в наказание за нерадивость или проступок — типичен для свадебной причеты и дает пример одной из множества параллелей между невестой и рекрутом, которые будут приводиться в дальнейшем. В то же время устойчивое представление об армии как наказании недвусмысленно говорит об отношении крестьян к службе.

<sup>1</sup> Ср., например: «Двадцать два года растили, / Две недели берегли, / Рассердились родители, / В солдаты повели» [Симаков, 1913: IX, 17] или «Во солдаты записали — / До чего достукался: / Видно, Богу не молился, / Матери не слушался» [Кулагина, 1993: 43, № 148]. Правда, в соответствии с Уставом о воинской повинности 1874 г. «лица, имеющие право на льготу первого или второго разряда, лишаются этого права, если они по заявлению отца или матери, деда или бабушки не служат поддержкой семьи» [ПСЗ, Т. XLIX, № 52982, ст. 48], так что именно от родителей в таких случаях зависела судьба парня.

Другой любопытный сюжет рекрутских песен — рассказ о сне, предвещающем службу в армии. Суть его состоит в следующем: парень рассказывает о своем сне, а его мать (сестра или же он сам) истолковывает этот сон как знак того, что он скоро пойдет в армию и больше не вернется домой. Одна из первых публикаций песни о вещем сне была сделана Павлом Якушкиным:

Вечор ноне, матушка, мне мало спалось,  
 Мало спалось, до много виделось:  
 Разнес меня да добрый конь  
 По чисту полю да по раздольицу;  
 Спала моя шляпонька с буйной головы,  
 Спала моя плеточка да со правой руки,  
 Со правой руки да со перчаточкой.  
 Знать-то мне-ка, матушка, дома не бывать,  
 Знать-то добру молодцу да во солдатах быть...

[Якушкин, 1860: 106;

ср. также: Иванов, 1911: 492;

Крестьянская лирика, 1935: 66;

Исторические песни, 1966: № 287—289,  
 348—349<sup>1</sup>].

В более позднем, до сих пор популярном варианте песни (она воспринимается ныне как лирическая и застольная, как песня о мужской судьбе) главным элементом сна становится шапка, которая слетает с «буйной головы», это интерпретируется как знак того, что «пропадет буйна голова». Логика толкования здесь прозрачна: шапку, которую мужчина снимает, за

<sup>1</sup> В варианте этого сюжета «Разин видит сон» интерпретацию сна дает есаул [Исторические песни, 1966: № 348—349], и сон истолковывается как предсказание смерти. Похоже, что Степан Разин становится героем песни о вещем сне в казачьих регионах, в то время как в других регионах герой этой песни — добрый молодец, которому предсказывают службу в армии. Здесь стоит заметить, что смерть и уход в армию — это два основных варианта судьбы молодого человека в гаданиях и что уход в армию вообще кодируется в терминах смерти.

исключением сна, только в строго определенных случаях (при посещении церкви, перед покойником), после смерти кладут ему в гроб рядом, не надевая на голову. Потеря шапки таким образом символизирует смерть мужчины<sup>1</sup>.

Рекрутские песни, включающие сюжет с рассказом о сне, известны мордовской традиции. В них истолкование сна может строиться как объяснение каждого элемента рассказанного сновидения, по принципу сонника. Например, такой сон из сборника мордовской народной поэзии: посреди зеленого луга — стадо баранов, среди которых — один белый баран; из леса выходит волк, который утаскивает барана в лес, где под белой березой убивает его; под березой струится кровь барана, на верхушке березы — его шерсть. Предлагаемое сестрой сновидца толкование: зеленый луг — твоя жизнь, стадо баранов — солдаты, волк — солдатский начальник, большой лес — это большие хлопоты, а белая береза — жена. Обязательное резюме: сновидца заберут в солдаты, и он никогда не вернется домой [Paasonen, 1947: 363—366, № 124]. Другой вариант сна — прямое получение во сне известия об уходе в армию. В песне из того же сборника на вопрос брата о том, почему он так печален, молодой человек отвечает, что ночью он видел сон, будто бы он оказался посреди Москвы перед воротами царя, где зачитывали указ, в котором шла речь о солдатах-мокша и назвали имена сновидца и его брата [Paasonen, 1947: 367—368, № 125]. Заметим, в качестве параллели со свадебным обрядом, что в свадьбе рассказ о сне иногда включается в причитания

<sup>1</sup> Замечательно, что в обряде проводов в армию обыгрывается идея шапки как метафоры ее хозяина: уже попрощавшись с домом, рекрут возвращается за нарочно забытой в нем шапкой: «Задом ево выводят из дома, шапку кладут вот тут, на воронец (полати на воронце положены) оставляю шапку, там ево выводят задом. Выводят во двор. А уж потом он выйдет на улицу — из двора ево выводят задом, тоже выводят так же, а когда на улицу выведут, он тогда, мол. “я шапку забыл”, — вертается за шапкой, чтобы ему вернуца домой. Шапку специально оставляют, чтобы он вернулся» [ФАЛФ: № 2161. село Покола-Меньшаковская, 1997].

невесты: его могут исполнять во время смотрин [Волков, 1905: 224] или утром в день свадьбы [Соколовы, 1999: II, 186, № 131].

Тексты рекрутских песен могут служить материалом для анализа представлений крестьян о солдатской службе и их отношения к ней. Как уже отмечалось, у нас нет достаточных оснований для того, чтобы любые факты, описывающиеся в этих песнях, считать описаниями реальных ситуаций. Однако в некоторых случаях все же можно говорить об «истинности» информации, содержащейся в рекрутских песнях. Так, один из распространенных мотивов рекрутских песен — призываемый хотел бы откупиться от службы, но выясняется, что сделать это невозможно [см., например: Шишонко, 1882: 258], — вполне может быть проинтерпретирован с исторической точки зрения. Действительно, до введения всеобщей воинской повинности в 1874 г. существовала возможность внести денежный вклад вместо рекрута или найти наемщика (которому наниматель платил деньги) вместо того, кто по жребию должен был идти в армию [Устав, 1897: ст. 7; Редигер, 1913: 137]. Другим таким примером является частушечный мотив (встречающийся только в дореволюционных записях) о службе вместо брата:

Из-за кого я пострадаю?  
Из-за большого братика.  
Из меня из дурака  
Сделали солдатика

[Симаков, 1915а: XI, ср.: Князев, 1912, 70].

В самом деле, по закону о всеобщей воинской повинности 1874 г. предполагалась возможность замены призываемого родным, сводным или двоюродным братом. Этот закон подтвердил уже существовавшее установление. В указе Сената от 5 августа 1831 г. «о дозволении всякого звания людям казенного ведомства вступать в рекруты за свои семейства» разрешалось принимать на службу добровольцев, идущих служить за свои семейства, с 17 лет. Утверждалось, что тем самым государство шло навстречу инициативе крестьян: «В некоторых губерниях из семейств, обязанных выполнять рекрутскую повинность по

очереди, холостые крестьяне добровольно объявили желание поступить в рекруты вместо женатых своих братьев, но рекрутскими присутствиями не были принимаемы, потому что не имели указанных лет». О том, насколько были распространены такие замены, говорит статистика: среди принятых на службу были моложе 20 лет (т.е. добровольно ушли в армию за старших братьев) в 1842 г. — каждый 13-й, в 1843 г. — каждый 25-й, в 1844 г. — каждый 13-й, в 1846 г. — каждый 15-й, в 1848 г. — каждый 17-й, в 1849 г. — каждый 12-й, в 1850 г. — каждый 11-й [СВМ, 1907: 193—202]. Эта статистика не учитывает таких ситуаций, когда семье, стоящей на очереди, необходимо было сделать выбор среди мужчин призывного возраста, так что в действительности обычай замены младшим неженатым братом старшего женатого был, вероятно, еще более распространенным. Не исключено, что песни с сюжетом о выборе родителей между сыновьями также в какой-то мере отражают реальную историческую ситуацию [см., например: Соболевский, 1900: № 82—87; Балашов, 1963: 113—115]. В песне выбор почти всегда падает на младшего брата, что, с одной стороны, могло соответствовать действительности, но, с другой стороны, отражает устойчивый фольклорный мотив — из трех сыновей (а в песне с таким сюжетом их всегда три) именно младший оказывается героем и страдальцем. Вряд ли выбор в реальности решался путем жребия (такой мотив практически обязательно присутствует в песне с этим сюжетом), вероятнее всего, его делали родители<sup>1</sup>. Таким образом, в песенных текстах мы име-

<sup>1</sup> Решение родителей и результат кидания жребия, к которому прибегают после того, как сын, выбранный родителями (это всегда младший сын), возмущается несправедливостью их решения, могут и совпадать, и не совпадать (хотя обычно совпадают). Чаще всего решение отдать в солдаты младшего сына подтверждается жеребьевкой [например: Соболевский, 1900: № 86], хотя может по жребию пойти на службу и старший брат [например: Соболевский, 1900: № 82]. В одном примере из сборника Соболевского по жребию выпадает служить старшему, женатому сыну, но младший, пожалев его жену и детей, идет за него «охотою» [Соболевский, 1900: № 87], что, как мы знаем, было разрешено законом.

ем дело не с механическим отображением ситуации, а с результатом осмысления социально-исторических реалий, которые вписываются в более широкий символический контекст, в частности, уход на службу понимается как индивидуальная судьба, которую невозможно ни изменить, ни обмануть.

Наверное, вовсе необязательно пытаться выделить в содержании каждого фольклорного текста исторические реалии, поскольку фольклорный текст в любом случае не описывает какую-то внеположенную ему реальность, но создает реальность другого качества [см. об этом: Путилов, 1956]. Конечно, равно неразумно полагать, будто в фольклорных текстах совершенно нет места историческим фактам, и рекрутский фольклор тому доказательство. Предельный случай фактологической точности — типичный для современного письменного солдатского фольклора подсчет прожитых дней, съеденной пищи и сношенной за время службы одежды, о чем пойдет речь в последней главе.

### 1.3. СОВРЕМЕННЫЕ ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Существенную часть материалов, которые легли в основу настоящей работы, составляют транскрипции интервью, записанных в ходе работы фольклорно-этнографической экспедиции факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге на севере и северо-западе России (в Белозерском и Вашкинском районах Вологодской области<sup>1</sup>, в Хвойнинском<sup>2</sup>, Мошенском<sup>3</sup> и Батецком<sup>4</sup> районах Новгородской области, в Сланцевском районе Ленинградской области<sup>5</sup>, Гдовском и Печорском районах Псковской области в

<sup>1</sup> Бывший Белозерский уезд Новгородской губернии.

<sup>2</sup> Бывший Боровичский уезд Новгородской губернии.

<sup>3</sup> Бывший Боровичский уезд Новгородской губернии.

<sup>4</sup> Та часть района, где работала экспедиция ЕУСПб, входила в Лугский уезд С.-Петербургской губернии.

<sup>5</sup> Бывший Гдовский уезд С.-Петербургской губернии.



1997—2001 гг. Эти данные представляют собой воспоминания информантов, в основном 1900—1930-х гг. рождения, о том, как их или они провожали в армию.

Надо отметить, что наших респондентов удивлял интерес собирателей к проводам на армейскую службу: в общем контексте беседы, ориентированной (в связи с общей концепцией экспедиции) в первую очередь на рассказы о праздничной культуре и о таких ярких явлениях повседневной деревенской жизни, как, например, колдовство, сюжет проводов в армию представлялся им не заслуживающим внимания, слишком обыденным. Для большинства это просто эпизод из частной жизни, не имеющий отношения к традиции, или «старой жизни». Определенную роль здесь играет, вероятно, наличие неизбежных в случае с армейской службой ассоциаций с государством — такой сферой, которая, казалось бы, не имеет ничего общего с деревенской повседневностью. К тому же информант может предполагать, что в этой области его собственный опыт равен опыту собирателя и потому не видеть смысла в обсуждении подобной темы.

Есть и другие причины. Например, рассказывать о гуляньях перед службой может быть стыдно, неловко, если такой рассказ оценивается информантом как несоответствующий его нынешнему статусу. Надо помнить, что поведение *некрутов* перед уходом на службу было подчеркнуто асоциальным — они распевали *озорные песни* (частушки с обсценной лексикой), били окна и пр.

Проводы в армию в рассказах разных информантов описываются различно, в зависимости от обрядовой роли, с которой себя соотносит опрашиваемый: тот, кто уходит в армию (1), та, кто его провожает (мать) (2), и ровесница уходящего на службу (3). Первые и третьи представляют проводы в первую очередь как молодежные гулянья. Вторые же рассказывают о различных магических действиях, совершаемых при отправлении сына на службу. Обычно респондент придерживается какой-то одной стратегии, но могут быть и

переключения, например, с дискурса ровесницы на дискурс матери.

Соб.: А скажите, как раньше вот в армию ребят провожали?

Инф.: Ну, дак гулянку таку сделают. У меня дядюшку, маминого брата. У! Гулянку. Сделают, дак ой. Гуляли. Гармошки. Провожают. А здесь и сейчас (устраивают вечеринку. — Ж.К.).

Соб.: А про браковку не было частушек?

Инф.: Было. Как девки... забыла что... «Задушевная подруга, мы не будем унывать: сорок пятый год народится и с им будем гулять». Робят-то нету. С молоденькими девки гуляли. Вот раньше как... «Задушевная подруга, ты не бойся критики: на гулянице остались онни ракитики» (рахитики, т.е. не взятые в армию по состоянию здоровья. — Ж.К.).

Соб.: А родители как-нибудь благословляли, вот когда парень в армию уходит?

Инф.: А как же! Что ты, сынок! Неужель не! У меня пошёл Серёженька, дак я его перекрестила [ЕУ-хвойн-99: ТАА].

Чаще всего в результате беседы на эту тему мы получали рассказы о конкретном случае из жизни информанта или кого-то из его односельчан. При этом важно, какую роль в обряде проводов играл рассказчик, т.е. если это мужчина, то был ли он сам новобранцем, а если женщина — была ли она матерью, сестрой, невестой или просто ровесницей провожаемого. Ценность этих источников состоит в том, что они позволяют судить, во-первых, об актуальности события для жизни деревни, семьи, конкретного человека и его месте в соответствующих обрядовых циклах, а во-вторых, о значимости тех или иных эпизодов рекрутской обрядности с точки зрения носителей культуры. Такие описания ритуала представляют собой специфические фольклорные тексты, в которых для нас существенна не столько достоверность (со-

ответствие рассказанного происходившему), сколько риторика.

Следует, вероятно, различать собственно ритуальные практики (зафиксированная исследователем определенная последовательность действий) и рассказы о ритуальных практиках. Описание ритуала вполне может и должно рассматриваться как своего рода фольклорный текст. Важно, что в своих рассказах об исполнении обряда информанты не только описывают последовательность разворачивания ритуального сценария, но и фиксируют внимание на том, что им представляется наиболее важным. В результате одни обрядовые ходы в рассказах редуцируются, а другие описываются очень подробно. Следует упомянуть о заметном различии между женскими и мужскими рассказами о проводах на службу, свидетельствующими не только о разных приоритетах, но и о разной культурной компетенции, гендерно обусловленной. Так, мужчины склонны демонстрировать свою непосвященность в суть магических действий, которые над ними производились (заметим, всегда женщинами старшего поколения). Многие из них не знают (или считают нужным сообщить, что не знают), что именно давали им матери, провожая в армию.

В зафиксированных нами рассказах в ритуале проводов на службу выделяется несколько ключевых моментов: благословение, заговаривание от тоски, изготовление специального ритуального предмета — *памяти* по рекруту, прощание и ряд других. Некоторые из них имеют локальное распространение и характеризуют специфику рекрутской ритуалистики в конкретном регионе, другие (например, благословение) оказываются универсальными.

Материалы устных опросов и письменные источники представляют собой, если использовать терминологию К. Гирца, разные уровни интерпретации (и репрезентации) культуры: первые менее формализованы, чем вторые, эти источники требуют различных правил прочтения [Geertz, 1993: 15]. Анализи-

руя этнографические описания, необходимо помнить о том, что это авторские тексты, и сам отбор этнографического материала, так же как и его подача, определяется в какой-то мере личностью автора и его отношением к традиции. В частности, поскольку практически всегда такие описания составлялись как рассказ о некотором усредненном случае, т.е. о том, как это происходит обычно, возникает вопрос о различении представлений автора о том, как нечто должно происходить, от того, как это бывает на самом деле<sup>1</sup>. Полевые материалы, наоборот, демонстрируют заметную локальную вариативность рекрутской обрядности. Отмечаются различия не только в предпочтении тех или иных обрядовых символов, но и в степени разработанности обряда вообще. Первое обстоятельство нетрудно объяснить, апеллируя к уникальности локального варианта традиции с его собственным набором концептуальных схем, предопределяющим его морфологию<sup>2</sup>. Для удовлетворительного объяснения достаточно яркой рекрутской обрядности в одних вариантах традиции и полного небрежения ею в других, вероятно, необходимо прибегать к иным объяснениям — например, социально-историческими особенностями региона.

Существенным дополнением к материалам, собранным во время летних экспедиций, являются результаты опроса призывников 1999 г. (1977—1981 г.г.), целью которого было выяснить их отношение к службе в армии. Это исследование было проведено во время осенней призывной кампании в поселке Хвойная Новгородской области. Всего было опрошено 37 призывников. Результатом работы было, во-первых, установление набора клишированных формул, при помощи

<sup>1</sup> Например, редакторская правка в делах Тенишевского бюро производилась таким образом, что вычеркивались рассказы о конкретных случаях (например, о хулиганской выходке рекрутов, имевшей место в определенной деревне в такой-то день).

<sup>2</sup> Под морфологией обряда (обрядового действия) я понимаю характеристики ритуала, доступные эмпирическому наблюдению и противопоставляю этот аспект, с одной стороны, семантике и, с другой стороны, структуре обряда.

которых молодые люди объясняют свое желание или нежелание служить в армии, во-вторых, выяснение «зазора» между личной позицией и общественным мнением и, в-третьих, определение способа группового контроля за этим мнением. Кроме того, были собраны некоторые собственно этнографические данные о современной обрядности, сопровождающей отправление на службу в армию.

Наряду с результатами собственных экспедиционных исследований я использую материалы нескольких современных полевых архивов: Тихвинского фольклорного архива Санкт-Петербургского Государственного университета культуры и искусства (далее ТФА; руководитель экспедиции — В.В. Головин; материалы собраны в 1990-е гг. в тех районах Новгородской и Ленинградской областей, которые ранее входили в Тихвинский уезд Новгородской губернии); архива Пролповского кабинета Санкт-Петербургского Государственного университета (далее АПК; руководитель экспедиции — С.Б. Адоньева; материалы собраны в Архангельской и Вологодской областях в 1980—1990-е гг.), архива музыкального училища им. Римского-Корсакова (руководитель экспедиции — Е.Н. Разумовская; материалы собраны в 1970—1980-е гг. в Псковской, Смоленской и Витебской областях), фольклорного архива фольклорного кабинета РГГУ (далее ФЛФ; руководитель экспедиции — А.Б. Мороз, материалы собраны в 1990-е гг. в Каргопольском районе Архангельской области).

Кроме того, в работе используются материалы из личного архива И.А. Разумовой, которые представляют собой выдержки из солдатских блокнотов (вторая половина 1990-х гг.) и так называемые самозаписи, сделанные студентками Петрозаводского педагогического института в те же годы<sup>1</sup>. Я располагаю также некоторым количеством солдатских блокнотов более раннего времени — 1980-х гг. Солдатские блокноты — источник массовый, но при этом трудно добываемый. Это за-

<sup>1</sup> Под самозаписью понимается письменная фиксация собственного этнографического опыта.

писные книжки, которые обычно заводят в самом начале службы и забрасывают тогда, когда начинают изготовление дембельского альбома. В отличие от дембельского альбома, который создается с тем, чтобы *на гражданке* репрезентировать его хозяина как brave вояку и представляет собой своеобразный экспортный вариант солдатской субкультуры<sup>1</sup>, солдатский блокнот ориентирован на армейскую жизнь. Видимо, основная функция блокнотов — усвоение новой культуры, знакомство с ней и приспособление к ней путем переписывания стихов и максимум из блокнотов старших товарищей, а также через усвоение, до определенной степени, заключенной в блокнотах «солдатской мудрости». Иными словами, солдатский блокнот, вероятно, является одним из средств социальной адаптации в армии. Его не всегда привозят со службы, им не дорожат. А если привозят, то он не становится частью семейного архива, как это случается с дембельским альбомом. Заметим, что по уставу каждый солдат действительно должен иметь блокнот для записей, куда заносится определенная техническая информация, текст присяги и пр. Так что те документы, которые я называю здесь солдатскими блокнотами, оказываются неким «двойником» требуемой по уставу записной книжки. Ведение и хранение такого блокнота, насколько мне известно, начальством не поощряется. Такой блокнот оказывается частью приватной жизни солдата — парадокс заключается в том, что эта его приватная жизнь предстает, по блокнотам, поразительно стереотипной. Понятно, что далеко не каждый военнотружущий срочной службы заводит такой блокнот или готовит дембельский альбом. Степень вовлеченности в солдатскую

<sup>1</sup> Дембельские альбомы весьма шаблонны; пожалуй, наиболее вариативная их составляющая — техника исполнения. На их стилистику (а расцвет этого жанра приходится на 1980-е гг.) несомненно оказала влияние практика оформления стенных газет и другие формы художественно-патриотического полусамодельного творчества.

фольклорную культуру объясняется, по-видимому, прежде всего тем, как оценивает молодой человек факт своей службы, хочет ли он в действительности быть солдатом, нуждается ли в этом способе адаптации к новой жизни (если идет речь о блокноте) и гордится ли своим армейским опытом (в случае с дембельским альбомом).

Содержимое типичного солдатского блокнота составляют, во-первых, вполне обычные для записной книжки пометки, имеющие практическую цель — для памяти (адреса, дни рождений друзей и родных), и, во-вторых, солдатский письменный фольклор. И структура блокнотов, и входящие в них тексты отличаются высокой степенью повторяемости. Конечно, среди составителей встречаются и оригиналы, в блокнотах которых преобладают цитаты из художественной литературы и философских сочинений или тексты популярных (любимых) песен — но настоящие нонконформисты просто не будут вести такой блокнот. Свою специфику в содержание блокнота вносит принадлежность его автора к определенному роду войск, однако основной корпус текстов и тем солдатских блокнотов все же удивительно стабилен; одни и те же мотивы, метафоры и даже целые тексты встречаются в блокнотах из разных частей страны. Некоторые из наиболее типичных тем будут рассмотрены в последнем разделе книги.

Кроме всего перечисленного, в настоящей работе использованы материалы из личного архива Н.Б. Бобровой (далее ЛАБ) (поселок Хвойная Новгородской области), собравшей коллекцию частушек в Хвойнинском районе Новгородской области в 1990-е гг. Хотя часть архива недавно была издана в виде книги [Боброва, 2000], я все же буду ссылаться на материалы как архивные.

Итак, материалы по рекрутской обрядности и фольклору не столько многочисленны, сколько разнообразны, причем в разные исторические периоды преобладают различные типы источников, что осложняет выполнение поставленной зада-

чи — сопоставления разных состояний традиции, введения в анализ фактов традиционной культуры диахронического измерения. Только последовательно критический подход к используемым материалам позволяет увидеть через фольклорные тексты повседневность, имеющую историческое измерение.

После обзора всех типов источников, которые легли в основу работы, я перехожу наконец собственно к описанию и анализу обряда проводов на военную службу, каким он был в русской деревне в последней четверти XIX — начале XX в.



## Глава 2

# Рекрутский обряд: структура и семантика

**П**роводы в армию были растянутым во времени ритуалом, состоящим из целой серии обрядовых действий, разнящихся и составом участников, и эмоциональным настроем. В обрядовом сценарии проводов в армию выделяются два наиболее значимых эпизода. Во-первых, ритуально насыщенным является день накануне жеребьевки, когда предпринимаются разного рода магические действия, направленные на узнавание и коррекцию судьбы рекрута (гадания, приметы, предписания, заговоры и т.д.). Это неудивительно: если на жеребьевке молодой человек брал счастливый *дальний жребий*, он навсегда избавлялся от солдатчины (кроме мобилизации в связи с войной). Другой особенный день — это день проводов с его предельной регламентированностью. Остальное обрядовое время, лежащее вне этих эпизодов, отмечается главным образом специфическими стратегиями участников обряда: рекрута по отношению к окружающим и односельчан, родителей по отношению к рекруту.

Выше уже говорилось о своеобразной «двуслойности» этого обряда, которая выражается в сосуществовании причети и частушки, пьяных чудачеств и горьких слез. Приведу в этой связи описание проводов на войну в 1915 г., сделанное корреспондентом газеты «Архангельск», который ехал по Двине на пароходе от Холмогор до Архангельска и наблюдал, как на пристанях на пароход садились новобранцы: «На берегу но-

вобранцы прощаются с родными, со знакомыми... Идут на пароход. Бабы начинают плакать и причитать все громче и громче... Новобранцы вбегают на палубу парохода. Среди них уже некоторые играют на гармошках, один бьет в бубен... Некоторые рекрута дразнят с парохода плачущих баб — начинают завывать...» [Бор..., 1915]. Видимо, объяснение такому «нечуткому» поведению новобранцев следует искать не столько в их презрении к традиции, сколько в том, что они и их матери выполняют каждый свою ритуальную роль<sup>1</sup>. Именно наблюдения над исполнением разных ритуальных ролей будут изложены в этой главе: рекрута («Гулянья» и «Прием на службу»), его родителей, особенно матери, ровесников и ровесниц, односельчан («Проводы»).

## 2.1. ГУЛЯНЬЯ. СПОСОБЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ЛИМИНАЛЬНОГО СТАТУСА РЕКРУТА

*По-некрутски я гуляю, во кармане молоток.  
Ох, придется повертеться во приеме без порток!*<sup>2</sup>

Очевидно, что рекрутский обряд заканчивается собственно проводами на службу, но не вполне ясно, с какого момента он начинается. Разные источники дают об этом различную информацию. Причины такого разнообразия могут быть связаны как с позицией авторов описаний, вероятно, фокусировавших внимание на одних аспектах обряда, но упускавших

<sup>1</sup> К сожалению, мы не знаем, были ли оскорблены чувства провожающих поведением новобранцев. Аналогичное описание, сделанное в мирное время, — в 1909 г. — см.: [Толстой, 1992б: 16]; ср. также описание проводов новобранцев из г. Повенец в 1880 г.: «Новобранцы вообще все были веселы, многие играли на гармониях, несмотря на слезы провожавших их отцов, матерей, братьев и сестер» [Рогов, 1880].

<sup>2</sup> АПК, зап. от К.И. Михеевой в июне 1995 г. в деревне Пяшница Белозерского района Вологодской области.

другие, так и с вполне объективным обстоятельством — спецификой социально-экономической ситуации в регионе. Например, в регионах, где были развиты отхожие промыслы, рекрутские гулянья начинались раньше.

Маркером наступления ритуального времени служит, прежде всего, начало специального именования героя обряда: практически повсеместно — *некрут*, реже (в Архангельской губернии) — *лекрут*<sup>1</sup> и *рекрут*, а также: *очередной*, *стеновой*, *рестовой*, *гожий*. Обратимся к этимологии этих именований. *Стеновыми* рекрутов называли в Архангельской губернии: «Пускай погуляют: ведь стеновыс» [Иванов, 1911: 490]. В словаре Срезневского приводится отрывок из «Описания Соловецкого монастыря» Досифея, в котором слово *стена* у холмогорских поселян означает «оклад денежный или тягло, относимое на щет государственной казны» [Срезневский, 1989: III, 557]. *Стеновой*, следовательно, — тот, кого в качестве выплаты налога, повинности община отдавала государству. Не менее любопытна этимология другого именования рекрута, *рестовой*, зафиксированное в Пермской и Костромской губерниях. Заметим, что *рестовым* назывался не только отправлявшийся в армию молодой человек, — тем же словом в исполнявшейся на проводах в армию песне, записанной в г. Шарья Костромской области, называется стул, на который в присутствии сажают призываемого, чтобы остричь ему волосы:

..Штё гуляницыё, гулянье моё,  
До чего меня гулянье довело,  
Повезли меня в солдаты, молодца,  
По частым-частым лесёнкам,  
По железным ступенечкам,  
Штё за двери за стеклянные,  
За другие деревянные.

<sup>1</sup> Ср.: «стеснять лекрута в деревне не принято и в гульбе ему никто не перечит» [Табанин, 1915].

Посадили во *рестовой* стул,  
Стали ножницы в руки брать,  
Стали русы мои кудри остригать...

[Кулагина. 1996: 135. № 241].

Скорее всего, *рестовой* образовано от *арестант* (обычно — *рестант*, *рестантик*): в частушках встречается также *ристанёныш* (по мнению составителей — пренебрежительное от *арестант*) [Власова, Горелов, 1965: 32, № 95]. Быть может, причина появления этого слова — действительно существовавшая практика отдавать в солдаты в качестве наказания и схожесть способа обращения с солдатом и арестованным; к тому же обоим — рекрута и арестанта — объединяет то, что их насильственно уводят из родной деревни по инициативе государства. Этимология слов *гожий*, *годник* более прозрачна: тот, кто годится на службу [см.: Даль, 1996, I: 366]. Гожими, правда, называли не только тех, кто уже прошел осмотр и жеребьевку, но и вообще *некрутов*:

Ходил гожим — ихахакал,  
Вынул жеребий — заплакал

[Елеонская, 1914: № 4349].

Однако самое распространенное слово, обозначавшее уходящего на службу, — *некрут*. Существительные *некрут* (*рекрут*, *лекрут*) и соответствующие глаголы имеют общую неизменяемую часть *-крут*. Корень *крут* — в русском языке связан с обрядом вообще<sup>1</sup>, особенно с календарными обрядами и со свадьбой [Левинтон, 1977: 333—334]. *Окручивать*, *окручать* говорится о смене наряда молодой после венца, а также о ее прическе: 'заплести косу на две, обвить вокруг головы и надеть кокошник, повойник' [Даль, 1996: II, 669]; то же говорят и о самом обряде свадьбы, причем применительно к обоим молодоженам,

<sup>1</sup> И не только с обрядом. В Сибири XVII—XIX вв. существовал институт покрученников — охотников промысловой артели, которые получали орудия охоты, одежду и провиант от хозяина, оставшегося в селении и получавшего потом долю от добычи [Громыко, 1975: 211].

т.е. *окрутить* означает 'женить' или 'выдать замуж'. В то же время *окрутники* (вариант: *скрутники*) — 'ряженные, персряженные, маски'. Их главная характеристика состоит в отрицании своей обычной, обыденной сущности и утверждении посредством переодевания иной, игровой и/или обрядовой роли. Не случайно: *окручаться кем-то*, например *покойником*. Таким образом, одно из основных значений гнезда слов, образованных от корня *-крут-*, связано со специальным, обрядовым переодеванием, которое приводит к смене статуса персоны.

Если предположить, что в слове *некрут* *не-* воспринимается носителями языка как префикс со значением отрицания, в семантике этого слова можно предположить значение отсутствия статуса, указания на лиминальность. Правда, прямых свидетельств о такого рода этимологизации этого слова у нас нет. Впрочем, можно сослаться на статью Н.В. Крушевского 1879 г. о народной этимологии, в которой он рассматривает разные способы ассимиляции «чуждых народу по своему составу» слов, в том числе префиксальный: «Непонятное русскому народу слово *рекрут* ассимилируется к категории слов с префиксом *не-* (например *не-христ*) и получает *некрут*. Точно так же: *мебель* — *небель...*» [Крушевский, 1998: 51]. Показательно, что появившееся в советское время *допризывник* не стало ходовым, поскольку не несло той смысловой нагрузки, которая закрепились за *некрут/рекрут*: «Богатые проводы закатывали. И вот когда призыв-то был, за полгода, наверно, уже и там... оформляли документы и, значит, эти призывники рекрутами ходили» [ЕУ-печор-00: ВНГ, см. также: Бажов, 1986: 277]. Таким образом, фразеологизм *ходить рекрутам* обозначает определенный тип поведения, вообще свойственного рекрутам в силу их ритуального статуса. Интересно, что термины этого круга могли употребляться для метафорического обозначения соответствующего поведения вне ритуального контекста: «Как, помню, кто не хочет работать да ещё ленится — ты что, говорит, рекрут, что ли — ничего не делаешь?» [ЕУ-сланц-98: СЕА].

Право рекрута на особое поведение — еще один знак, наряду с новым именованием, его вступления в новый статус. Он начинает *некрутить(ся)* (*рекрутиться, лекрутить*<sup>1</sup>), *холоститься*<sup>2</sup>, становится лиминальным членом сообщества [о лиминальности см.: Ван Геннеп, 1999, Тэрнер, 1983, Turner, 1997]. Впрочем, кажется, это не только право, но и обязанность: выполнение ритуальной роли предполагает следование определенному образу жизни. Ср. в частушке:

Я во нонешнем году  
Буду призываться,  
Водку пить, табак курить,  
С девушкам возжаться

[Симаков, 1913: 444, № 2325].

Попробуем выяснить, с какого же времени *некруту* позволяются все эти вольности. По свидетельству корреспондента Тенишевского бюро, в Вологодской губернии «призывающийся к отбыванию воинской повинности называется рекрутом (или как называют крестьяне, “некрут”) еще за год до призыва. Рекрут пользуется среди крестьян особенными, ему только присвоенными, т.с. (так сказать. — ЖЖ) привилегиями» [ТА: № 130; ср. ТА: № 251]. Тот же срок начала исполнения парнем новой ритуальной роли называет автор заметки во «Владимирских губернских ведомостях»: «Молодые люди, стоящие на “очереди”, еще за целый год до “набора” гуляют как попало и наслаждаются всякими доступными им удовольствиями; те из них, которые живут “на воле”, года два или более не считают себя обязанными отдавать отцу с матерью заработанные деньги, между собою говоря: “Э, теперь и погулять-то только: последний годок-ить!”» [Поздняков, 1898: 4]. По другим свидетельствам, этот срок мог быть и большим: например, в Пермской губернии «очередной, по-местному “рестовой”, уже за

<sup>1</sup> Ср.: «Задолго до призыва деревенская молодежь освобождается от работ и начинает гулять — “лекрутить»» [Табанин. 1915].

<sup>2</sup> Ср.: «Рекрут-то — так называли: рекрут, так тот уже, наверно, месяц всё — холостился. Рекрутами называли» [ЕУ-сланц-98: СЕА].

несколько лет до призыва пользовался в своей семье некоторыми поблажками: его получше одевали, подольше давали спать поутру» [Юшков, 1925: 28]<sup>1</sup>.

Некоторые авторы отмечают, что первые послабления в работе рекруты получают только с наступлением осени: «Особенной свободой, хотя правда и временной, пользуются в семье молодые парни, которые “стоят на очереди”, т.е. призываются на военную службу. Задолго до призывного времени<sup>2</sup>, иногда за месяц и более, чаще же с праздника Иоанна Богослова (26 сентября), эти парни освобождаются от своих обычных работ и проводят время в том, что “гуляют, поправляются”. В девичьих куплетах об этом поется: “С Петрова-то дни кукушка будет ястребом летать, с Богуслова мой миленок будет некрутом гулять”» [Завойко, 1914: 165].

Резонно предположить, что сроки начала рекрутского обряда должны быть как-то соотнесены с самой процедурой организации набора в армию, а именно с тем моментом, когда выясняется, кто в этом году призывается к исполнению воинской повинности. Это случалось задолго до призыва. «По получении метрических сведений от священников волостное правление составляет список призывников к отбытию воинской повинности. Эти списки составляются к 1 мая. В мае волостное правление вызывает в волость призываемых, их родителей и сельского старосту для проверки семейного положения призываемого. Т.о. (таким образом. — Ж.К.) в мае месяце становится известным, кто в нынешнем году должен идти в солдаты» [ТА: № 1679; Смоленский уезд Смоленской губернии]. Подготовкой таких списков местные власти дол-

<sup>1</sup> Ср.: «Говорили, не поднять / С лугу лапоточка. / Дорогому до набора / Только два годочка» [Марков, 1907: 111; № 27].

<sup>2</sup> В законодательстве оговаривался период, в течение которого должен быть произведен набор (с 15 октября по 15 ноября: не позднее 1 декабря); вопрос о конкретных сроках его проведения зависел от местных условий (главным образом, климатических) и решался местным начальством [Устав 1897: 9, ст. 14].

жны были заниматься заблаговременно; в Белозерском уезде Новгородской губернии «когда парню наступает 22-й год, ему местным Волостным старшиной объявляется, что он в настоящем году призывается к отбыванию воинской повинности. При этом отбираются старшиной подробные сведения о семейном положении каждого парня и отправляются в воинское присутствие в уездный город» [ТА: № 685]. По свидетельству корреспондента из Тихвинского уезда Новгородской губернии, в марте предварительные списки призываемых зачитывались на сельских сходах, с тем чтобы выяснить, не забыли ли кого-нибудь внести в эти списки: таким образом уже в начале весны вся деревня узнавала о том, кто в этом году должен призываться [ТА: № 738; ср. Редигер, 1913: 165].

Итак, в любом случае уже весной и призываемый, и его родители, и односельчане извещались властями о наборе. Приблизительно о таком же сроке получения известия о призыве (Троица) сообщается в причитании, записанном в конце XIX в. в Кадниковском уезде Вологодской губернии:

Как от Пресвятыя-то Троицы  
Да пришла весть нерадошна  
Про сердечного-то дитятка:  
Уж будто его поставили  
Во солдаты во рекруты...

[ТА: № 277].

О Троице как времени начала рекрутских гуляний поется и в частушке:

Завивается кудерка  
С Троицы до осени.  
Оне слышали невзгоды  
Завиваться бросили

[Елеонская, 1914: 24, № 290].

Далее, после выправления списков в Присутствии определялось, кто имеет право на льготы, и в августе—сентябре в волостном правлении вывешивался список подлежащих призыву с указанием льгот, а также объявлялись сроки жере-



бьевки (август—сентябрь) [ТА: № 704, 738, 757; Белозерский и Тихвинский уезды Новгородской губернии]. В том случае, если у парня была льгота первого разряда (она давалась единственному работнику в семье или единственному сыну при работнике-отце [Устав, 1897: 18, ст. 48]), он не имел никаких шансов попасть в армию в мирное время, т.е. практически исключался из числа рекрутов. Существенно, что крестьяне, судя по всему, были прекрасно осведомлены о своих правах на льготы: «Сами парни хорошо знают, будут ли они пользоваться какой-либо льготой или зачисляться в натуральные, которым только одна надежда остаться дома — отойти дальним жеребьем или быть забракованным. Те парни, которые по семейному положению пользуются льготой хотя бы второго или третьего разряда, дожидаются приемного дня спокойно и до последнего времени принимают участие в домашних работах наравне с другими членами семьи, так как они по примеру прежних лет знают, что льготных в очень редких случаях принимают на действительную службу, а в большинстве случаев остаются несколько десятков безольготных» [ТА: № 685; Белозерский уезд Новгородской губернии]<sup>1</sup>. О том же говорят и фольклорные материалы. Например, в рекрутской песне, записанной в Вологодской губернии: «Щёбы, щёбы юродиться ёдному! / Меня не взяли бы ф сафдаты навеку!» [Белоруссов, 1887: 271, № 11] явно говорится о льготе первого разряда. О том же — в девичьей частушке:

Давай, милая подружка,  
Одиночек уважать:  
У нас не будет с тобой горя  
Во солдаты провожать

[Симаков. 1915а: I, 30].

<sup>1</sup> Ср. в частушке: «Я на жеребий надеялся, / Работал до конца, / Теперь не на что надеяться: / Забрили молодца» [Шмаков, 1916: 41; ср.: Беспрозванный. 1913; Бирюков, 1936: 169].

Льгота второго разряда (второй работник в семье при наличии подростков) также чаще всего была гарантом освобождения от службы<sup>1</sup>:

Меня на осень к набору,  
Милушке заботушка.  
Не тужи, моя милбя,  
Мне вторая льготушка

[Малевинский, 1912: 65].

В противоположность имеющим льготы, те, кто их не имели, назывались *безлеготными* или *безольготными*:

Ты зачем же завлекала  
Безольготного меня?  
Ты сама про тое знала:  
Безольготный мальчик я

[Князев, 1913: 72].

Их называли также *лобовыми*<sup>2</sup>, или *натуральными*: «Все молодые люди, не имеющие льгот по семейному положению, “натуральные”, как они сами себя называют, до призыва еще считают себя “некрутами”, от полевых работ уклоняются, не пропускают ни одного осеннего праздника — словом, начинают “гулять”» [ТА: № 694; Белозерский уезд Новгородской губернии]. В толковом словаре В.И. Даля «отдать кого в натуру (влд.), поставить в рекруты, лично, не заменяя наймом» [Даль, 1996: II, 486] — т.е. *натуральный* противопоставлялся *наемщику*. Надо заметить, что возможность замены рекрута наемщиком существовала только до 1872 г., когда вместо замены «был установлен выкуп» — возможность купить зачетную квитанцию для предоставления ее вместо отдачи рекрута, и хотя после введе-

<sup>1</sup> Поскольку в одну социально-экономическую единицу, двор, входили несколько поколений и нередко взрослые братья со своими семьями жили в родительском доме, неудивительно, что право на льготу имел очень незначительный процент всех призываемых. В губерниях Центральной России на сто человек, принятых на действительную службу, приходилось 1—2 льготных, в основном льготных 3-го разряда [Крицкий. 1894: 359].

<sup>2</sup> О семантике слов *лобовой*, *лоб*, *лобанить* см. ниже.

ния в 1874 г. всеобщей воинской повинности не допускалось ни выкупа, ни замены<sup>1</sup>, термин *натуральный* применительно к рекрутам сохранился. Скорее всего, здесь определенную роль сыграло название класса повинностей, к которым относилась и рекрутская, — *натуральные*.

Хотя при желании можно обнаружить некоторые корреляции между алгоритмом мероприятий по организации призыва и сценарием рекрутского обряда, более правдоподобным представляется не зависимость разворачивания обрядового сценария от последовательности призывной кампании, а простое совпадение их во времени. Существенно, что, во-первых, призыв в армию проводился ежегодно и происходил в каждом конкретном регионе приблизительно в одно и то же время, в октябре—ноябре, и, во-вторых, призывались молодые люди определенного (известного) возраста, так что сообщение о призыве и т.д., быть может, вообще было избыточной информацией для начала обряда. Ср. в частушке:

Хорошо тебе, товарищ,  
Ты от службы отошел,  
А мне доброму, несчастному  
Двадцатый год пошел•

[ЛАБ: № 6].

Возвращаясь к способам репрезентации статуса рекрута, отметим, что этот статус прежде всего давал молодому чело-

<sup>1</sup> После введения закона о всеобщей воинской повинности зачетные квитанции, оставшиеся у населения, не были аннулированы; кроме того, представителям сословий, ранее не подлежавших исполнению воинской повинности, не возбранялось предъявлять такие квитанции. Эти квитанции немедленно стали ценными бумагами и предметом спекуляций. В.С. Кротков, адвокат, сопровождавший своего знакомого в поездке по деревням за квитанциями, оставил очень интересные записки об этом опыте. В своей книге он сообщает, что цена квитанций в 1874 г. выросла с 800 руб. (столько стоила выкупная квитанция по манифесту 1873 г.) до 12—15 тыс.; в полицейских ведомостях появлялись публикации о продаже квитанций по цене до 26 тыс. руб. [Кротков, 1876]. Их только закрепили за определенными семьями (т.е. нельзя было их перепродать). С каждым годом число предъявленных квитанций по России уменьшалось. Так, в 1881 г. была предъявлена 391 квитанция, в 1886 г. — 181, в 1891 г. — 119, в 1896 г. — 45.

веку право на праздность. По мере приближения срока отправления на службу он работает все меньше, и, наконец, наступает время, когда он совсем прекращает работать<sup>1</sup>. «Рскрут готовится к отправке почти целый год, в продолжение этого года он работает меньше и легче, чем другие члены семейства, а гуляет больше обыкновенного. <...> За месяц до отправки парень кончает все работы и начинает гулять — рекрутиться» (Кадниковский уезд Вологодской губернии) [ТА: № 251]. В Олонецкой губернии «состоящие “на очереди” еще задолго до призыва начинают пользоваться разными привилегиями в работе и “гулянье”. Их не принуждают к работе, не посылают на трудные зимние заработки (например, вывозку бревен), во всем дают большую свободу и смотрят сквозь пальцы на их проступки и шалости» [Мельницкий, 1894: 215]<sup>2</sup>.

В начале советских времен в местных газетах нередко появлялись заметки, клеймящие молодых людей, собирающихся идти на службу в армию, за тунячество: «В Глухаревском с/с призывники Бушуевы Петр и Иван отказываются от работы под предлогом, что они гуляют последние деньки, дебоширят... Поведение призывников должно быть самым решительным образом осуждено всеми призывниками района» [Колхозный строй, 1931]. Благодаря таким сообщениям можно судить о сохранении традиции рекрутских гуляний в период, когда полевые исследования практически были прекращены.

За некоторое время до жеребьевки наступает следующий этап: рекруты начинают «гулять»<sup>3</sup>. Наблюдатели отмечали

<sup>1</sup> Таким правом на праздность пользовались в деревне и мужчины, уходящие на заработки [Бернштам. 1988: 210—211].

<sup>2</sup> Ср. в частушке: «Некрут пашеньки не пашет, / Сохи в руки не берет, / Воскресеньица дождется — / С кабака пьяный идет» [Симков, 1913: 481, № 2528].

<sup>3</sup> По другим сведениям, рекрут начинает гулять только после жеребьевки, т.е. когда становится известным, что его приняли на службу: «С этого времени рекрут начинает “гулять”, т.е. никакой работы не делает, а ездит по родне в гости и веселится» [ТА: № 704; Белозерский уезд Новгородской губернии].

разницу между тем периодом, когда некрута «жалеют», и тем, когда он «некрутится»: «Кого думают сдать в солдаты, того начинают еще заранее готовить. Дают ему послабление в работе, побольше гулять в праздники. Осенью парни начинают “некрутиться”. Покупают “тальянки” и ходят по деревням... на бисетки (от «беседа», т.е. собрание молодежи. — Ж.К.)» [ТА: № 299]. В Вологодской губернии «за месяц до отправки парень кончает все работы и начинает гулять — рекрутиться» [ТА: № 251]. Корреспондент Тенишевского бюро, описавший проводы в армию в Тихвинском уезде Новгородской губернии, называет более раннюю дату начала гуляний и соотносит ее с формальными процедурами по организации набора, а именно с официальным объявлением о том, есть у парня льгота или нет. «15 августа всегда приказывают, если дома рекрут, явиться в правление, и ему прочитают, что он нынче должен отбыть воинскую повинность и объявят ему, что он на льготе или нет. Он выслушивает это и говорит: “А когда жребий-то брать?” “А там вам объявят и вы будете созованы в правление за неделю до вынуждения жребия”. Тогда он считает себя как бы чужой: домой приходит и за работу уже не так охотно принимается, да его не принуждают; он начинает ходить к товарищу, который тоже на призове. Так как у нас местность густо населена — на расстоянии 18 верст 6 деревень, — то случается, что их очень порядочно бывает, когда они все собираются вместе» [ТА: № 757].

В регионах, где была распространена практика ухода мужчин на заработки, видимо, не происходило постепенного перехода от обычной работы к праздности и затем к гуляниям. Здесь потенциальные рекруты возвращались в свои деревни задолго до жеребьевки и уже не занимались никакой работой: «Для отбывания воинской повинности парни являются домой из отхожих промыслов (из Москвы, Питера и пр.) за 2—3 месяца до призыва, чтобы “погулять” перед рекрутчиной, и всё это время проводят в “гульбе” с товарищами: с гармониками в руках разгуливают они по селу, распевая песни и играя» [ТА:

1692; Юхновский уезд Смоленской губернии]. О том же поется в широко распространенной рекрутской песне:

Из деревни в город слышно  
 Про некруцкий про набор,  
 Нам родители писали, чтобы ехали домой,  
 Чтобы ехали скоряя,  
 Поспевали к жеребьям...

[Соколовы, 1999: II, 535, № 598].

Рекруты становились специфической социальной группой — ровесников, которым предстоит пройти определенные испытания (жеребьевку, измерения и собственно службу). Показательно, что в фольклорных текстах, равно как и в описаниях обряда, рекруты могут именоваться через указание на их (общий для всех них) возраст, например, «двадцатки», т.е. двадцатилетние [Нардов, 1913: № 269; Писарев, 1916: № 117], или на год рождения:

Скоро-скоро призыватце  
 Девятьсот девятый год —  
 Ронна маменька заплачет,  
 Кто-то песни запоёт

[ЛАБ: № 105].

Последний способ обозначения возраста — типичный канцеляризм — появляется в советское время. Предыдущая частушка относится к 1938 г., что обнаруживается путем нехитрых вычислений (в армию тогда брали 19-летних), а следующая — ко времени Второй мировой войны:

Двадцать третий год утнали,  
 А четвертый на учет.  
 Задуманная товарка,  
 Двадцать пятому почет!

[Власова, Горелов, 1965: 163, № 3232].

В описаниях гуляний нередко отмечается, что рекруты объединялись в небольшие группы по 5—6 человек и вместе гуляли, покупали в складчину водку, ездили друг к другу в гости и т.д. [ТА: № 206; Грязовецкий уезд Вологодской губернии].

Сообщается также, что группа рекрутов совершала обходы деревни — практика, характерная для календарных обрядов, во время которых, как правило, происходит обособление группы по половозрастному (или по возрастному) признаку (например, во время колядований). Так, в середине 50-х гг. XX в. в Костромской области рекруты с гармонью, взяв корзину, ходили по деревне; при этом они заходили в каждый дом и им давали мясо, деньги и прежде всего яйца, из которых они готовили яичницу [Кулагина, 1996: 132—133, № 228; 233; ср. также: Морозов, 2001: 15]. Другим излюбленным блюдом в некрутском меню была курятина. В рассказах о гуляньях перед отправкой на службу упоминается о том, что хозяева домов, в которые парни заходили прощаться или попрошайничать, им иногда давали кур, хотя чаще говорится о том, что они этих кур попросту воровали:

Соб.: А вот вы говорили — некрута гуляли. Так, а как они гуляли?

Инф. 1: Ну им дадут повестку — обычно-то так работают — они не работают уже так... Ну и ходят поддаты по деревне.

Инф. 2: Где пятауна вкрадут. Зарежут. Говоря: “Ой, были нячисты.. эти некрута”. То там некрута эти — он ня один, их пять-шесть, а може — десять, соберутца: с нашей деревни, с другой, с третьей... [ЕУ-гдов-00: ММГ, ВАМ].

Подношения рекрутам могли принимать форму своеобразной милостыни. В Нижегородской губернии некрута составляли особую артель и с гармониками, бубном, треугольниками и тарелками ходили по зажиточным домам, «выпрашивая “сколько-нибудь двадцаткам (т.е. двадцатилетним. — ЖК.)”»; в базарные дни они ходили по торговцам, «не брезгуя ничем» [НЗГ, 1912: 1144]. В Ульяновской области в середине века они прямо просили подаяние: «Как некрут падай-дёт: “Падайти, как я в армию, защитник Родины, пайду служить”» [Морозов, 2001: 15].

В манере поведения рекрутов наблюдатели часто отмечают такую черту, как неестественность, театральность: «Парень, становясь рекрутом, совершенно изменяется. Бывши досель трезвым, работающим, послушным и смиренным, теперь он напускает на себя деланную грубость, старается пьянствовать и дебоширить» [ТА: 1696; Юхновский уезд Смоленской губернии]. Очевидцы отмечают также внезапную и резкую смену в поведении призывников. По свидетельству корреспондента газеты «Старый Владимирец», наблюдавшего рекрутские гулянья, «так недавно бывшие рядовыми, ничем особенным себя не выдававшими людьми, новобранцы совершенно меняются и становятся какими-то дикарями. Помимо безобразных песен, припевов, площадной брани новобранцы сплошь и рядом наносят существенный вред окружающим... И все это делается часто не крадучись, а совершенно открыто...» [Крестьянин, 1912: № 244].

В том случае, если в результате жеребьевки или по каким-то иным причинам (льготы) рекрута не призывают на службу, он возвращается к своим прежним занятиям: «...парни, не принятые на службу, сбрасывают с себя всю напускную блажь, становятся прежними и принимаются снова за обычные работы. Те же, кому идти на службу... продолжают разгуливать, пока их не отправят на сборный пункт» [ТА: 1696; Юхновский уезд Смоленской губернии].

Еще одним свидетельством тому, что быть рекрутом значит 'исполнять определенную роль', является выбор лексики, обозначающей особенности его поведения. Так, глагол *ломаться* указывает на характерные манеры рекрута и означает, судя по контекстам, 'вызывающе себя вести'<sup>1</sup>, причем с расчетом на обязательную ответную реакцию партнеров по

<sup>1</sup> Любопытное значение глагола *ломаться* дает «Словарь русских народных говоров»: «быть кем-либо, выступать в качестве кого-либо на свадьбе, при крещении» [СРНГ, 1981: 118]. Здесь этот глагол обозначает не специфический стиль поведения, а выполнение определенной обрядовой роли.



коммуникации<sup>1</sup>. В случае с рекрутским ломанием эта ответная реакция также важна, поскольку его игра рассчитана на зрителей, ими провоцируется и в определенной мере одобряется. Ср. в рекрутской частушке:

Погуляю нынче год,  
Пусть погалится народ.  
Пусть народ погалится,  
Как некрута *ломаются*

[Симаков, 1915б: 34].

Рекруту позволяется нарушать нормы традиционного этикета, в частности статусных отношений внутри семьи: «(к отправке) крестьянин, если у него есть сын-рекрут, покупает “хорошую” новую сбрую. Запрягши в неё лошадь, отец везёт сына-рекрута в соседние деревни проститься с родными и знакомыми. Отец сидит на козлах и кучерит, а рекрут, обыкновенно пьяный, с гармоникой, “с тальянкой” в руках, сидит и *ломается*, как только может, чтобы показать, что “едет рекрут”» [ТА: № 251; Кадниковский уезд Вологодской губернии].

Термин *ломаться* для обозначения поведения рекрута был широко распространен: «Кто больше всех ломается перед девушками — некрут, безобразничает, пьет водку — некрут» [ТА: № 299; Никольский уезд Вологодской губернии]. В свидетельствах о тех временах, когда можно было за деньги нанять охотника вместо парня, который подлежал набору, *наемщика*, настойчиво повторяется, что именно эти наемщики вели себя таким образом, или, во всяком случае, размах их разгула был несравним с гуляньями перед отправкой обычного очередного, *гожего*. «Кроме установленной платы деньгами, в это время хозяин, т.е. нанимающий за своего сына, делается самым покорным слугой своего охотника; что бы тот ни потре-

<sup>1</sup> В современном русском языке глагол *ломаться* (во всяком случае, одно из его значений) имеет отчетливый эротический оттенок: так говорят о девушке (женщине), которую приходится уговаривать, причем известно, что она точно уступит, так что все ее ломание — это только спектакль.

бовал — хозяин должен подавать, куда бы тот ни захотел ехать — хозяин должен везти, что бы тот ни истратил — хозяин должен заплатить» [Якушкин, 1884: 145—146]. Хотя *гожих* тоже положено было «ублажать», это вменялось в обязанность отдатчика (а не родителей и деревни, как это известно по более поздней традиции), который должен был их хорошо кормить «и почти всегда поить водкой», но «эти люди не предавались такому развратному разгулу, как наемщики» [Якушкин, 1884: 146]. К сожалению, свидетельства этого времени слишком единичны и фрагментарны, чтобы хоть с какой-то долей уверенности утверждать о тех или иных закономерностях в обряде. С известной степенью осторожности можно сделать два предположения: о том, что в описываемый период проводы в армию не были событием, актуальным для всей деревни, и что поведение, типичное для рекрутских гуляний по источникам конца XIX в. и более поздним, имеет своим прототипом именно разгул наемщиков. Вот как описывается наемщик в еще одном свидетельстве: «Вот приводят парня к богатому человеку, продают. Потом дают ему водку и гармонь и ходит парень, *ломается*, знать ничего не знает» [Унин, 1913: 30—31].

Итак, ломание соотносится с потреблением алкоголя и игрой на музыкальном инструменте (о музицировании в связи с рекрутскими гуляньями см. ниже).

Кто в балалаечку играет,  
 Навсегда *ломается*.  
 Он на пашеньку поедет —  
 За сохой валяется

[Феноменов, 1925: 184; III; № 38].

Другой ситуацией, в которой принято было *ломаться*, были драки между деревнями, происходившие обычно на престольные праздники. *Ломание* (пск.), *выламывание* (вол.) было обязательной прелюдией к драке, исполнявшейся обычно подростками: «Завидев встречных чужаков, они делают непристойные движения, толкаются, сквернословят — *лома-*

ются, пляшут, подлезают, задевают» [Щепанская, 1998: 9]<sup>1</sup>. Ломание — это и особая техника тела, специфическая пластика; расхлябанные, ленивые, замедленные движения *ломальщика* репрезентируют агрессию. Эта техника входит в жестовый репертуар представителей блатного мира — причем, видимо, тех из них, кто обладает невысоким статусом в этой среде.

Период, когда парень *гуляет рекрутам*, проходит в постоянном движении, в перемещениях как внутри деревни, так и между деревнями: «...пройдет с товарищами с гармонью и песнями по улице или же покатается на чьей-нибудь хорошей лошади» [Юшков, 1925: 28]. Как было сказано выше, поведение рекрута подчеркнуто демонстративно, и катания являются лишним тому подтверждением. «На праздничные дни рекруты ездят по деревням кататься. На каждой лошади по три, по четыре и более, причём один правит, другой играет на гармошке, а третий позванивает в металлический треугольник. Остальные, если их много, поют песни по большей части нецензурного содержания» [ТА: № 130; Вологодский уезд Вологодской губернии]. Катанье на лошадях с пением «специальных частушек» оставалось частью рекрутской обрядности еще в 1960-е гг. [Орнатская, 1964: 303; Ефименкова, 1980: 24]. Этот обычай практиковался и у мари [Honko, 1993: 411].

Для катаний брали хорошую, ухоженную лошадь: к осени лошадь специально подкармливали или даже покупали новую [Юшков, 1925: 28]. Покупали также и новую сбрую [ТА: № 251; Кадниковский уезд Вологодской губернии]. На дугу вешали колокольчики и бубенцы [ТА: № 307; Никольский уезд Вологодской губернии]. Упряжь украшали лентами. В западной части Белозерского района Вологодской области (бывший Белозерский уезд Новгородской губернии) в 1930-е гг. во время рекрутских катаний «на дугу бантики вешали и колокольчики» [ПДА, 1997: ЧНВ].

<sup>1</sup> Ср. в частушке: «Сыграйте мне под драку, / А я поломаюся. / Не ругай меня, мамаша, / Что я в Бога лаюся!» [Щепанская, 1998: 10].

Во время рекрутских гуляний обычно происходило обособление группы парней от группы девушек; катались, как правило, только парни: «В эти дни катаются без девиц, тогда как в масляную неделю каждый парень катается со своей “игровой”» [ГА: № 130; Вологодский уезд Вологодской губернии; ср. также: Чернышева, 1982: 130]. Этот обычай, во всяком случае, в северо-западном регионе России, оказался весьма устойчивым. В 1950-е гг. девушки здесь также не катались с *некрутами*, хотя они могли участвовать в подготовке катаний, например украшать лошадей:

Инф.: Раньше кого как в армию брать, так всю осень гуляют, угощаются друг у дружки. <...> Ленточек на сбрую-то навязжут. Украшали девушки.

Соб.: С девушками катались?

Инф.: Нет, девушка не сядет [ПДА, 1997: ЧЕК].

Ср. также:

Инф.: На лошади по деревне катались...

Соб.: А девушки были?

Инф.: Были, дак не садили их.

Соб.: Почему?

Инф.: Не принято так было, наверное... Пьяные, так они и не смели садиться [ПДА, 1997: ЧНВ].

В приведенных диалогах, записанных в одной и той же деревне, представлены разные объяснения тому, почему во время рекрутских гуляний катались по деревне одни парни, без девушек. В первом случае, сообщая, что «девушка не сядет», информант (ЧЕК, женщина) предполагает, что ситуация регулируется правилами, определяющими поведение девушки вообще (и известными каждой девушке). В соответствии с этими правилами девушка, в частности, не должна была кататься с рекрутами. Во втором случае информант (ЧНВ, мужчина) предлагает разные объяснения этого обычая. С одной стороны, он считает, что правила катаний определяются рекрутами: «были (девушки), дак не садили их», т.е. им здесь не место, поскольку катания, видимо, представляются информанту спосо-

бом обособления группы рекрутов (см. об этом выше). В то же время информанту это объяснение кажется недостаточным, и он предлагает другое, прибегая к универсальной объяснительной формуле «не принято так было». Однако и это ему кажется недостаточно убедительным: он вводит рациональное объяснение «...пьяные, так они и не смели садиться». Это последнее истолкование запрета на катание девушек вместе с рекрутами в сущности совпадает с позицией предыдущей информантки и является реализацией представления об опасности, исходящей от рекрутов.

Вряд ли катание по деревне с рекрутами — даже с пьяными — могло в действительности представлять серьезную опасность для девушек. Скорее всего, мы здесь имеем дело с культурными установками, в соответствии с которыми на время рекрутских гуляний создавалась временная социальная группа (*communitas* в терминологии, предложенной В. Тэрнером [Тэрнер, 1983: 170—171]), состоящая из людей одного возраста и пола<sup>1</sup>.

Для общения со сверстниками отводились деревенские беседы, сезон которых приходился как раз на время рекрутских гуляний: «Время возвращения парня-рекрута домой падает на Филипповки (Филиппов пост с 15 ноября). Это самая весёлая пора в жизни деревенской молодёжи, самый разгар деревенских вечеринок. <...> Рекруты являются неизменными посетителями этих бесед. Компаниями в пять-шесть человек, в поместительных санях, с бубенцами и колокольчиками на лошадях разъезжают они с одной беседы на другую. Это они «некрутятся»» [ТА: № 307; Никольский уезд Вологодской губернии].

Существуют свидетельства, согласно которым катания происходили в смешанной компании: «Получивший, по обнародовании набора, жеребей, уже считался рекрутом; с этого време-

<sup>1</sup> Запрет девушкам гулять с некрутами был, видимо, широко распространен. О существовании этого обычая в Ульяновской области см.: [Морозов, 2001: 16].

ни рекрут, видимо, упадает духом и теряет всякую охоту к занятию домашними работами: до времени отъезда к сдаче он каждый день катается по селению на лошадях, с привязанными к дуге колокольцами; это катанье бывает при оглушительных песнях, распеваемых сидящими с рекрутами девками и молодыми его товарищами и родными...» [Шерстобитов, 1865: 56]. Ср. также: «Существовал обычай, когда новобранцы катались на прощание по деревне на санях... на телегах или ходках, в которые впряжены добрые выездные кони, катались парни и девушки с гармошками, балалайками» [Осинцев, 1982]. Поскольку оба эти свидетельства территориально относятся к Пермской губернии, они могут быть обусловлены определенной региональной спецификой. Еще один автор из того же региона отмечал, что с рекрутами катались родня и соседи: «В середину становился рекрут, вокруг него песенники и все другие, сколько может поместиться в санях стоя, иногда человек 20» [Юшков, 1925: 29]. В этой традиции, вероятно, использовались другие способы выделения группы рекрутов.

По мнению многих наблюдателей, цель рекрутских катаний состоит в том, чтобы молодой человек мог продемонстрировать себя окружающим с самой выгодной стороны. В частности, рекрут стремится показать, какой популярностью он пользуется у девушек: «Рекрут, стоя посередине, держит в одной руке, за один конец несколько связанных носовых платков. Носовые платки — это подарки девушек, которые его любили. И чем больше этих платков, тем больше девушек, значит, его любили. И поэтому каждый старается раздобыть платков как можно больше. И если иному не подарят их в достаточном количестве, то он покупает их сам. Этими платками рекрут время от времени помахивает, иногда в такт песни» [Юшков, 1925: 29].

В описаниях рекрутских гуляний разного времени подчеркивается особая любовь рекрутов к колокольчикам, которые непременно должны быть привязаны к дуге во время катаний: «К дуге подвешивали три колокольца, на шею лошади — во-

семь-девять бубенцов» [Ефименкова, 1980: 24]. По сообщению Н.Г. Кибардина, еще в дореформенное время когда солдат приходил на побывку домой, все время отпуска он ездил с колокольчиками: «...вышедший в побывку солдат, хотя за две версты до дому, но непременно возьмет лошадь и приедет домой с колокольцами, а также во все время своего там пребывания, куда бы он ни ехал с родными — в церковь ли, на праздник куда-нибудь или в гости, уж непременно с колокольцами, это исключительный, неперменный обычай солдата на родине» [Кибардин, 1848: 105]. В сказке о солдате, который выполнил поручение полковника и был отпущен домой гораздо раньше срока, также сообщается, что «он до дому все и ехал на ямщиках с колокольчиками» [Смирнов, 1917: 275, № 60; зап. в Боровичском уезде Новгородской губернии]. Упоминание колокольчиков встречается также в причитании, исполнявшемся при встрече новобранца из рекрутского присутствия:

Прибежала тут ступищата лошадушка  
К моему переному крылечушку  
С жалкими колокольчиками...

[Певин, 1895: № 81].

Из всех возможных интерпретаций наиболее убедительной мне кажется самая простая: использование звукового кода для обозначения особого статуса (см. также ниже о гармошке).

Вероятно, трудно говорить о каких-либо определенных, общих для всех сроках вступления рекрута в его особые права. Однако имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют судить о динамике вхождения в эту роль: от ритуальной праздности в начале обрядового сценария до ритуального хулиганства в его финале.

В бывшем Гдовском уезде С.-Петербургской губернии предикатом, часто используемым в рассказах о рекрутах, является слово *чудить*, которое здесь обозначает также святочные проделки ряженных и гуляющей молодежи:

Соб.: А как провожали?

Инф.: С пьянкой. Рекрута назывались (смеётся). <...> В общем, веселились... рекрута. Там... там чудили, как г<о-во>рится...

Соб.: А как чудили?

Инф.: Ну как... Кому поланицу от двери перенясут. Ну, дров. <...> Ну, они ведь гуляли там. Сколько — месяц ли, сколько? Да... до набора. Да. Всяко было [ЕУ-сланц-98: СГМ].

Основным объектом внимания ряженных в святки были девушки, которых пытались испугать, смугить, вовлечь в игру и т.д. Подобно ряженным ведут себя рекруты в приведенном ниже рассказе. «Чудили — ну тихо. Никакого ни бунта никакого не было. Крестьянам ничего плохого не делали. А тогда — конечно, гуляли. Перед это, перед службой. Некрута-то некрута были, да. <...> И тада — некрута были. Тада вот они, когда в армию шли, так всё, значит, этова... перед закралом. А тада, значит, по гу... по гувнам уже льны-то — у этих, у крестьян — льны-то смятые. Девушки-то по своим гувнам <...> треплют, значит, лён. А эты, вот, некрута-то придут, девок-то — с девками-то станут играть, их валяю(т), косицами-то этими их осыплют. Вот только было у них — и всё. Всё девушек, значит, этова... с девушками всё крутили. <...> Ну, вот с девушками. Вот придут в это гувно — девушки, там, узнают, в каком гувне девушки треплют лён <...> придут и их... вот этим, косицами осыплют. А они — о — закричат! Орут, кричат там по гувну, бегают, а оне их ловят! Да...» [ЕУ-сланц-98: БАК].

Впрочем, выходки рекрутов не всегда бывали такими безобидными. «Собравшись ватагой и запасшись пискливой гармоникой, неизбежной спутницей разгула крестьянской молодёжи, рекруты с песнями и кривляньями расхаживают по деревням, творя всевозможные проказы. Мимоходом зададут они хорошую встрёпку встречному парню или мужику, порядочно потрепят попавшую навстречу девку, обольют водой с ног до головы зазевавшуюся у колодца бабу, изломают в поле



изгороду и сожгут, поймают чью-нибудь собаку и повесят, избьют кого-нибудь, и всё это им безнаказанно сходит с рук, за всё <нрзб> перед потерпевшими отцы их, да и сами потерпевшие не особенно претендуют на обиду, потому что это “рекруты гуляют”. Иногда выходки рекрутов бывают и в другом роде. Тёмной глухой ночью, когда вся деревня спит безмятежным сном, толпа рекрутов подойдёт под окна какой-нибудь избы и заорёт диким голосом <...> “Караул!...Пожар!...пожар!... и безобразники разбегутся. <...> И население терпеливо переносит эти выходки рекрутов, с нетерпением ожидая дня, когда их увезут в призывной пункт для вынуждения жребия» [ГА: 1696; Юхновский уезд Смоленской губернии].

Среди многообразных способов хулиганства *некр<sup>у</sup>тов* выделяются наиболее частотные. Так, одним из их любимых развлечений было ломать заборы и раскатывать поленницы. Надо заметить, что и то и другое могло происходить и вне рекрутских гуляний. Например, в Сланцевском районе Ленинградской области раскатывали (или переносили на другое место) поленницу (*поланицу*), не только гуляющие рекруты, но и парни во время святок.

Соб.: А некрута вот чудили в то время, что они гуляли?

Инф.: Раньше-то может быть. <...> Раньше, говорят, у кого поланицу дров разбросают, у кого что-нибудь там... [ЕУ-сланц-98: А].

Следует отметить, что обычной для деревенских парней практикой было ломать заборы во время драки — на колья. Любопытно, что как рекрутская была классифицирована информантом приведенная ниже частушка, хотя она напоминает скорее хулиганскую, исполняемую под драку.

По деревенке пройдем

Под гармонь певучую.

Изгороду разберем

Для всякого случаю

[ЛАБ: № 107].

Примечательно то, каким образом окружающие — члены семьи, жители деревни, представители властей реагировали на хулиганство рекрутов: «Грубые шалости и безобразия, брань и драки, чинимые в эту пору гуляющими парнями, сходят им с рук обыкновенно безнаказанно» [Завойко, 1914: 165]. Так, корреспондент Тенишевского бюро из Вологодской губернии описал случай, когда рекруты (20 человек), схавшие на жеребьевку через село, где три года назад был избит один из них, решили отомстить: перебили окна во всех домах, жестоко избили встретившихся им парней и мужиков и т.п. «Все это сделано было безнаказанно потому именно, что это сделано было рекрутами, а не кем-либо другим и тем более в то время, когда они ехали для жеребьевки, и что если каким бы то ни было образом отомстить им теперь, то что бы они могли сделать, когда будут возвращаться после жеребьевки, — в это время буйство забритых не имеет границ» [ТА: № 130; Вологодский уезд Вологодской губернии]. То же самое происходило и в городе, где, по возмущенному замечанию современника, обычно «упившаяся до потери разума компания новобранцев пользуется исключительной благосклонностью полиции» [Евдокимов, 1916: № 5; 123]<sup>1</sup>.

### *Алкоголь*

Итак, хулиганские выходки рекрутов повсюду воспринимаются как должное: «Стеснять лекрута в деревне не принято, и в гульбе ему никто не отказывает» [Табанин, 1915: № 51], более того, ему предписывается определенное поведение —

<sup>1</sup> С той же снисходительностью власти относились к деревенским дракам. Сами крестьяне обращались в органы правосудия, как правило, лишь в случае убийства — и то далеко не всегда, считая драки своим внутренним делом [Вадейша, 2001: 114]. Рассказывая о драках, крестьяне обычно характеризуют их как «дикость», но в общем считают нормой, обязательной составляющей сценария престольного праздника.

«предоставляется право рекрутиться, т. е. вести себя за последний год так, как и следует рекруту» [ТА: № 130; Вологодский уезд Вологодской губернии]. А следует ему, по мнению окружающих, постоянно быть пьяным или навеселе: «Весьма часто приходится слышать такие ответы от крестьян о рекруте, не пьющем водки: “Ой, да что это и за рекрут, коли вина не пьет, какой он солдат!”» [ТА: № 130; Вологодский уезд Вологодской губернии]. Так что в определенном смысле ему приходится поступать соответственно ожиданиям окружающих:

Сроду водочки не пил,  
Мамаша приневолила.  
Мамаша приневолила —  
В солдатушки готовила

[Заленский, 1912: 84, № 16: ср.  
Князев, 1912: 2006].

Сколько не пил я вина —  
Девчонка обневолила.  
Во солдатушки пошел —  
Дак маленьку сготовила<sup>1</sup>.

Часто сообщается, что рекрута считали необходимым поить даже против его воли: «Другую родные или кто провожает новобранца (речь идет об отправлении на службу) стараются в каждом встретившемся кабаке угостить “водкою”, хотя бы новобранец и не хотел пить» [ТА: № 1679; Смоленский уезд Смоленской губернии]. Очень может быть, что это демонстративное нежелание рекрута пить, о котором настойчиво говорят самые разные источники, стоит рассматривать в ряду таких проявлений его роли, которые говорят о его пассивности, безволии (о *вале* см. ниже). А может быть, он так *ламается*?

В своей книге, посвященной культуре потребления алкоголя среди рабочих Петербурга в 1900—1929 гг., американская исследовательница Лаура Филлипс показывает, что в рабочей среде крупного города начало потребления спиртных напит-

<sup>1</sup> ТФА. зап. от Анны Афанасьевны Кудрявцевой, 1917 г.р., ур. д. Клишино в д. Домославль, Новгородской области.

ков молодым человеком означало, что он стал взрослым мужчиной: пролетарское мужское сообщество не одобряло непьющих, и для отцов, сыновья которых долго не приобщались к спиртным напиткам, это было предметом огорчения — они всерьез переживали за их «нормальность» [Phillips, 2000: 32—33 и далее]. Любопытно, что в рекрутских частушках того же времени сообщается, что приобщение молодого человека к спиртным напиткам происходит по инициативе его матери, реже — девушки, но не отца. Совсем необязательно это соответствует действительности (трудно, например, представить, чтобы мать повела своего сына в кабак, а свидетельств об угощениях старшими мужчинами рекрутов в кабаке довольно много): дело, скорее всего, в том, что в рекрутском обряде отдающей стороной — и это прослеживается на разных уровнях и этапах обряда — выступает мать. Об этом подробнее будет говориться в сюжете, связанном с благословением, здесь же хочется отметить, что различие бытовой реальности и символической — вообще дело непростое и опасное, и фольклорные источники, в частности частушки, конечно, следует рассматривать как культурные репрезентации, для расшифровки которых необходим ключ, знание традиции [см. об этом: Ginzburg, 1994], а не простые бытописания.

Пьянство рекрутов было их такой же отличительной особенностью, как ломание или игра на гармошке: «Некруты — всегда пьяные» [ПДА, 1997: МАИ]<sup>1</sup>. Ср. в частушке:

Не за то я водку пью,  
Что горькая я пьяница,  
А за то я водку пью.  
Что послужить достанется

[Князев, 1912: 2006].

<sup>1</sup> Ср.: в святочной игре «некрута» для того, чтобы изобразить «некрута», «приставлялись под гармошку, как пьяные. Пили воду как утошенье, как водку» [Святочные игры, 1995: 224—225]. На одном из рисунков собрания А.Е. Бурцева «Новобранцы веселятся» (рис. В. Ткаченко) изображены с трудом идущие по улице явно нетрезвые молодые люди [Бурцев, 1914].

Существенно, что, как отмечают некоторые наблюдатели, рекруты часто не настолько в действительности бывают пьяны, насколько стремятся казаться пьяными: их пьянство должно быть продемонстрировано окружающим: «Пьянство или пировство рекрута происходит в большинстве случаев не на дому, а где-нибудь на стороне на виду у посторонних: в деревне какой-нибудь прихода и вообще в той, где есть симпатии, или в кабаке, но долго в нем не остается, напившись поскорее и прихватив водки, едут на поседки, где в присутствии своих “игровых” и пьют водку» [ТА: № 130; Вологодский уезд Вологодской губернии]. То же касается и праздничного поведения парней вообще: “В праздник... каждый парень, если и не охмелеет сильно, обязательно постарается, по крайней мере, сделать вид, что совершенно пьян. Этим он показывает, что у него есть на что напиться, есть и у кого напиться” [Соколовы, 1999: 84]. Братья Соколовы в предисловии к своим “Сказкам...” приводят рассказ о том, как они шли с компанией совершенно трезвых парней на праздник; “вели общую спокойную беседу... но невядалеке от Прокунфинской околицы (деревня, в которую они шли. — Ж.К.) видим — с нашими парнями что-то делалось: они стали раскачиваться, громче говорить, задирали друг друга, один вытащил спрятанную в кармане бутылку (между прочим пустую!) — и в деревню вошла с нами с виду уж совершенно пьяная ватага” [Соколовы, 1999: 84; о том же: Феноменов, 1925: 109].

Вообще, в русской традиционной культуре в норме пьянство было (и остается) неотъемлемой частью праздника (ср. обычай приготовления пива к главным деревенским праздникам — престольным, которые в некоторых регионах, например, в Батецком районе Новгородской области, называли также *пивными*). К рекрутским гуляньям тоже иногда варили пиво: «Ну, конечно, родители уже — раз некрут, в солдаты и пиво варили. Вот. <...> Пьяненькие бывают» [ЕУ-сланц-98: БАК].

Как мы пива наварили,  
Погуляем, покутим.

Погуляем. покутим,  
И во солдаты покатым<sup>1</sup>.

Ср. также:

Некрутам давайте пива,  
Нет, так рамы разобьем;  
Четыре года с половиной  
На беседу не придем

[Симаков, 1915б: 53].

Однако чаще сообщается, что рекрута предпочитали водку. Именно употребление этого покупного продукта, «казенки», было знаком настоящего разгула. Когда с началом Первой мировой войны в Российской империи был введен запрет на продажу спиртных напитков и крестьяне в праздники перешли на слабоалкогольные напитки, например, стали готовить домашнее ягодное вино, рекрута все же находили возможность употребления более крепкого алкоголя: рекрута Жирятинской волости Костромской губернии «гуляли и пили политуру и одеколон» [Захарова, 1916: 35]. В одной из частушек того времени выражается сожаление по поводу того, что рекруты не могут «как следует» погулять:

Некрута вы некрута —  
Бессчастны уродились.  
Где бы водочки попить,  
Да казеночки закрылись

[Смирнов, 1916: 116, № 73].

Надо заметить, что в своей потребности «погулять» призываемые не останавливались и перед нарушением закона, я имею в виду разгром водочных лавок — так называемые водочные бунты во время всеобщей мобилизации 1914 г., когда государство объявило сухой закон и закрыло «казеночки» [Sanborn, 2000].

Итак, ритуальная роль «рекрут» определяется через антиповедение, нарушение социальных норм. Рекрутам разрешалось

<sup>1</sup> ТФА, зап. от Виктора Алексеевича Петухова в деревне Нестерова Горка Новгородской области в 1994 г.

то, что было запрещено всем другим членам деревенского сообщества. Так, во время Первой мировой войны во многих деревнях старшими были запрещены увеселения молодежи, однако этот запрет не распространялся на готовящихся к призыву. «Только те поют песни, коих берут на войну, те и гуляют и веселятся», — писал один из корреспондентов Костромского научного общества по изучению местного края [Смирнов, 1916: 109]. Гуляющим рекрутам все сходило с рук, им потакали во всем; как отмечает Дж. Санборн со ссылкой на материалы по Казанской губернии, даже существовала традиция платить за водку, которую рекруты выпивали во время своих гуляний, из мирских денег [Sanborn, 2000: 276].

### *Хулиганство*

В начале XX в. возникает новое для России культурное явление — хулиганство, или, точнее, в русском языке появляется специальный термин для обозначения этих специфических культурных практик<sup>1</sup>. Вопросы о том, насколько в действительности новым оно было и насколько экзотизировано и, может быть, преувеличено было это явление, отчасти, возможно, сконструированное просветительским дискурсом, остаются до сих пор не до конца проясненными. В своей статье “Confronting the Domestic Other” американский славист Стэфэн Фрэнк показывает, каким образом конструировался в рамках этого дискурса образ «своего чужого» — дикого, темного крестьянина (или вчерашнего крестьянина), асоциальность которого выражается в его безудержном пьян-

<sup>1</sup> Как отмечает Джоан Нойбергер, феномен хулиганства не был уникален для России. Примерно в то же время Лондон (кстати, термин был импортирован из Англии), Париж, Берлин и Нью-Йорк переживали похожую волну преступности. Однако, несмотря на внешнюю схожесть, в каждом случае специфический исторический контекст придавал этой волне собственное значение [Neuberger, 1989: 177]. См. в этой же работе литературу по хулиганству в упомянутых городах.

стве и склонности к насилию. Хулиганские действия были особенно удачным примером дикости, поскольку в них по определению нет смысла: они самодостаточны, деятельность ради деятельности. Американская исследовательница Джоан Нойбергер на основе анализа петербургской прессы начала XX в. показывает, что обсуждение хулиганства на страницах газет позволяет составить представление об отношении среднего класса к этому явлению, но отнюдь не о самом явлении [Neuberger, 1989: 179]. Она связывает появление хулиганства с процессом разделения классов — среднего и городских низов — и видит в нем способ самоидентификации последних: хотя среди хулиганов встречались представители разных социальных групп и профессий (подавляющее большинство — молодые мужчины в возрасте от 18 до 22 лет), все-таки преобладали среди них безработные и неквалифицированные рабочие [Neuberger, 1989: 190—191]. Однако эти наблюдения касаются городского хулиганства. Что же касается сельского населения, то представляется, что на традиционные способы урегулирования внутريدеревенских и междеревенских конфликтов (какими бы дикими они ни казались) и на молодежные развлечения просто переносились оценочные суждения; называть рекрутские выходы хулиганством — значит дать свою — резко негативную — оценку этим вполне обычным, как показывают доступные нам данные, практикам. Участник X общего собрания русской группы международного союза криминалистов В.Я. Гуревич в своем выступлении между прочим отмечал, что в среде крестьянства «говорить о хулигане в смысле опасного типа не приходится, никакого опасного состояния преступности не имеется...» [Отчет, 1916: 203].

Хотя многие современники считали, что причины всплеска хулиганства следует искать в урбанизации, специфике городской жизни, его истоки они находили в деревенской молодежной культуре [см. об этом подробнее: Frank, 1994: 87—88 и далее]. И действительно, целый ряд календарно приуроченных молодежных забав сопровождался действиями,



которые смело можно квалифицировать как хулиганские; даже если оставить в стороне традиционные для сельских праздников драки, остаются святки, когда разваливают поленницы, затаскивают сани на сарай, заталкивают в трубу словые ветки и пр., остаются случаи ритуального воровства — список таких деяний по порче имущества, нанесения телесных повреждений различной степени тяжести и морального ущерба можно продолжить. В пользу традиционности деревенского «хулиганства» говорит его сезонность, что, кстати, отличает сельскую ситуацию от городской, где наблюдатели не отмечали такой закономерности. По свидетельствам современников, всплеск хулиганской активности в деревне приходится на осень; во все другое время ничего подобного не наблюдается: «Зимой, весной и летом — ничего этого не увидишь, не услышишь; а как только настанет осень, тут и осеняет деревенскую холостежь “вдохновение”» [ГУ, 1912]. Правда, такого рода публикации всегда оставляют некоторую долю сомнения: а может быть, автор просто не опознал в деревенских хулиганах рекрутов? Во всяком случае, такая сезонность соотносится с временем рекрутских наборов, и, следовательно, возможны следующие предположения: либо хулиганствующая молодежь использует поведенческие схемы, апробированные в рамках рекрутских гуляний, но соотносимые теперь с конкретным временем в календарном цикле и распространяющиеся на холостых парней вообще, либо эти гуляющие и есть рекруты. Было бы любопытно посмотреть, не было ли в действительности столь же отчетливой сезонной отмеченности хулиганства и в городе.

### *Эмоции*

Еще одна недостаточно разработанная проблема, возникающая в связи с анализом рекрутских гуляний, — способы репрезентации эмоциональных состояний участников обряда,

прежде всего самого рекрута. В отечественной научной литературе, насколько мне известно, вопрос об эмоциях в народной культуре вообще не ставился и диапазон релевантных для нее эмоциональных состояний остается до сих пор вне сферы научных интересов этнографов и фольклористов. В тех случаях, когда авторы прибегают к психологическим объяснениям, вообще нередко привлекаемым для анализа тех или иных культурных фактов, они чаще всего просто переносят на изучаемую культуру свой эмоциональный опыт — свой страх и опыт переживания смерти, например. Между тем за одним и тем же словом — скажем, обозначающим эмоциональное переживание, — в нашем обыденном языке и языке изучаемой, даже однопольной нашей культуры могут стоять разные значения<sup>1</sup>.

Тема эмоций в народной культуре маргинальна для настоящей работы; она безусловно достойна того, чтобы стать предметом отдельного серьезного исследования, здесь же я лишь затрону вопрос комплекса эмоций, переживаемых *некрутам*. При знакомстве с материалами по рекрутской обрядности удивляет несоответствие между поведением гуляющих некрутов и их эмоциональным состоянием (что, в частности, отличает рекрутские проделки от святочных): *некрут* «пьет вино от скуки, чтобы горе позабыть» [Власова, Горелов, 1965: 152, № 2970] и играет на гармошке «не от радости», причем амплитуда перепадов в его эмоциональном состоянии огромна, а сами эти состояния не предполагают никаких полутонов: либо безудержное веселье, либо горе и слезы. Невозможно не заметить следующую особенность эмоциональной жизни рекрута: репрезентируемые в фольклоре эмоции (горе) и практика (распевание «срамных» песен, пьянство) противоречат друг другу. Очевидно при этом, что репрезентация определенных эмоциональных состояний входит в исполнение

<sup>1</sup> Отсылаю к своей статье о разнице содержания концептов *чудо* в народной традиции и современном обыденном языке [Кормина, 2001].

ритуальной роли<sup>1</sup>. Все сказанное не означает, что человек, исполняющий эту роль, в действительности не испытывает этих чувств; существенно то, что он обязан их продемонстрировать [ср.: Мосс, 1996: 82].

В «эмоциональном словаре» рекрутской обрядности одним из самых частотных оказывается слово *скука* и его производные (*скучать*, *скучно* и пр.), причем его значение определенно не совпадает со значением того же слова в обыденном языке. В соответствующей словарной статье В.И. Даль определяет скуку как «тягостное чувство от косного, праздного, недеятельного состояния души, томление бездействия» [Даль, 1996: IV, 212]. На русском северо-западе *скучноватенько стало* могут сказать об ощущениях, которые испытывает человек, переживающий возможность визитов *приходящего покойника* — недавно похороненного (обычно родственника), который, по народным представлениям, до сорокового дня может посещать свой дом. В рекрутском фольклоре *скука* сближается с *досадой*:

Тальянка — бобочка моя,  
Со скукушки играю я,  
Со скукушки, с досадушки,  
Да, на осень в солдатушки

[Кулагина, 1993: 40, № 123].

<sup>1</sup> Напрашивается сопоставление с причитаниями невесты, в которых должно быть выражено горе, независимо от действительных переживаний героини обряда. То же самое — в похоронах. Приведу пример из интервью (вопрос был о том, как причитают на похоронах):

Инф.1 (муж): Дак — хоть и хреновый покойник.

Инф.2 (жена; перебивает): Покойников плохих не бывает!

Инф.1: Погоди!

Инф.2: Покойники всё хорошие.

Инф.1: Когда жили — ругались, всё, а как умер, дак (*имитируя интонации причитания*) — «желанный мой, хороший мой, что ты бросил-то меня, да...».

Инф.2: Да. Всё так говорят [ЕУ-мошен-01: НЗИ и ННИ].

Мне, девочки, скучно, скучно,  
Скоро осень, дорогой!  
Мне бы не было так скучно,  
Если б ты не лобовой

[Заленский, 1912: 28. № 178;  
ср.: Симаков. 19156: 35].

Некрута гуляют тихо,  
Одоляет скука их.  
Они родины лишаются,  
Сударушек своих<sup>1</sup>.

Рекрут постоянно находится в подавленном состоянии; пьет водку, играет на гармошке и поет песни он не от радости, а с горя:

Не от радости гармонюшка  
Играет во руках,  
Не от радости мой миленький  
Гуляет в рекрутах

[Зырянов, 1975: 79;  
ср.: Бирюков, 1936: 169; II, № 5].

Переживаемые эмоции делают его хрупким и ранимым, и, войдя в приемную, он даже может лишиться чувств: «Во приемную загнали, я без памяти упал...» [Малевинский, 1912: 31]. К тому же *некрут* поразительно, не по-мужски слезлив — если не в действительности, то, по крайней мере, в саморепрезентациях: «Никогда я так не плакал, как в солдатушки вели» [АРГО, ф. 24, оп. 1, ед. хр. 5, № 103], или «Черт возьми, какая скука, беспрестанно, хоша плачь! Во солдаты ведут нас...» [Иваницкий, 1885: 58, № 41], или «Не хотел я слезно плакать, слёзки сами катятся» [Сказки и песни, 1955: 217]. И платочек, который дарит рекруту девушка, нужен ему, чтобы вытирать слезы:

Вышивала я платочек  
И не знала, куда деть.

<sup>1</sup> АПК, зап. от Михеевой К.И. в июне 1995 г. в деревне Пяшница Белозерского района Вологодской области; также: [Власова, Горелов, 1965: 152, № 2969; Сказки и песни, 1955: 217].

Пойдет миленький в солдаты —

Ему слезки утереть

[Мурин, 1926: 133].

Пожалуй, проводы в армию — единственный случай, когда мужчине дается право прилюдно плакать и вообще как-то выражать свои эмоции. И такое исключение может быть проинтерпретировано в терминах потери *некрутом* его гендерной идентичности (еще одного маркера его лиминальности), к чему мы еще вернемся.

### Гармонь

Знаком особого социального статуса рекрута является музыкальный инструмент, чаще всего гармошка, «которую парень не оставляет ни на минуту, пока не разобьет ее» [ТА: № 666; Макарьевский уезд Новгородской губернии; также: Чарушин, 1909: 150]. В некоторых делах Тенишевского архива указывается, что в год призыва родители обязательно покупали сыну гармонь (например: Буйский уезд Костромской губернии) [ТА: № 563]. В Олонецкой губернии летом перед призывом некрут, если он из небогатой семьи, отправлялся на заработки, чтобы купить себе гармонику и «справить» праздничный костюм [Мельницкий, 1894: 215]. При том, что гармошка довольно дорого стоила, требовалась она только на время гуляний:

Поиграй, гармошка,

Времени немножко:

Как солдатство провожу,

Тебя на полку положу

[Сперанский, 1897].

Существенно, что обладание этим инструментом вовсе не предполагало умения парня играть на нем. Так, в Пермской губернии: «...молодежь “заводит” гармонику иногда только перед тем, как идти на военную службу, и выучивается играть только одну-две песни» [Серебренников, 1916: 241]. Сравните анало-

гичное свидетельство из Владимирской губернии: «Каждый, подлежащий жеребьевке, считает своей обязанностью купить “гармошку”, “тальяночку”, — умеет или нет играть на ней, — это совершенно безразлично...» [Сперанский, 1897]. Несомненно, среди обладателей гармоней встречались и талантливые музыканты, и в любой деревне нашелся бы такой умелец, готовый поиграть желающим петь и танцевать, но почему-то практически каждый рекрут пытался приобрести элементарные музыкальные навыки и не стеснялся их демонстрировать<sup>1</sup>. Гармонь, как и другие музыкальные инструменты, кажется, нужна была прежде всего для того, чтобы произвести как можно больше шума, нарушить обычный для повседневной жизни деревни аудиоряд, что несомненно воспринималось старшими жителями деревни как хулиганство. Показателен приговор о восстановлении в селе общественного порядка, который вынес крестьянский сход в Верхотурском уезде Пермской губернии: «Молодых людей, которые ходят в ночное время по улицам деревень, играют в гармоники, поют разные скверные песни и производят драки, поручаем нашему сельскому старосте тех из молодых людей привлекать к законной ответственности, а гармоники от тех лиц сельскому старосте тотчас же отобрать в пользу общественных нужд» [Роль духовенства, 1913: 211].

Вообще умение хорошо играть на гармонии, видимо, оценивалось в традиционной культуре как особого рода знание,

<sup>1</sup> Впрочем, и в сегодняшней дворовой культуре, в которую так или иначе оказываются вовлеченными большинство подростков, считается престижным для молодого человека умение играть на музыкальном инструменте — теперь это гитара. Это напоминает ситуацию вековой давности: многим удастся выучить только несколько элементарных аккордов и практически для всех увлечение гитарой проходит с переходом в другой социальный возраст. Существенная разница состоит в том, что для дворовой культуры (а также субкультур туристов, археологов и пр., где такие навыки особенно ценятся) игра на гитаре и знание определенного песенного репертуара служит скорее способом консолидации группы, в то время как сутью музицирования гуляющих рекрутов была демонстрация, привлечение внимания — кажется, что оно совершалось прежде всего для окружающих.

близкое магическому. Как следует из целого ряда быличек, его (как и другое особое знание) можно получить от нечистой силы. Например, чтобы научиться играть, нужно отправиться ночью в баню и в качестве платы за обучение ударить ногой по каменке. В результате в обмен на полученный талант «ученик» лишается ноги или становится хромым [ТФНО, 2001: № 213, 216, 217].

Кроме того, что гармонь обозначает собой знак рекрутства, она используется и по своему прямому назначению: как музыкальный инструмент, под аккомпанемент которого исполняются песни и частушки. В тех случаях, когда сам рекрут не умел играть, он приглашал тех, кто обладал этим умением. «Гуляя “некрутом”, молодежь здесь возит с собой в гости “в товарищах” двух-трех молодяжек — своих друзей, так называемых “соломинников”, из которых один играет на собраниях на гармонике» [Серебренников, 1916: 241].

Вероятно, гармошку следует расценивать также и как некую часть внешнего облика, костюма рекрута<sup>1</sup>. Иметь гармошку означает быть рекрутом<sup>2</sup>:

Ты играй, играй, тальянка,  
Ты играй, не торопись,  
На тальяночке написано:  
«В солдаты норовись»

[Серебренников, 1916: 246;  
ср.: Ахутин, 1896].

<sup>1</sup> Любопытно, что гармонь вошла в иконографию рекрута. В качестве примера приведу снимок, сделанный в 1940 г.: на фотографии, названной «Новобранцы», изображена группа улыбающихся молодых людей, в центре — парень с гармонью [в кн.: Бердинских, 1996. Фото Л.А. Шишкина].

<sup>2</sup> Ср. описание ситуации середины 1950-х гг.: «Раньше вот как... Пришла вот повестка. <...> И... что мы делали? Мы, во-первых, брали гармонь...» [Кулагина, 1996: 132: № 233]. Ср. также в причитании, исполнявшемся матерью по возвращении сына с жеребьевки: «Дождаласе же я бедная / Не с большой тебя закупоцькой, / Со маленькой тальяноцькой...» [Шайжин, 1903: 40]. Покупка сыном гармони расценивается матерью как знак его превращения в рекрута.

Ср. также:

Говорила я родняше:  
Не учись в гармонь играть,  
Кто в гармошеньку играет,  
Тому в солдатушках бывать

[Симаков, 1915а: I, 29].

Любопытной параллелью «использования» гармони во время рекрутских гуляний является ее роль в деревенской драке, где этот инструмент занимал позицию, сравнимую, пожалуй, с местом знамени в военном формировании<sup>1</sup>. Гармонист исполнял специальные наигрыши «под драку», что было прелюдией к драке и вместе с тем знаком ее начала. В драке защищали свою гармонь и пытались повредить чужую; удар по гармонии считался величайшим оскорблением:

Поиграй, гармошка наша,  
Мы чужуу разорвём!  
Де на нас робята сердяца,  
Туда гулять идём!

[ДКСБ, 1997: 113].

В драке, помимо всего прочего, происходит демонстрация особого рода состоятельности половозрастной группы взрослых неженатых парней. Ее участники предъявляют окружающим специфический извод мужественности. Обратившись к рекрутскому обряду, который, как уже отмечалось, относится к тому же периоду жизни, что и активное участие в драках, отметим следующее. Если по сценарию драки *ломаться* обычно полагается атаману, а играть на гармонии — гармонисту, то рекрут соединяет в себе обе этих роли, т.е. молодецкая удаль должна быть выражена здесь с особой силой: «... “ходовый молодяжка” должен быть мастером на все руки: и на гармошке поиграть, и поплясать. Дойдет до борьбы,

<sup>1</sup> Эта аналогия возникает еще и потому, что у каждой деревни (или нескольких деревень) был свой наигрыш «под драку», распознаваемый как знак этой деревни [ПДА, 1997: деревня Карл Либкнехт Белозерского района Вологодской области].



и тут он не должен ударить лицом в грязь» [Серебренников, 1916: 241].

### *Костюм*

Еще П.Г. Богатырев заметил, что костюм имеет в культуре не только прагматическую, но и символическую функцию [Богатырев, 1971]. Описанию внешнего вида рекрута уделяется значительное внимание во многих источниках. Хотя при этом нередко за специфически рекрутский выдается выходной костюм деревенского парня, существенно, что такой костюм непременно приобретался перед уходом на службу. «В год призыва родители парня заводят ему тройку, т.е. “спинжак”, жилетку и брюки из недорогого сукна: покупают калоши, зонтик дождевой и гармонию-“итальяночку”. Такой обычай вводится почти в каждой, даже в очень бедной семье» [ТА: 263; Буйский уезд Костромской губернии]<sup>1</sup>. В северных губерниях его костюм составляла верхняя одежда: в «особо принятый» костюм рекрута из Архангельской губернии входили новый короткий овчинный полушубок, кушак или полотенце с узорчатыми концами, шерстяной яркого цвета шарф<sup>2</sup>, высокие сапоги, барашковая шапка, рукавицы или голицы [Чарушин, 1909: 150].

Нередко отмечается, что в одежде рекрута появляются особые детали. Например, в Вологодской губернии рекруты украшали себя полотенцем<sup>3</sup>: «В знак того, что он рекрут <...> парень надевает на тепловат длинный рушник — вышитое по канве

<sup>1</sup> Костюм, описанный корреспондентом Тенишевского бюро как рекрутский, на самом деле, видимо, просто был выходным костюмом деревенского щеголя. Ср. описание модного мужского наряда конца XIX в. в Вологодской губернии: «Глубокие кожаные калоши на ногах и дождевой зонт в руке, хотя бы в самую жаркую и сухую пору лета — это верх франтовства» [Иваницкий, 1890: 21]. Описания мужской молодежной деревенской моды конца XIX — начала XX в. см. также: [Соловьев, 1999: I, 327, № 64].

<sup>2</sup> Рекруты Макарьевского уезда Нижегородской губернии также носили синий, зеленый или красный шерстяной шарф [ТА: № 666].

<sup>3</sup> Полотенце использовалось и как оберег — рекрут мог опоясываться им под одеждой [Толстой, 1992а: 53].

узорчатое полотенце с лентами. Перекинутое через шею сзади и ни к чему не привязанное спереди, оно спускается по груди до самых пят рекрута. Полотенца часто бывают дарёные от почётницы парня (девушки, которая любит его)» [ТА: 206; Грязовецкий уезд Вологодской губернии]. Полотенце могло быть повязано вокруг пояса или шеи, заменяя кушак или шарф: «Опоянутся полотенцами и края спустят на бок, опутают шею иные тоже полотенцами, а иные большими шарфами, по преимуществу красного цвета и вязаными»<sup>1</sup> [ТА: № 299; Никольский уезд Вологодской губернии; ср.: № 307 — там же]. В Пыщутской волости Ветлужского уезда Костромской губернии отличительным знаком рекрута была «белая повязка или полотенце вместо шарфа» [Дементьев, 1917: 52]. Здесь также уместно отметить, что специфический обрядовый символ «девишник» — память по рекруту (Костромская губерния) — представляет собой куклу «с принадлежностями рекрута — полотенцем на груди или в руках и платочком» [Завойко, 1917]<sup>2</sup>.

Не всегда костюм рекрута бывал столь живописным, однако в любом случае в этом костюме был какой-то отличающий его знак. Рассказывая о своих проводах в армию в апреле 1940 г., житель деревни Устье Белозерского района Вологодской области вспоминает, что ему «на лацкан ленточку привязывали, на пинжачок» [ЦДА, 1997: ПИФ]. На шее рекрута, описанного Л.Н. Толстым в начале 1860-х гг., был надет красный платок [Толстой, 1992а: 53]. В Прикамье новобранец носил шапку с приколотым к ней бумажным цветком [Шмаков, 1916: 43]<sup>3</sup>. Букетик из искусственных цветов носи-

<sup>1</sup> По свидетельству Н.А. Иваницкого, в Вологодской губернии шерстяной шарф был обязательной частью повседневной зимней мужской одежды [Иваницкий, 1890: 18]. Правда, он отмечает, что концы шарфа прятали под верхнюю одежду; рекруты же, видимо, носили их навывпуск.

<sup>2</sup> Подробнее о «памяти» по рекруту см. ниже.

<sup>3</sup> Ср. вонлицу (букетик цветов) в рекрутском костюме словаков [Богатырев, 1971: 305—306] и обычай прикреплять цветы к шапке рекрута у венгров [The Greate: 427; 730].

ли на своих картузах рекруты Печорского района Псковской области в 1940-е гг.: «В рекрутах в этих это специально для них такой... букетик значит... — он, наверно, рекрутский так и считался — выполнен был. У нас при Эстонии (в 1920—1940-х гг. эта территория была частью независимой Эстонской республики. — ЖК) носили фуражки, “картузы” называли, кепки... кепок не было, кепки потом появились. И вот к этой фуражке сбоку значит этот приколот был букетик рекрутский» [ЕУ-печер-00: ВНГ].

В конструировании рекрутского костюма активно используются женские детали одежды, такие, как платки, шали, бусы<sup>1</sup>. В Олонецкой губернии «домашние и родственницы дарят ему (новобранцу) цветные платки, которые он связывает вместе концами и неизменно носит при себе» [Мельницкий, 1894: 220]. В Никольском уезде Вологодской губернии, кроме полотенца, в костюме рекрута также использовались шали, длинные платки: «“Некрута” сразу можно узнать по одежде. Знаком рекрута служит с узорчатыми концами полотенце вместо кушака, и шаль или длинный платок, который серединой полагается на шею сзади, откуда идёт на грудь, где скрещивается, и завязывается концами на спине» [ТА: № 307]. Такой же знак носили рекруты-мари [Нопко, 1993: 411]. В Пермской губернии рекруты «...надевали на шею шелковую косынку... опоясывались ярко цветным кушаком; через плечи перекидывали свернутую шарфом шаль, концы которой делались “крест-на-крест”, шляпы украшали (как невесты) цветами. Кроме того, на шею надевали так называемые “гайтаны”, — “янтары” — буски из мелкого жемчуга... и буски из крупных камешков — белых, зеленых, желтых и других цветов» [Ульянов, 1914б: 259].

Такая минимальная травестия — вероятно, один из способов обозначения лиминального состояния рекрута, проти-

<sup>1</sup> Надо, впрочем, заметить, что яркий шейный платок по данным второй половины XIX — начала XX в. обычно входил в праздничный костюм деревенского парня.

вопоставленности коллективу, «чужести» (ср.: травестия как наиболее распространенный способ святочного ряжения). В рекрутском костюме наличие женских деталей может быть расценено как знак того, что рекрут — на символическом уровне — теряет признаки пола, или же, наоборот, обретает признаки противоположного пола, становясь в определенном смысле самодостаточным: для того мира, куда он уходит, с точки зрения крестьянской культуры, оппозиция мужское/женское нерелевантна<sup>1</sup>. Не случайно в фольклоре обыгрывается тема воспроизводства солдат. Так, в сказочном сюжете, зафиксированном и у русских, и у украинцев, и у белорусов, «солдатской икрой» называет солдат порох, отвечая на вопрос старухи, которая никогда пороха не видела; заботясь о том, чтобы из этой «икры» не вывелись новые солдаты, она бросает порох в печь; порох взрывается; старуха удивляется силе еще не рожденных солдат [Указатель, 1971: сюжет 1319Е]. Ср. также у В.И. Даля: «Солдат за солдатом — отколь они берутся? — Известно, бабушка, — отвечал один. — Солдат солдата родит» [Даль, 1996: IV, 264].

Становясь рекрутом, молодой человек тем самым выбывал из числа потенциальных брачных партнеров. Рекрут оценивается как не-жених<sup>2</sup>. В то время как конечным результатом, и вместе с тем финалом, участия в молодежных гуляньях для парня и девушки был переход в новый социальный статус с вступлением в брак, для рекрута перспективы брака отдалялись настолько, что никем не рассматрива-

<sup>1</sup> Это точка зрения того сообщества, которое покидает молодой человек, но, конечно, не солдатской субкультуры, в которую он попадает.

<sup>2</sup> Ср. в женской частушке: «Хороши ребята наши — / Они нам не женихи: / Они ладятся, готовятся / В солдатусшки идти» [Зырянов, 1958: 73, № 191] и в мужской частушке: «Мы не свататься приехали, / Не девок выбирать, / Мы приехали, молодчики, / Попить да погулять» [Беспрозванный, 1913; ср.: Симаков, 1913: 437, № 2282; Елеонская, 1914: 290, № 24; Власова, Горелов, 1965: 124, № 2286].

лись всерьез — ни им самим, ни девушками, ни родителями девушек.

Меня маменька порола  
Со березки прутиком;  
Не велела мне гулять  
С молоденьким некрутиком:  
С некрутом сыграешша,  
Горя напримаешша!

[Бурцев, 1911: 260;  
ср.: Зеленин, 1902: 63, № 252;  
Балов, 1897: 100;  
Елеонская, 1914, 457, № 5500].

Ср. также:

Говорили девкам люди:  
Не любите некрутов —  
Некрута иссушат груди,  
Отобьют всех женихов

[Поздняков, 1898: 6].

Как уже говорилось, во время рекрутских гуляний все потенции парня должны быть репрезентированы с максимальной полнотой (его красота, богатство, удасть и пр.): все, что предпринимается им в этот период, призвано продемонстрировать его мужественность, которая при этом оказывается не востребованной<sup>1</sup>. Отсюда, видимо, и устойчивое представление о рекруте как о сексуально агрессивном и опасном существе:

<sup>1</sup> Любопытно, что женатые рекруты, как правило, не участвовали в гуляньях [ТА: № 694; Белозерский уезд Новгородской губернии]. В северных губерниях вообще считалось нормой не жениться до службы в армии. Так, за десять лет, с 1874 по 1883 г., на действительную службу было принято женатых: в Архангельской губернии — 8,3%, в Вологодской губернии — 6,4%, в Новгородской губернии — 8,1%, в Олонецкой губернии — 11,2%, в С.-Петербургской губернии — 6,1%. В центральной и южной России это соотношение было иным: например, в Нижегородской губернии в указанный период среди принятых на службу женатые составляли 59,4%.

Инф.: Раньше, ишь, боялись некрутов. Да и песня поётся:

Дорогая ты моя,  
Ты меня не бойся,  
Я не некрут, не солдат  
Ты не беспокойся.

Ничё, не осмеёт, значит.

Соб.: Что такое осмеёт?

Инф.: Осмеёт-то? Ну... осмеёт девку, обделает да. Вот ты, девка, и реви<sup>1</sup>.

Свидетельством тому, что и сами рекруты осознавали эту грань своей ритуальной роли, служат исполняемые от лица новобранца частушки, обращенные к его девушке:

Допризывником гуляю,  
Берегись, сударушка.  
Часто пьяным напиваюсь,  
Не прошла бы славушка

[ЛАБ: № 90;

ср.: Кулагина, 1993: 41, № 124].

Ср. также сообщение информанта (которое является, вероятно, цитатой из частушки): «Говорили: “Некрута гуляют — поберегись, сударушка!» [ЕУ-хвойн-97: МАН].

Изменение статуса молодого человека осуществляется под контролем его родителей и в какой-то мере даже санкционируется ими. Церковь осуждала родителей рекрутов за их попустительство разгулу сыновей. Так, в своей речи перед вынуждением жребия, произнесенной в приходской церкви 30 октября 1877 г., за два дня до призыва, приходской священник сказал следующее: «Наступает день призыва молодых людей к отправлению воинской повинности... Чем встреча-

<sup>1</sup> АПК, зап. от Антоновой А.М. 1906 г.р. в июле 1997 г. в деревне Митино Белозерского района Вологодской области. С большей откровенностью та же тема представлена в следующей частушке: «По деревне некрут шел, / Девку красную нашел. / Как она ни билася, / А беда случилася» [Князев, 1913: 66].

ем этот роковой день? В чем ищем себе отрады? — В молитве? В благословениях церкви? О нет! Несчастный, до сего времени трезвый и степенный, берется за чарку вина и заливает свое горе. А там, вслед за чаркой, предается полному разгулу, и мы — родители сквозь пальцы смотрим на все это...» [В.Б., 1890: 335—336].

Для рекрутов стараниями родителей изменяется обычный диетарный режим: «До наступления набора... остается еще с полгода, а родители уже дают льготу своим детям: они начинают поласковее с ними обращаться.. разрешают им есть в постные дни — среду и пятницу — молочную пищу» [ТА: № 685; Белозерский уезд Новгородской губернии]. В будние дни его кормят праздничной пищей — блинами, пирогами и пр.:

Стряпай, мама, пироги —  
Последний раз побереги,  
Мама, стряпай шанежки —  
Нам с тобой расстанюшки

[Зырянов, 1975: 80].

Изменяется его распорядок дня: с одной стороны, ему дают побольше поспать<sup>1</sup>, с другой стороны, ослабляют контроль над тем, в какое время он возвращается домой. Отмечается также, что рекрута никогда не бранят [ТА: № 704; Белозерский уезд Новгородской губернии] (ближайшая ассоциация — актуальный для традиционной культуры запрет бранить ребенка). Родители позволяли рекруту меньше работать, а перед призывом не работать вообще — его *берегут*:

Ветерочки-то не дуют,  
Пароходы не идут.

<sup>1</sup> В мордовской песне мать должна выбрать, кого из сыновей отдать в солдаты, и один из сыновей догадывается о том, что мать решила отдать именно его: «Почему, мама, ты так рано укладываешь меня спать? Почему так поздно поднимаешь меня утром? Уж не хочешь ли ты меня, мать, отдать в солдаты?» [Paasonen, 1947: 396, № 136, ср. там же: 401, № 137].

Дролю осенью на призыв —  
Как цветочек берегут

[Бурцев, 1911: 231]<sup>1</sup>.

Его *жалеют*:

Ты, мамаша, вари кашу,  
Больше масла в кашу лей.  
Не желей ты масла в кашу, —  
Сынка родного желей

[Поздняков, 1898: 4].

Ему *дают волю*:

Погуляемте, ребята,  
Погуляем, молодцы,  
Пока не взяли в солдаты,  
Дали волюшку отцы

[Малевинский, 1912: 63;

ср.: Князев, 1912: 2006;

Обыватель, 1917: 20—21].

Жизнь в родительском доме в фольклорных текстах представляется как абсолютно противоположная всему тому, что ждет рекрута, когда он покинет этот дом и попадет в другой дом, казенный: «Нас и бреют — *не жалеют*, и стригут — *не берегут*» [ЛАБ: № 117]. Отметим очевидную параллель со свадебным фольклором, где противопоставляются привольное житье девушки в родительском доме и будущее жалкое существование в доме мужа. К этим пересечениям мы еще вернемся.

Проводы сына в армию были тяжелым финансовым бременем для его родителей<sup>2</sup>, которое все, однако, несли совершенно безропотно. Как отмечал корреспондент «Известий Архангельского Общества изучения Русского Севера» А.А. Чарушин,

<sup>1</sup> Ср. в рекрутской песне: «Моего дружка лилеют, берегут, / По три зимоньки в солдаты берегут / Сама знаю, что в солдаты отдадут, / Разумею, в Белозерское свезут» [Соколовы, 1999: II; 539, № 603].

<sup>2</sup> Ср.: «Для родных новобранца отправление на службу сопряжено с значительными расходами: он уносит с собою от 9 до 25 руб. и более» [ТА: № 206; Грязовецкий уезд Вологодской губернии].



«часто родители тянутся из последнего, продают единственную корову, закладывают имущество — и все только ради того, чтобы “не отстать от людей” и дать возможность “погулять некруту”» [Чарушин, 1909: 150]. «Если у отца нет денег, — пишет корреспондент Тенишевского бюро, — то заимствуют где-нибудь или продают что-нибудь» [ТА: № 757; Тихвинский уезд Новгородской губернии]. Разорительность проводов является темой приведенной ниже частушки:

Я у тятки рекрутился —  
Трои сани издержал,  
Лошадь новую заездил,  
Из солдатов убежал

[Зырянов, 1975: 93].

То же происходило и в середине XIX в.: семья так же тратила на гулянье рекрута значительные средства: «Как скоро сын или брат поступил от семьи на очередь (по нынешнему порядку, недель за десять еще до настоящей сдачи), то он совершенно перестает работать, ходит и ездит в гости к себе подобным и зовет их к себе: все это время пиво и вино в семействе не выходит; рекрут катается на лошади, одну замучил, давай другую; мыкает и рвет на себе хорошую одежду; пои, корми — и его, и лошадь, и гостей, береги их, давай им проводника, сторожа и т.д. Все это так уже заведено исстари и переменить нельзя, а семье стоит дорого, и потом без всякой существенной пользы» [Преображенский, 1853: 98].

Есть основания полагать, что весь комплекс рекрутских гуляний был ориентирован на поддержание (или поднятие) социального престижа как уходящего на службу, так и его родителей и вообще его семьи: поэтому тратятся столь значительные для семьи суммы, покупается новая одежда и пр.<sup>1</sup> Замечу еще раз, что рекрут реализовывал актуальные в его социуме представления о престижном для представителя его половозрастной группы поведении. Другим случаем реализа-

<sup>1</sup> О социально-престижном значении демонстрации одежды молодежи см.: [Бернштам, 1988: 78—79].

ции этой схемы является поведение «парней-славутников»<sup>1</sup>, которым непременно нужно иметь полный выходной наряд, сытую отцовскую лошадь, а также гармонику (которая, между прочим, стоила около 25 руб.) и которые в праздники «пьянствуют и безобразят больше, чем обыкновенные парни, и это не только не вредит их славе, но даже заставляет родителей гордиться удальством своего детища» [Герасимов, 1894: 121]. Существенно, что родители и в этом случае «тянутся из последнего, чтобы взрослых сыновей или дочерей одеть получше и вывести в славутники» [Герасимов, 1894: 121].

## 2.2. ПРИЕМ НА СЛУЖБУ

*В белозерском военкоме, в белокаменном дому  
Мои русые куделечки остались на полу*<sup>2</sup>.

В топике рекрутского фольклора значительное место занимает описание приема — и как места (особого дома), и как мероприятия.

...Кострома-город привольна сторона,  
Посреди ее приемна хороша,  
Хороша ведь белокаменная,  
Часта лесенка чутунная;  
Посреди ее дубовой новой круг,  
Круг-то стоит ли, мера высока,  
Высока она казенная...

[Лаговский, 1923: 69, № 180].

<sup>1</sup> В словаре В.И. Даля славутник — парень, который считается завидным женихом, а славутница — девушка-щеголиха [Даль, 1996: IV, 215]. Понятие славутности подразумевает сочетание целого комплекса качеств, положительно оцениваемых общественным мнением; это материальное благосостояние, репрезентируемое в нарядах, здоровье, красота, определенные манеры поведения.

<sup>2</sup> АПК, зап. от К.И. Михеевой в июне 1995 г. в деревне Пяшница Белозерского района Вологодской области.

Место, где происходит жеребьевка и освидетельствование рекрутов, *приёмная, приёмна, приемка, белокаменный дом*, позднее — *военкомат, военком* описывается в фольклорных текстах как особый локус, в котором происходит превращение молодого человека в солдата<sup>1</sup>:

Во Ильинском во селе  
Стоит приемна на горе.  
Ты, приемна белая,  
Что над нами сделала?

[Зырянов, 1975: 90].

Самым подробным образом в фольклорных текстах описывается последовательность действий, происходящих во время присма:

И как ты едешь, мое милое ты дитятко,  
На ту площадь на широкую  
Ко воротушкам да ко казенным;  
И как тебя крыкнут по имени по отчеству,  
По фамилии да по прозванию<sup>2</sup>...  
...И как положат на твою молодецкую  
На разудалую головушку,  
Не терпеть тебе будет твоей буйной головушки  
Этой мерушки да ведь не любовной...  
...И будя удара по твоему по правому по плечу  
Строгие грубые начальники,  
И ты принят, да добрый молодец,  
И ты гож, полетнишкой соколичек  
И во службу во солдатскую  
И на житье да ведь на строгую..

[АКАН: колл. 107, ед. хр. 132; зап. 1938 г.].

<sup>1</sup> Соответственно, если бы этого места не было, то превращение бы не происходило: «Кологривскую приемну / Кто бы взял да и сожг. / Пока новенькую строят, / Погулял бы я годок» [Кулагина, 1993: 41—42, № 132; ср.: Нардов, 1913].

<sup>2</sup> Здесь описывается переключка; она производилась волостным писарем перед началом жеребьевки [см., например: Поздняков 1898: 4].

Любопытно, что в «шутке» под названием «рекрутский набор», которая в Псковской губернии разыгрывалась молодежью на святах, отмечаются те же моменты: переключка, измерение, сообщение о годности/негодности: «На сцену выставили ступу, налили в нее воды и размешали. Посредине избы поставили стол, и около него на стульях и табуретах сели молодые парни, изображающие собою доктора и членов воинского присутствия. Вместо станка один парень держал “клюку” загнутым концом вверх, другой по какой-то бумажке вызывал к столу по очереди девушек. Вызванную подвели к клюке и мерили ее рост. Если девушка ростом не выходила, мерили ее ширину... После мерки и осмотра один из парней погружал в ступу тряпку и ударял ею девушку по лбу, если она удовлетворяла требованиям “присутствия”, или по затылку, если она не годилась для приема» [А. М-ский, 1903: 80—81].

### *Жеребьевка*

В день, назначенный для жеребьевки, призывники в сопровождении родных (в некоторых локальных традициях — только отца или брата или же вообще без сопровождающих [Певин, 1895: № 81]), иногда «изрядно подвыпивши» приезжают в село, где находится *приемная*: «Призываемый, простившись со всеми родственниками, одевается в праздничное платье и изрядно подвыпивши отправляется со своими товарищами в призывной участок» [ТА: № 738; Тихвинский уезд Новгородской губернии]. Явиться для жеребьевки должны все, как *любовые*, так и *льготные*. Существенно, что тянуть жребий можно было только единожды: в том случае, если молодой человек вытянул *дальний* жребий, он зачисляется в ополчение и уже не может быть призван на действительную службу (кроме случая всеобщей мобилизации в военное время) [Устав, 1897: 8, ст. 10; Купчинов, 1904: 39]; если же в результате медицинского осмотра он получает отсрочку на год, то в следующем году его снова вызо-

вут для медицинского освидетельствования, и в случае, если состояние его здоровья улучшилось, его возьмут на службу, но он уже не будет участвовать в жеребьевке.

Вытянуть *дальний жеребий* еще не означало не попасть в армию: «Ближние жеребья вытащат льготные или хотя и “лобовые”, да на взгляд плохие, а потому и нередко случается, что до последнего жеребья доходят при приеме» [Поздняков, 1898: 5]. Однако существовала большая вероятность избежать призыва в случае удачного результата жеребьевки<sup>1</sup>. Неудивительно поэтому, что накануне жеребьевки предпринимались различные действия, направленные, во-первых, на коррекцию и, во-вторых, на узнавание судьбы (гадания)<sup>2</sup>.

В Костромской губернии «в последнее воскресенье перед отправкой для вынуждения жребия парни отправляются на обедню в лучших своих нарядах, ставят свечи “Всевышнему” (тайной вечери или распятию вверху иконостаса), иногда служат молебн в церкви» [ТА: № 563]. В причитании, записанном в 1938 г. в Пудожском районе Карелии, сестра советует брату пойти в церковь поставить «свечушку рублевую», чтобы Господь избавил его от службы:

Ставь-ко свечушки рублевые;

Ты проси-ко Бога Господа <...>

Чтобы Господи помиловал

От грозной службы государевой

[АКАН: колл. 6; ед. хр. 55:

ср.: Ефименкова. 1980: 184, № 71].

<sup>1</sup> Ср. в частушке: «Не горюй, моя милая, / Что в солдаты я иду: / Выну жеребий счастливый / И совсем домой приду» [Поздняков, 1898: 5] или «Во солдаты не пойду, / По жеребью остануся — / не тоскуй, моя хорошая, / Тебе я достануся» [Беспрозванный, 1913].

<sup>2</sup> Замечу, что данные о гаданиях накануне жеребьевки, так же как и о специальных магических действиях, призванных обеспечить удачный исход жеребьевки, относятся в основном к Олонецкой и Вологодской губерниям. Что тому причиной — большая изученность этого региона в этнографическом отношении или реальное положение дел, судить сложно.

Иногда крестьяне накануне жеребьевки обращались к священнику с просьбой помолиться за сына-рекрута. «Приходилось слышать такую просьбу, — пишет священник И. Нигровский, — помолитесь, батюшка, чтобы сына моего не взяли в солдаты!» [Нигровский, 1890: 494]. Вряд ли все священники выполняли подобные просьбы; во всяком случае, сам И. Нигровский приводит их как пример того, о чем нельзя молиться. Однако и рекруты, и их близкие, видимо, творили такого рода молитвы:

Все я лето промолилася,  
Молилася тайком,  
Чтобы дряля от солдатчины  
Остался жеребейком  
[Симаков, 1915а: VIII, 22].

Или:

Во приемную загнали,  
Я без памяти упал:  
Худо милая молилась —  
Во солдатики попал  
[Малевинский, 1912: 61;  
ср.: Бирюков, 1936: 169, № 7;  
Бурцев, 1911: 301].

Та же тема встречается в причетных текстах:

Немного им (рекрутам накануне жеребьевки. — ЖЖ)  
спалосе —  
На умы держа родителей,  
Во устах держа спасителей,  
Штобы спасла их Богородица  
От жеребья казенного  
[Шайжин, 1903: 38].

Или:

И сговоят да тут рекрутика молодьи:  
«Уж ты Спас да наш Бладыко многомилосливой!  
Уж ты спаси да нас несчастных добрых молодцев  
И ты от этой от меры Государевой!

И ты Покров-Мать-пресвятая Богородица!  
И покрой да нас рекрутиков молодых  
И от злодейской ты от службы Государевой!»  
[Барсов, 1997: II, 57]<sup>1</sup>.

В Олонецкой губернии незадолго до отъезда «имеют обыкновение обтирать полотенцем святыне иконы и тем же полотенцем обтирают лицо рекрута. Делается это с мыслию, чтобы Господь помиловал рекрута» [Певин, 1895: № 80]. В Повенецком уезде этой губернии во время общей семейной молитвы после обеда «рекрут часто дает какой-нибудь «завет Богу» (обет) в случае освобождения его от военной службы» [Мельницкий, 1894: 218]. Отметим, что в крестьянской культуре практика индивидуальных заветов широко распространена до сих пор. Заветиться (*заветнуться*) значит заключить индивидуальный, без участия каких-либо посредников, договор с Богом: человек берет на себя определенные обязательства, связанные, как правило, с почитанием определенной святыни или соблюдением какого-то предписания (например, воздерживаться от работы в пятницу), и ожидает, что в ответ на это ему будет даровано желаемое благо (чаще всего выздоровление; но также и успешное возвращение со службы или удачный исход жеребьевки) [см. об обетах в связи с почитанием деревенских святынь: Панченко, 1998: 82 и далее]. «Как пойдёшь к Ругозеру — три болота будут, дерево стоит. До дерева дойдут ручьи — ослепнут. Это дерево полтора километра от нашего села. Тут крест поставили... На службу пошел мой отец — три рубля на этот крест положил. Обратно пришел, живой остался» [Криничная, 1978: 96, № 133]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> У карел Олонецкой губернии в конце XIX в. была зафиксирована молитва с похожим текстом, а также особый обряд ее исполнения [The Great, 1993: № 293, 428, 731].

<sup>2</sup> Ср. также обычай посещения местной святыни перед жеребьевкой, существовавший в XIX в. среди крестьян, живших в итальянских Альпах [MacClancy, Parkin, 1997: 65].

Перед отъездом на жеребьевку было принято ходить в баню, причем в некоторых регионах в таком случае мылись мылом от мертвеца, поскольку считалось, что такое мыло «охраняет от приема в солдаты» [Певин, 1895: № 80]; в Архангельской губернии им мылись во время рекрутского набора, чтобы «казаться нездоровыми» [Ефименко, 1877: 192]. Кроме того, чтобы рекрута не взяли в солдаты, в его белье вшивались нитки, оторванные от савана покойника, а гребнем мертвеца он причесывался перед освидетельствованием [Певин, 1895: № 80]<sup>1</sup>. У Олонецких карел рекрут во время произнесения специального заговора должен был надеть рубаху умершего [The Great, 1993: № 293, 731]. В Вятской губернии считалось, что для удачного исхода жеребьевки надо иметь при себе «мамонтовую кость» [ГА: № 446; Сарапульский уезд Вятской губернии]. Смысл всех перечисленных действий довольно прозрачен: манипуляции с предметами, имеющими семантику мертвого, очевидно, призваны придать рекруту характеристики, с одной стороны, неживого, негодного, с другой — неподвижного, привязанного к постоянному месту. Хорошая иллюстрация логического хода второго типа — белорусский обычай брать с собой хлеб, забытый в печи, веря, что рекрут «останется дома, як геты хлеб остауся у пэче» [Шейн, 1902: 297]<sup>2</sup>.

Другая артикулируемая при проводах на жеребьевку идея — идея возвращения. В Олонецкой губернии, где было детально разработано прощание рекрута с родными перед отъездом на жеребьевку, оно происходило следующим образом: рекрут прощается со всеми присутствующими и идет к двери; «дойдя до дверей, он возвращается назад, идет в задний угол избы — к печи и, говоря «здравствуй», подаст руку стоящей тут женщине или девице». Так он здоровается с каждым, и все здороваются с ним. «По-

<sup>1</sup> В Полесье с той же целью использовали тесемки, которыми связывали руки и ноги покойника [Толстые, 1994: 242].

<sup>2</sup> Во Франции, где принцип жеребьевки при наборе в армию существовал до 1889 г., молодые люди, отправляющиеся за жребием, старались запастись венчальным кольцом добродетельной вдовы, поскольку считалось, что это поможет вытащить дальний жребий [Weber, 1976: 296].



здоровавшись со всеми, рекрут молится Богу (молятся и другие)». Все это повторяется трижды. После третьей молитвы он «три раза переходит избу задом от большого угла до дверей; в четвертый раз пятой открывает двери, переходит за порог, здесь поворотится и тогда уже идет на улицу и уезжает» [Певин, 1895: № 80]. Вообще, движение вперед спиной и намеренные возвращения в дом чрезвычайно популярны в рекрутской обрядности; но поскольку главным образом эти действия связаны с днем проводов в армию, они будут рассмотрены позже, в соответствующем разделе.

Накануне жеребьевки пытались узнать, как решится судьба рекрута. В Олонецкой губернии с вопросом об участии рекрута обращались к дворовому: «В полночь хозяйка идет во двор, снимает с себя крест, поворачивает рубаху воротом назад, становится среди двора против конюшни и спрашивает “хозяина-дворового”: “Батюшка хозяин! Чем ты меня обрадуешь или прослезит?” Дворовый, по мнению крестьян, непременно или заплачет, или просто закричит, или закашляет голосом хозяина дома. Плач означает неблагоприятный ответ, а крик считается хорошим предзнаменованием». С тем же вопросом могли обратиться и к лесному: для этого становятся на росстани лицом к лесу и задают тот же вопрос [Мельницкий, 1894: 217—218]. В гаданиях обыгрывается идея пути, вообще крайне актуальная для обряда проводов в армию. Например, в Кадниковском уезде Вологодской губернии «во время рекрутского набора родители рекрута, желая узнать, будет ли их сын принят в солдаты, вожжат так: на ночь кладут во двор сапоги его и на утро осматривают их, если они пошевелены и лежат на другом месте, то сын будет принят — и наоборот» [Шустиков, 1892: 124]<sup>1</sup>.

Гадают и в отсутствие сына, когда он уже уехал *к жеребью*. В Саратовской губернии: «...когда ведут парня в рекруты, то

<sup>1</sup> Мотив пути обыгрывается в подблюдных гаданиях. «Писни поют: “Намазаны сапожки / Идти в дорожку, / Кому поём, тому с добром, / Кому сбудицэ, не минуэцэ”. Вот уш это попадёт это кольцо, как эсли парню (там ли матка задумала про сына, што: “В армию возьмут ли?”) матка уш заплакала: “Ой, возьмут!”» [ДКСБ, 1997: 78].

родные гадают, поймав паука: сажают его в кувшин, и если он за ночь сошьет там гнездо, то уверены, что парня “не обреют” (не примут), ежели не сошьет, то его непременно угонят» [Минх, 1890: 45]. В Олонецкой губернии гадали следующим образом. «На края тарелки полагают два кусочка хлеба и два угля один против другого. Берут шейный крест, полагают на кончик креста кусочек хлеба, завертят — заскут на щеки шнурок (тайтан) у креста, затем положат крест на середину тарелки и приговаривают: “Крест-крестичек, крест-креститель, крест-хранитель, крест красота церковная, крест похвала Господня, крест царю слава, крест земле держава, — скажи сущу Божью правду! Если примут у меня сына NN, так на уголь поди, а если не примут, так на хлеб поди”. Проговорив эти слова, крест приподнимают (с тарелки) и держат над тарелкой. Так как шнурок заскан, то крест начинает вращаться. Когда вращение закончится, примечают — остановится крест лицевой стороной против хлеба или против угля» [Певин, 1895: № 81].

В Вологодской губернии перед отправлением сына на жеребьевку «родители благословляют его святою иконою и желают ему “подальше” жребий взять и тем избавиться от солдатства» [ТА: № 277]. То же происходило и в Смоленской губернии: «К вынугию жребия готовятся как к одному из важнейших событий: отправляясь в “присутствие”, новобранец получает благословение от родителей и сопровождается хорошими пожеланиями, воем и причитаньем» [ТА: № 1692].

### *Измерение*

После жеребьевки, в результате которой устанавливалась очередность прохождения призываемыми медицинской комиссии, начинался осмотр призываемых<sup>1</sup>. Целью медицинско-

<sup>1</sup> После жеребьевки сначала происходит «без жеребья переборка “старой браковки”, т.е. тех, которым была дана отсрочка в прошлый годный призыв для поправки здоровья. Но таких большею частью оставляют совсем как никуда негодных... и только самая малая часть из них попадает в солдаты» [Поздняков, 1898: 5].

го освидетельствования было установление пригодности молодого человека к армейской службе. Для этого был введен такой параметр как «возмужалость», выяснявшийся через соотношение между ростом и объемом груди молодого человека, о существовании которого, кстати, крестьянам было известно. Для того чтобы избежать воинской службы, например, в Смоленской губернии «"рекрутов" кормят усиленно яичницей, так как крестьяне думают, что от употребления яиц грудь становится уже» [ТА: № 1692]. После освидетельствования те, кто не соответствовал установленным стандартам (вместе с теми, кто оказался негодным по болезни), получали отсрочку «для поправления здоровья»<sup>1</sup> до следующей призывной кампании, но на самом деле, как правило, они уже не попадали на службу.

...Как уж наши нынѣ жадобныи

Собералисе, съеждалисѣ

Ко дому ко казенному,

Ды ко жеребьям казенным,

Ко мерушке высокою,

Ко линяйке Государевой,

Ды ко ленты, ко широкою...

[Шайжин, 1903].

...Как приедете к погосту столбовитому,

Там стоит что ли правление-присусвие,

Там ведь съехались судьи немилосердые,

Подготовлены вам жеребья казенные,

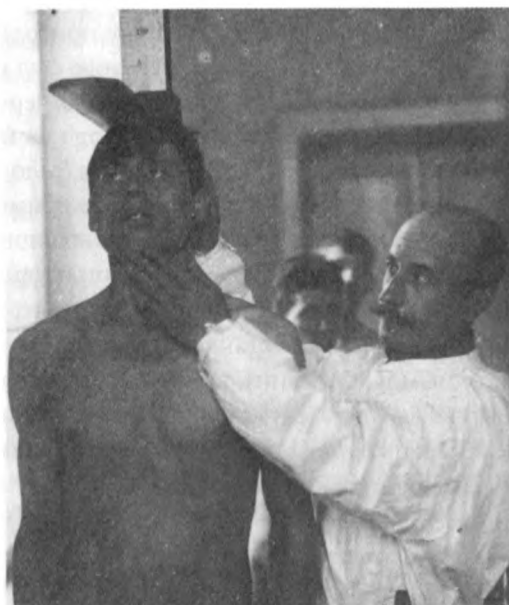
Над головушкой положены линейки дубовые,

Накуплены ведь ленточки шелковые...

[Певин, 1895; № 80].

В приведенных причитаниях, которые исполнялись перед отъездом на жеребьевку, «линейки» и «мерушка» — инструменты, предназначенные для измерения роста, а «ленты», «лен-

<sup>1</sup> Ежегодно отсрочку по «невозмужалости» в центральных и северных губерниях в конце XIX в. получали 1—2 человека из 10. См. подробнее: [Крицкий, 1894: 139—140].



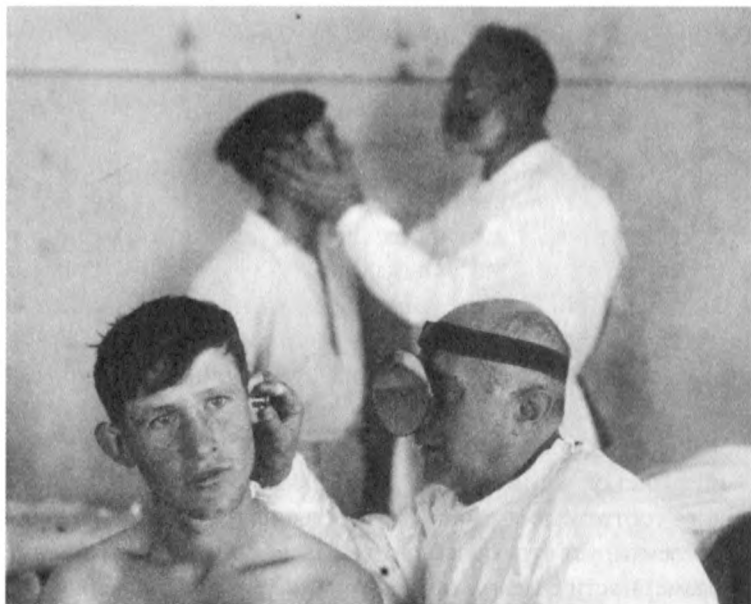
*Призывник на медицинском осмотре.  
Ленинград, 10 октября 1925 г.*

точки шелковые» — тесьма, с помощью которой измеряли объем груди. Ср. также в частушке:

Мы под мерочкой стояли,  
Наши ноженьки дрожали,  
Наши груди смеряли  
И сказали: «Приняли»

[АКАН: колл. № 61; ед. хр. № 786].

Следует отметить, что, кроме указанных процедур, во время медицинского освидетельствования производились и другие, которые никак не отразились в рекрутском фольклоре. В соответствии с «Инструкцией врачам присутствий по воинской повинности», освидетельствование начинается измерением роста, «для чего свидетельствуемый становится обнаженный на измерительный станок» (п. 9), после измерения роста «производится измерение окружности груди» при помощи тесьмы



*Призывник на медицинском осмотре. Ленинград, 10 октября 1925 г.*

(п. 10), затем «производится взвешивание призываемого на десятичных весах» (п. 11); «после измерения приступают к расспросу о состоянии здоровья и затем уже к объективному исследованию» (п. 12), которое касается выяснения остроты слуха (п. 23) и зрения — при помощи таблиц (п. 26) [Инструкция, 1917: 8]. Ни о взвешивании, ни о проверке зрения в причитаниях, песнях и частушках не упоминается. Возможно, дело в том, что на практике предписания инструкции не слишком тщательно выполнялись и медицинское освидетельствование действительно ограничивалось измерением роста и окружности груди и общим осмотром и расспросами о состоянии здоровья молодого человека. В то же время можно предположить, что семантика измерения была более прозрачна для крестьянина, а все остальные процедуры не замечались просто потому, что не имели коррелятов в традиционной культуре и, следовательно, не могли вызвать никаких ассоциаций.

Фольклорные материалы показывают, что измерение тела было шокирующим крестьян действием. Вероятно, причиной тому исключительность такого опыта. Прием в солдаты был, пожалуй, единственным случаем в жизни крестьянина, когда над его телом производились такого рода манипуляции, если не считать ритуальные измерения, производимые над новорожденными младенцами и измерения, связанные с медицинскими практиками [Свирновская, 1998]. Существенная разница между этими типами измерений несомненна: если процедура ритуальных измерений состояла в установлении соразмерности между разными правой и левой сторонами тела, или между различными частями тела, или, наконец, между определенной частью тела и каким-то образцом<sup>1</sup>, то измерения во время медицинской комиссии не были связаны с установлением такого соответствия. Впрочем, крестьянский фольклор все же репрезентирует суть процедуры именно так: как установление соразмерности с неким стандартом, *мерой* («я под мерку становился, головой меру достал»).

Острота переживания этой незнакомой по предыдущему телесному опыту процедуры усугублялась также и тем, что призываемый должен был предстать перед комиссией обнаженным<sup>2</sup>:

Как приидешь ты на дальнюю сторонушку,  
Заведут тебя в приёму казенную,  
И станут, сугрева моя теплая,  
Содевать с тебя платье хрестьянское  
И тонкую белую рубашецку,  
И станут тебя оглядывать и осматривать...

[Мельницкий, 1894: 218;

ср.: Барсов, 1997: II, 54 и 65].

<sup>1</sup> Пример последнего типа — почитаемый камень-следовик, углубление на котором («след») якобы «всем в пору» [ЕУ-сланц-98: ОЕВ].

<sup>2</sup> Рекрутским уставом 1831 г. устанавливалось, что представляемый в рекруты должен был вводиться в присутствие обнаженным (СВМ, 1907: 185).



*Новобранцы на медицинской комиссии Торопецкого уездного военкомата. Г. Торопец Калининского района, 1926 г.*

Вот как описывает свои ощущения сам призываемый: «Посмотрев на меня, он (губернатор) подал знак головою позади меня стоящему солдату, которого я не заметил, чтобы он снял с меня рубашку; рубашку сняли, что показалось мне очень странно, и в какой пришел я стыд и робость, когда увидел окружающих меня несколько сот человек, которые обратили на меня внимание, как бы на осужденного» [Назаров, 1878: 532]. В частушках этот эпизод нередко предстает как описание какого-то несоответствующего возрасту и статусу взрослого парня позорного детского наказания:

В Белозерском военкоме  
Без порток в углу стоял.  
Эх, слезы капали по яйцам,  
Да рубахой подтирал<sup>1</sup>.

Измерение рекрута описывается в фольклорных текстах как момент максимального эмоционального напряжения,

<sup>1</sup> АПК, зап. от Михеевой К.И. в июле 1995 г. в деревне Пяшница Белозерского района Вологодской области.

который в то же время является и моментом окончательного решения судьбы рекрута: когда рекрута «поставят под меру», у него «подломятся бурлацки резвы ноженьки», «подрожат да молодецки беля рученьки», «приужахнется ретливое сердечушко», «помутятся молодецки ясны оченьки» [Барсов, 1997: II, 55]<sup>1</sup>. Фразеологизмы *становиться под меру* или *пойти под меру* обозначают 'пойти на приемную комиссию'. О собственно измерениях в рекрутском фольклоре сообщается достаточно редко<sup>2</sup>; мне неизвестно ни одного упоминания о результатах измерения призываемого, представленных в абсолютных величинах (любопытно кстати, что до сих пор бытует представление о том, будто в армию не берут тех, чей рост ниже винтовки (карабина) с примкнутым штыком). Редко сталкиваясь в градуальными измерениями в своей повседневной жизни, крестьяне, вероятно, оставались равнодушными к этой стороне процедуры измерения. Мера, под которую нужно становиться, представляется в рекрутском фольклоре определенным стандартом, относительно которого устанавливается рост призывника, т.е. можно оказаться выше или ниже этой «мерушки», и оказаться соответствующим или же нет требуемому стандарту. Отсюда *(не-)подойти под меру*, *(не-)попасть под меру* как обозначение годности/негодности к службе [СРГК, 1996: 223].

Я под меру становился,

Меру поднял головой.

Заревела моя милка

Пуще матери родной

[Феноменов, 1925: 71, № 430].

<sup>1</sup> Ср. также в причитании, записанном на той же территории семьдесятю годами позже: «Задрожат твои резвые ноженьки, / И приужахнет твое ретливо молодецкое седечушко, / И споблекнет твое бумажное личинько... / ...Затуманивши твои ясные очиньки...» [АКАН: колл. 107, ед. хр. 132; зап. 1938 г.].

<sup>2</sup> Например, в причитании: «что измеряют весь твой высокий рост» [ТА: № 206; Грязовецкий уезд Вологодской губернии].



Я под мерку становился,  
 Мерку поднял головой.  
 Все начальники сказали:  
 Красноармеец молодой

[АКАН: кол. 63, ед. хр. 132;

Заонежский район, зап. 1932—1937 гг.].

Я под меру становился,  
 Головой меру достал,  
 А начальник в приеме  
 Мне: «Послужишь. брат», — сказал

[Поздняков, 1898: 5;

ср.: Беспрозованный, 1913;

Обыватель, 1917: 21].

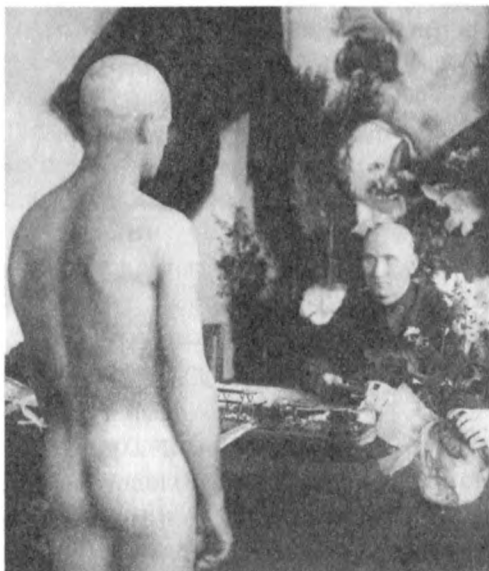
Итак, установление годности молодого человека к несению воинской службы по фольклорным текстам происходит путем измерения его роста, т.е. путем соотнесения с неким стандартом, заданным извне. Этот стандарт определяется тем «другим» миром, в который уходил призванный на службу солдат. Это мир, где все посчитано и измерено:

Будут дни ты вам уцитаны,  
 С весу обеды вам назначены...

[Шайжин, 1903].

Там существует свое собственное измерение времени, совершенно отличное от времени крестьянского, иным образом структурированного: в нем не соблюдаются посты и работают в воскресенья. Еда и питье здесь также посчитаны и перемерены<sup>1</sup>. Причем меры эти очень малы, недостаточны.

<sup>1</sup> В поздней традиции также активно осмысливается особое качество времени в армии. Здесь нерелевантен обычный, человеческий способ структурирования времени — в череде праздников и буден. Служба — это срок, поделенный на отрезки, одинаковые между собой по величине и качеству. Армейское время так же порционно, стандартизовано и однообразно, как солдатская диета, на языке которой это время можно мерить: «Масло съел — и день прошел, / Съел яйцо — неделя. / Что бы съесть такого, / Чтоб два года пролетели»



*Призывник отвечает на вопросы начальника призывного пункта после медицинского осмотра. Ленинград, 1934 г.*

Например, в мордовской (эрзя) заплачке по рекруту говорится о том, что

У службы царской работа тяжелая,  
У службы царской пища плохая:  
Его хлеб весится фунтами,  
Его вода весится золотниками...

[Шахматов, 1910: 618—619].

В этом чужом мире существуют только стандартные меры (в то время как измерения в традиционной культуре антро -

[ЛАР. Блокнот 1999—2001 гг., погранвойска]. Срок службы измеряется и количеством изношенной формы: «Три пары сапог, / Две пары х/б, / И мы можем писать на стене ДМБ» [ЛАР. Блокнот 1995—1997 гг., внутренние войска]. Этот срок может быть посчитан в абсолютных точных величинах: «2 года, 24 месяца, 104 недели, 730 дней, 17 520 часов, 1 051 200 минут, 63 072 000 секунд. И я дома» [Архив автора. Блокнот 1988—1990 гг.].

поцентричны и индивидуальны, т.е. ориентированы на определение соразмерности относительно конкретного тела). Поэтому там носят одежду не по росту:

...Как про вас, мое сердечно нунь-ко дитятко,  
Не по плечушкам шьют нуньче цветно платьице,  
Не по ножонкам нуньче сапоженьки...

[Певин, 1895: № 81].

Ср.:

...И дают шинель казенную  
Не по костям и не по плечушкам,  
И дают фуражку солдатскую  
Не по буйной-то головушке,  
И сапожки-то не по ноженькам,  
И рукавицки не по руценькам...

[Мельницкий, 1894: 220].

Топос насильственной замены «человеческой» одежды на одежду не по размеру в рекрутских плачах был весьма устойчивым. В 1957 г. Вл. Бахтин записал в Волховском районе Ленинградской области плач по рекруту, превратившийся здесь в устойчивый песенный фрагмент:

...Как дадут тебе, родненькой,  
не по плечикам шинелюшку,  
Да не по ноженькам сапоженки

[Бахтин, 1978: 88, 208].

В этой иной системе пространственных и временных координат все становятся одинаковыми:

От одного царя от батюшка  
Вы будете все ровными...

[Шайжин, 1903].

Эта стандартизованность, безликость и множественность солдат обыгрывается в фольклорных сюжетах, где проблематизируется ситуация узнавания: например, в сказке отец приходит забрать своего сына у колдуна, которому тот был отдан в ученье, и колдун предлагает отцу узнать своего сына сначала из сорока голубей, затем сорока гусей и,

наконец, сорока солдат [Зеленин, 1997 (1914): 267, № 57; сюжет по СУС № 325 («Хитрая наука»)]. В другой сказке, чтобы не быть узанным, герой сказки переодевается в солдатскую форму [Зеленин, 1915: 20—22, № 4; Ончуков, 1998 (1908): 240, № 65; Зеленин, 1997: 106, № 10]. Представления об инаковости солдат актуализируются также в сказочных сюжетах другого типа, где переодевание в солдата стоит в одном ряду с переодеванием в купца и нищего. Все эти маски, очевидно, представляют просто разные варианты «чужого»; их объединяет то, что это «люди пути», приходящие ниоткуда [см., например: Ончуков, 1998: 319, № 89; Зеленин, 1997: № 10].

Ситуация неузнавания является одним из главных и обязательных условий разворачивания драматического сценария в святки: ряженые не должны быть узнаны [см.: Ивлева, 1998: 85 и далее]. Заметим, что форма, которую приносил со службы солдат (точнее, он в ней приходил), часто использовалась впоследствии как одежда для святочного ряжения [см., например: ДКСБ, 1997: 363—364], и «маска» солдата была одной из наиболее распространенных святочных масок<sup>1</sup>. Такой «нарядившийся солдатом изображает из себя начальника и потому, если так нарядится какой-нибудь парень, то он не довольствуется ролью безмолвного манекена, а начальственным тоном, не терпящим никаких возражений, отдает крикливо какие-нибудь приказания и распоряжения» [ТА: № 240; Кадниковский уезд Вологодской губернии; ср.: Шустиков, 1898: 113].

<sup>1</sup> Отметим также, что в облике солдата, «военного», может являться нечистая сила [Черепанова, 1996: 73—74, № 273, 275, 276]; в виде «солдата с саблей» — или в виде русалки — могут являться клады [Зеленин, 1915: 501, № 24]. Есть также запись былички с традиционным сюжетом прихода чертей на посидку: три девушки, у которых «парни были на службе», собрались вместе и «говорят: “Чтоб теперя наши парни пришли!” <...> Немножко погодя они и идут в военной одежде, в шинели», только вместо ног у них — копыта [Иванова, 1996: 50, № 158].

Смена одежды вообще подразумевает смену статуса, смена крестьянской одежды на униформу оценивается как еще один знак перехода в другой мир (кажется, как часть одежды — во всяком случае, как часть внешнего облика — в фольклорных текстах представлено оружие, которое получает солдат вместе с шинелью).

### *Забривание*

В ряду действий по изменению телесности рекрута особое место занимает обривание головы. Судя по фольклорным текстам, описывающим процедуру приема в солдаты, самым драматичным моментом в ней является именно острижение волос. Надо заметить, что это, пожалуй, один из наиболее частотных мотивов в рекрутском фольклоре. Собственно *быть забритым* и значит 'быть принятым на службу', а в некоторых говорах тех, кто организует набор в армию, называли *забривателями* [например, в Новгородской области: СРГК, 1995: 86].

Острижение волос, по-видимому, далеко не всегда производилось прямо в воинском присутствии, принятые на службу могли стричься самостоятельно: в Костромской губернии в 1910-е гг. после объявления о том, что рекрут «принят», «шли "бриться" (стричься наголо)» [Зимин, 1920: 1]. Устойчивость сюжета обривания головы в приемной объясняется, вероятно, тем, что приемная осмысливается как некая символическая граница; ее преодоление знаменуется потерей волос и обозначает изменение статуса:

Я в приемну шел с кудрями,

Из приемной без кудрей.

Я оставил свои кудри

У приемных и дверей

[Беспровзванный, 1913].

В более ранние времена действительно рекрутам тут же забривали лоб, если их принимали на службу, и затылок — если

они по какой-то причине не признавались годными к службе<sup>1</sup>. «Одобренному к приему в рекруты председатель присутствия приказывает обрить лоб. Сие обыкновенно сопровождалось и провозглашением слова *лоб*, повторяемого унтер-офицером, который выводит рекрута из присутствия, и теми нижними чинами, которые передают его от одного у другому до особенной комнаты» [СВМ, 1907: 187]. В воспоминаниях Ивана Меньшого, где описывается набор 1813 г., об этом эпизоде приема рассказывается так: «...закричали: “лоб! лоб! лоб!”... Цирюльник стал просить у отдатчика денег, обещая, что он лучше острижет; я приказал дать цирюльнику денег и мне остригли под гребенку лоб и обрили» [Меньшой, 1874: 52; ср.: Назаров, 1878: 532]. По некоторым свидетельствам, в присутствии действительно могла быть специальная комната — *лобовая*, где обривали головы принятым на службу. Такой способ отмечать принятого, очевидно, использовался для того, чтобы в случае побега его легко можно было опознать (преступникам с той же целью обривали половину головы). Забривание лба рекрутам заменило существовавшее с петровских времен клеймение рекрута [СВМ, 1907: 37—38; Кеер, 1983: 156—157] — меру, выполнявшую ту же функцию социального стигмата. Клеймение рекрутов производилось «в левые руки рекрутским пятном» в виде креста: «А для знаку рекрутам значить, на левой руке накалывать иглою кресты и натирать порохом. И сказать всех губерний в уездах явственню, в городах и по церквам и на торгах, кто где увидит такого человека, который имеет на левой руке назначено крест, чтоб их ловили и приводили в города...» (из письма 1712 г. Петра Великого тайному советнику сенатору князю Я.Ф. Долгорукову) [Александров, 1873а: 2073; также Александров, 1873б; СВМ, 1907: 37]. Хотя забривание лба рекрутам было отменено в 1862 г. (равно как и «сопровождение их в воинские

<sup>1</sup> Бритье лбов (и затылков) было установлено Генеральным учреждением о наборе рекрут 1757 г. [ПСЗ Т. XIV, № 10. 786] и подтверждено Рекрутским уставом 1831 г. [СВМ, 1907: 37]. Упоминания о бритье у призываемых лбов и затылков см.: [Барсов, 1997: II, 36; Радищев, 1992: 106; Кибардин, 1848: 105; Толстой, 1992а: 52].

части в особой, похожей на арестантскую, одежде») [Зайончковский, 1952: 83], память о нем осталась — главным образом, на уровне рекрутской фразеологии. *Лобовым*, как уже отмечалось выше, называли молодого человека, не имеющего льгот, т.е. того, кто будет призываться в первую очередь и наверняка отправится на службу. Глагол *лобанить*, означавший 'признать годным в солдаты, забрать в рекруты' [СРНГ, 1981: 94], кажется, к концу XIX в. уже вышел из употребления, во всяком случае, в фольклорных текстах он не встречается, однако любопытен ассоциативный ряд, связанный со значением этого слова во фразеологизме *лобанить скотину* — 'бить, колоть, резать' [Даль, 1996: II, 261], т.е. забивать скотину. Отметим два момента. Первое: сообщение о том, что рекрута «забрили», может быть передано репликами *испекся* [Поздняков, 1898: 6] (т.е. готов), *угорел* [Иванович, 1909], т.е. погиб, умер не своей смертью. Второе: в частушках рекруты нередко сравниваются со скотиной, конкретно — с овцами:

Поглядите, мать, отец,  
Нас погонят, как овец;  
Через каменный мосток  
Нас погонят в Белосток

[Симаков, 1915а: XI, 22;

ср.: Симаков, 1913: 442, № 2313].

Приведу еще одну вариацию на ту же тему: «Через мост, через плотину / Ребят гонят, как скотину» [Кулагина, 1993: 46, № 168]. Сравнение со скотом, точнее, со стадом, напрашивается, вероятно, и в силу одинаковости рекрутов, достигаемой в ходе их *забривания* и переодевания в униформу. Видимо, случай какой-то связи между вышедшей из употребления дисциплинарной мерой и актуальной культурной практикой представляет следующая зафиксированная в Олонецкой губернии примета: по тому, как растут волосы на лбу рекрута, заключали, возьмут его в армию или нет: «Если у рекрута нет на лбу торчащих кверху волос, то верно уже его не возьмут, а у которого торчат, тому не избежать службы» [Певин, 1895: № 81].

Перемена прически, так же как и смена одежды, коррелирует с ситуацией изменения социального статуса:

...Обстригли мои кудерочки,  
Кудри русые молодецкие,  
Надели-то на меня на молодца  
Не синь кафтан, не шапочку,  
А шинелюшку серую тяжелую.  
Надели-то на буйную головушку  
Фуражечку солдатскую.  
Ты встань-ко, родной батюшко,  
Погляди на своево сына:  
Какой был, какой стал  
И что есть у меня?

[НП, 1913].

Изменения, происходящие с парнем в связи с его *обриванием*, настолько существенны, что родные и близкие могут его не узнать. Конечно, дело тут не только в изменении внешности — с острижением волос изменяется как бы и сама сущность пострадавшего, целостность его тела и его личности:

Из приемки мальчик вышел  
Весь обритый догола.  
«Здравствуй, тятинька и мамынька,  
Узнали ли меня?»

[Водарский, 1914: 103, № 637;

ср.: Кулагина, 1993: 150].

Любопытно, что молодой человек здороваётся с родными по выходе из приемной: тем самым подчеркивается порог, отделяющий того парня, что вышел из приемной, от того, что туда входил несколько часов назад:

Из приемной вышел я:  
Здравствуй, милая моя!  
Приобритые кудерышки —  
Узнала ли меня?

[Ахутин, 1896: № 50;

ср.: Сказки и песни, 1955: 216].





*Группа призывников возвращается с призывного пункта.  
Ленинград, 1934 г.*

Крестьянской культуре была хорошо известна такая операция над волосами, как *застрижки*, т.е. обрядовое пострижение ребенка или молодого человека (например, в ходе посадки в белорусской свадьбе). В этнографической литературе неоднократно указывалось, что *застрижки* символизируют переход героя ритуала в некое новое состояние, свидетельствуют о приобретении иного социально-возрастного статуса [см., например: Бернштам, 1999: 123—124]. Важно то, что пострижение волос в таком обрядовом действии происходит символически, частично. Волосы либо подрезают (подпаливают) со лба (затылка, висков), либо выстригают крестом, но, насколько мне известно, никогда не убирают целиком, т.е. не остригают наголо. Человек, обритый наголо (или очень коротко подстриженный), вероятно, воспринимался носителями культуры как совершенно лишенный «знаков различия», находящийся вне социального времени.

Острижение волос (как и бритье бороды), по-видимому, противоречило глубоко укорененному представлению о теле как целом и неделимом; практика в течение жизни собирать волосы, чтобы их после смерти положили в гроб, и класть остриженные ногти за пазуху (символически возвращая их телу) встречается в разных традициях<sup>1</sup>. Острижение волос должно было восприниматься как надругательство над телом, как отделение неотделимого. Недаром в некоторых вариантах песни о сне, предвещающем службу в армии, герою снится, что его волосы рассыпались по реке, в то время как его тело лежит на дне этой реки [Paasonen, 1943: № 126] или что шерсть барана (символизирующего уходящего на службу молодого человека) находится на верхушке березы, а кровь его течет у ее корней (там же, № 124).

В традиционной культуре прическа является знаком принадлежности человека определенной половозрастной группе, что особенно актуально для времени вступления в брак [см., например: Бернштам, 1988: 79—82]. Прическа девицы — *коса* и молодца — *кудри* в фольклорном тексте могут служить обозначением собственно девушки и молодого человека. Ср. в свадебной песне:

Желты кудри за стол пошли,  
Русу косыньку во след повели.  
Руса косанька — Марья душа Сергеевна,  
Желты кудри — Трофим молодец Иванович.

[Колпакова, 1927: 129].

В фольклоре *кудри* — знак принадлежности парня классу женихов, метафора жениховства и молодечества, которая обыгрывается в рекрутских частушках, где сообщается, что кудри перестают виться, когда поступает известие о рекрутском наборе:

Завивались мои кудри  
С осени до осени,

<sup>1</sup> Напрмер, у старообрядцев существовал обычай класть за пазуху отрезанные ногти: «И не жалеют об их потере, говоря, что “на том свете найдутся, клай (клады) только в запазуху”» [Куликовский, 1890: 52].

А почуяли разлуку.

Завиваться бросили

[ЛАБ: 28;

ср.: Кулагина, 1993: 43, № 143—144,

Елеонская, 1914: 24, № 290].

Изменение прически в этом случае, очевидно, сигнализирует и о выбывании рекрута из группы потенциальных женихов.

Волосы, остриженные «в приеме», должны быть собраны и сохранены. В причитаниях мать рекрута просит его собрать остриженные волосы и принести их ей (в частушках о том же может просить девушка):

Не оставляй, милёнок, кудельки

В приеме на столе!

Заверни в платочек беленькёй,

Пришли на память мне<sup>1</sup>.

В частушках рекрут просит комиссию подождать, пока придет его девушка (или мать), чтобы собрать остриженные волосы.

Погодите, братцы, брать,

Дайте миленькой притти.

Моя милая придет,

Русы кудри соберет,

Сама заплачет, вон пойдет

[ТА: № 759; Тихвинский уезд

Новгородской губернии].

Или:

Погодите, не стригите,

Родну маменьку дождите.

Родна маменька придет,

Бел платочек принесет.

Бел платочек принесет

И кудерки сына соберет

[АКАН: колл. 61, ед. хр. 786; зап. 1936 г.].

<sup>1</sup> ТФА, зап. от Виктора Алексеевича Петухова в деревне Нестерова Горка Новгородской области в 1994 г.

В традиционной культуре волосы оцениваются как неотторжимая часть человеческого тела. Между волосами и их хозяином подразумевается связь метонимического порядка. Так, по ним (цвет, структура волоса) можно определить сущность человека, его характер (например: *жесткий волос сварлив живет; курчавый волос — кудрявые мысли* [Даль, 1994: 198; Ефименко, 1877: 179]). Поэтому вполне понятно, почему волосы (прядь волос) могут осмысляться как знак их хозяина, как материализованная память о нем<sup>1</sup>. Обрезанные во время приема волосы должны храниться в определенном месте, например у матери за пазухой:

Я пока бедна мать бесцасная,  
Покамест я во живности,  
Буду держать их во теплой запазушке  
За правой за пелецькой (часть пазухи за лямкой  
сарафана)

[Мельницкий, 1894: 219;  
ср.: Барсов, 1997: II, 60;  
Базанов, 1945: 47].

Или в доме в красном углу:

...Уж ты, маменька родимая моя,  
Подбери-ка русы кудри у меня,  
Завяжи-ка их во платочек в узелок,  
Положи-ка их на божницу в угол

[Шишонко, 1882: 272].

В «Причитании по холостом рекруте» И. Федосовой сохранение матерью волос ушедшего на службу сына «во правой во пазушке» понимается как гарант сохранения *памяти* о солдате:

И знаю-ведаю, горюн да я печальной:  
Что забудешь ты, родитель-родна матушка,

<sup>1</sup> Ср.: у чувашей накануне отъезда на службу (в Богуйминском уезде) с головы рекрута срезали пук волос, клали вместе с монетой в платок и подвешивали к потолку в клетки. В Чебоксарском и Цивильском уездах к ним подвешивался еще горбуль так называемого «моленного хлеба» [Никольский, 1905: 6]. Ср. также распространенный в современной культуре обычай хранить прядь волос ребенка где-нибудь в шкатулке с документами.

И ты меня — свое сердечно мило дитятко!  
 И ты ведь поясок носить будешь слабешенько,  
 И ты обронишь мои желтыи кудёрышки...  
 и братья выбросят «кудеришки» из дома или сожгут их  
 [Барсов, 1997: II, 60].

Очевидно, обычай хранить волосы (прядь волос) ушедшего на службу в армию действительно существовал. Об этом свидетельствует, в частности, комментарий исполнительницы, от которой записан рекрутский плач: «Просила послать (прядь волос), да он не послал: больно плакать, говорит, имешь (будешь). Нонь не дают — народ слабый стал, матери больно плачут, — а раньше давали» [ТА: № 206; Грязовецкий уезд Вологодской губернии]<sup>1</sup>. В частушке, записанной в 1943 г., сообщается, что прядь волос оставлена на память девушке рекрута:

Уехал миленький далеко  
 И любовь с собой увез,  
 Оставил девушке на память  
 Прядку русских волос

[Власова, Грелов, 1965: 277—278].

Рассмотренные выше сюжеты позволяют сделать вывод о том, что в рекрутском фольклоре метафоры тела оказываются одним из основных способов концептуализации происходящего в рамках проводов в армию изменения статуса молодого человека. Превращение в солдата происходит через изменение тела *некрута*. Его тело помещается в некую новую систему координат, где перестает ему принадлежать. Ему навязываются новые телесные практики — через острижение волос, смену одежды и пр., — и он превращается таким образом из крестьянина в государственного человека, солдата. Он теряет свою идентичность — даже родителям трудно его узнать. В связи с этим неудивителен распространенный в

<sup>1</sup> Более того, эта традиция, по-видимому, достаточно долго сохранялась. О том, что волосы ушедшего на службу хранили за иконой, сообщила И.Б. Подойникова со слов своей информантки 1931 г.р., т.е. речь идет, во всяком случае, о послевоенном времени (архив И.А. Разумовой).

фольклоре и литературе сюжет о том, как мать или жена не узнают в солдате своего сына или мужа.

## *Присяга*

Превращение крестьянского парня в солдата закреплялось принесением присяги. После того как врачи и чиновники определяли годность рекрута, все принятые в сопровождении родственников и просто любопытных шли в церковь принимать присягу<sup>1</sup>. Присягу давали на кресте (т.е. целовали крест) и Евангелии. Текста присяги, видимо, не понимали, однако, по сообщениям очевидцев, относились к принятию присяги весьма серьезно. «Присяга — это самое важное дело для новобранцев, и хотя они до этого “выпьют” маленько, но чтобы напиться пьяными, — этого Боже сохрани; пьяному явиться к присяге всякий новобранец за большое преступление считает. Они с глубоким вниманием выслушивают сначала совет и ободрение воинского начальника, который принимает их на службу, и затем с благоговением повторяют за священником клятвенные слова, кладут земные поклоны и целуют Св. Крест и Евангелие» [Поздняков, 1898: 5—6]. Корреспондент Тенишевского бюро крестьянин Большегорской волости Тихвинского уезда Новгородской губернии описывает принятие присяги следующим образом: «Когда присягу примут и священник им объясняет, в чем присягу дали, — они слушают с вниманием. Потом предводитель будет им речь говорить, что вы должны помнить, что дали присягу Богу и Царю служить верой и правдой и начальству повиноваться; в такой-то день вы должны явиться в город к воинскому начальнику. Они благодарят присутствие и говорят: “Спасибо, что не побрезговали!”» [ТА: № 757].

Текст присяги был составлен в начале XVIII в. якобы самим Петром I и с тех пор на протяжении истории Российской

<sup>1</sup> Присягу принимали дважды: в день зачисления на службу и через три месяца после начала действительной службы, так называемая «присяга под знаменами». Текст присяги произносили на своем родном языке.

империи не менялся. В начале XX в. высказывались предложения относительно изменения текста присяги в сторону его упрощения, перевода на современный понятный язык, однако они не были поддержаны [см., например: Станкевич, 1903: 1005]. Объясняя свою позицию, противник пересмотра текста присяги генерал М.И. Драгомиров заметил, что «чем архаичнее будет, тем лучше, ибо тем больше будет внушать к себе уважение», и сопоставил его по степени непонятности с заговором: «Стоит вспомнить, сколько благоговения внушают народу заговоры, состоящие из совершенно бессмысленных иногда слов», а по уровню «сакральности», для поддержания которой необходимо поддерживать текст неизменным, — с молитвой [Драгомиров, 1903: 3—4]. Словом, к присяге относились как к священному тексту, содержание которого неважно, нужно лишь верно его произнести. Такая практика не была для крестьян чем-то новым: и текст церковного богослужения, и текст молитв, зазубренных без понимания, оставались для них лишёнными смысла. Произнесение этих текстов понималось лишь как часть обязательного ритуала. Отметим кстати, что присягу давали в церкви, с которой и были связаны эти хорошо знакомые крестьянам речевые практики.

Как отмечал Н.Г. Кибардин, «по понятиям их (крестьян) рекрут после присяги “подался” — вырос и похорошел» [Кибардин, 1848: 105]. Существуют, однако, свидетельства резко отрицательного отношения крестьян к присяге<sup>1</sup>. В «Причитании по холостом рекруте», например, приведение к присяге царю понимается как обязательное отречение от родителей:

И приводили их к присяге вековечной;

И выше головы кресты они вздымали,

<sup>1</sup> Например, для пятидесятников в советское время служба в армии была невозможна не столько потому, что их вероучение предполагало отказ от ношения оружия (эту проблему можно было решить путем определения таких солдат в строительные войска, что и происходило), но и потому, что они не могли приносить присягу. Принявшие присягу исключались из общины [А.А. Чувьуров, устное сообщение].

И свою сторону солдаты забывали,  
И отца-матушку рекруты забывали  
[Барсов, 1997: II, 103].

После жеребьевки и освидетельствования парни, принятые на службу, получали новое именование: их называли *забритые* [ТА: № 738; Тихвинский уезд Новгородской губернии]. В некоторых описаниях отмечается, что специфические детали в костюме рекрута появляются только в это время [Чарушин, 1909: 150; Мельницкий, 1894]. Те, кто не поступили на службу, после жеребьевки возвращались к нормальному образу жизни; те же, кого «забрили, приехав домой в отпуск<sup>1</sup>, продолжали бесчинствовать с новой силой: «когда будут возвращаться после жеребьевки — в это время буйство забритых не имеет границ», так что, по свидетельству корреспондента Тенишевского бюро, «в эти дни в нашей местности не только никто не ездит ночью, но и днем с оглядкой, чтобы не попасть на рекрутов» [ТА: № 130; Вологодский уезд Вологодской губернии]. Как пишет другой корреспондент, «по возвращении из присутствия рекруты до окончательной отправки (дней 10) проводят в праздности и разгуле — пьют, катаются на лошадях с колокольчиком, вечера проводят на беседах. Рекрут в это время редко бывает в кругу семьи, если он не женатый» [ТА: № 694; Белозерский уезд Новгородской губернии]. Между приемом и окончательной отправкой проходит от нескольких дней до полутора месяцев; в большинстве случаев — одна-две недели. В это время мать, сестры и другие родственницы рекрута готовят ему *подорожное* — белье, портянки, полотенца<sup>2</sup> [ТА: № 694; Белозерский

<sup>1</sup> В некоторых местностях парней не отпускали домой, а сразу отправляли на службу: «Если забреют парня, то его домой не отпускают, а прямо из городу перегоняют в полк» [ТА: № 299; Никольский уезд Вологодской губернии]. Так бывало в тех случаях, когда деревни, из которых привозили рекрутов, находились слишком далеко от населенного пункта, где находилось рекрутское присутствие.

<sup>2</sup> Ср. с приготовлением приданого невесте в период между просватаньем и свадьбой [см., например: Колпакова, 1928: 122].



уезд Новгородской губернии; ТА: № 737; Тихвинский уезд Новгородской губернии; Чарушин, 1909: 150; Агренева-Славянская, 1889: 75].

Накануне дня проводов поведение рекрута резко изменяется: «Гулянку и пьянство рекрут кончает за день до отправки» [ТА: № 251; Кадниковский уезд Вологодской губернии]. В других регионах смена основной тональности поведения рекрута меняется раньше, сразу после прибытия с жеребьевки: «По прибытии домой дней на 6—7 до отправки к месту служения безобразия уже не бывает, а ходят в гости к родным и знакомым, где на прощание дарят призываемому новые рубахи, вышитые полотенца и пр.» [ТА: № 666; Макарьевский уезд Нижегородской губернии]. Из агрессивного и активного рекрут становится пассивным и беспомощным.

В некоторых локальных традициях в день проводов (а иногда уже за несколько дней до проводов) рекрут перестает передвигаться самостоятельно: его водят под руки товарищи [Мельницкий, 1894: 220]. Он не одевается без помощи, как говорится в причитании, где мать обращается к сыну с просьбой одеть и причесать ее другого, уходящего на службу сына:

Мое милое ты дитятко,  
Старшинько полетнинькой соколичек,  
Ты идет-ко во новую конюшенку.  
Запряги ты ворона коня обѣзжаного  
И во саночки во самокатные,  
Ты одень-ка своего братца родимого  
Его в самоцветные во платица,  
И ты обкладь-ка русые волосиночки на буйной на  
головушке...

[АКАН: кол. 107, ед. хр. 133; зап. 1938 г.].

Эта несамостоятельность, пассивность рекрута очень напоминает роль невесты в свадебном обряде: она также в определенный момент обряда перестает передвигаться без помощи подруг, которые поддерживают ее под руки, ее тоже одевают и причесывают. Это не единственная параллель

между невестой и рекрутом, ниже такие пересечения будут рассмотрены подробнее.

## 2.3. ПРОВОДЫ

Проводы рекрута, центральное событие во всем рекрутском обряде, происходят в день отправки на службу или накануне этого дня. Они называются *отвально*, *отвальная*, *отваловка*, *проводы*, *проводины*, *спроводины*, *отправины*, *отводы* (*отвода*) или могут не иметь специального названия и представляют собой развернутый ритуал прощания<sup>1</sup>. «Когда ехать надо в город, все приходят родные и знакомые прощаться, крестный отец и мать. Крестный отец перекрестит его и говорит: “Во имя Отца и Сына и Святого духа. Аминь” — и дает ему монету, смотря по средствам: кто 1 руб., а кто и более. А крестная мать — точи(во) на подштанники и портянки и полотенце и гостинцев в дорогу, яиц и т.п. и тоже перекрестит его. Ему дают в дорогу маленькую иконку, которую велят соблюдать, говоря: “Служи верой и правдой, мы тебя не оставим на чужой стороне!”, и потом все целуются, причем иногда новобранец в ноги кланяется и говорит: “Простите меня”, они говорят: “Бог простит!”. Тут всегда все плачут. Ребята тоже приходят и девушки прощаются, прося написать, где он будет служить и благополучно ли все. Потом на лавку сядут, перекрестятся, в землю Богу поклонятся» [ТА: № 757; Тихвинский уезд Новгородской губернии]. Обязательный элемент прощания — родительское благословение, с которого мы и начнем описание дня проводов на службу.

<sup>1</sup> Иллюстрацией того, что проводы рекрута понимаются прежде всего как ритуал прощания, может служить описание игры в «некрута» в очерке П.П. Бажова «У старого рудника». «Ходил я (одиннадцатилетний мальчик, семья которого собирается переезжать в другое место. — Ж.К.) тогда “некрутом”. Несмотря на жаркую погоду, не снимал шапки с прицепленным к ней матерчатым цветком, который Петька самоотверженно стянул с “венчальной иконы” своей матери”. Далее отмечается “необыкновенная уступчивость и даже “прямая поддача некруту” в играх» [Бажов, 1986: 277].

## *Родительское благословение*

Этнографические свидетельства о ритуале благословения крайне разнообразны. В церковной литературе также не дается каких-либо четких указаний по поводу того, каким образом он должен происходить. Отмечается, во-первых, неопределенность самого понятия благословения, объясняемое отчасти тем, что по-русски это слово обозначает и результат акта, и его совершение (в греческом это были два разных термина), и, во-вторых, сосуществование разных его форм, т.е., в сущности, отсутствие устойчивого канона. Ритуал благословения описывается через его смысл: как «благоволение, которое нисходит от Бога непосредственно или через родителей, иерархию и пр.» [Аверинцев, 1993: 266—267].

В крестьянской культуре благословение связано с прощанием<sup>1</sup>. Вообще говоря, благословляли при любых проходах в дорогу, от ритуальных (например, благословение жениха и невесты перед отправлением в церковь для венчания) до вполне обыденных. Благословляли и при отправлении на заработки, и просто при выходе из дома, что свидетельствует о понимании любого пути как опасного. По мере уменьшения значимости и опасности отправления в дорогу убывает степень регламентированности ситуации отправления. Так, в повседневных ситуациях уменьшается потребность в особой персоне, дающей благословение, и этот ритуал редуцируется до своеобразного самоблагословения<sup>2</sup>.

Благословение понимается как обязательный элемент в структуре рекрутского обряда. Лишним подтверждением тому

<sup>1</sup> Впрочем, *благословить* может также употребляться в значении «разрешить»: попросить благословения на что-то означает «спросить разрешения».

<sup>2</sup> Например, в Северном Белозерье считают, что, прежде чем отправиться в путь, следует произнести определенную охранительную формулу, вроде следующей: «Мать Божья, Пресвятая Богородица, я в пути, а ты впереди, ангелы сбоку, Христос позади. Во веки веков. Аминь» [ПДА, 1997: КУН].



*И.Н. Бессонов и его жена Анна Ивановна провожают своего младшего сына Ивана, зачисленного добровольцем. Фото В. Федосеева.  
3 июля 1941 г.*

служат тексты причитаний по рекруту-сироте (аналогичные, кстати, причитаниям невесты-сироты), некоторых рекрутских песен, а также частушек рекрута-сироты<sup>1</sup>. В причитании, записанном Я. Ильинским в Пошехонском уезде Ярославской губернии, плакальщица (сестра рекрута) обращается сначала к своим братьям с просьбой ударить в колокол и разбудить покойного отца, а затем к отцу — с просьбой благословить «сына милого» [Ильинский, 1897: 122, № II; ср. также: НП, 1913].

<sup>1</sup> Ср., например: «Поднимитесь, ветры буйные, / Вы раздуйте все желты пески, / Вы разбейте гробову доску. / Разбудите мово батюшку... / Ты встань-ко, родной батюшка, / Погляди-ко на свово сынка...» [НП, 1913] или: «...ты повеи, повеи, погодушка, / Со родимой со сторонушки / От родителя от матушки; / Ты раздуй, раздуй желты мелки пески / До матушки гробовонной доски. / Покажись-ка, гробова нова доска, / Стань-ка, выстань, родна матушка моя...» [Колпакова, 1927: 144, № 2].

В карельских причитаниях мать-вдова зовет своего покойного мужа помочь в проводах сына и просит его дать сыну благословение [Нонко, 1974: 53]. В рекрутских частушках рекрут-сирота также просит благословить его; как правило, он при этом обращается к покойной матери:

По могилушки хожу,  
Родиму матушку бужу:  
Родима матушка, вставай,  
Меня в солдаты провожай

[ЛАБ: № 2;

ср. также: Иваницкий, 1885: 57, № 40;

Елеонская, 1914: № 815, № 4929;

Власова, Горелов, 1965: 122, № 2226],

иногда к отцу [Елеонская, 1914: 884, 914].

В 1950-е гг., когда у подавляющего большинства призывников не было в живых отцов, которые погибли на войне, на проводах часто исполнялась частушка, обращенная к покойному отцу уходящего в армию:

Соб.: А вот парни пели свои частушки вот на проводах или только девки пели?

Инф.: Парни пели. Пели. Это хоть, например, вот... Ой. Мы уже послевоенные. Война-то кончилась. У нас батек-то всех убили. Никого нет. Вот, если сын оставши, его в армию отправляют. Он сразу и запекает дома:

Выйди, батька, из могилы,

Выйди, гробик отвори.

Посмотри на сына родного —

В солдаты повели

[ЕУ-хвойн-98: НВА].

Благословение является кульминационной точкой проводов: этот акт понимается как самый напряженный момент всего действия — момент коммуникации с сакральным. От того, насколько правильно и гладко он пройдет, может зависеть его успешность и соответственно судьба уходящего. Конечно, «успешность» благословения выясняется задним числом, так

же как правильность экзегезы сновидения и т.п. Результатом этого акта, позволяющим судить о его успешности, является возвращение (или невозвращение) благословляемого домой.

Соб.: Давали благословенье, когда провожали на войну?<sup>1</sup>

Инф.: Давали, да. Мама мне с собой давала крестик. Я до сих пор сейчас вот ношу. Крестик. И брату. <...> Я пошла, она мне благословила. Крестик дала. Брату. Второму. А один брат, тот, и говорит — с двадцать четвертого года, мальчишка, пошли на войну-то, тожо. Он говорит... А мама дала... там иконку. Он попросил другую. Она говорит: «Да возьми эту иконку». А надо [было дать. — ЖК] котору он просил, какую-то иконку. А мама говорит: «Возьми эту иконку». Он не вернулся. А вот мы с братом вернулись [ЕУ-хвойн-98: ЕТГ].

В этой истории рассказывается, что мать, во-первых, дает младшему сыну иконку, тогда как другим своим детям — крестики, и уже этим его личная ситуация благословения отличается от двух других, оказавшихся удачными; во-вторых, он хочет взять не тот предмет, который дает ему мать. Причина неуспешности благословения в случае с младшим сыном, видимо, состоит в том, что тот вообще изъявил свою волю, нарушив тем самым некие правила: обычно активная роль в этом обряде принадлежит благословляющему, иными словами, он отверг материнское благословение — за что и был наказан.

Акт благословения может быть рассмотрен как перформатив, т.е. речевой акт, произведенный в рамках общепринятой «конвенциональной процедуры» (ритуала), приводящей к определенному «конвенциональному результату»<sup>2</sup>. Таким ре-

<sup>1</sup> Информантка и два ее брата были на фронте во время Второй мировой войны.

<sup>2</sup> Следует оговориться, что в случае с благословением мы имеем дело чаще всего не с эксплицитными перформативами (т.е. «Я благословляю»), а с имплицитными, или косвенными (термины Дж. Остина). Они различаются грамматически и лексически, но не по силе высказывания, т.е. способности совершать словом действие [Остин, 1986: 66—67].

зультатом в случае благословения должна быть защита уходящего, создание для него «апотропейного фона»<sup>1</sup>. В случае с младшим братом благословение оказалось unsuccessful (он не вернулся с войны), так как был нарушен правильный ход ритуального сценария<sup>2</sup>.

Необходимо заметить, что вербальная часть этого обряда не является формульной; на вопрос о том, как благословляли, отвечают: «с Богом, да и все»<sup>3</sup> или вообще не произносят собственно текст благословения.

Соб.: А вот как их благословляли?

Инф.: Благословляли. Конечно, верующие люди — иконкам. Брали иконку и благословляли.

Соб.: А давали с собой что-нибудь?

Инф.: Да. Зашивали в кармашке там, и молитву какую или иконочку. Ну это, опять же, если желает, вот, и верующие люди, то делают. <...>

Соб.: А вот какую иконку обычно в одежду зашивали, когда в армию отправляли?

<sup>1</sup> Для создания этого «фона» используются два способа достижения цели ритуала: с одной стороны, обращение к миру сакрального с просьбой о защите и вместе с тем вверение благословляемого в ведение этого мира, с другой стороны, сообщение благословляемому поведенческих норм, соблюдение которых также обеспечит ему успешное возвращение («служи хорошо» и пр.). Эти способы могут пересекаться (например, в речи священника по поводу отправления новобранцев). Ср. также как, по словам информантки, она благословляла своих сыновей: «Служи лучше, да храни Бог» [ЕУ-хвойн-98: БЕИ].

<sup>2</sup> Или, в терминах Остина, было нарушено одно из правил успешности (т.е. действенности) перформатива: «Процедура должна выполняться всеми участниками правильно» [Остин, 1986: 45].

<sup>3</sup> Зафиксированные этнографами более развернутые тексты благословений убеждают в высокой степени импровизационности этих текстов. Например: «При проводах в армию благословляешься молитвочкой: “Благословляю тебя на все пути-дороженьки, чтобы тебе легко было служить. Спаси тебя, Господи, от несчастливой доли, от всех злых людей, от вихрины”» [РЗ, 1998: 376, № 2390; Подосиновский район Кировской области].

Инф.: Ну, это, или... Матерь Божью, чтобы сохранила, святого угодника Николая. Ну, или, там, какому святому вот родители молятся. Скажут: вот, сынок. Или святому — вот какого звать, вот, скажем, Василий, так святого Василия там, или что, чтобы сохранил тебе. <...> Или молитву каку-то.

Соб.: А какую молитву?

Инф.: Ну, вот Матерь Божью, Богородицу или Господу, там... специально есь вот такие молитвы, что... сохранил бы и в путях, и в делах, и в службы, и... там, от пули<sup>1</sup>... Это одна бабуля рассказывала. Вот белая война была. Говорит: «Все люди голосят по му... по мужьям, по детям... А я своём(у) Гришеньке — пошёл он, помахала и говорю: “Чтоб тебе, Гришенька, да перва пуля бы тебе и в лоб попала!” Всех, говорит, убили; мой Гришенька, как медна копейка, явился домой!» (*смеётся*) [ЕУ-сланц-98: ЧЛД].

В рассказе, прозвучавшем в конце беседы, указывается на то, что провожающая нарушает ход ритуала прощания. Кроме того, что она не причитает по уходящему на войну мужу, как это делают все другие женщины («все голосят по мужьям, по детям»), она поступает парадоксальным образом: вместо пожелания вернуться она желает ему погибнуть («чтоб тебе, Гришенька, да перва пуля бы тебе и в лоб попала!»). Вероятно, это «злое пожелание» следует расценивать как способ обмануть судьбу. Здесь используется механизм инвертированного благопожелания, работающий также в ситуациях, чреватых опасностью сглаза. Следуя логике рассказчицы, «Гришенька» вернулся с войны — единственный из всех — потому, что его проводили не так, как этих «всех».

В другом рассказе произнесение той же формулы проклятья приводит к обратному результату: «Ой, провожали-то! (рекрутов). Ещё катались. Зимой, дак на конях катались. Там

<sup>1</sup> Примеры таких молитв см., например: [РЗ, 1998: 376—378].



сегодня катаются на моей лошади, завтра — на твоей. А пёршинский-то парень, Трошкой звали... Я небольшая была, а помню его хорошо. Вот этот парень катался на своей лошади. Лошадь-то спотела. Спарил. Ой, не дай-то Господи. Мать-то вышла да и заругаласи на його, что всю спарил лошадь: “Чтоб съехал бы в армию, да первой пулей тебе в лоб”. Милая моя, парень-то уехал — ни письма, ни грамотки. Видно, сразу и убили. Она на улицу вышла: “Кыркун тебе, чтобы первая пуля в лоб”. Парень-то и не приехал. Даже и похоронной не было никакой. Куды как пропал. Мать этак сказала, да ещё на улице. Лошадь пожалела, а сына не пожалела»<sup>1</sup>.

Рассказы о «Гришеньке» и о «Трошке» различаются тем, что в последнем формула «чтобы первая пуля в лоб» произносится в иной ситуации и по другому поводу. Этот рассказ строится по типу нарративов о так называемых *проклёнутых* детях<sup>2</sup>: мать сгоряча ругает своего сына за провинность, произнося проклятье на улице; в результате он пропадает<sup>3</sup>. Ритуальный контекст, в котором происходит речевой акт, оказывается определяющим для его результата.

Здесь следует отметить, что проклятье и благословение не являются симметричными ситуациями. Зачином рассказов о прокленутых выступает *произнесенное* проклятье, которое, по видимому, следует расценивать как реплику в диалоге с «чужим», с «лесом» (в ответ на это проклятый пропадает, его заби-

<sup>1</sup> АПК, зап. от А.М. Антоновой 1906 г.р. в деревне Митино Белозерского района Вологодской области. Я благодарна С. Жаворонок за предоставленный текст.

<sup>2</sup> Формула проклятья здесь продублирована: *кыркун* — видимо, от кыркнуть — ‘пропасть’, ‘сгинуть’ или ‘утратиться’ [Даль, 1996: II, 230].

<sup>3</sup> Обычно жертвой материнского проклятия становится ребенок, которой еще не вошел в ум, т.е. не является человеком в полной мере. Он принадлежит одновременно и миру «своего», и миру «чужого» и неспособен самостоятельно противостоять провокациям со стороны нечистой силы, которую своим проклятием призывает мать. В приведенном рассказе на сына действует материнское проклятье, поскольку он так же, как и ребенок, находится в некоем пограничном состоянии, которое соответствует его ритуальной роли.

рает это «чужое»)<sup>1</sup>. Главным в этой ситуации оказывается вербальный компонент: как отмечает А.Н. Кушкова, проклинаящий может проклясть случайно, против своей воли [Кушкова, рукопись] (более того, в подобных рассказах так и происходит), сказав *худое слово*; таким образом, условие намерения, необходимое для ритуальной ситуации, в этом случае не выполняется. Существенная разница между нарративами о благословении и о проклятии состоит, видимо, в том, что в то время как первые описывают некоторую программу поведения в определенной ситуации (ритуал), последние являются рассказами о каких-то «случаях», рассказами со своей специфической композицией, риторическими ходами и т.п., обусловленными формой существования таких рассказов в традиции.

Приведенные выше фрагменты интервью касались обряда прощания при проводах на войну. В мирное время благословение происходит несколько раз: родители благословляют перед жеребьевкой (в современной ситуации — перед прохождением медицинской комиссии) и во время прощания с сыном, обычно в доме; священник благословляет новобранцев (всех одновременно) перед их отправлением на службу<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ср. концепцию, изложенную в недавней статье С.А. Штыркова [Штырков, 1998], в соответствии с которой сюжетную логику некоторых нарративов (устной несказочной прозы) можно рассматривать как последовательность реплик в диалоге между человеком и миром «чужого».

<sup>2</sup> Перед жеребьевкой священник служил молебен, во время которого произносились «поучения известного содержания: страшиться и избегать военной службы — грех, потому что набор есть дело, установленное самим Богом; военные силы необходимы и т.п.» [Нигровский, 1890: 493]. Такого рода проповеди читались также перед принятием присяги (оно происходило в том же населенном пункте, где и мероприятия по набору перед отправлением к месту службы) и собственно перед отправлением на службу. Примеры речей приходских священников к призываемым на военную службу и их родным во второй половине XIX в. публиковались в местных епархиальных ведомостях. Некоторые из них вошли в сборник проповедей «Избранные поучения на разные случаи» [Избранные поучения, 1890: № 106—112].

Вот описание священником этого действия: «Накануне... выхода в 10 ч утра церковь своим громогласным колоколом призывает новобранцев и их родных и знакомых выслушать “напутственный” молебен и получить благословение. ...На память и в благословение новобранцев я раздаю, при прощании с ними, иконы малого размера и брошюры, или листки религиозного содержания» [Нигровский, 1890: 493].

Приведу рассказ о благословении священником, записанный во время полевых исследований в Сланцевском районе Ленинградской области (бывший Гдовский уезд Петербургской губернии), относящийся приблизительно к концу 1920-х гг.

Соб.: А вот когда, например, уходили в армию, провожали...

Инф.: Провожали. Ой, провожали. С песням, с гармоньей провожали. Тожо так же<sup>1</sup> утром вся молодёжь собирается в посленне утро. <...> А потом оне это... тогда ещё Богу-то веровали молодёжь... Ну когда... сюда на Осьмино провожали — наш район был Осьминской тогда. Ну заходили в церкав вот... эти, которые идут в армию, заходили в церкав за батюшкиным благословленьем. Чтобы хорошо отслужить. Когда... в церкав приходят, батюшка уже их принимает в церкви. Принимает, открывает, говорили — я-то... мне не приходилось, это, до меня постарше ребята... ходили... Это называется в церкви вот... райски двери. <...> Ну вот, где батюшка в алтарь вход(и)т, это называется райски двери. Вот. Тогда уже, когда эти парни приходят, которые у нас, батюшка открывает эти райски двери и благословляет их. Чтоб служить хорошо. Вот так [ЕУ-сланц-98; 8; ГПИ].

Кроме священника, из официальных лиц мог благословлять местный представитель власти — сельский староста: «В день отправки староста приглашает “гожих” в общественную

<sup>1</sup> До этого в интервью речь шла о мальчишнике перед свадьбой.

избу и там угощает их. После угощения все выходят из избы и староста выносит “общественную” икону и становится с нею на крыльцо. Новобранцы начинают по очереди подходить к старосте, кладут по три земных поклона, крестятся и прикладываются к иконе; затем целуют самого старосту и получают от нег по рублю общественных денег на гулянье в городе» [Чарушин, 1909: 150—151]<sup>1</sup>.

Существует однако представление о *родительском* благословении как о специфическом обрядовом действе с четким распределением ритуальных ролей, локальной и временной приуроченностью.

Обряд родительского благословения при проводах в армию, будучи рассмотренным в диахронии, дает возможность судить о динамике народной религиозности в русской провинции, поскольку являет собой частный случай народных религиозных практик. По полевым данным, собранным в ходе работы экспедиции ЕУСПб, родительское благословение выступает как ритуал, исполняемый матерью. По материалам конца XIX — начала XX в., благословляли как мать, так и отец (и, кроме того, крестные родители): «По выходе из-за стола... начинается обряд благословения. <...> Перед иконой в переднем углу зажигают свечу, стол отнимается на это время прочь и на пол постилают шубу или какое-либо другое “платно”, рекрута приглашают встать на это “платно” и наклонить голову, в это время отец, если он есть, а то старший член семьи берёт с божницы икону с зажжённой свечою и над головой благословляемого обводит иконою трижды, ведя иконою против солнца. После... также благословляет мать, потом крестный отец и крёстная мать» [ТА: 694; Бело-

<sup>1</sup> Ср. современный День призывника, который проводится местными администрациями в период призывной кампании. Обычно призывники приглашаются в Дом культуры, где к ним обращаются с напутственными речами представители власти. для них устраивается концерт и дарятся подарки.

зерский уезд Новгородской губернии]<sup>1</sup>. Более того, судя по частушкам этого времени, существовало представление, что именно отец отдает парня в солдаты:

Не вино меня качает,  
 Меня горюшко берет,  
 Двадцать первый год идет,  
 Отец в солдаты отдает

[Елеонская, 1914: № 1426].

Во время полевых исследований в том же регионе зафиксированы похожие описания, в которых, в отличие от приведенного выше текста, главным действующим лицом является мать, а фигура отца практически исчезает:

Соб.: А благословение мать давала?

Инф.: Бывало. Какая мать не знала, дак не давала. Другие матери ничё... Как я видела — я только своё говорю, чужого я ничё не знаю — вот у нас на войну старшего брата-то, он 24-го года, дак его в сорок третьем году взяли. Вот мама провожала, дак. Ну, все провожали, всей деревней. Шубу папину развернула, кверху этим... мехом, поставила его на шубу, и вот с иконкой, чё-то говорила, не знаю, чё говорила, кругом него, и потом давала ему поцеловать, сама целовала. Вот это видела я<sup>2</sup>.

Можно предположить, что в этой семье не было отца или «старшего члена семьи»-мужчины, и поэтому благословляла мать (тем более что дело происходит в середине войны). Однако, видимо, это было бы упрощением ситуации. Действие

<sup>1</sup> Ср. также: «В тот момент, когда надо уже выходить из дому, все присутствующие встают, родители же берут икону и коровай хлеба и благословляют новобранца» [ТА: 277; Кадниковский уезд Вологодской губернии].

<sup>2</sup> АПК, зап. от Р.М. Антипичевой 1933 г.р. в июле 1998 г. в деревне Поповка Белозерского района Вологодской области. Ср. с благословением невесты перед отправлением к венцу: «В Покшсынъге невесту перед венцом благословляют непременно на разостланной на полу шубе... Шубу кладут мехом вверх...» [Колпакова, 1928: 122].

рассказа, приведенного ниже, относится к мирному времени, началу 1910-х гг.:

Соб.: Благословляли, когда провожали в армию?

Инф.: А как же. Благословляли. За стол, с иконкой. Стоит мать... у этого солдата, мать и отец, значит, живы. Вот, например, вот моего брата, значит, только, что вот его, его везли в волость, что назначили; вот, в армию назначили, в волость ему надо было иттить. И то, значит, тогда встала за стол, благословляла. что был дедушка и бабушка. И вот она очень — у них был это первый внук. <...> У моих родителей первый сын. И вот она так его любили, что она лучше — дедушка и бабушка — лучше родителей его жалели. Вот ему, значит, когда он, значит, шёл в волость приниматься, тогда его благословляли. И вот бабушка — вот тоже, вот... А он (в)от с одной де(в)ушкой. Вот, а он, когда был холостой, с одной де(в)ушкой, значит, гулял, очень крепко. А когда бабушка его благословляла, и вот само-то собой — а потом она рассказала мамы — ну вот. Само-то собой, в душе-то благословляла, а само-собой души-то сказала: «Если, — а девушку звали Анисьей. — Если с Анисьей Ванино счастье, то Ваня останется (в) большом жереб(е)». И правильно — вот ему большой жереб и остался. И (в)от, значит, она всё говорила, что Ванюшка у нас счастливый. И всё говорила, что Ванюшка, женись, значит, на этой девушке. <...> [ЕУ-сланц-98: БАК].

Рассказчица определенно относит благословение к женскому ролевому репертуару. Рассказ выглядит сбивчивым — вероятно потому, что об этом рассказывают впервые, — но из него ясно, что брата рассказчицы благословляла бабушка (потому что больше всех его любила, т.е. была самой близкой старшей родственницей), хотя должна была это делать его мать. Существенно, что хотя в рассказе фигурируют мужчины — отец и дед, об их участии собственно в обряде не упоминается. Однако письменные свидетельства этого времени

дают иную картину: «...отец или старший член семьи берет с божницы икону с зажженной свечою и трижды поводит ею против солнца над головою благословляемого, знаменуя после каждого обвода крест и произнося: "Господи, благослови, сохрани и помилуй раба Божия (такого-то)". Затем новобранец кладет земной поклон. Вслед за отцом также благословляет сына мать, потом крестный отец и крестная мать» [Чарушин, 1909: 151; ср. также: Юшков, 1925: 29]. Свидетельством тому, что участие отца в обряде благословения представлялось обязательным, служат два момента. Первое. Упоминание о возможности его замены «старшим членом семьи» указывает на то, что «отец» в этой ситуации — это ритуальная роль, которая — в том случае, если отца нет, — может и должна быть исполнена каким-то другим старшим родственником-мужчиной. Второе. Участием в обряде крестных родителей, которые являются своеобразными «дублерами» родителей биологических<sup>1</sup>, педалируется идея о том, что благословлять должна «пара» — и отец, и мать.

В пользу того, что благословение давалось обоими родителями, также говорит такой специфический источник, как письма солдатам от родных<sup>2</sup>. Значительную часть содержания таких писем составляли формульные упоминания родных и знакомых солдата — «приветы». Показательно, что «формулы» родителей отличаются от всех остальных, в том числе жены и детей (привожу отрывок из письма с сохранением авторской орфографии и пунктуации): «14 января 1 дня пишу письмо дорогому и возлюбленному брату павлу митрофановичу впервых строках моего писмсма (письма. — Ж.К.) спешу уведомить вас дорогой брат павел митрофанович еще кланца вам мамоникя катерина карповна и посылает вам

<sup>1</sup> См. подробнее: [Кормина, 1999: 234—235].

<sup>2</sup> Значительное количество (несколько сот) писем от родных солдатам, написанных в 1914—1916 гг. было собрано И.И. Ульяновым. Уцелевшая часть его архива хранится в архиве Русского Географического общества, фонд 85.

свое родительское благословение которое может сущестовать (существовать. — Ж.К.) и от ныне и до веку еще кланца тятенкия митроф(ан) архипович и посылает вам свое родительское благослове(ние) которое может существовать от ныне и до веку Еще кланце вам брат Поликарп Митрофанович и посылает и посылает вам свое низяющ (нижайшее) почтение и слюбовию ниски поклон еще кланца вам супруга авдотия прокоф прокофевна и посылает вам свое низяюще почитение и слюбовию ниски поклон». <...><sup>1</sup> [АРГО, фонд 85; оп. 1, л. 18].

От родителей в письме посылается «позаошное», т.е. заочное благословение, «которое может существовать до веку» или, как сказано в другом письме, «которое может существовать на всю царскую службу» [АРГО, фонд 85; оп. 1, л. 71].

Таким образом, согласно источникам начала века, роль благословляющего выполняется и отцом и матерью<sup>2</sup>. Что касается приведенного выше рассказа о «женском» благословении, который противоречит всем другим данным того же времени, его специфичность можно объяснить по-разному. Можно, например, предположить, что информантка «увидела» событие из своей биографии — проводы брата в армию — сквозь культурные установки, приобретенные ею позднее, когда благословение стало совершаться матерью.

Существенной характеристикой обрядового действия является его приватность vs публичность. Рассмотрение культуры с точки зрения соотношения и распределения в ней приватного и публичного представляется одним из важных

<sup>1</sup> Письмо направлено в 154-й пехотный запасной батальон, город Глазов Вятской губернии.

<sup>2</sup> Такой же была и позиция церкви. Следует, кстати, отметить, что родительское благословение признавалось церковью так же, как и благословение пастыря: «Великую силу имеет благословение родительское» [Беседы, 1888: 6]. В опубликованном в журнале «Пастырский собеседник» «Пособии для ведения пастырских внебогослужебных собеседований с православным народом» даже был помещен материал для беседы на тему святости родительского благословения [Беседы, 1888: 6—8].



принципов анализа культурных практик, который дает перспективу для изучения специфики того или иного варианта культуры. Для прояснения функциональной направленности обрядовых действий важно учитывать, например, происходит ли ритуал (или ритуализованное действие) тайно или, наоборот, в присутствии множества людей. Разумеется, категории приватного/публичного не описываются только через присутствие/отсутствие зрителей при совершении ритуального действия; указанная характеристика, скорее, является знаком приватности/публичности происходящего ритуала.

Мы можем констатировать — здесь письменные источники и данные полевых исследований не противоречат друг другу, — что если в начале века благословение происходило в присутствии всех провожающих (в идеале — всей деревни), то с середины века этот ритуал переходит в разряд приватных, тайных.

Соб.: А вот как в армию провожали? Делали что-нибудь, чтобы он вернулся, чтобы у него всё хорошо было?

Инф.: Да а вот, только если иконку давали, да вот таки молитовки, иконки.

Соб.: А что за молитовки?

Инф.: А молитвы не знаю. Я не провожала никого.

Соб.: А кто давал?

Инф.: Так мать обычно. <...> (В)от собирают всех друзей. Всех друзей, соседей, собирают на проводы обязательно. А уж там мать тихонько всё это делает. Не в присутствии людей [ЕУ-хвойн-99; 14; СВФ; ср.: Кулагина, 1996: 132, № 229].

Информантка не знает, какие именно «молитовки» дают тем, кто уходит служить, потому что сама она «не провожала никого». Следовательно, этот ритуал известен или тем, кто в нем участвовал, или местным «знатокам» традиции, «старухам», к которым обращаются за консультацией в случае необходимости. Такие ритуальные специалисты могли сами давать благословение (видимо, в том случае, когда компетенция ма-

тери в знании традиции представляется недостаточной)<sup>1</sup>. В этой роли могли выступать пастух, или бабушка-богомолка, или местная колдунья — носители тайного знания.

Соб.: А давали что-нибудь с собой, чтобы вернуться?

Инф.: Мать даёт какое благословение. А так больше что дашь?

Соб.: А как это — благословение?

Инф.: Да как... служи лучше, да храни, Бог, да...

Соб.: То есть на словах давали, да?

Инф.: Да.

Соб.: А молитвы никакой с собой не давали?

Инф.: Моим ребятишкам... Вовку отправляли... был у нас тоже вот пастух, так он Вовку чё-то моёму дал: «Ты храни, храни, пока служишь».

Соб.: И вам не сказал?

Инф.: Нет. Он мне не показал... да храни тебя Бог! Ведь это нельзя рассказывать.

Соб.: А почему нельзя?

Инф.: Да так... [ЕУ-хвойн-98; 24; БЕИ].

В этом рассказе благословение разделяется на две части — словесную и вещественную. Мать произносит определенный текст (который, видимо, не является устойчивой формулой), а пастух тайком дает ее сыну «чё-то», о чем нельзя рассказывать и что нельзя никому показать. Контакт с ритуальным специалистом, как видно из приведенного отрывка интервью, происходит один на один, без посторонних, так же, как, например, при получении пастушеского обхода или при лечении. Информанты могут отказываться говорить о благословении, потому что считают его частью тайного, сакрального знания:

Соб. 1: Как в деревне провожали в армию? Делали что-нибудь, чтобы парень вернулся, всё хорошо было? Давали благословенье с собой?

Инф.: Не знаю.

<sup>1</sup> Или в том случае, когда некому благословить [см.: Черепанова, 1996: 106—107; № 407].

Соб.1: То есть вы никогда в этих проводах не участвовали?

Инф.: Ну как: собирались эть, провода были, вечеринка, пьянка.

Соб.1: Ну а вот мама не давала ничего своему сыну там?

Инф.: Ну, каждая по-своему.

Соб.1: Ну а что вы знаете про это?

Инф.: Ничего не знаю.

Соб.2: Вы в армии служили?

Инф.: Служил.

Соб.2: Ну, вам мама, наверное, что-нибудь давала?

Инф. (*капризным тоном*): Не скажу. Не скажу, и всё. Ладно, не просите, не скажу всё равно.

Соб.2: Ну вы же всё равно отслужили.

Инф.: И всё равно [ЕУ-хвойн-99: ИАА].

После долгих упрасиваний информант все же рассказал, как мать благословила его, когда провожала в армию. В конце беседы на вопрос о том, рассказывали ли друг другу в армии, кого как благословляли, он ответил отрицательно и пояснил: «В те времена да эть... разговор, дак быстренько загремишь под фанфары», дав тем самым еще одно объяснение «закрытости» этой информации.

Хотя за благословением могли обращаться к ритуальным специалистам, наиболее типичной ситуацией была такая, когда благословение давала мать.

Соб.: А родители как-нибудь благословляли, вот когда парень в армию уходит?

Инф.1: А как жё! Что ты, сынок! Неужель не! У меня пошёл Серёженька, дак я его перекрестила. Сынок. И... и потом... Как я ему сказала? Только — я ему говорю — дай Бог... отведи Бог от напрасной смерётушки тебя. Спаси Господь! Вот так скажешь. Витьке и всё и... Спас Бог, ничего, ни онного... (т.е. ничего с сыном не случилось. — ЖЖ).

Соб.: А что-нибудь с собой давали, чтобы вернулся?

Инф.1: Ничого мы не давали. Ничого я не знаю, как други... Вон Дашка провожала своего Кольку. Ты как его благословила?

Инф.2: А... дала... ну, серебряну эту... копейку...

Инф.1: А! Я ничего не давала.

Инф.2: И два года он держал у себя, приехал с этимы деньгам опять обратно<sup>1</sup> [ЕУ-хвойн-99: ТАА (Инф. 1) и МДО (Инф. 2)].

Из приведенного отрывка интервью с двумя жительницами Новгородской области видно, что каждая из них по-своему представляет себе, что нужно делать, когда провожаешь в армию сына: первая благословила своего сына словом, а вторая — предметом (монетой), который он носил при себе весь срок службы. При этом ни один из вариантов не выступает в качестве «неправильного»; это указывает на то, что в крестьянской среде сосуществуют разные представления о форме благословения. Часто говорят, что благословение — это прежде всего «слово», особое напутствие, произнесенное при прощании, вместе с определенным действием: уходящий целует икону, которой его благословляют и/или мать осеняет его крестным знаменем или перекрещивает этой самой иконой: «Благословляла сыновей в армию. На коленочки встали, поцеловали икону — оне хоть не крещёные. Я — так слово давала: береги, сынок, сам себе, берегись Господа Бога, тебя Бог будет спасать. Я спасала его сама своим молитвам» [ПДА, 1997: ЁАА].

С другой стороны, в благословении часто видят обряд, в ходе которого уходящему передаются определенные предме-

<sup>1</sup> В соседней деревне записан аналогичный рассказ о том, как молодому человеку, уходившему на войну, пожилая женщина (не родственница) дала монету, которую он хранил, как она ему и велела, сохранил ее даже в плену и вернулся домой, когда его уже считали погибшим. Любопытно, что информантка рассказала об этом без специального вопроса, после беседы о местном обычае запекать монету в один из крестов, которые по количеству членов семьи пекут в Средокрестье (середина Великого поста). Вместо ответа на вопрос о том, хранили счастливичики ли такие монетки, она и рассказала эту историю, случившуюся с ее мужем [ЕУ-мошен-01: ПЕГ].

ты. Обычно уходящий в армию получает предмет, обладающий высоким сакральным статусом, в частности икону [о семиотическом статусе вещей см.: Байбурин, 1981]. Надо заметить, что в церковной литературе рекомендовался именно такой способ благословения: «Добрые православные родители, благословляя любящим сердцем детей своих, имеют святой обычай при этом вручать и видимый знак своего и Божьего благоволения — св. икону Спасителя, Божьей Матери или какого-либо угодника Божия» [Беседы, 1888: 6]. Однако в реальности набор предметов мог быть самым неожиданным<sup>1</sup>.

Соб.: А вот что-нибудь им давали, когда провожали в армию?

Инф.: Ну вот, я когда уходил... мне мать дала. Спаситель Николай Угодник. Икона. Затем — пятьдесят копеек серебряных. Чисто серебряных. Это — двадцать четвертого года. И потом... от березы шас это... теперь его на лечение берут... на чай... вот такая... подобие такая... завернута, зашита была...

Соб.: Нарост такой?

Инф.: Да, нарост. Березы. И это, говорит, родительское благословение. Так я вот после армии пришёл — так вот у меня внуки где-то ее... Она... все время носил вот здесь в кармашке такие ... ну здесь ... пистоны. В кармашике.

Соб.: Большой он был, нарост-то?

Инф.: Нет, небольшой. Кусочек там... кусочек от этого нароста... Коричневый.

Соб.: Именно он назывался «родительское благословение» или все вместе?

<sup>1</sup> Ср. также рассказ о том, что в качестве благословения была дана чайная пара: чашка и блюдце:

Соб.: А не знаете, мать ему (мужу АВП) давала благословенье какое-нибудь?

Инф.: А... она ему давала... полотенце дала и... чашку чайную и блюдечко. И он так хранил. И там, в лоте пил. и там командир части все просил у него... попить из блюдечка. И так. это, и привё... туда увёз, и оттуда привёз. И полотенце привёз, и чашку [ЕУ-сланц-98: АВП].

Инф.: Да... так вот это... вся эта тройка вот... 50 копеек... кулон это... и кусочек вот этого... природы... как природы — это родительское благословение [ЕУ-хвойн-99: СВН].

В уже цитированной выше статье предполагалось, что икона, данная в момент благословения, становится «заветною святынею на всю жизнь; не расстаются они (дети. — Ж.К.) с нею никогда» [Беседы, 1888: 6]. В приведенном фрагменте интервью благословение, полученное при проводах на службу, тоже понимается рассказчиком как данное ему на всю жизнь: он хранил полученный при благословении предмет по меньшей мере до тех пор, пока у него не появились внуки<sup>1</sup>. Однако все три предмета — иконка, монета и «кусочек нароста» (видимо, имелся в виду гриб чага) для него равноценны, и по какой-то причине (может быть, просто случайно) у него сохранилась не иконка, а «кусочек природы».

Надо отметить, что значительная часть мужчин, рассказывавших нам о благословении, не знали, что именно давали им матери, провожая в армию. Приведу характерный пример:

Инф.: Мать мне благословение с собой дала. Чтобы остался жив и здоров. Сказала что-то и с собой дала. Мне было отдано — на шее, вроде, или где. Не знаю, что там было. Было завязано в узелке. Дала — носи, милый сын.

Соб.: Сохранили до конца войны?

Инф.: Да [ПДА, 1997: ПИФ].

Свою значимость передаваемый объект получал за счет ситуации, в которой происходил акт его передачи. Вероятно, именно поэтому содержимое «узелка», полученного информантом от матери, провожавшей его на войну, его не интере-

<sup>1</sup> Ср. с аналогичным рассказом о том, как благословение, данное при отправлении на войну, спасало отца информантки на протяжении жизни: «Так вот отец у меня все войны прошёл, и бабушка благословила боженькой (иконой. — Ж.К.)... така... деревянна така. И ить он всю-ту войну (прошел. — Ж.К.). А ить потом вот тонул. Говорит, тонул — и спешня, и сапоги, и всё ить... карабкался. Ить тоже спасся. И все войны прошёл и остался жив» [ЕУ-хвойн-99: ИВН].

совало. Такой предмет необходимо хранить, всегда держать его при себе, и в таком случае он выполнит свою функцию — функцию апотропея. Замечу, что в некоторых случаях сын вообще мог не знать, что ему что-то «отдано» матерью при прощании. Так, житель деревни Заделье Новгородской области узнал, что ему «у матки был крестик дан», когда его обыскивали перед тем, как отправить на гауптвахту: «Меня комбат на гауптвахту, дак и... кошелек-то стал проверять, а отобрал... этот крестик», который лежал в кошельке «завернутый в бумажку». «В то время... неудобно было что ить... в комсомоле был и крестик... это... кошелек такой порядочный был, я и не знал, что он там» [ЕУ-хвойн-99: ИВЕ].

Тайком от уходящего на службу могли зашивать в его одежду предметы, призванные выполнять апотропейную функцию.

Инф. (благословляли ли его родители, не знает): Если только зашивали (благословенье), то одёжи эти повыкидывали в экипаже в Ленинграде.

Соб.: А вы думаете, что зашивали в одежду, да?

Инф.: А я не знаю. Так, вроде как... говорили.

Соб.: А что говорили?

Инф.: Ну, это, вроде как, зашивают как, копейки, там, какую-то ерунду. Мелочь там, копейки.

Соб.: А кто вам говорил?

Инф.: Да слышал разговор... [ЕУ-хвойн-99; 13; ПНВ]<sup>1</sup>.

Таким образом, знание благословляемого о том, что обряд совершен, равно как и необходимость хранить переданный при благословении предмет, расцениваются как необязательные.

Поскольку информант в приведенном интервью не знает, благословляли ли его родители, но допускает вероятность каких-то тайных манипуляций с его одеждой, можно предположить, что благословение могло быть лишено вербального

<sup>1</sup> Ср. также: «Я помню, мне дак вот мать в костюме мне старенький.. я даже не знал, что у меня там был крест. Она мне только потом рассказала. Крестик, я его и хранил до конца службы...» [Кулагина, 1996: 134: № 233].

выражения<sup>1</sup>. Однако чаще всего вещный, акциональный и словесный способы благословения сочетаются.

Соб.: А как это — благословляют боженькой — просто дают?

Инф.: Да.

Соб.: Или нужно что-то и говорить?

Инф.: Да, благословляешь, перекрестишь. Тогда эть раньше были вот рубли-то железные. Рубель дашь как благословленье [ЕУ-хвойн-99: ИВН].

Еще один пример.

Соб.: А благословляли как-нибудь?

Инф.: А благословляли родители, крёсные. Крёсные тожо благословляли.

Соб.: А как?

Инф.: Вот иконкой. Иконкой (в)от. Особенно это... Иисусом Христом или вот этим... Егорием. Благословляли. И потом давали... давали ему денюшку серебряную в дорогу и хлебца кусочек с солькой. И всё в тряпочку завернут и ему в карман — «Храни! Храни это всё».

Соб.: А говорили что-нибудь?

Инф.: Говорили. Вот молитву читали.

Соб.: Какую?

Инф.: Да, наверно «Отче наш» или Иисову молитву: «Спаси, сохрани и помилуй. Господи, помилуй, Господи, помилуй». Это Иисова молитва. «Господи, помилуй. Спаси, сохрани и помилуй, Господи». И вот перекрестят. Перекрестят иконкой. Обязательно это всё завернуто... это благословенье и — «Храни пока не вернёсси». Вот. Говорят, сохраняет это благословенье родительское. Говорят, родительское благославенье ни в огне не горит, ни в воды не тонет. Так. Вот его сохраняют [ЕУ-мошен-01: ВМА]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ср. классификацию обрядовых кодов у Н.И. Толстого [Толстой, 1981: 46].

<sup>2</sup> Та же формула встречается в вепсской традиции [The Great, 1993: 439, № 310].



То есть как ты *хранишь* родительское благословенье, так и оно тебя *хранит*.

Любопытным случаем является использование одного и того же текста в устном и письменном виде, т.е. в качестве вербального акта («слово») и в качестве апотропейного средства (в одном ряду с иконой, монетой и т.п.). Довольно часто молодому человеку в момент благословения дается некий письменный (печатный) текст; в некоторых случаях он может быть озвучен.

Инф.: Ну, в армию провожали, дак благословишь. У меня сын уходил, благословили.

Соб.: А как?

Инф.: Икону взяла, он поцеловал это, и прочитала там молитву, и ему благословление там в карман, «Живые помощи», молитва, положишь и всё.

Соб.: Вы ему написали молитву?

Инф.: Да, и положила в <нрзб.> кармашек там. Храни, хоть не храни, а родители это сделали. И проводишь ево до военкомата, там потом на поезд посадят, повезли куда... Теперь хоть вот высылают, что присягу, приезжай, буду принимать, а ведь раньше-то этово не было, туда не могли ездить.

Соб.: А какую молитву (вы ему писали)?

Инф.: «Живые помощи... Бога небесного, водворится речет Господи, Господь спаси и сохрани, и отнеси от тебя злых людей и врагов, и спасёт тебя во всёй своей пути и дороге. Благословись и читай больше молитв и соблюдай родительское слово».

Соб.: И это же читали, да, у иконы?

Инф.: Да, и такую бумажку пишешь.

Соб.: А еще что-нибудь давали, вот монетку какую-нибудь?

Инф.: Нет, этого ничего не было. Ну там... теперешные стали кресты брать, а раньше этого ведь не признавали, не брали ничего [ЕУ-батецк-99: СВИ].

В этом качестве могут использоваться как апокрифические (чаще всего «Сон Богородицы»), так и канонические тексты, например, как в приведенном случае, так называемые «Живые помощи» (90-й псалом)<sup>1</sup>. Правда, текст этого псалма, точно также, как апокрифические тексты, мог включаться в письменные «народные молитвенники» [см., например: Щапов, 1906: 53; 86], т.е. быть частью «народного» молитвенного репертуара. Текст этого псалма использовался и в других ситуациях. Корреспондент журнала «Пастырский собеседник» отмечал, что «при отправлении в дальний путь списывают псалом *Живый в помощи*... и привязывают на шею ко кресту, чтобы съездить благополучно», причем «содержание псалма, очевидно, понимается в смысле заговора» [Н. Л-ов, 1896: 474]<sup>2</sup>.

В отличие от 90-го псалма, функции которого ограничивались достаточно строго (для пути, для войны), текст «Сна Богородицы» мог применяться для разных нужд. Жительница села Устрека Новгородской области рассказала, что ее научили читать «Сон» от грозы:

Инф. 1: Когда вот гроза, я читаю:

Шла Мать Пресвята Богородица

Из города Русалиму к городу Прекретиму.

Шла-приустила,

<sup>1</sup> В октябре 1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области во время призывной кампании призывник, явившийся на медицинскую комиссию, имел при себе в бумажнике аккуратно сложенный пояс с написанным на нем 90-м псалмом. Этот пояс и «бумажку» с молитвой св. Александру Невскому (все куплено в церковной лавке) дала ему мать, когда он пошел в военкомат.

<sup>2</sup> Замечу, что православная церковь рекламировала 90-й псалом именно для использования в условиях армии. Так, во время Русско-японской войны в «Пастырском собеседнике» появилась статья «Земные и небесные заступники в военном деле», где, в частности, говорилось: «Воинам нашим надо помнить, что наши славные полководцы — герой Шипки Радецкий, кавказец Петров, севастополец Остен Сакен, участвовавшие во многих боях, оградив себя крестным знаменем и молитвою и читая 90-й псалом “Живый в помощи всевышняго”, ни разу не были ранены» [С.П., 1904: 86].

Легла-приуснула.  
 Снитцы ей сон,  
 Страшный сон:  
 Исуca Криста распинаит,  
 В ножки, в ручки гвоздя забиваит,  
 Кровью запекаит.  
 С нёба звездочки на землю кидает,  
 На три клубочка собираит,  
 По добрым людям рассылаит.  
 Хто этот сон прочтёт и запомнит,  
 Тот будет спасён, сохранён и помилован  
 От грозы, от молоньи,  
 От воды, от потопа,  
 От змея бегуча,  
 От гада ползуча,  
 От всех злых, лихих людей.  
 С нине до веку веков аминь.

Инф. 2: Это молитва, вишь, такая.

Инф. 1: Вот читаю я. Вот... И тише, тише... «Жаланный, утиши, Госп... Утиши, жаланный». Вот. Вот у меня как запомнено<sup>1</sup>.

Эта молитва может быть «списана на бумажку» и отдана тому, кто идет в армию (так же, как в случае с 90-м псалмом, который, судя по всему, наша информантка выучила со слуха и «списала» не с письменного образца, а записала по памяти). Так поступила свекровь рассказчицы (кстати, и научившая ее этой молитве), когда провожала на войну своего сына.

Соб.: Это вот вас родители научили так молиться?

Инф. 1: Свекровушка-маменька. Это у хозяйнова мать. Вот пошёл хозяин у ёй сын на войну, вот она списала на бумажку, и он взял с собой. И боженьку от таку дала. Вот

<sup>1</sup> Т.е. после произнесения собственно молитвы дается указание на то, для чего она была прочитана, — в данном случае для того, чтобы утихла гроза: «утиши, желанный».

ён пять годов с половиной на финской и на этой войны. И пришёл домой. Господь его спас.

Инф. 2: Господь его спас.

Соб.: Это она вот эту молитву написала ему?

Инф. 1: Да, да. Эту молитву.

Соб.: И боженьку дала, да?

Инф. 1: Да, да. Эту молитву она написала, и он положил в карман. И так всё у себя и носил. Жаланный, без Бога ни на час. Есть Господь. Ён долго терпит, если кто человек... Он крепко даст. О! [ЕУ-хвойн-99: МНВ (Инф. 1), ИНА (Инф. 2)].

Такой текст давался солдату не для того, чтобы тот мог его, например, прочитать в трудную минуту<sup>1</sup>. Его лишь необходимо хранить и не терять, как, впрочем, и другие предметы, которые давали при благословении [Елеонская, 1917: 41—42]. Есть множество свидетельств тому, что в молитве (заговоре), врученном при прощании, носители культуры видят предмет, обладающий апотропейной силой: «Дядя Ваня рассказал, что, когда он собирался на войну, его мачеха дала ему этот крестик, а крестная бумажку с какой-то надписью. Всю войну он проходил с крестиком и бумажкой. Вокруг него умирали люди, он был в окружении, но все-таки выжил» [Разумова, 1998: 633, № 41]. Впрочем, такой предмет вместе с благословением мог быть послан письмом: «Еще посылаем тебе дорогой сын Алексей Федорович, от матери вашей Параскевеи Сергеевны

<sup>1</sup> По некоторым сведениям, солдаты во время службы читали «листки» («Мученик за Царя» и пр.), которые священник раздавал им при прощании. Священник Нигровский приводит выдержки из двух писем его прихожан, находящихся на военной службе: «Листки, которые вы пожертвовали, — пишет ко мне новобранец, — читаю в утешение». Этому молодому человеку тяжело было привыкать к армейским условиям, он даже хотел покончить с собой, но чтение «листочков» помогло ему справиться с ситуацией [Нигровский, 1890: 494, сноска]. Священник Нигровский указывает на психотерапевтический эффект, который дает чтение его «листочков»; он ни в коем случае не рассматривает их как охранительное средство.

особое благословение серебрянный крестик ижеляет чтобы этот крестик существовал пожизнь твою нерушимо и желает чтобы ты принес своручно его домой» [АРГО, ф. 85, оп. 1, л. 62]. Существенно, что рассказывая о том, как их благословляли при проходах в армию, информанты часто сообщают о судьбе переданных при благословении (или в качестве благословения) предметов. Например, рассказывают, что икона «не сохранилась: яго когда ранили, дак ранение было большое и куды девалась» [ЕУ-батецк-99: АВВ], или — о монете, данной при благословении — «приехал с этимы деньгам опять обратно» [ЕУ-хвойн-99: МДО], или о подаренном женой полотенце: «домотканное, старинное. Вот я его домой привёз» [ЕУ-батецк-99: ЛВС].

По представлениям крестьян, во время ритуала благословения устанавливалась некая особого рода связь между благословляющим и благословляемым, понимаемая, в частности, как возможность определенного контроля над отсутствующим, чаще всего — матери над сыном (ср.: «Я сама спасала его своим молитвам» [ПДА, 1997: ЁАА]). Функция этого контроля состоит в коррекции судьбы уходящего (ср. приведенные выше рассказы об удачливости тех, кто носил при себе данное ему благословение)<sup>1</sup>. Наиболее ярким примером реализации этих представлений являются нарративы о чудесном спасении во время войны.

Очевидно, тот факт, что благословение в советское время становится тайной, является знаком существенного изменения культурной ситуации в сельской России вообще. Причины деформации всего комплекса традиционных культурных

<sup>1</sup> Любопытную параллель представляет собой сказочный сюжет о волшебном коне, который передан отцом сыну в качестве благословения и выполняет роль чудесного помощника. Отказывая королю в просьбе подарить ему этого коня, герой сказки «Пётра-королевич», записанной Д.К. Зелениным в Пермской губернии, говорит: «И нельзя ево продать, ето у меня родительско благословенье; и не торгуй ты ево у меня никогда!» [Зеленин, 1997: 107, № 10].

практик обусловлены результатами проводившейся в 1920—1930-е гг. антирелигиозной политики и секуляризацией общества. Целый ряд ритуалов перешел в разряд не одобряемых официальным общественным мнением культурных практик и, в конце концов, вероятно, приобрел характеристики тайного, приватного знания<sup>1</sup>.

Произошедшая в советское время замена практики родительского благословения на ритуал, совершаемый только матерью, знаменовала общую тенденцию перемещения практик, оцениваемых носителями культуры как религиозные, в сферу женского ролевого репертуара и вместе с тем «приватизацию» религиозной жизни вообще. То обстоятельство, что роль отца оказалась факультативной, возможно, указывает на церковное происхождение идеи родительского благословения — действия, в котором с необходимостью участвуют и мать и отец. С секуляризацией культуры, а вернее, в связи с реструктуризацией системы отношений между публичным и приватным, этот стереотип остался лишь на уровне фразеологии: термины «родительское» и «материнское» благословение употребляются теперь как синонимы.

Соб.: А вот когда в армию уходят, благословляют?

Инф. 1: Это, да. Это мать. Есь у вас матери? Вот мать... она... говорят: «материнское не в воды и в огне не горит, везде тебя спасёт».

Инф. 2: Родительское благословенье на воде не тонет и в огне не горит [ЕУ-хвойн-99; 34; МНВ (Инф. 1), ИНА (Инф. 2)].

<sup>1</sup> По свидетельству А.Ю. Рожкова, служившего в армии офицером в 1970—1980-е гг., у многих поступавших в часть солдат были с собой какие-то иконки, крестики и пр. — то, что мы бы назвали определенным благословением [А. Рожков, устное сообщение]. Следовательно, этот обряд продолжал существовать в более или менее редуцированной форме.

### *Избавление от тоски*

Целью другого ритуального действия, которое прослеживается с XIX в. до по крайней мере 1970-х гг., было предохранение уходящего на службу от тоски по дому. В Кадниковском уезде Вологодской губернии «в тот момент, когда надо уже выходить из дому, все присутствующие встают, родители же берут икону и коровай хлеба и благословляют новобранца, причём от хлеба немного отламывается и даётся ему на дорогу, чтобы он не тужил о своей родине» [ТА: № 277]. С той же целью рекруту заранее наказывают, чтобы он не оглядывался назад (когда будет выходить за деревню), иначе будет «тосковать по родине» [Юшков, 1925: 30]. Чтобы солдат не тосковал по дому, его поили отваром «потоскуйной» или «бездумной» травы, просили поцеловать печь [Черных, Суханова, 1998: 57].

Вообще, в русской крестьянской культуре представления о тоске связываются в первую очередь с похоронно-поминальным ритуальным циклом. По моим собственным полевым наблюдениям, практики избавления от тоски уходящего в армию были распространены именно в той локальной традиции, где эксплицированы представления об опасности тоски по умершему (в виде нарративов о приходящих покойниках)<sup>1</sup>.

Следует отметить, что способы избавления от тоски в поминальной и рекрутской обрядности различаются. Тоска по умершему становится причиной того, что покойник (реже — покойница) начинает *ходить*, угрожая жизни тоскующего по нему родственника, и избавление от тоски предстает здесь как избавление от приходящего покойника. Для рекрутской обрядности актуальны магические действия, направленные на предупреждение тоски<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В Хвойнинском районе Новгородской области. Подробнее см.: [Кормина, Штырков, 2001].

<sup>2</sup> В похоронно-поминальной обрядности также предпринимаются превентивные меры против тоски, или, точнее, против боязни покойного.

Замечу, что в этой традиции считается необходимым предохранять от тоски и в других случаях, связанных с уходом из дома на длительное время, например, когда детей отправляют учиться в школу: «Вот хоть в школу отправь маленького мальчишка на неделю, как у нас ездили... Надо что-то сделать от тоски... Ну вот... Кто наговаривал на пряник, на воду — кто на что. А Катя вот эта Иванова, которая знает жеребейки-то<sup>1</sup>, эта — на хлеб наговариват... Я не знаю, есть польза аль нет» [ЕУ-хвойн-99: ЯМВ]. Приведу еще один диалог, записанный в той же деревне, где информант прямо сопоставляет ситуации отправления на учебу и на службу в армии — в обоих случаях было принято делать что-то, «чтоб не скучали». (Вопрос о том, наговаривала ли что-то мать, когда провожала в армию.)

Инф.: Ну как — я не знаю, чего она говорила там... которо эть... копейку даёт... наговор... Кто там эть... от скуки знает дак... Чтоб не скучали.

Соб.: А от скуки — что это значит?

Инф.: Ну это когда скучаешь. Это даже и вот так — куда уехал учиться или что там... Кто если, как говорится, привык за мамину юбку держаться... что никуда, эть... боится... Поедет, он скучает.

Соб.: Ну вот а что делают в таком случае?

Инф.: Ну, там, старухи, которая знает, дак... наговаривает — на чём — на конфетах, на печеньи, на пряниках.

Соб.: И заставляют съесть?

Инф.: Да [ЕУ-хвойн-99: ИАА].

Любопытно, что наговор от тоски делают на что-то сладкое, чаще всего на пряник, детское лакомство: «От печки поскоблит

<sup>1</sup> Распространенная здесь магическая практика, связанная с поиском скотины. Такие «жеребейки» «кидают» (особым образом бросают палочки или прутики от веника, после чего пропавшая скотина должна найтись). Умение бросать жеребейки расценивается в этой традиции как особое эзотерическое знание и такой специалист пользуется славой знающего, авторитетного носителя традиции.



(бабушка. — ЖК), да и... Вот как печка стоит, а не тоскует, так и... ребёнок должен не тосковать по дому. Всё. Пряник торнет... да и дадут ему. Всё» [ЕУ-мошен-01: ЛВЛ]. Оговорка информантки относительно «ребёнка», который не должен тосковать по дому, хотя речь идет о проводах в армию, в общем, довольно взрослого человека, неслучайна и существенна для понимания сути происходящего. В таких составляющих обряда проводов, как благословение и предохранение от тоски, судя по всему, актуализируется связь *родители — ребенок*, что подтверждается, в частности, тем что сам рекрут в фольклорных текстах называет себя детскими именами: «Отворяй, мама, ворота, / Чадо милое идет...» [Зеленин, 1902: 67, № 276].

Тоска в народных представлениях сближается с болезнью [подробнее: Байбурин, 1999]<sup>1</sup>, она опасна — в случае смерти для овдовевшего, в случае проводов в армию прежде всего для уходящего. Любопытно, что здесь фольклорные представления пересекаются с медицинским дискурсом, во всяком случае, первой половины XIX в. В работе Ст. Хотовицкого о сомнительных болезнях, опубликованной в 1828 г. в “Военно-медицинском журнале”, в разделе притворных болезней особо выделяется “тоска по отчизне”, которая “поражает наиболее рекрут и молодых солдат, когда они удалены от своей родной страны, особенно если страна есть гористая”. Описываются признаки этого “несчастливого состояния” — “тощий, кахектический вид лица, слабый пульс, совершенное равнодушие к окружающим молодого солдата предметам, вовсе потерянный позыв на еду”, даже называется предвестник болезни — снохождение. Автор не сомневается в реальности такого заболевания, но отмечает, что поскольку болезнь отступает тут же по возвращении на родину, “то по сей причине тоска по отчизне весьма легко делается притворною болезнью”, и рекомендует не обращать внимания на такое нездоровье, поскольку оно

<sup>1</sup> Ср. в частушке: «У меня полусапожки / Лакированы носки. / Миня лечат от простуды, / А я хвораю от тоски» [Соколовы, 1999. II, 619, № 751].

“при занятии и рассеянии само собою проходит”, тем более что “деревенский житель и тогда уже бывает недоволен, скучен, нездоров, когда не видит своей деревенской колокольни и родных” [Хотовицкий, 1828: 85—86]. Если медицина предлагает игнорировать эту болезнь, народная традиция считает, что необходимо предупредить появление тоски, причем в большинстве случаев сообщается, что нельзя достичь этого самостоятельно, без помощи ритуального специалиста.

Соб.: А вот когда в армию отправляют парней, то от тоски тоже<sup>1</sup> наговаривают?

Инф.: Да я наговаривала, у меня тут... была в деревне бабушка Лиза, она на пряник. Сунет (нрзб.) в печку, затопит, дым-то пойдёт, а туды поставь этот пряник, да и говори: куды дым, туды и тоска (нрзб.). Ну, далеко был завезен, в Германию, дак отслужил...

Соб.: А его нужно было сразу съесть или с собой взять?

Инф.: Нет, сразу есть... [ЕУ-хвойн-99: ЯМВ].

В этой локальной традиции практиковался и иной способ предупреждения тоски — умывание в проточной воде (в реке, ручье)<sup>2</sup>.

Соб.: А вот родительское благословение какое-нибудь давали вам родители?

Инф.: В общем... никакого благословенья не было. Но, верно, вот у меня вот этого брата... партизана, Васьки... жена была. Он умерши уже был, она... У ей... у ей мать... бабушка была, она чё-то знала. Ну, в общем, шептать знала. Ну, и она вот мне говорит, что: «Николай, — гыт, — вот... в Терново там ручеёк», — вот. — «Ты, — горит, — как... ну, как его звать-то, что меня повёз, до Мошенско-

<sup>1</sup> До этого информантка сообщила, что наговаривают от тоски, когда отправляют ребенка в школу.

<sup>2</sup> Избавление от тоски путем ее смывания является, пожалуй, самым распространенным способом. Ср. записи, сделанные в Кировской и Костромской областях [РЗ, 1998: 376, № 2392, 2393].

го-то. — Как до ручейка доедешь, — горит, — слезь, — горит, — с телеги и помойся, — горит, — в этом ручейке». Я горю: «А для чего?» — «Помойся, и всё». Я горю: «А для чего», — опять, её Нюркой звать. Я го — «Нюрка, для чего?» — «Скучать не будешь». Скучать, мол, не будешь. Наверно, уж... как она сказала, так я... слез, помылся, всё это... Скуки не было у меня такой. Ну — письма всё равно ждал, от мамы или от ей [ЕУ-Хвойн-99: ЕНС].

В приведенном фрагменте интервью рассказчик подчеркивает, что владение техникой избавления от тоски принадлежит сфере тайного знания: сестра его покойного брата получила эту информацию от своей бабки, которая «шептать знала». В следующем отрывке, где рассказывается о том, что местная знающая заговаривала от тоски всю группу парней, уходивших из сельсовета (он находится в селе Устрек Мошенского района Новгородской области) в один призыв, высказывается то же мнение:

Соб.: А вот не говорили, что когда парень в армию уходил, что делать, чтобы он не тосковал?

Инф.: У меня самой сын служил на Севере. А как он тосковал — не тосковал, в реке помыли его, и всё.

Соб.: Как это: помыли?

Инф.: Да водой помыли, я не знаю приговора тамошнего. Баба приговаривала, так что она... В Устреке. Отправляли, мы провожали в Устреке. Но она знала, она говорит: «Пойдемте, ребята».

Соб.: Так она всех помыла?

Инф.: Все мылись, она приговаривала; что приговаривала, она не сказала. Нам нельзя говорить. А то это не пойдёт на пользу [ЕУ-мошен-01: БТН].

Еще один пример:

Соб.: А он должен знать, что ему дают?

Инф.: Да ничего он не должен знать. Это раньше бабушки. Просто бабушки от себя. Не то, чтобы колдуньи. А вот чтоб не тосковали. Вот [ЕУ-мошен-01: ЛВЛ].

Еще один вариант предохранения уходящего в армию от тоски, распространенный на русском севере и северо-западе, — носить с собой землю, взятую от порога его дома, и перед уходом умыться с землей. Все это делается в тайне от уходящего на службу:

Инф.: Потом земельки от дома даётцы ещё.

Соб.: А как это — земельки?

Инф.: Это земелька — вот от крыльца взять. Что значит ты тоснэть не будёшь, и эта земелька — она тянет домой, <о>пятъ к земельке. Эта земелька с документом — от так он всё и хранил. Он работал сварщиком и в армии, в Узбекистане служил. Два года тогда было (в армии служили два года. — ЖЖ.) и... домой приехал. Домой пришёл, всё хорошо. Вот так.

Соб.: А вот это нужно делать, чтоб никто не видел, вы давали ему?

Инф.: Да. Потом земельки положила в умывальник, чтоб он помылся этой земелькой. Чтоб тоснэть — не тоснэть. Он моетцы, а я положила, чтоб никто не видал, никто не знал. А он мылся — вот умывальник-то — потом и говорит: «Бабушка, — бабушка была ещё жива, — чёго это, — грит, — кака-то земля в умывальнике-то?» А я молчу, что это у меня сделано. Но он помыться-то помылся. А бабка подошла, да и гыт: «Да чёго тут. Не знаю, как земля, как она, щё попало». А я молчу, ничего не говорю, это у меня сделано [ЕУ-хвойн-99: МНВ].

В Олонецкой губернии в конце XIX в. мать давала сыну-рекруту землю с указанием высыпать ее в том месте, где он будет служить: «Будешь как по своей земле ходить, ну, тоска и пройдет» [Певин, 1895: № 84]. Тот же обычай с аналогичной мотивацией еще в середине XX в. был известен в Каргопольском крае:

Инф. 1: Я дак детям ложила землю в карман. Тем кто уезжает. В армию. В тряпочку ложат, отца отправляли, тоже, наверно, ложили родители землю.

Инф. 2: Придѣшь, тебе дадут обмундирование. Земельку рассыпашь в ботинки, в сапоги — што там дадут. Рассыпашь эту земельку туда. Ну, как бы на своей земле [ФАЛФ, № 3550, село Нопола-Белая, 1997 г.].

Однако то же действие в той же традиции может семантизироваться совершенно иначе: если в предыдущих рассказах земля понимается как символ родного дома, то в следующем фрагменте интервью для информантки важнее оказывается связь земли с похоронами и смертью:

Соб: А не давали какую-то вещь, чтоб она его хранила. Например, ложку или землю в тряпочке?

Инф.: Нет. Эту землю — грех тяжкий. Зачем земля везти?

Соб: Землю возить — грех?

Инф.: Ой, нет (т.е. нельзя везти). Да. Землю зачем ты повезѣшь? В дорогу.

Соб: Нельзя землю везти?

Инф.: Нет. Что ты? Ты везѣшь себе гроб. Вы хоть не вздумайте, куды поедете, дак земли брать в дорогу [ФАЛФ, № 13697, село Лекшма-Барановская, 1998 г.]<sup>1</sup>.

В некоторых локальных традициях в случае проводов в армию тоска представляется опасной (или, по меньшей мере, вредной для нормального течения жизни) не только для уходящего, но и для остающейся<sup>2</sup>. В таком случае предохранение

<sup>1</sup> Ср.: в Вологодской губернии, чтобы не бояться покойника, по возвращении с кладбища «землю (с могилы) кладут в рукомойник и водою с этой земли умываются» [Иваницкий, 1890: 115].

<sup>2</sup> Например, в тексте заговора-присушки, записанной в Пудожском районе Карелии (бывш. Олонецкая губерния) в 1938 г., в качестве носительниц тоски называются солдатские матери: «Стану я раба божия благословясь из избы двермы из сеней в ворота выйду в чисто поле, поклонюсь на четыре стороны, всем четверем братьям. Большому брату Сиверику среднему брату вежору, третьему брату — орлу орлусту, четвертому брату — полуденнику полуднюстом — корюсь и молюсь всем 4 братьям — летите по всем ордам. по всем землям. привороткам, перегородкам, снимайте, взиimate у

от тоски является прямой цитацией из похоронно-поминальной обрядности. Так, в Вашкинском районе Вологодской области считается необходимым сделать следующее: «Платочек, которым вытирают слезинки, разорви и брось на разные стороны дороги. На дорожке стоишь и брось на эту сторону и на эту. Чтоб не тосковать» [ПДА, 1997: ЁАА] (ср. с бросанием слезного платка на могилу, чтобы не бояться покойника [см., например: Иваницкий, 1890: 115])<sup>1</sup>).

Проводила дrolечку:

У ручейка умылася,

Чтобы горе и тоска

От сердца отвалилася

[ЛАБ: № 46].

Вполне логичным развитием идеи опасности тосковать по ушедшему на службу являются рассказы о контакте жены (невесты) с таким отсутствующим, построенные по типу нарративов о приходящих покойниках. Он может прилетать к тоскующей по нему жене в виде огненного змея [Зиновьев, 1987: 96—98, № 139; Иванова, 1996: 57, № 182]; зовет ее уехать с собой, просит есть [Зиновьев, 1987: 116—117, № 174—176; Иванова, 1996: 48,

всех солдатских матерей тоску-тоскуску, сухоту-сухотусту и не сроните ее на лес, чтобы лес не сломился, не сроните ее на горы, чтобы горы не разломались, не сроните на траву, чтобы трава не выгорела, не сроните на землю, чтобы земля не треснула, не сроните на воду, чтобы вода не повысохла. Все четыре брата несите эту тоску — сухоту Ивану, опустите ему в кости, в мозги, в ясные очи. в бело лицо. в сахарные уста, в ретивое сердце, в живую кровь. Чтобы он без рабы божии (имя) не мог ни ись. ни пить, не жив быть, не слова переменить, ни ступеней переступить. А сохнуло бы сердце по (имя) казалось бы она ему краше солнца, милее отца, матери и всего роду и племени» [АКАН: кол. 6, ед. хр. 46; л. 52].

<sup>1</sup> В описаниях свадебной обрядности упоминается о том, что по дороге в церковь невеста, проехав свое поле (т.е. границу своего дома), разрывает платок, которым утирала слезы, чтобы больше не плакать со словами: «Оставаясь, горе, за чистым полем, белым камешком» [Соколовы, 1999: II, 197, № 145]. Во всех трех случаях — в рекрутском, похоронном и свадебном обряде разрывание слезного платка может быть проинтерпретировано как знак проведения границы.

№ 152] и опасен для нее<sup>1</sup>. В частушке говорится о связи между тоской и возможностью появления ушедшего в армию:

До чего дотосковала:

Стал казаться дорогой —

В шинели с серенькой винтовочкой

Стоит передо мной

[Власова, Горелов, 1965: 51, № 579].

*Меры, направленные на то,  
чтобы рекрут вернулся*

Обращает на себя внимание, с одной стороны, разработанность и, с другой стороны, однотипность магических действий, предпринимаемых в день проводов *некрута* на службу с целью его возвращения домой. Они сводятся в основном к области проксемики — манипуляциям с пространством<sup>2</sup>. Все эти действия производятся в доме будущего солдата перед тем, как он должен выйти из этого дома, — считается необходимым, чтобы парень уходил на службу именно из своего дома и возвращался в этот же дом<sup>3</sup>. В них прежде всего моделируется определенный вектор движения: с улицы — в дом, а внутри дома от порога — к красному углу<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Замечу кстати, что в частушках девушка, проводившая парня в армию, может называть себя вдовой: «Заболело ретивое / Скоро осень, дорогой. / Тебя угонят в Красну армию — / Остануся вдовой» [ЛАБ: № 40].

<sup>2</sup> Встречаются и описания других способов обеспечить удачное возвращение домой уходящего на службу. Так, в Верхнедвинском районе Витебской области зафиксирован обычай зажигать свечу перед выходом парня из дома: «Як ён (сын. — Ж.К.) собирался уходить (ушел в армию в 1974 г. — Ж.К.), запалила свечку на столе — чтоб светло ушёл и пришёл» [архив музыкального училища им. Римского-Корсакова; зап. в деревне Теплюки в 1984 г.].

<sup>3</sup> АПК, зап. от З.П. Французовой в июле 1997 г. в деревне Верховье Белозерского района Вологодской области.

<sup>4</sup> Ср. также: чтобы сына не забрали (т.е. чтобы он вернулся домой) мать во время жеребьевки метет сор от крыльца в сени и далее — в избу под шесток [Шайжин, 1903: 38].

Не случайно сюжет, связанный с обратным направлением движения, является одним из наиболее устойчивых фрагментов в обряде проводов рекрута. Одно из самых ранних его описаний сделано в 1860-е гг. в Пермской губернии, однако и в настоящее время эти действия актуальны для разных регионов<sup>1</sup>. «При выезде из селения вдруг поезд останавливается; рекрут, осмотревшись, объявляет, что он забыл платок, или рукавицу, или шапку, ворочается в дом пешком и, взяв забытую вещь, идет к ожидающим; потом уже беспрепятственно идет на сборный пункт, в волостное правление» [Шерстобитов, 1865: 56; ср.: Логинов, 1993: 73]. В Костромской области в 1950-е гг. после того, как все выйдут из дома и родители благословляли уходящего на службу, «некрут снова возвращался в дом, брал шапку и выходил обратно. Это значило, чтобы он из армии вернулся живой» [Кулагина, 1996: 132: № 229]. Надо заметить, что вообще в культуре (в том числе и в современной) на уровне повседневного знания существует запрет на возвращение, мотивируемый тем, что выход за порог дома в этом случае принесет только неудачи. «Примета такая есть. Внук уезжал в армию, документы дома оставил вернул. Все старушки заохали:

— Нехорошо будет! Нехорошо будет!

Уехал он. Сначала был тут у нас, потом в Афганистане. Писал сначала, а потом — нет письма, нет письма. Что такое с парнем? А я как-то картошку копала, вдруг вижу — Коля Федосин ко мне в огород. А у него есть телефон. Я к нему:

— Сказывай, что случилось?

Вот сердце как учувствовало. А он мне:

— Сереженьку у вас убили.

Примета вот верная была» [Иванова, 1996: 103, № 366].

Кроме возвращения домой за якобы забытой вещью практиковался выход из дома вперед пятками, «не передом»:

<sup>1</sup> Например, С.Е. Никитина в первой половине 1990-х гг. у молкан в Закавказье зафиксировала обычай выводить рекрута из дома вперед спиной (видеофиксация).



Соб.: Когда провожали в армию, делали ли что-нибудь, чтобы все хорошо было?

Инф.: Я не знаю. Меня учили бабки, я сына отправляла. Пекла рыбник дорожный. И... всех утонула, как его уже в последний путь отправлять. Взад в дверь выводила его, и всё. И он в Афганистане был. Правда, больной пришёл, ну... Бог спас.

Соб.: И он выходил вперёд спиной?

Инф.: Да. Он не передом выходил. Все, которые провожаючи, их выгонишь. Уйдут. А его оставлю. И — взад. Вот Бог спас его [ЕУ-хвойн-99: ВПФ].

Ср. также: «Спиной, задом в рекрута ребят выводили. Спиной против матицы. Отец, помню, повернул, поставил солнышком, чтобы лицом к дому, чтоб вернулся» [Черепанова, 1996: 96, № 368; ср.: Рогов, 1858: 89; Морозов, 2001: 17; ФАЛФ, № 3549, 2161, 3549]<sup>1</sup>. Рекрута могли не только выводить, но и выносить вперёд спиной (это делали его товарищи) [Черных, Суханова, 1998: 57]. Абсолютно противоположен описанному вектор действий с покойником, которого при выносе, наоборот, разворачивают лицом к выходу, чтобы «сам пошел». Логика в обоих случаях совершенно понятна: в обоих случаях героям обряда задается направление движения: рекрут должен вернуться, покойник не должен возвращаться.

Той же цели «притягивания» уходящего в армию служит хранение в доме до его возвращения каких-то вещей, к которым он имел отношение. Один такой пример — с волосами — уже приводился. Другой нередкий случай — манипуляции со следом уходящего в армию: землю с его следа вносят в дом, где и хранят до его возвращения.

Инф.: А бывало ишо, чтобы вернулся домой — это уже после (после того, как брат информантки ушел. — ЖК.) как-то сказали мамы (т.е. маме) — надо было землю... его, с его следа взять землю, принести домой, чтобы он вернулся домой.

<sup>1</sup> О том же обычае у удмуртов (вотяков) см.: [Верещагин, 1889: 10].

Соб.: И в доме держать, да?

Инф.: Да. Пока он не придёт. Не пришёл. На Украине где-то убитый... [ЕУ-гдов-00: МАВ]<sup>1</sup>.

Описанное действие типично для скотоводческой магии. Именно таким образом поступают в том случае, если корова не ходит домой из стада или же — в качестве превентивной меры — на всякий случай делают так в первый день выгона скота<sup>2</sup>.

Популярность разных вариантов обратного движения, разыгрываемых в день проводов в армию, связана, очевидно, с тем, что эти проводы понимаются прежде всего как проводы в дорогу (ср. *подорожное* — еда и одежда, которую дают рекруту, *дорожник* — пирог, который он должен взять с собой и съесть)<sup>3</sup>. Ближайшей параллелью является похоронная обрядность, для которой также актуальна идея пути (пути покойника) и распространены «обратные действия» [Толстой, 1995: 220]. Отметим, что в похоронном обряде действия переворачивания производятся главным образом с предметами, остающимися в доме, и имеют в первую очередь апотропейный смысл: покойник не должен возвращаться и тревожить живых<sup>4</sup>. При

<sup>1</sup> Как и в случае с неправильным благословением информантка соотносит гибель своего брата с тем, что его неправильно проводили — в этом случае не использовали всех средств.

<sup>2</sup> Соб.: А бывало так, что корова не идёт из стада?

Инф.: Не, у меня не бывало. Когда выпускаешь, она уходит — следочки обирай. «Где, доченька, не ходишь, а домой приходи». И обратно во двор следочки ейны. Ну вот она ступит — а эть видно, где она уступлено-то. Придёт всегда. Это я знаю [ЕУ-мошен-01: НЗИ].

<sup>3</sup> Ср. в этой связи обычай уходящему на службу бросать шапку в передний угол [Черных. Суханова. 1998: 57]. Связь шапки с идеей пути обсуждалась в главе 1.

<sup>4</sup> Иногда отмечается, что и при уходе рекрута в доме переворачивали предметы: «В то время как некрут переступил в последний раз порог родного дома, близкая родная женщина поспешно переворачивает все находящиеся в доме предметы: иконы лицом к стене и вверх ногами, стол и скамьи тоже, ухваты, помело и даже жернов, чтобы отправленный из дома воротился бы назад» [Никифоровский. 1897: № 578].

выносе покойника соблюдается вектор движения вообще: его лицо должно быть обращено к порогу. При проводах в армию (и, видимо, вообще в дальнюю дорогу) фиксируется внимание на том, чтобы уходящий, наоборот, ориентировался на дом (красный угол, печь). «А мене сказала: “Девушка...” — назавтре или на третий день одна старушка, как он (муж) ушел (на войну). Как взяли его, дак они ишо были в Березнике, а старушка попала мне навстречу и говорит: “Девушка, я тебе сразу растолкую всё, и ты возьми сама себя в руки и расти ребёнков, потому что он у тебя не придет. Оне были. Провожали него. Дак вот, целовек срежаеца в дальню дорогу, да надолго, дак он надеваеца всё к двери. Лицом. И он домой не приде»<sup>1</sup>.

В обряде проводов на службу выбор тех или иных решений (обрядовых ходов, принципов семиотизации) во многих случаях происходит каждый раз заново. Набор возможных решений, видимо, бесконечен, но когнитивная стратегия, результатом работы которой они являются, вполне надежно вычленима. По воспоминаниям информантки 1931 г.р., одежду парня не стирали до прихода домой, ложку, которой последний раз поел, клали за образа, посуду, из которой ел последний раз, не мыли, а, завернув в тряпочку, хранили до возвращения, когда ему давали поесть из той же посуды. У всех этих действий один смысл: обмануть время, обставив все так, как если бы парень уходил из дома ненадолго; оставить в доме какие-то знаки его присутствия, его следы — посуду с остатками пищи, ложку, не стиранную одежду<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> АПК, зап. от Анны Андриановны Федосевой 1907 г.р. в деревне Токса Виноградовского района Архангельской области.

<sup>2</sup> ЛАР, зап. И.Б. Подойникова от Т.Г. Игнашовой 1931 г.р., уроженки деревни Великий Наволок Ленинградской области.

## «Память» по рекруту

*Заломил Ваня заломинку' во садике у' нас,  
Эта Ванина заломинка повысушила нас<sup>1</sup>.*

Многие из описанных в предыдущем разделе обрядовых ходов так или иначе связываются информантами с сохранением памяти по уходящему на службу. На память оставляют прядку волос, которая хранится в доме, на память дают *носовички*. Необходимостью оставить *свои следы* носители традиции объясняют некоторые причуды *некрутов* вроде следующей:

Инф.: А раньше-то, говорят, когда со ста... со старости-то было, так говорят. Что некрута там и... заборы ломали, да всё вот эти, были которые гуляли вот пока ещё, некрутили, некрута называются.

Соб.: Зачем заборы ломали?

Инф.: Следы, наверно, оставляли свои [ЕУ-сланц-98: КЕП].

Такое объяснение кажется информантке вполне удовлетворительным, рациональным; в действительности своей интерпретацией этой рекрутской манеры ломать заборы она демонстрирует актуальность идеи памяти для всего комплекса проводов на службу.

В ряде локальных традиций были разработаны ритуалы создания специального обрядового символа — «памяти» по рекруту (*веточка, заломина, заломка, колечко, венок*)<sup>2</sup>; в некоторых регионах этот обычай существует в настоящее время, в частности в Вашкинском районе Вологодской области. Эта

<sup>1</sup> Полевой дневник П. Фоминой. 1999 г. Зап. от Анастасии Васильевны Сизовой 1917 г.р. в деревне Остров Вашкинского района Вологодской области.

<sup>2</sup> Есть свидетельства из Вологодской, Новгородской, Петербургской, Костромской губерний. Термин «память» для обозначения такого обрядового символа был известен только в Костромской губернии [Завойко, 1917].

«память» обычно представляет собой некую метку, сделанную на дереве где-то за деревней, или какой-то предмет, помещенный обычно на углу дома, из которого молодой человек ушел в армию. В большинстве случаев делал этот предмет (метку) сам рекрут<sup>1</sup>. В Гдовском уезде Петербургской губернии «Заламывали берёзки для памяти. Девушкам показывали, что в лес пойдёте, вот это... это меня веточка отломана, это меня веточка отломана. Для памяти. Да... Это ломали веточки для своих... для своих девушек. Чтоб помнили. Чтобы помнили оне» [ЕУ-сланц-98: БАК]. В Кадниковском уезде Вологодской губернии «рекрут отправляется до ближайшего лесу пешком, провожаемый чуть не всей деревней <...> при громких воплях родных. Придя в лес, новобранец залазает (так! — ЖК) на первую попавшуюся ему “деревину” и заламывает её вершину на память. Затем, попрощавшись ещё раз со всеми, садится уже на подводу и уезжает» [ТА: № 277]. Аналогичным образом поступали в Белозерском уезде Новгородской губернии: «...отъехав недалеко от своего родного селения, рекрут выскакивает из экипажа и делает близ дороги заломочки для родных на память о себе» [ТА: № 694]. В середине XX в. на этой территории (теперь Белозерский район Вологодской области) уходящие в армию также делали заломки или венки:

Инф.: Залазили на берёзу и колечки делали, они так и оставались — засыхали. Для памяти.

Соб.: Помнили в деревне, кто завил?

Инф.: А как же [ПДА 1997: ЧНВ].

Во всех приведенных описаниях обряда подчеркивается его цель: «для памяти», «чтобы помнили». Односельчанин предыдущего информанта рассказывал: «Помню, в котором месте [берёзку] завивал. Завязывал верхушку или ветку и тряпку

<sup>1</sup> В Заонежье перед уходом на службу было принято сажать дерево: «...уходящий на войну мог посадить против избы одну или несколько “имянных” берёз. Одна “загадывалась” на своё имя, другие — на имена родственников. Верили, что дерево начинает сохнуть с кроны перед смертью того, в честь кого оно было посажено» [Логинов, 1993: 113].

привязывал. Я ещё в отпуск приезжал, дак свою видел» [ПДА, 1997: РСМ]<sup>1</sup>. В соседней деревне существовал несколько иной вариант «памяти», там вешали венок: «Нас провожали, дак два километра от деревни шли. Проводят. На лошади. Там венок. Берёзу склоняшь — и девки вешают. Тут все и остаются. Я на лошадь, все домой, а я один уже еду» [ПДА, 1997: МАН].

В приведенных выше описаниях изготовление «памяти» по рекруту происходит на границе селения; именно момент заламывания ветки (вешания венка на дерево) является маркером отделения рекрута от его деревни: большинство провожающих дальше места, где сделана заломка, не идут<sup>2</sup>. Заламывание вет-

<sup>1</sup> В Любытинском районе Новгородской области завивание березки известно как вариант пастушеского обхода:

Инф.: Обход делают там березовым, ну, небольшие березки загнуты вершинки и завязаны узлом. И вот он (пастух — ЖК) страсть боялся, чтобы их кто тронул.

Соб.: Значит, березки были и небольшие?

Инф.: Да. Небольшие, невысокие. Толстую не завяжешь. Вершинку вот нагибал и завязывал узлом.

Соб.: И прятал куда-нибудь или что?

Инф.: Нет, так она на корню и стояла. Люди знали, что если обход — не трогали.

Соб.: Не трогали. И долго она так стояла, березка?

Инф.: Бог ее знает... До осени.

Соб.: А что потом?

Инф.: Потом потеряется она, да и все, засохнет [ТФА, зап. от Анны Петровны Ильиной 1921 г.р. в деревне Верхние Луки Любытинского района Новгородской области].

Как и в случае с рекрутским обрядом, завязывание узлом березки маркирует момент отделения от деревни; здесь это действие обозначает начало пастушеского сезона и вместе с тем — переход пастуха в лиминальное состояние, т.е. время соблюдения им особых запретов, необходимых для удачного выпаса.

<sup>2</sup> Ср. с прощанием с покойником в похоронном обряде: все жители деревни провожают гроб до определенного места за деревней (оно может быть особым образом маркировано: в Сланцевском районе Ленинградской области прощание с покойником происходило на прощальном камне, на который ставили гроб), а на кладбище идут только родственники.

ки (завивание венка и пр.) происходит в момент прощания рекрута с провожающими. Упоминание об аналогичном обрядовом действии у поморов в день отправления артели на промысел приводит Т.А. Бернштам: «Захватывали с места прощания какой-нибудь предмет, чаще всего обламывали ветки, и, возвратившись домой, женщины втыкали еловые ветки в воротах» [Бернштам, 1983: 170].

Каждая такая *отметина* соотносилась с конкретным человеком. По состоянию сломанной рекрутом ветки можно было судить о том, как сложится вдалеке от дома судьба его хозяина: «Уходили на фронт — *заламинки* делали. Один подходил — у сосенки верхушку ломал, второй подходил — березку заламывал солдат. И вот ходили невесты, и ходили мамы и смотрели. Ведь пошли на фронт — пять лет война шла. Вот эта сосенка засохла — не жди домой. Вот березка растет, цветет, так Колька домой уж точно вернется. И сбывалось. Это *сделать заламинку*» [ПДА, 1997: ЖКЛ; ср.: ДКСБ, 1997: 233]<sup>1</sup>.

Рассказывая об обычае заламывания ветки рекрутом, некоторые информанты соотносят его с текстом широко распространенной рекрутской частушки, смысл которой без специальных комментариев совершенно не ясен; варианты этой частушки приведены в следующих книгах и статьях: [Елеонская, 1914: № 3388; Соколовы, 1999: II, 620, № 761; Ульянов, 1915а: 13; Зорин, 1917: 69; Феноменов, 1925: 189, № 4; Сказки и песни, 1955: 218; Зырянов, 1958: 81, № 229; Власова, Горелов, 1965: 152, № 2989; Зырянов, 1975: 88; Кулагина, 1993: 46, № 167]. Список, конечно, заведомо неполон.

<sup>1</sup> О существовании подобного обряда на северо-востоке Новгородской области упоминает писатель-«деревенщик» И.А. Васильев: «Памятное место, — проговорил Яков Федотович. — Сюда мы перед призывом в армию приходили. Есть местный обычай: парни, уходя на службу, завязывают узлом ветки молодых березок. Ты службу не сешь, а дома мать или невеста на твое деревце посматривают: цел узел — значит, жив-здоров солдат» [Васильев, 1983: 56]. Замечу, что этот Яков Федотович — никто иной, как герой обороны Сталинграда сержант Павлов.

Соб.: Про некрутов частушки пели?

Инф.: Пели.

Некрута-некрутики,  
Ломали в поле прутики.  
Ломали они, ставили,  
Сударушек оставили.

Соб.: Как это: ломали прутики?

Инф.: Ну, вот дерево. Пойдут, да заламывают там, заламают деревеньку. Вот растёт деревиночка, така небольшая. Вот он идёт и заламает её. Сколько он там прослужит — вырастет сколько там эта деревенька, он узнает. Придёт — узнает, сколько подросла<sup>1</sup>.

Ср. также с отрывком из интервью, записанным в соседней деревне:

Инф.: Ребятки-некрута делают приметки. На дереве, на берёзе. Вершинку берёзы загнут, сделают кольцом; вершину-то всю завьют и потом сделают кольцом — это память. (Когда возвращались ребята, берёзку обратно не развивали). Так оне и засохнут. Память дак. Песня поётся:

Некрута-некрутики  
Ломали в поле прутики.  
Ломали да оставили,  
Памятник поставили<sup>2</sup>.

В приведенных примерах обряд и текст частушки выступают как интерпретации друг друга: если в первом случае описание обряда возникает как пояснение смысла частушки, то во втором — наоборот, частушка исполняется как иллюстрация только что описанного обряда. Отметим, что авторы толкований не стремятся прокомментировать частушку построчно или какими-то иными частями; их не смущает,

<sup>1</sup> АПК, зап. от Р.М. Антипичевой 1933 гр. в июле 1997 г. в деревне Поповка Белозерского района Вологодской области.

<sup>2</sup> АПК, зап. от А.М. Антоновой 1906 гр. в июле 1997 г. в деревне Митино Белозерского района Вологодской области.



скажем, нелепость того, что «прутики» почему-то ломали «в поле» (так занимающая собирателей). Для них оказывается осмысленной только последняя, наиболее варьированная строка (часто вместе с предпоследней, с которой она рифмуется), которую они, собственно, и разъясняют. Видимо, первые две строки выполняют скорее роль мнемонической зацепки (возможно, за счет небанальной точной рифмы; ср. другую излюбленную частушечную рифму: *родина — смородина*), в то время как вторая ее часть несет на себе смысл частушки. Следующий пример еще раз подтверждает такое предположение:

Некрута-некрутики  
Ломали в поле пруттики.  
Ломали — торопились,  
Домой не возвратились.

Соб.: А почему «ломали пруттики»?

Инф.: Ну такая вот песня. Вот есть песня; я слышала, что вот где-то там вот за Псковом... Что есть такое место, что вот дуб стоит за деревней, и до этого дуба все это.. У нас-то не было такого... Это прощальное место. До этого места идет вся деревня. И провожают. И от там что-то завязывает — ленту ль там что-то вот этот... И никто яё не отвязет, пока этот человек не вернется. Говоря: «Ветром унесло, что-нибудь несчастье будет». И каждый знает свою метку. А в [у] нас-то этого не было [ЕУ-гдов-2000: МАВ].

В ответ на вопрос собирателя о том, почему некрута «ломали пруттики», информант предлагает опять-таки разъяснение последней строки и всего текста в целом; вообще, по ее мнению, здесь говорится об определенном обряде, а в частности о том, как могут быть связаны невозвращение со службы («домой не возвратились») и судьба оставленной солдатом метки. Заметим, что в этом толковании не говорится о «памяти», т.е. смысл обряда, с которым информантка, по ее собственному признанию, никогда не сталкивалась, а лишь слы-

шала о его существовании, остается для нее неясным. А вот для другой информантки он совершенно очевиден:

Соб.: А была такая частушка «Некрута-некрутики»?

Инф.: Да. Как-то. Некрута-некрутики ломали в поле прутики... они ломали ставили... А! (*Поёт.*)

Некрута-некрутики

Ломали в поле прутики.

Они ломали, ставили.

Хорошую оставили.

(*Смеётся.*) Вот такие некрута были.

Соб.: А зачем они ломали в поле прутики?

Инф.: Ну как на память! Оны ушли, а эти прутики поставят — вот память. А потом невесты-то ходили — вот прутики-то стоят... жениха-то стоят.

Соб.: А действительно так делали?

Инф.: Делали. Да. А у меня вот брат поехал, отправлялся в армию, дак полё, большо длинно полё — всё проводжали деревенские — а потом лес начинается. И така берёзка не большая, небольшоа ещё. Он наломил... заломил берёзку и привязал на вершинку платок носовой. И вот уж берёзка вот такая выросла — длинная, высокая, а платочек-то всё там висел ещё.

Соб.: А зачем он так сделал?

Инф.: Ну память.

Соб.: Память?

Инф.: Память.

Соб.: А так в вашей деревне делали, да?

Инф.: Да, память. Кто платок, кто эту... ленточку, кто какую тряпочку привяжет. Делали память. Вот пойдёшь в лес али чего — вот память, и вспомнишь. Да. Вот такой [обычай]... [ЕУ-мошен-01: ВМА].

Как соотносятся этот песенный текст и ритуальное действие? Можно ли предполагать на основании широкой распространенности этой частушки такую же распространенность обряда? Вероятно, такой зависимости нет, во всяком

случае, судя по имеющимся данным, обряд не был таким же популярным, как эта частушка, которая встречается повсеместно. Очевидно, что смысл исполняемой частушки будет пониматься по-разному в зависимости от знакомства с практикой изготовления *памяти*. Все приведенные случаи интерпретаций были записаны от людей, в той или иной мере знакомых с соответствующим обрядом; в том же случае, когда обряд неизвестен исполнителю, экзегеза будет строиться по совершенно иному принципу. На вопрос о том, что же сообщается в тексте «Некрута, некрутики / Ломали в поле прутики. / Ломали да и ставили, / Сударушек оставили», местная собирательница частушек в поселке Хвойная сообщила следующее: «Громов В.В. (от которого записана частушка) объясняет так: “Ходили в Светлые вечера (у нас, на востоке Новгородской области, так назывались праздничные посиделки-собрания молодежи) от Рождества до Крещения (в Святки), зимой, гулять через поля, в соседние деревни — из деревни Хлебцева в деревню Горный, в Отраду, в Перфильево, в Попцово, и по снегу метили “прутышком” — “метили дорогу”»<sup>1</sup>.

В некоторых региональных традициях «память» по рекруту локализуется не на границе деревни, а в его доме и служит знаком того, что из этого дома кто-то ушел на службу в армию (ср. с распространенным на Русском Севере обычае вывешивать полотенце на углу того дома, где кто-то умер). В 1997 г. во время работы в фольклорно-этнографической экспедиции в Вашкинском районе Вологодской области мне удалось наблюдать эти «веточки» в с. Троицком и д. Грикшине. «А это значит, что из этого дома парень в армию ушел», — сообщил мне на вопрос о назначении «веточки» молодой человек призывного возраста [ПДА, 1997: село Троицкое (Киснема) Вашкинского района Вологодской области]. Здесь, в северном Белозерье, рекрут ломал ветку по дороге из деревни и вручал ее девушкам (или заранее ломал ветку и приносил ее домой),

<sup>1</sup> Архив автора, письмо Н.Б. Бобровой, поселок Хвойная Новгородской области, ноябрь 1999 г.

и после его ухода его сверстницы или родственницы украшали принесенную ветку и прибивали ее к углу дома, в котором он жил: «(заломки)...родители, а у кого девушки оставались, дак девушки. Сломают веточку, да разукрасят, да приколотят к углу... к переднему углу» [ПДА, 1997: ЗАС; ср.: Морозов, Смольников, 1997: 233; Кулагина, 1996: 134, № 237, 238].

Более подробно процесс изготовления «веточки» был записан мной в 1997 г. от жительницы деревни Чертёж Вашкинского района Вологодской области.

Инф.: Жена — так жена делат, если женилси, нет — так мать, сестра. У меня вот на Грикшине<sup>1</sup> тоже веточка, племянник. У его матери нет, отец есть — в городе, бабушка да сестра.<...> Веточку сам ломает.

Соб.: С какого дерева?

Инф.: Кое крепко — черёмушка, рябина — не сломается... А (сыну) шёлковые ленточки покупала, во всю стену, красным, голубым... Когда некрут уезжает, тогда и вешают. Не при нём, когда уезжает. На передний уголок. Я сама прибивала. Он сымет (по возвращении со службы) или мать. Я положила в сарай, были складены, увёрнуты в газетинку... Раньше так дорогой едут, дорога сломят маленько и дорогой бьют [украшают] — жена, так дома, а ухажерки есть, дак сама... родители уж не бьют. Украсит девушка веточку лоскуточкам разным... [ПДА, 1997: ЁАА].

В своем рассказе информантка сообщает, что если у парня есть «ухажерки», то они, а не родственницы должны украшать ветку и прибивать ее на угол дома<sup>2</sup>. Изготовление этой «памяти» в первую очередь забота его возрастной группы, точнее, потенциальных невест или действительно его невесты или жены. Замечу кстати, что информантка резюмировала свой рассказ явно строкой из песни.

<sup>1</sup> Соседняя деревня.

<sup>2</sup> Замечу кстати, что вопрос о том, из какого именно дерева делают веточку, представляется носителям традиции несущественным. Это может быть береза, черемуха, рябина, ель.

В Костромской области, кроме украшенной разноцветными лентами ветки, на дом ушедшего в армию парня вешают куклу, изображающую солдата: «Сошьем этого, солдатика: и брюки, и рубаху, и шапочку сошьем. И на ёлочку (которую, уходя, сломил парень и подал девушкам. — Ж.К.) привяжем. И ко стене повесим — у кого ушел солдат» [Кулагина, 1996: 134, № 238]. Елочку солдат ломал на том месте, где он прощался с односельчанами, делали куклу и украшали лентами ветку девушки или невеста парня [Кулагина, 1996: 135, № 239]. Этот обычай в 1915 г. на той же территории зафиксировал К. Завойко. По его данным, такой ритуальный символ назывался также *девишник* [Завойко, 1917: 22—23].

Вместо елочки с куклой на стену дома, из которого ушел на службу парень, может быть повешен венок: «Когда ребят в армию провожали, ребятам венки делали. Венки из березы. Веночки сделают и повисят в дому, в простенок. И до сих пор он виселся, пока не придет из армии. Мягкие выберем прутьшки и делаем венок, тряпочками его украшали разноцветными» [Кулагина, 1996: 135; № 240]. В Никольском районе Вологодской области новобранец должен срубить маленькую елку, которую украшает его девушка, причем к корешку елки прикрепляется фотография уходящего, а елку прибавают к верхней части фронтона дома новобранца [Дмитриева, 1988: 52]. По мнению собирательницы, с этим обрядом связана частушка:

Взяли милого в солдаты,  
Нарядили елочку.  
Кто ко мне будет садиться,  
Опишу миленочку.

Вероятно, типологически сходным с описанными выше является чувашский обряд. У чувашей накануне отъезда на службу (в Богуйминском уезде) с головы рекрута срезали пук волос, клали вместе с монетой в платок и подвешивали к потолку в клетки. В Чебоксарском и Цивильском уездах к ним подвешивался еще горбуль так называемого «моленного хлеба» [Никольский, 1905: 6]. Здесь в начале застолья в день проводов рекрут

произносил молитву над хлебом, отрезал краюшку, которую кто-нибудь из родных уносил в клеть, а остальной хлеб разрезал на маленькие ломтики и раздавал присутствующим. Затем каждый молится «как умеет», после чего кусочки «моленного хлеба» съедаются [Никольский, 1905: 10].

Специфика аналогичного удмуртского обряда состоит в том, что «память» по рекруту остается в каждом доме, который он посещает перед уходом в армию. С того дня, когда рекруту становилась известна дата призыва, он «обходил деревню в сопровождении родителей, друзей, деревенской молодежи... Войдя в избу, начинали петь о несчастной доле рекрута... Затем рекрут песней просил у хозяйки ленту, монетку, молоток и стул. Встав на стул, он прикреплял с помощью монеты ленту к матице (в иных деревнях — к воротам)... Ленточка (синпельлы) висела до возвращения солдата. Вернувшись со службы, он сам снимал ее. Одновременно в доме могли висеть несколько ленточек, и хозяева помнили, кто прибил каждую из них» [Христолюбова, 1981: 135—136]<sup>1</sup>.

### *Прощание*

Во время прощания родители и другие старшие родственники произносят специфические назидательные тексты (которые могут быть совмещены с обрядом благословения). Они имеют форму наставлений («наказов»), например: «служи хорошо», или инструкций — более развернутых назидательных текстов, сообщающих, как надо себя вести, вроде следующего, выраженного в причетной форме:

Вином не запивайтесь,  
 Табаком, картами не занимайтесь.  
 Кто вином-то забавляется,  
 Тому служба прибавляется,

<sup>1</sup> По свидетельству Л.С. Христолюбовой, в Завьяловском районе этот обряд был распространен еще в начале 1980-х гг.

Кто картами занимается,  
Дураками остается

[АКАН: кол. 21, ед. хр. 115;

Пудожский район; зап. 1961 г.].

В самом общем виде поведенческие нормы, которые родители рекомендуют соблюдать сыну, с тем чтобы служба прошла успешно (т.е. в конечном счете, чтобы он вернулся домой), заключаются, во-первых, в послушании и подчинении старшим («уважай начальников, слушайся, как дома нас») [Нефедов, 1920: 12, ср. также: Ефименкова, 1980: 175, № 64; Земцовский, 1964: 289] и, во-вторых, в выполнении норм повседневного религиозного поведения — соблюдении постов, посещении церкви, обязательных ежедневных молитвах:

Я слыхала, мое красное,  
Что во службе и в пост едят мясное:  
Не грешит-ка ты, кормилец наш,  
Не скверни уста сахарные

[Нефедов, 1920: 12].

Другими словами, цель назидательных текстов состоит в том, чтобы сообщить уходящему на службу правила общежития, в соответствии с которыми он должен будет заново и самостоятельно, вне обычного контроля со стороны семьи и деревни, устраивать свою жизнь. В поздней традиции произнесение благопожеланий стало одним из основных обрядовых моментов ритуала проводов: «Когда все сидят за столом, каждый из родственников и, конечно, родители должны говорить напутственные слова тому, кто уходит в армию. Они желают хорошей службы, подготавливают их (призывников. — Ж.К.) для того, как себя надо там вести. В ответ на это тот, кого забирают в армию, должен внимательно слушать, усваивать и благодарить за искренние пожелания»<sup>1</sup>.

Служба в армии, помимо всего прочего, связана со сменой вида деятельности: обычный повседневный крестьянский труд заменяется там на не вполне понятную *службу*:

<sup>1</sup> ЛАР. Самозапись Л.А. Антоновой, г. Петрозаводск. 1999 г.

Буде уйдёшь, моё дитятко,  
Во совдаты во некруты,  
Так открой тебе, Господи,  
Тебе службу-ту царьскую,  
Тебе войну государьскую!

[ТА: № 307;

Грязовецкий уезд Вологодской губернии;

ср.: Шайжин, 1903].

В приведенном тексте, как и во многих других, служба представляется как некое специфическое знание (ремесло), требующее особого таланта; знание, которое может *открыться*, а может и *не даваться*<sup>1</sup>. Такое знание приобретается в учении<sup>2</sup>; провожающие желают, чтобы оно было понятным:

Подай-ко ты, Господи,  
Тебе службу-ту легкую.  
Што подай тебе, Господи,  
Тебе на службы-то царской  
На войне государской  
Тебе добра и здоровьица,  
Тебе ученье понятное

[ТА: № 378;

Тотемский уезд Вологодской губернии]<sup>3</sup>.

Ср. также:

Уж как стану я, горькая,  
Просить я, горемычная,  
Пресвятую Богородицу:

<sup>1</sup> Ср., например, о герое сказки, отданном в солдаты: «он и служит в салдатах, ему служба даласе» [Соколовы, 1999: I; 521, № 123] или, наоборот, «ему ученье не давалось» [Смирнов, 1915: 274, № 60; Боровичский уезд Новгородской губернии].

<sup>2</sup> В отличие от других видов экстраутилитарного знания, не связанных с обучением. См. подробнее: [Арсенова, 1999].

<sup>3</sup> Ср. также: «Так подай тебе, Господи, / Подай, истинный Христос, / Там и службу-ту лёгкую / И ученье понятное!» [ТА: № 307; Никольский уезд Вологодской губернии].



Задалось бы, чадо милое,

Да тебе все ученице...

[Титов, 1883: XLIX].

*Раскрывается* это знание (как и любой другой талант) Христом (Богородицей), и в том случае, если служба солдату не дается, нужно обратиться к Господу или Пресвятой Богородице с просьбой дать ему «ума-разума» и «снять» с его памяти «родимую сторонушку» [Шайжин, 1903]. Здесь тоска по родине понимается как препятствие нормальной, успешной службе и, в более отдаленной перспективе (которая не проговаривается в фольклорных текстах, но определенно должна подразумеваться), возвращению домой.

Считается необходимым, чтобы рекрут простился со всеми, кто его знает, имеет к нему какое-то отношение. Он прощается со своей семьей, домом (хозяйством), возрастной группой, деревней, приходом. Это прощание происходит в два этапа: в период между жеребьевкой и отправлением на службу новобранец обходит своих знакомых, а в день проводов они приходят к нему.

Перед уходом в армию рекрут совершает объезды далеко живущих родственников: «Принимают везде рекрута как дорогого гостя, угощают вином и готовят на закуску “селянку” (приготавливаемую только тогда, когда приезжает прощаться рекрут)» [ТА: № 251; Кадниковский уезд Вологодской губернии]. Встречаются упоминания о том, что он ходит прощаться с умершими родственниками на кладбище [ТА: № 1692; Юхновский уезд Смоленской губернии]. Он ходит в гости к своим односельчанам: «Почти всех соседей новобранец посещает в их домах накануне или за два дня до отъезда и прощается с ними» [Певин, 1895: № 84]. При этом новобранец получает от хозяев какие-либо подарки.

В день отправки новобранца родные и знакомые приходят в его дом. «Наконец настает день отправки. С утра в избу рекрута собирается народ со всей деревни на проводы. Парни и девушки усаживаются за стол вместе с рекрутом. Он са-

дится уже совсем готовый к отъезду, угощает девиц, ребят, родных и знакомых вином, прощаясь со всеми. Родственники дарят ему на дорогу денег. Мать, сестры, отец, братья ревут в голос. Рекрут сам плачет или громко играет и поет, чтобы заглушить тоску» [ТА: № 704; Белозерский уезд Новгородской губернии].

В день отъезда или накануне рекрут обходит всю деревню и у всех просит прощения: «Если обидел когда тебя в чём, то прости меня, ради Христа!» — говорит он каждому, кланяясь в пояс. При этом прощании здесь существует обычай давать рекруту что-нибудь на память: полотенце, навины, платок и т.п., иные дают деньгами 10—20 коп. [ТА: № 1811; Ростовский уезд Ярославской губернии]<sup>1</sup>.

Иногда сообщается, что рекрут обходит деревню в день проводов после застолья: «Потом он заболокается и с дружней-братьей отправится по деревне: тут девье идет, и мужичье, и бабщины... Тут и начинают: “Не кукушица” или “Ты гуляньё”... О-о-о, так спюют — дак это прямо!... Жалобно... Со слезами отправка была. Он идёт — из каждого дома все выходят, прощаются, старики да старухи, да молодухи, и все: “Прости, ну, хоть там, Семёнушко, либо Филипп”; а он: “Прощайте”. Кто встречу попадёт, все прощаются» [Рождественская, 1941: 36—37, № 22].

<sup>1</sup> Традиция рекрутских обходов сохранялась до недавнего времени. Рассказывая о том, как его провожали в армию в конце 1960-х гг., информант сообщает прежде всего об участии в его проводах деревни, каждого дома:

Соб.: А мать-то вас провожала в армию?

Инф.: Мать? У меня матери не было. Меня провожали бабушка и де-душка.

Соб.: Бабушка вам давала что-нибудь с собой?.. Ну, чтоб всё хорошо было, чтоб домой вернулись?

Инф.: Раньше нам давали... я иду по деревне, я, например, с краю живу, и до этого... и каждый даёт 2—3 рубля, это было.

Соб.: Каждая кто? Хозяйка?

Инф.: Каждый (из каждого дома). Это в Мякишеве было, не здесь.

Соб.: Каждый выходил и давал деньги?

Инф.: Да, да [ЕУ-хвойн-99: МГВ].

В приведенных описаниях подчеркивается, что рекрут прощается с каждым, кто ему встретится, причем односельчане стараются в этот момент выйти из дома, чтобы попрощаться с ним. Такое прощание, вероятно, следует интерпретировать как своеобразный аналог отпущения грехов<sup>1</sup>.

В большинстве описаний сообщается, что при прощании рекруту дают либо куски холста (на портянки), либо полотенца, либо деньги: «Провожать рекрута собирается народ со всей деревни или села и провожают далеко за самое селение; на прощание суют в карман и в руки деньги и клочки холста на портянки» [Поздняков, 1898: 6]. У этого обычая есть исторические основания. До 1874 г., когда воинская повинность была не личной, а общинной, как выбор рекрута, так и траты на его снаряжение были делом всей деревни. Каждая община обязана была снабдить своих рекрутов всем необходимым: таким образом она выплачивала государству налог [см. об этом, например: Вохас, 1988]. В то же время сама практика участия всего мира в сборах рекрута со всей вероятностью оказалась соотнесенной с аналогичными ситуациями, связанными с включением индивида в социальную структуру (родильно-крестильная обрядность) или выходом из нее (похоронно-поминальная обрядность), в которых члену сообщества выделяется некая доля [см.: Седакова, 1990: 56—59; Байбурин, 1993: 49—51; Кормина, Штырков, 2001: 217—218]. Кроме того, трудно не заметить, что набор отдаваемых рекруту предметов совпадает со списком вещей, приносимых по обету к местным святыням. Правда, со временем этот набор свелся к наделению рекрута только деньгами: «Благословляли, денюжки давали. У нас вот, у кого из деревни в армию провожали, и

<sup>1</sup> Ср., во-первых, с похоронными причитаниями, где плакальщица обращается к покойному с просьбой попрощаться с соседями, а их просит простить покойному его «прегрешеньица» [см., например: Барсов, 1997: I, 30] и, во-вторых, с широко распространенным обычаем прощаться/просить прощения накануне Великого поста, наступление которого для молодежи было связано с прекращением гуляний.

всем вот, железны-то были рубли, хоть рубель, хоть сколь — все давали» [ЕУ-хвойн-98: ИЕИ].

Кроме сугубо практического смысла снабжения новобранца деньгами на дорогу, в использовании денег в рекрутском обряде есть иное, более глубокое содержание, связанное с манипуляциями с деньгами вообще [подробнее см.: Богданов, 1995]. Деньги (монеты) в ряде ритуальных практик актуализируются как средство коммуникации с «чужим». Назову хотя бы обычай оставлять монеты в качестве votивных приношений у местных сельских святынь — почитаемых колодцев, жальников<sup>1</sup> и т.д. [Панченко, 1998: 84—86], или обряд выкупа земли (и тем самым отдачи доли умершему) в похоронах, где оказывается важным даже то, какого цвета монету следует бросить в могилу — белую или красную, или обычай оставлять монету в хлеву в качестве подарка дворовому. Хочется обратить внимание на один факт, до сих пор остававшийся вне поля внимания исследователей: крестьянам в повседневном обиходе деньги были необходимы прежде всего для платы за исполнение треб священником — совершаемые в церкви (или по преимуществу в церкви) отпевание, крещение, обряд бракосочетания требовали обязательного денежного вознаграждения. Вообще, отправляясь в церковь, прихожанин должен был иметь при себе какие-то монеты: чтобы заплатить за свечку, за причастие и пр. Не исключено, что практика принесения денег в церковь в обмен на такого рода услуги была транспонирована на почитаемые места, которые функционально приравнивались церкви (что стало особенно очевидно в поздней традиции).

Иллюстрацией использования денег с неутилитарной целью при проводах в армию может послужить зафиксированный в поздней традиции обычай прилеплять купюры к стеклу автобуса, на котором уезжает новобранец: «Все друзья и

<sup>1</sup> Сакральный локус (в некоторых районах Новгородской и Тверской областей) — может быть местом как почитания, так и избегания. Археологически жальники атрибутируются как средневековые могильники.

родственники, собравшиеся вокруг автобуса, заняли всё свободное место. Каждый из них норовил прилепить денежку к стеклу (тоже, по преданию, для хорошей службы), но лишь один закусанный рублик<sup>1</sup> дожил до конца поездки»<sup>2</sup>.

Прощание с односельчанами осуществляется через акт обмена, который может принимать разные формы. «Посмотреть на “проводины” и проститься с парнем — из своей и других деревень приходят родные и чужие. К этому времени в доме, где есть новобранец, в честь отъезжающего и для угощения провожающих варят пиво в корчагах, покупают водки и готовят закуски. Пивом и водкой обносит своих земляков и соседей сам новобранец, а они дарят ему за это деньги на дорогу: кто даёт 5 коп., кто 10—20, а иной и весь рубль, так что в общем новобранцу достаётся до 4—5 руб.» [ТА: №206, Грязовецкий уезд Вологодской губернии]. Просьба простить «если обидел в чем» и последующее прощание/прощание также представляют собой вариант обмена. В другом описании одаривание рекрута происходит в ответ на его просьбу простить.

Прощание рекрута с его возрастной группой осмысливается прежде всего как выбывание из числа вероятных женихов и репрезентируется как прощание с девушками (не с парнями)<sup>3</sup>: «Если рекрут холостой, то девушки в обычай ввели — давать ему на прощанье по платочку от каждой» [Поздняков, 1898: 6]. Ср. также: «На ходу, под звуки гармоники, Ванюшка пошел вприсядку и, вытаскивая из кармана смятые платки, махал ими по воздуху, сопровождая замечаниями:

<sup>1</sup> Дело происходит в начале 1990-х гг., когда еще существовали купюры такого достоинства.

<sup>2</sup> ЛАР. Самозапись АА Патюниной 1981 г.р., зап. от В.В. Патюнина 1973 г.р., уроженца города Сыктывкара в 1999 г. Похоже, что в этом случае деньги не были использованы по своему прямому назначению, они служили знаком разгула и щедрости провожающих.

<sup>3</sup> Значительно реже встречаются тексты, в которых сообщается о прощании уходящего на службу с друзьями: «Ой ты, Васенька-браташа, / Задушевной побратим, / Как сдадут меня в солдаты, / Ты останешься один» [Князев, 1912: 29].

«Этот — Машин, этот — Дашин, этот — милки дорогой, этот — собственный мой» [Писарев, 1916: 3]. В том случае, если уходящий на службу был женат, подарки ему дарила только жена:

Соб.: А дарили девушки что-нибудь, платочки?

Инф.: Дарили.

Соб.: Платочки?

Инф.: Да, да, да. Платочки дарили.

Соб.: Каждому по платочку?

Инф.: Да, да.

Соб.: То есть все деревенские девушки вам дарили?

Инф.: Нет, только своя.

Соб.: Одна только...

Инф.: Да (когда ЛСВ уходил в армию, он был уже женат, так что платочек ему дарила жена. — ЖК).

Соб.: А вам нужно было хранить этот платочек?

Инф.: Да, я хранил его. В чемодане я хранил его. И был, был у меня и полотенце.

Соб.: От неё же?

Инф.: Да. Это... домотканное, старинное. Вот я его домой привёз [ЕУ-батецк-99: ЛВС].

Другой информант также сообщил, что платочек ему дарила только одна девушка, его невеста:

Соб.: А бывало так, что одному парню сразу несколько платочков дарят?

Инф.: Этого не знаю, этого... Я уходил — мне ни одна не дарила. Я дружил с которой — та токо дарила [ЕУ-хвойн-98: НЕИ].

Такой платок мог быть украшен вышитым на нем формульным текстом.

Соб.: А девушки дарили что-нибудь парням?

Инф.: А как же. Раньше кисеты дарили, платки носовые вышивали. <...> Платок — это как закон, обвязанный, вышито: «Храни сердечно — помню вечно» [ЕУ-хвойн-98: ИЕИ].

Девушки дарили рекрутам главным образом носовые платки и полотенца<sup>1</sup>. Ср. в частушках:

Залётку в армию забрали,  
Мамы горя не скажу.  
Само лучше полотенечко  
В дорогу положу  
[ЛАБ: № 20].

Меня на осень в солдаты,  
Припасай, милашка, плат,  
Буду слезы утирать,  
Тебя чаще вспоминать

[Бурцев, 1911: 264]<sup>2</sup>.

Однако в то время как полотенце в русской традиционной культуре является универсальным подарком (если обрядовая ситуация вообще требует подарка, то дарят в первую очередь полотенце — ср. в свадьбе [см., например: Иваницкий, 1890: 73, 96, 106]), носовой платок (*носовик*) дарят только потенциальные невесты потенциальным женихам (соседка или крестная не может подарить носовой платок). Подаренный девушкой *носовик* символизирует ее обещание ждать возвращения молодого человека из армии, а принятый от нее носовой платок означает заинтересованность молодого человека в продолжении их отношений по возвращении со службы<sup>3</sup>. Во всяком случае, именно так оценивает этот обычай житель Новгородской области, служивший в армии в начале 1950-х гг.:

Соб.: А вот сударушки что-нибудь дарили, когда вот в армию провожали?

<sup>1</sup> Кроме того, могли подарить «кисет, кошель под махорку» [ТА: № 130; Вологодский уезд Вологодской губернии].

<sup>2</sup> Ср. также: «Ягодиночка-то в армии, / Платочек у него. / Ну и пусть он утирается — / Любила я его» [ЕУ-хвойн-98: НВА].

<sup>3</sup> Обычай обмена носовыми платками отмечен в частушке начала века, записанной в Новгородском уезде Новгородской губернии: «Давай, приятка, разменяемся / Платочком носовым, / Возьми-ко свой, отдай-ко мой, / На век расстанемся с тобой» [Симаков, 1915а: IX, 26].

Инф.: По носовому платку (*смеётся*).

Соб.: И много у вас таких носовых платков было?

Инф.: Так ить... Которы... которы брал, а которы... думаю, ланно, я уж, приду, дак... я знал, что она мне больше не нады, думаю: пусть платок себе от меня она на память, а... а мне чтоб тебя забыть быстрее [ЕУ-хвойн-99: ЕНС].

Носовой платок определенно воспринимается информантом как агент дарителя. Та же идея репрезентирована в частушках:

Дай, матанечка, платочек —

Я в кармашек положу...

Об тебе, милка, соскучусь —

На платочек погляжу...

[Нардов, 1913].

Или:

Дролю, серенькие глазки,

В армию отправила.

Платок на память подарила —

Вспоминать заставила

[Кулагина, 1996: 61, № 295].

Расставание рекрута с деревней может включать прощание с каким-то символическим воплощением всей этой деревни, например с местным сакральным локусом. По воспоминаниям жителя Любытинского района Новгородской области, в его деревне «мужчины, когда в армию шли, подходили к жальнику кланяться. Раньше при каждой деревне жальник был»<sup>1</sup>. Чаше всего носители культуры считают жальники старыми могилами, якобы оставшимися от давней войны, в которых похоронены, по одним рассказам, оккупанты (легендарная *литва* или *шведы*), по другим — предки ныне живущих, *родители* [подробнее см.: Штырков, 2001]. Информант, сообщивший об обычае кланяться у жальника, не имеет четкого представления о том, кто там похоронен, хотя и счи-

<sup>1</sup> ТФА, зап. от Фёдорова в деревне Кузнецово Любытинского района Новгородской области в 1994 г.



тает его местом старого захоронения: «Жальник — лес, сосны были, мёртвых хоронили». Для этого рассказчика важнее знание того (знание, заметим, не соответствующее действительности), что некогда жальник был «при каждой деревне» и, следовательно, прощание с жальником — это и есть прощание с деревней. Так что приведенное свидетельство может быть рассмотрено в рамках анализа структуры индентичностей крестьянина как пример, демонстрирующий важность локальной идентичности в его мироощущении.

Итак, в настоящей главе было предпринято описание и предложена интерпретация обрядового сценария (и отдельных ритуальных «ходов») проводов на военную службу, в основном по данным конца XIX — начала XX в. Рекрутский фольклор и описание обрядовых действий анализировались с точки зрения представлений, которые они репрезентируют, и поведенческих стратегий, которые в них реализуются. Как показывают имеющиеся в нашем распоряжении материалы, будучи по сути окказиональным ритуалом, призванным разрешить конкретную кризисную ситуацию, обряд проводов в армию «составляется» из некоторого набора имеющихся в культуре подручных средств. Выбор этих средств — символов и обрядовых ходов — зависит, по-видимому, от того, каким образом носители культуры классифицируют ситуацию, с которой они сталкиваются, соотнося ее со своим культурным опытом. В результате они строят свое поведение тем или иным образом, по известной схеме, обычно используемой в ситуации, понимаемой ими как аналогичная. В таком случае параллели между проводами в армию и другими обрядами должны пониматься как результат сходного восприятия и осмысления событий и ситуаций, результат работы одних когнитивных схем, определяющих способы проживания события. Наиболее интересными и яркими случаями, позволяющими обнаружить работу когнитивных схем, являются примеры, когда носитель культуры сталкивается с интеллек-

туальной проблемой, связанной с отсутствием уже разработанного в культуре подходящего способа осмысления происходящего и потребностью в совмещении разных схем осмысления реальности. На мой взгляд, главная интеллектуальная проблема для носителей культуры, переживающих отправление в армию, связана с тем, что, хотя проводы в армию строятся как проводы в последний путь (и в этом аналогичны похоронам), все-таки предполагается возможность возвращения оттуда, куда проводили молодого человека (и в этом противоположны похоронной обрядности). Специфический для рекрутской обрядности обычай изготовления «памяти» может служить примером семиотического творчества, одним из возможных результатов разрешения такой интеллектуальной проблемы.

Случаи пересечений между обрядами в русской традиционной культуре подробно рассматривались на примере свадебной и похоронной обрядности в статье А.К. Байбурина и Г.А. Левинтона «Похороны и свадьба» [Байбурин, Левинтон, 1990], где такие пересечения объяснялись как цитации и заимствования между разными обрядовыми текстами. Предлагаемый подход ни в коем случае не означает пересмотра или отрицания положений, сформулированных в указанной выше работе, и заключается скорее в предложении иной объяснительной метафоры. Смена метафоры представляется здесь уместной постольку, поскольку позволяет перенести акцент на деятельность субъекта по осмыслению мира и конструированию, в ходе этой семиотической деятельности по приписыванию значений, своей социальной реальности. Собственно потребность в таком повороте продиктована спецификой рекрутской обрядности, для объяснения которой мне кажется наиболее приспособленной социально-конструктивистская парадигма, сформулированная в известной совместной работе Питера Бергера и Томаса Лукмана [Бергер, Лукман, 1995].

Еще одной интеллектуальной проблемой (хотя и несколько другого порядка), так или иначе разрешаемой в рекрутской

обрядности, оказывается смысл отправления на службу и самой службы в армии: судя по материалам конца XIX — начала XX в., крестьяне имели самые смутные представления о том, куда и зачем «начальники» забирают их сыновей. Как будет показано в следующей главе, осмысление службы в армии и, как результат, предпочтение тех или иных обрядовых аналогий во многом определяется актуальным социально-историческим контекстом.

# Глава 3

## Ритуал и социально-исторический контекст (к проблеме конструирования обряда)

Обряд проводов в армию принципиально отличается от других обрядов жизненного цикла, так или иначе связанных с жизнью человека как биологического существа, которое рождается, взрослеет, умирает. Во-первых, он появляется в конкретное историческое время, изменяется в зависимости от социально-исторического контекста и, надо думать, совсем исчезнет с изменением способа комплектования армии (например, в том случае, если армия станет профессиональной). Во-вторых, этот обряд возникает как реакция культуры на ситуацию, задаваемую извне, как ответ на некий «вызов». Этим он родствен окказиональным обрядам.

Кроме причины возникновения сходство рекрутского обряда с окказиональными обуславливалось тем, что события (рекрутские наборы), провоцирующие реакцию социума (рекрутский обряд), до определенного времени были нерегулярными и неожиданными (как, например, стихийные бедствия или эпидемии). Существенно также, что до определенного времени возрастные рамки группы пригодных для призыва были очень широкими: до 1854 г. взять в солдаты могли человека 20—35 лет [Редигер, 1913: 135—136].

Ситуация изменилась в середине прошлого века: в системе наборов в вооруженные силы возрос элемент регулярности. Во-первых, с 1854 года был установлен единый призыв-

ной возраст: в армию теперь шли ровесники — те, кому к 1 января текущего года исполнилось 21 год [Редигер, 1913: 136]. Во-вторых,боры в армию стали ежегодными. Эти два фактора оказали влияние, с одной стороны, на вхождение обряда проводов в армию в годовой календарный цикл<sup>1</sup>, а с другой стороны, на включение его в круг обрядов жизненного цикла.

Проводы в армию окончательно входят в круг обрядов жизненного цикла в советское время, когда служба в вооруженных силах становится действительно всеобщей: в конституции она оговаривается как обязанность каждого гражданина страны, отсрочки и льготы сводятся к минимуму и в норме служить должен был каждый. Кроме того, в советское время период армейской службы в жизненном сценарии молодого человека стал расцениваться как обязательный и нагружаться инициационным смыслом и символикой.

Мы не имеем возможности проследить, каким образом трансформировались рекрутский обряд и фольклор, а также представления о военной службе. В имеющихся источниках существует серьезная лакуна: с конца 1920-х гг. рекрутский фольклор практически не записывали, а тому, что имеется в нашем распоряжении, — газетным материалам, например, — не приходится доверять. Газеты этого времени нередко сообщают о том, как призыв происходил раньше, только чтобы показать, насколько все изменилось сейчас: «Не увидишь и не услышишь пьяных ватаг, ходивших собирать по дворам деньги на самогон и гулянку» [Призывник, 1926]. В другой заметке в «Крестьянской газете» того же 1926 г. корреспондент наивно выдает себя, сообщая, что в этом году призыв проходит абсолютно не так, как в прошлом: «По вечерам не пищит гармоника, под хриплый крик ребят какой-нибудь похабной частушки, не ломится пол на посиделке от толпы

<sup>1</sup> Набор в армию издвна производился в последние два месяца года. Рекрутский устав 1831 г. подтвердил это существовавшее и ранее правило [СВМ, 1907: 182].

призывников, которые с шумом влетали в избу, как это было в прошлом году. Нынче иначе» [Крестьянская газета, 1926: 8]. Вообще, призыв в армию — как тема публикаций — в советское время теряет свое фольклорно-этнографическое измерение и становится делом сугубо политическим.

### 3.1. ОТНОШЕНИЕ К ВОЕННОЙ СЛУЖБЕ

Изменения в сроках службы и порядке набора, вместе с целым рядом других обстоятельств, о которых речь пойдет ниже, оказывали существенное влияние на формирование отношения крестьянского мира к военной службе. Именно этот параметр — отношение к событию (набору в армию) — видимо, во многом определяет способы осмысления события и конструирование его ритуального «оформления». Конструирование это состоит в выборе существующих в культуре символических средств для репрезентации этого события.

Для того чтобы выяснить отношение к службе в армии, логично обратиться прежде всего к материалам, касающимся уклонения от службы, а таких немало. В описаниях обряда XIX — начала XX в. нередко встречаются указания на то, каким именно образом молодые люди пытались избежать армии: для того чтобы «казаться нездоровым», а значит, негодным к службе, обычно использовались различные предметы, бывшие в употреблении в похоронной обрядности: «мертвое мыло», нитки из савана и т.п. [Ефименко, 1877: 192; Певин, 1895; № 80]. Сам факт распространенности таких практик со всей определенностью свидетельствует об отсутствии у крестьян энтузиазма по поводу перспектив военной службы.

Чтобы не попасть в армию, молодые люди иногда шли на членовредительство. В 1890 г. была издана книга, написанная военным врачом, об основах диагностики искусственных болезней и притворств у призываемых к военной службе [Орлов,

1890)]<sup>1</sup>. Автор книги работал в призывных комиссиях в Царстве Польском, и практически весь материал, к которому он апеллирует, касается уклонения от службы евреев. Способы членовредительства, к которым прибегали татары, описываются в статье уездного воинского начальника А.М. Бове [Бове, 1900]. Неясно, насколько подобное отношение к армии, с одной стороны, и к своему телу, с другой стороны, специфично для представителей определенных этнических групп: мы располагаем весьма скудными данными о масштабах членовредительства среди других народов Российской империи, в том числе среди русских. Правда, косвенные данные говорят о том, что оно-таки было распространено. Так, например, священник из Владимирской губернии, обращаясь к прихожанину, стоящему на очереди на службу, просит его не прибегать «к каким-нибудь отвратительным средствам... некоторые из вас... нарочно искажают себя и портят себе разные члены, вырывают, например, себе зубы, отрубают пальцы и тому подобные делают низости, чтобы только избежать военной службы» [С.С.С., 1866: 78]. В ответах на вопрос анкеты Тенишевского бюро (вопрос 99) о том, встречается ли членовредительство в связи с наборами в армию, преобладают отрицательные лаконичные ответы. Иногда прибавляют, что крестьяне считают это грехом: «К уклонениям от воинской повинности и особенно к членовредителям относятся с презрением, потому что это считается большим грехом» [ТА: № 694; Белозерский уезд Новгородской губернии]. Иногда сообщается, что случаи уклонения от службы все же бывают: «Уклонение от воинской повинности считается грехом, но тем не менее допускается, не исключая и членовредительства» [ТА: № 277, Кадниковский уезд Вологодской губернии]. Корреспондент из Вятской губернии сообщает: «В каждой почти деревне или семье существуют мужики или парни, у которых недостает пальца на правой руке или существует какое-

<sup>1</sup> Существовал целый ряд ученых — военных врачей, специализировавшихся в области диагностики притворных болезней у призываемых и новобранцев. См., например: [Надеждин, 1927].

нибудь другое намеренное и сознательное увечье, сделанное им самим, с тем чтобы не идти в солдаты<sup>1</sup>. В последнее время, впрочем, таких увечий уже не появляется, встречаются только старые: взгляд на солдатчину сильно изменился [ТА: № 446, Сарапульский уезд Вятской губернии]<sup>2</sup>.

В некоторых публикациях приводится описание способов членовредительства. Так, в Костромской губернии, чтобы избавиться от службы, пили деревянное масло, чтобы пожелтело тело, «отравляли кожу» на ногах, прокалывали барабанные перепонки и т.д. [Зимин, 1920: 1]. Иногда указывается, что существовали особые специалисты, которые знали, как «помочь» парню, который хочет уклониться от службы: «В Костроме были спецы, которые прокалывали барабанные перепонки, впускали под кожу парафин (чтобы добиться опухоли), натирали глаза табаком, заставляли вдыхать пары серной кислоты, так что потом в груди как будто симфонический оркестр играл» [Домбек, 1935]<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Таким образом корреспондент Тенишевского бюро (Д.К. Зеленин) комментирует стихотворный текст, обнаруженный им в «писанном «песеннике»: «Деревенски мужики — / Это просто дураки — невежи! / Пальцы режет, зубы рвет, / Только в рекруты нейдет; / Всей деревней заревут — / Ваньку в рекруты берут...» [ТА: № 446; Сарапульский уезд Вятской губернии; ср.: Евдокимов, 1917: 160].

<sup>2</sup> Т.е. эти люди должны были уродовать себя в относительно недавнем прошлом (никак не больше, чем за десять лет до описываемой ситуации — иначе корреспондент не назвал бы часть из них парнями), приблизительно в конце 1880-х — начале 1890-х гг.

<sup>3</sup> Справедливости ради надо упомянуть и о существовании противоположных свидетельств того же времени, говорящих о презрительном отношении к забракованным комиссией. «Признание у парня физических недостатков, делающих его непригодным для военной службы, считается для него большим «конфузом». Над таким парнем все смеются потом в деревне и даже девушки, называя его «браковкою» и высказывая к нему пренебрежение. «Пойду я за браковку», — заявляют они, — какой он мужик. коли и в солдаты не погодился» [Чарушин, 1914: 148]. Сведения о презрительном отношении к забракованным, вообще гораздо более редкие. происходят из Архангельской и Вологодской губерний и могут иметь мотивации, связанные с конкретной локальной традицией.



Распространение тех или иных способов вызвать болезнь искусственным путем отражалось в законодательных актах. Так, в 1828 г. «повелено было... людей, одержимых паршами, если они никаких других болезней не имеют, от военной службы не освобождать, а по принятии в рекруты отдавать тогда же в больницы для излечения», поскольку выяснилось, что крестьяне Псковской губернии, где распространилось это заболевание, «заражают себя этою болезнью умышленно во избежание от рекрутства» и излечивается она «в короткое время посредством хлоровой извести» [СВМ, 1907: 179; ПСЗ, Т. III, № 2, 543].

В этнографической литературе встречаются и прямые указания на то, что крестьяне не хотели служить в армии<sup>1</sup>. Приведу свидетельство из Олонецкой губернии: «До какой степени может доходить радость освободившегося от повинности рекрута, могут свидетельствовать те наблюдаемые хоть единожды, но почти ежегодно факты, когда освобожденный рекрут, почти не помня себя, выбегает на улицу, накинув лишь белье, а то и совсем нагой (наблюдается и в Петрозаводске и в селах) и кричит: “Не взяли, избыл, слава Богу”» [Певин, 1895: № 84].

В то же время служба в армии воспринималась многими как судьба, predetermined высшими силами. «Случаев членовредительства у нас не замечают, да и вообще уклонения от воинской повинности нет. Если можно выхлопотать льготу, то хлопочут законным порядком, а нельзя, так и покорятся...» [ТА: № 704; Белозерский уезд Новгородской губернии]. Эту судьбу нельзя изменить, ей надо подчиниться. Именно такая мораль заключается в сказках (легендах) о возвращении солдата со службы: он собирается отомстить виновнику того, что его забрали в армию (старосте, соседу), но встретившийся по дороге старичок показывает ему, что судьба дается человеку при

<sup>1</sup> Следует, однако, заметить, что во все времена находились люди, с охотой отправлявшиеся на службу.

рождении (крещении<sup>1</sup>), и быть солдатом — это судьба. Приведу сказку, записанную в 1977 г. в Беломорском районе А.П. Разумовой и Е.И. Русаковой. «Бывало. Дейнушка мне рассказывал. Служба была 25 лет. Один мужичок отслужил 25 лет, идет домой, говорит: “Я суседа сожгу”. (А говорят: Бога нет, Бога нет.) Идет, говорит: “Я из-за суседа отслужил 25 лет, приду суседа сожгу”. А поезда-то не было, ничего не было. Были какие-то дорожки, тропинки. Он идет, ходил по деревням, сегодня Юково, завтра Колежма, потом Сум, Посад. Идет, говорит: “Суседа сожгу”. Сел отдыхать. Вдруг объявляется старичок. Господь по земле ходил тогда. Старичок очутился. Говорит: “Идешь, думаешь. И неправильно. Идешь домой, и суседа не жги. Сейчас этта будет деревня. Придем в эту деревню ночевать. Зайдем в первый дом. Ночевать. Сегодня там беременная женщина родит двух мальчиков. И пойдем ночевать в этот дом. Мужчина говорит: “Раз такое дело, не пустят нас ночевать в этот дом”. “Пустят”. Зашли в избу: “Хозяюшка, разреши ночевать”. Пустила. А ночью родила двух мальчиков (Господь, он все знает.) Видишь, говорит, один мальчик родился со ружьем. Он пойдет служить. А второй без ружья, он не пойдет служить в армию. И вот иди домой, говорит, суседа не жги. А вот ты родился с ружьем, ты служил. Сусед не виноват. Мужик пошел домой. (Много мне рассказывали, да все забыла)» [АКАН, колл. № 109, ед. хр. 83]<sup>2</sup>.

О том, что солдатская участь предreshается при рождении и даже при зачатии ребенка, сообщают причитания по рекрутам, записанные в середине XIX в. Е. Барсовым (по-русски) в Карелии и Э. Лённротом (по-вотски) на территории современного Кингисеппского района Ленинградской области. В них сообщается, мать этого ребенка «в несчастный день —

<sup>1</sup> Ср. в рекрутском причитании: «Я солдатушком в купели ведь окупан», т.е., вероятно, был окрещен солдатом [Барсов, 1997: I, 64].

<sup>2</sup> Ср.: [Смирнов, 1917: № 88; Череповецкий уезд Новгородской губернии]. О солдатстве как варианте судьбы, данной при рождении, см. также: [Соколовы, 1999: II, 505, № 118].

во среду засияла и в бесталаный день — во пятницу вспородила» [Барсов, 1997: 60—61]<sup>1</sup>, в вотском варианте плача, исполняемом сестрой рекрута, говорится, что он был рожден в несчастливый день, а зачат, когда пересохли колодцы [The Great, 1993: № 297, 432—434].

Существуют свидетельства о том, что уход в армию становился одним из вариантов судьбы (наряду со смертью и свадьбой) в календарных гаданиях. В 1856 г. в Архангельской губернии молодой парень рассказал фольклористу П.С. Ефименко о том, как слушают на перекрестке: «Если кому почуются колокольчики, тот значит женится в этот год; если же почуеться, что идет полк солдат, — в солдаты возьмут; если — теснут досками, — умереть» [Ефименко, 1877: 190]. Как о судьбе о солдатчине говорится в причитаниях, где сообщается, что «участью», «таланом» награждает парня Богородица:

Хоть я, матушка, тебя да породила,  
Не я участью таланом наделила,  
Наделила Мать Пречиста Богородица  
[Певин, 1895].

Ср. также:

На роду да было сужено,  
Во житьи было записано,  
Видно судит Богородица  
Со домашними расстатисе  
[Шайжин, 1903].

Замечу, что служба в армии понимается как злая судьба; избежать службы — значит родиться со счастливой судьбой:

Хорошо дроля играл,  
Ох, как ловко подпевал,

<sup>1</sup> Механизм разворачивания семантики среды и пятницы в связи с судьбой человека, зачатого или родившегося в эти дни, достойно отдельного исследования. Не имея возможности рассмотреть здесь этот сюжет подробнее, отмечу лишь, что эти дни недели соотносятся с новозаветными событиями, произошедшими в Страстную неделю: в среду Иуда предал Христа, а в пятницу Христос был распят.



*Сельское начальство: старишина, староста, судьи, писарь и урядник. Владимирская губерния, нач. XX в.*

С судьбой хорошей зародился,  
И в солдаты не попал

[Симаков, 1913: 650, № 3313].

Об отношении крестьян к службе в армии можно также судить по фольклорным описаниям приема, в частности, по характеристикам чиновников, с которыми сталкивается призываемый, попав в рекрутское присутствие. В фольклорных текстах они выступают агентами того чужого мира, в который уходит солдат. Это мир, где не ходят в церковь по воскресеньям и не соблюдают постов:

Уж власти все безбожные,  
Уж постам-то они не постились,  
Ни почитали ни среды, ни пятницы.

Именно «власти безбожные» являются причиной такого несчастья, как война (приведенное причитание было записано во время проводов на Первую мировую войну):

За то наказала всех Владычица,  
Они приняли табаки-те, дымы горькие

Да самовары-те светлые,

Да чай-то сахарные...

[Зимин, 1920: 9].

Функция организаторов набора, по фольклорным текстам, состоит в том, чтобы забрать молодого человека из дома, прервав тем самым нормальное течение его жизни. Их именуют *судьями, властями или начальниками*: «власти немилосердые», «судьи безбожные» [Барсов, 1997: II, 53], «судьи немилосливые» [Соколовы, 1999: II, 328, №3 45], «судьи-власти немилостивы» [Мельницкий, 1894: 218], «судьи грозные» [Зимин, 1920: 4]; «мироеды» [Певин, 1895: № 81]. В свое время в фольклористике подобные эпитеты расценивались как выражение социального протеста. Думается, что ситуация одновременно и проще, и сложнее и относится она скорее к области этносемиотики, чем социального взаимодействия. Дело, видимо, не столько в ощущении носителями культуры социальной несправедливости, сколько в отношении к представителям власти вообще. Для крестьян представители государства — чужие, любое их появление — опасно. По наблюдениям А. Шустикова, сделанным в конце XIX в., у крестьян «страх перед начальством, хотя бы даже и воображаемым, доходит до сумасбродства... Различия начальства от начальства здесь, можно сказать, не знают» и выделяют «начальника» по одежде: «Каждый человек, одетый в немецкое платье, к тому же не знакомый, — уже начальник, а если при этом обладает еще на фуражке кокардой, то большой начальник» [Шустиков, 1892: 109].

«Начальники» в рекрутском фольклоре обладают характеристиками, традиционно приписываемыми нечистой силе, такими, например, как множественность или склонность производить разного рода шум. В фольклорных описаниях приема вообще значительную роль играет акустический код<sup>1</sup>: «начальники» кричат, рыкают, свистят («и рыкнут судьи — власти

<sup>1</sup> О постановке проблемы изучения звукового кода в традиционной культуре см.: [Толстая, 1999: 9—14].

немилосливы» [Мельницкий, 1894: 218]; «Свистнут на тебя да по-звериному, Крикнут да по-звсиному (так! — ЖЖ.)» [АКАИ: колл. 107, ед. хр. 132; зап. 1938 г.<sup>1</sup>]; прибор, которым измеряют рекрута, гремит, брякает, бренчит:

Забренчит да мера медная,  
Закричат да судьи грозные:  
Застричь да добра молодца  
Его на службу государеву!

[ТА: № 206;

Грязовецкий уезд Вологодской губернии].

Вообще, по народным представлениям, крик и шум являются характеристиками представителей мира «чужого», поскольку символизируют беспорядок, хаос и/или агрессию. Громкие звуки производит жених и его партия (намеренно громко стучат в ворота невесты и т.д.), шумят в святки ряженные, хохочет и хлопает в ладоши леший, шумом дает о себе знать приходящий покойник. Заметим кстати, что сами рекруты во время гуляний также производят много шума: игра на гармошке и на бубне, пение песен, звон колокольчиков и бубенцов на упряжи их лошадей, а также звон разбиваемых ими стекол — все это, вероятно, является символическим выражением их лиминального статуса<sup>2</sup>.

Любопытно, что крестьянской карнавальной культурой, в которой посредством масок репрезентировались представления о чужом, активно эксплуатировались образы государственных людей. По данным, относящимся к середине XX в., в некоторых регионах «социальные» костюмы даже стали вытеснять иные традиционные виды ряженья и на святочные

<sup>1</sup> Так же описывается жизнь в доме мужа в причитаниях невесты: «Во злодеяф-то, во цюжих людяф / Закричат да по-звериному, / Зашипят да по-зменному...» [Соколовы, 1999: II, 158, № 78].

<sup>2</sup> Ср. описание разгула призывника конца 1990-х гг.: «Призывник и его друзья очень хорошо погуляли... когда стали расходиться домой, призывник сам же выбил стекло в одном из подъездов, стучались к соседям, звонили...» [ЛАР, зап. от А.М. Дубининой 1981 г.р. в поселке Шуя в 1999 г.].

посиделки можно было заявиться в «костюме» налогового инспектора, почтальона, пионера и, конечно, солдата.

Из «начальства», кроме государственных чиновников (*судьи, начальники, власти*), в рекрутском фольклоре присутствует царь (*царь белый, царь военный*), тот самый, который объявляет войны и наборы в армию. Представление о том, что набор происходит по его инициативе, широко распространено:

Государь ты наш, Царь белый,  
Для чего прием наделал?  
Зачем Ваничку забрил?  
Он на посидку ходил,  
Он на посидку ходил,  
Меня девочку любил

[Симаков, 19156: 7;  
ср.: Водарский, 1914: 72, № 433;  
Киреевский, 1983: 248, № 538].

Царю в песенном фольклоре приписывается почти исключительно военная функция. С того момента, когда крестьянин становится солдатом, он принадлежит *белому царю*, который теперь распоряжается его *волей*: «да воля-то не моя, воля белого царя» [Киреевский, 1983: 35, № 156], — как раньше ею распоряжался отец или в дореформенное время помещик. В одном из вариантов песни о сне, предвещающем солдатство, предлагается такое толкование:

Знать, що мне-ка, маменька,  
Во несчастья быть —  
Во солдатах служить,  
Царю Белому служить

[Иваницкий, 1885: 55, № 35].

Однако почти всегда это не какая-то реальная историческая фигура, а «царь вообще», фольклорный *царь белый*, персонаж исторических преданий и духовных стихов (см., например, «Стих о Голубиной книге»), и вряд ли выражение лояльности этому царю следует рассматривать как проявление

ние патриотических, гражданских чувств Героями и авторами таких фольклорных текстов, в которых групповая идентичность формулируется через принадлежность *белому царю*, являются солдаты, представители особой армейской субкультуры:

...Во лужку долго стояли,  
Стали службу разбирать.  
Которой турский, которой прусский.  
А мы — белого царя

[Киреевский, 1983: 161, № 343].

В это «мы» не включены другие крестьяне, оставшиеся за пределами армии, о чем свидетельствует другой песенный отрывок, в котором передаются слова матери, отправляющей сына на службу:

...Служи, служи, дитяtko.  
Своему белому царю

[Киреевский, 1983: 255, № 560].

Об отношении крестьян к службе, кроме всего прочего, позволяет судить их отношение к отслужившим. Как уже было отмечено, возвращение солдата домой никакими особыми ритуальными действиями не обставлялось. Вот как описывает возвращение солдата со службы корреспондент Тенишевского архива из Смоленской губернии: «По возвращении солдата домой на него смотрят как на дорогого гостя, как на человека выдавшего свет, просят рассказать про службу, про виданное и слышанное. Соседи приглашают к себе посидеть. Солдат неделю ничего не делает. Первую неделю носит военную одежду. В первый праздник обязательно идёт в приходскую церковь в военной одежде, потом бросает её и никогда уже больше не надевает, а одевается в крестьянскую обыкновенную одежду, начинает работать сперва лёгкую работу... и через недели 2—3 уже солдата нельзя отличить от обыкновенного мужика» [ГА: № 1679].

Пришедший со службы должен был каким-то образом заново входить в жизнь семьи и деревни, в том числе он дол-



жен был жениться. Вероятно, принимать участие в молодежных гуляньях, участники которых были моложе на несколько лет, он уже не мог, а если это и происходило, отслужившие, по-видимому, выделялись в особую группу. По деревенским меркам они если и не были перестарками, то по крайней мере находились в таком возрасте, когда существует риск остаться без пары и стать бобылем. Во всяком случае, в фольклоре девушке любить солдата считается предосудительным; он — пара для вдов:

Вы, солдатики, не люди,  
Вас и девушки не любят.  
Только любят вдовушки,  
Отчаянны головушки

[Сказки и песни, 1955: 219].

Достоинства и недостатки солдата как жениха активно обсуждаются в песенной лирике. Не всегда понятно, идет ли речь о солдате действительной службы или о бывшем солдате, вернувшемся домой; кажется, впрочем, что парня какое-то время после возвращения со службы вполне могли называть солдатом. Показательно, что лирическая героиня текстов, где перечисляются достоинства солдата — образованность, грамотность, обходительность, — сообщает, что ее мнение не совпадает с общепринятым:

Никто солдатиков не любит,  
Я бы стала их любить;  
Образованные люди,  
Знают, что поговорить

[Малевинский, 1912: 30].

Однако чаще всего в девичьих частушках солдат предстает как завидный жених:

Если бы я была богата,  
Не любила бы солдата:  
У солдата усы колки,  
Настоящие иголки!

[Тюменев, 1896: 190].

Солдат отличается от деревенских парней не только внешне — тем, например, что носит усы. Он — другого качества. От него «пахнет кислотой» [Балов, 1891], он «кислая шерсть», «собачья шерсть».

Вы, солдатушки, не люди.  
Вас и девушки не любят.  
Прослуживши годов шесть,  
Назовут вас кисла шерсть

[Степанов, 1903: 90, № 145;  
ср: Елеонская, 1914: № 2144].

Скорее всего, здесь актуализируется значение *кислый* — 'несвежий', 'испорченный'<sup>1</sup>. Действительно, крестьяне считали, что опыт солдатской жизни развращает, отбивает привычку к крестьянскому труду, делает солдата чужим его родной деревне, крестьянскому образу жизни<sup>2</sup>. Неудивительно, что никакое сокращение сроков службы не могло примирить крестьян с необходимостью отдавать сыновей в армию:

Нынче служба небольшая,  
Только званьё, что солдат.  
Не сдавали бы в солдаты  
И не портили б ребят

[Бирюков, 1936: 168].

<sup>1</sup> Не исключено, что определенное значение в таком восприятии солдата — как испорченного — играл и тот факт, что солдаты нередко были разносчиками дурных болезней, в частности сифилиса [см., например: Щербинин, 2001]. Ср. в частушке: «Влезла, влезла бы на елочку, / Да боюсь высоты. / Полюбила бы солдатику, / Да боюсь кислоты» [Елеонская. 1914: № 1452].

<sup>2</sup> Возвращавшиеся со службы чувашки демонстрировали, что они чужие в своей деревне, подчеркивая свое незнание родного языка и даже общаясь с односельчанами через переводчика. Эта, казалось бы, социолингвистическая проблема престижности языка (у русского более высокий статус, чем у чувашского) оборачивается проблемой культурного кода: вернувшийся — чужой, знаком этого является его немота [Никольский, 1905].

### 3.2. РЕКРУТСКИЙ ОБРЯД В СИСТЕМЕ ОБРЯДОВ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Отмечалось, что рекрутский обряд в системе обрядов жизненного цикла альтернативен свадьбе и ориентирован на похороны [Байбурин, Левинтон, 1985: 8—9]<sup>1</sup>. Действительно, смыслы и формы обряда проводов на службу моделируются во многом за счет свадебной и похоронной символики, основных обрядов жизненного цикла в русской традиционной культуре, однако этот выбор для разных исторических периодов различен. Он, в частности, зависит от того, каким смыслом наделяется событие: проводов в последний путь или путешествия с целью обретения нового социального статуса. В действительности ситуация оказывается более сложной: даже в тех случаях, когда общий смысл проводов в армию — прощание без надежды на возвращение, что выражается в целом ряде обрядовых решений и фольклорных текстов (причитаний), исполняемых представителями поколения родителей рекрута, в обрядовом поведении молодежи (в том числе и речевом, в частности в частушках) читаются отсылки к свадебной символике. Это неудивительно, поскольку обрядовая и игровая деятельность молодежи так или иначе ориентирована на скорый брак, уход в армию парня, потенциального жениха, естественно репрезентируется в терминах вступления в брак: «Женят, женят нас, молодчиков во нонешнем году...»

<sup>1</sup> По классификации обрядов, предложенной А.К. Байбуриным и Г.А. Левинтоном [Байбурин, Левинтон, 1990], рекрутский обряд по его месту в жизненном цикле должен быть причислен к «срединным» обрядам. Однако по основному признаку разделения обрядов жизненного цикла на «срединные» и «крайние» — символичности/реальности события — рекрутский обряд не может считаться «срединным», поскольку в нем событие происходит не символически (как, например, смерть и рождение в свадебном обряде), а вполне реально. Уход в армию является реальным эмпирическим событием, хотя и не равным ни рождению, ни смерти.

## *Проводы и похороны*

*И бы лучше ведь, кокоша горегорькая,  
И отпустила б его в матушку сыру-землю  
И чим во эту в злодий-службу государеву<sup>1</sup>.*

Многочисленные (и разноуровневые) типы соотнесенности похоронной и рекрутской обрядности в конце XIX — начале XX в. позволяют констатировать, что уход на службу может концептуализироваться в терминах смерти. В качестве еще одной иллюстрации к множеству уже приведенных выше примеров приведу рассказ о наказании за грехи многодетием, записанный корреспондентом Тенишевского бюро в Тотемском уезде Вологодской губернии. «У одного человека было двенадцать сыновей. Все они были из себя видные молодцы и отличались большим здоровьем. Несколько из них ходило в рекрутчину к жеребью, но или отжеребьевались или почему-то другому, но на службу царскую взяты не были. Старик у отца стало обидно, что ни один из его сыновей не ушел служить царю-батюшке. Началась война. Вот старик и отправляется к Царю; его допустили. Он упал перед царем на колени и говорит: “У меня двенадцать сыновей, все молодец к молодцу, но ни один не попал в солдаты; возьми, Государь, теперь хоть половину на твою Государеву службу, я с радостью отдам”. Государь спросил мужика: “А много ли у тебя умерло детей?”. Мужик отвечает: “Ни один из моих детей, Великий Государь, не умер! Все, которые родились, и живут”. Тогда Великий Государь сказал: “Если Богу не нужно твоих детей, то и я не возьму; иди домой!» [ТА: № 345]. В этом нарративе парадоксальным образом обыгрывается идея аналогичности смерти и службы: сопоставляются Бог и царь, как отвечающие один за смерть, другой — за призыв на службу, которые также приравниваются друг другу. Другим замечательным примером, подтверждающим сопос-

<sup>1</sup> Барсов, 1997: II, 141.

тавление похорон и проводов в армию, является встречающе-ся в частушечных текстах определение сроков гуляний:

Скоро, скоро шесть недель,  
Оденут серую шинель,  
Шапочку военную —  
Заставят плакать бедную  
[ЕУ-гдов-00: ВАМ;  
ср.: Кулагина, 1993: 59, № 279].

Дело в том, что в русской традиционной культуре похорон-ный обряд завершается обязательной трапезой на сороковой день — или через шесть недель, что многим носителям тради-ции кажется одним и тем же промежутком времени, после кото-рого покойный считается окончательно ушедшим, получает свой новый статус «виртуального» члена сообщества [см. под-робнее: Кормина, Штырков, 2001]. До этого момента он нахо-дится в переходном, лиминальном, состоянии, типологически сопоставимом со статусом рекрута во время гуляний. Наверное, такое сопоставление возможно на том основании, что другим, кроме рекрутских гуляний, очевидным случаем длительного лиминального состояния в русской традиционной культуре яв-ляется смерть, точнее, период перехода от жизни к смерти и «перемещения» покойного из мира живых в мир мертвых. Этот переход также заканчивается прощанием и проводами<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Впрочем, сорокодневный срок, усвоенный из христианской тра-диции (а точнее, через христианство из традиции древнееврейской), стал универсальным обозначением срока лиминального состояния. Кроме обязательных поминок на сороковой день, которые, очевидно, соотносятся с новозаветным преданием о вознесении Христа на соро-ковой день после воскресения или, скорее, с промежутком времени между Пасхой и Вознесением, следует упомянуть поддерживаемое цер-ковным канонем представление о нечистоте женщины до сорокового дня после родов, когда она должна взять очистительную молитву (опять-таки соотносимое с новозаветной историей о принесении мла-денца Христа в иерусалимский Храм на сороковой день после его рож-дения и актуальным для иудейской традиции запретом женщине до сорокового дня после рождения мальчика входить в Храм [Лев.: 12: 1—4]), а также обозначение срока вынашивания младенца в утробе: «Сорок я недель носила, полтора года сосила...» [ТА: № 206]. В последнем случае речь идет не о днях, а неделях, но цифра — сорок — остается прежней.

Однако уход в армию осмысляется как особая, «неправильная» смерть. Характерный для рекрутских причитаний мотив «жива эта разлука пуще мертвой» («лучше бы я тебя похоронила»)<sup>1</sup> следует, вероятно, толковать как выражение боязни того, что смерть может наступить вне дома, на стороне или даже уверенность в том, что так оно и будет. Обстоятельства смерти в таком случае лишают провожающих возможности «правильно» захоронить покойного, т.е. в первую очередь похоронить его на «своем» деревенском кладбище<sup>2</sup>, и он, не пройдя соответствующий обряд, остается в неопределенном статусе, в лиминальном состоянии. В частушках о погибшем на войне часто сообщается о месте его захоронения — видимо, именно потому, что оно *неправильное*: «он убит и похоронен у куста малинова» [ЛАБ: № 74]; «мой миленочек убит, лежит под вересиной» [ЛАБ: № 79], «под кусточком схоронили без отца, без матери»<sup>3</sup>. Кроме места захоронения, важен сам факт исполнения родными и близкими покойника их ритуальных ролей. В «Причитании по сыне, умершем на военной службе» сообщается, что если бы смерть произошла дома, то мать сама «снарядила бы да сына милого», а его товарищи «снесли бы (его. — ЖЖ)... до храма-то до Божьево» и «на свои бы белы ручки опустили бы в мать сыру землю» [Соколовы, 1999: II, 325, № 343]. Ср. также в удмурдской рекрутской песне: «Кто похоронит наши кости, когда мы умрем на чужбине?» [The Great, 1993: 443, № 317]. Кроме того, поскольку поминальные практики предполагают обязательное посещение могилы, незнание места захоронения лишает родных и близких возможности включить такого умершего в обычный календар-

<sup>1</sup> См., например: [Азадовский, 1922: № 6, 78; № 31, 95, а также: Барсов, 1997: II, 75; Honko, 1974: 53, The great, 1993: № 298, 433; Weber, 1976: 295].

<sup>2</sup> Подтверждением такого представления о «правильных» похоронах может служить актуальное и для наших дней стремление сельских жителей, живущих в городе, быть похороненными на кладбище своей родной деревни, рядом с могилами своих родственников.

<sup>3</sup> ФАЛФ, № 10695, зап. в селе Ухта Каргопольского района Архангельской области в 1996 г.

ный поминальный цикл. Иными словами, если умершего не хоронили, то его не могут и поминать:

Я бы знала, горемышная,  
Где лёжит да моё дитятко,  
Где лёжит да во сырой земле,  
Я ходила бы цястёшенько  
На круту гору высокую,  
На могилушку глубокую,  
Я к своему да сыну милому

[Соколовы, 1999: II. 325—326, № 343].

Ср. также:

Я бы лучше ведь, кокоша горегорькая,  
И отпустила б его в матушку-сыру землю,  
И чим во эту в злодий-службу Государеву.  
Я бы знала ведь, печальная головушка,  
Где положена законная сдержавушка,  
И я б поставила там крест животворящий;  
Я бы почасту, горюшица, учащивала,  
Я бы подолгу, горюшица, усеживала  
И со болезныма с сердечныма со детушкам  
И у своей да у надежной у сдержавушки...

[Барсов, 1997: II, 141—142]

Актуализация подобных представлений связана с войной. В частушках и песнях времен Второй мировой войны переживания по поводу гибели сына, «залеточки» или мужа облакаются в термины «неправильных похорон», т.е. невыполнения необходимой обрядности, которое выражается в том, например, что покойный не был оплакан, или в том, что он был захоронен не по правилам:

Мово милого убили  
И несли на полотне.  
По нем плакать было некому,  
Товарищи одне

[Кулагина, 1993: 80, № 456;

ср.: Кулагина, 1993: 83, № 477].

Гора, гора. Гора — гориночка,  
А на той горе дроли могилочка.  
Там могилочки все неукладены,  
Убили дролечек фашисты-гадины<sup>1</sup>.

Как нарушение правил оценивается захоронение в общей могиле:

Мово милого убили,  
Не поставили креста.  
Его братская могила —  
Человек четыреста

[Власова, Горелов. 1965: 67, № 985;  
ср.: Кулагина, 1993: 81, № 465].

Драматизм переживания вести о гибели на войне близкого человека может в фольклоре формулироваться через описание невыполненного и невыполнимого похоронного обряда:

...Вот той зимой большой холодной  
Мне почтальон письмо несёт:  
Мой муж любой, милой, хорошей  
Лежит в земле сырой.  
Кабы были легки крылья,  
Я слетала бы туда.  
Все косточки собрала,  
Во гробышек склала.  
Во гробышек бы склала,  
Земельке предала<sup>2</sup>.

Лаури Хонко на материале карельских и мордовских причитаний по уходящим на военную службу делает вывод о том, что представление о возможности смерти вдалеке от дома «придает церемонии характеристики ритуала, разворачивающегося в случае “плохой” смерти». Эти тексты позволяют судить о том, что умереть вдалеке от дома считалось

<sup>1</sup> ТФА. зап. от Нины Матвеевны Ивановой 1930 г.р. в деревне Филиппково Любытинского района Новгородской области в 1996 г.

<sup>2</sup> ФАЛФ. № 10486, зап. в селе Ухта Каргопольского района Архангельской области в 1996 г.



«даже хуже, чем умереть до срока» [Honko, 1993: 405] (то же самое мы видели в русских рскрутских причитаниях). Любопытно, что один из участников волнений во время призыва в г. Лысьва Пермской губернии мотивировал свое негативное отношение к мобилизации в июле 1914 г., обращаясь к заводской администрации, следующим образом: «Знайте, что мы умрем здесь, а не на войне, пусть родные знают наши могилы» [Беркович, 1947: 20]. А.Б. Беркович, рассматривавший крестьянские волнения в ходе мобилизации как обострение революционной ситуации, обратил внимание только на первую часть высказывания — готовность умереть, но не сдаться. Для нас же важна аргументация этой позиции: важно умереть на своей земле и быть похороненным на своем кладбище.

Вероятно, в принципе можно говорить о двух типах организации похоронно-поминальной обрядности — точнее, речь идет о двух полюсах, между которыми располагается все пространство данных. Тем не менее есть основания говорить о том, что носители конкретной локальной традиции в организации своих «отношений» с покойными родственниками и соседями явно тяготеют к тому или другому полюсу и прибегают к разным стратегиям в построении и поддержании этой границы между своим и чужим. В одном случае главная задача состоит в проведении границы между миром живых и миром мертвых, т.е. подчеркивается «линейность» пути покойника. Здесь покойники вообще воспринимаются как опасные, они могут *ходить*; большое внимание уделяется тому, как правильно снарядить и проводить умершего, детально разработаны способы выпроваживания «приходящего» покойника. В другом случае смысл обрядовых действий заключается, прежде всего, в «переводе» умершего в новый статус *родителя* и в урегулировании контактов с ним через детально разработанные календарные поминальные практики (легализованный «путь домой»), т.е. схема обряда представляется «круговой» — в нем предполагается завершающая часть, «ресоциализация»

покойника<sup>1</sup> (ср.: Байбурин, Левинтон, 1990: 68—73). Ясно, что присутствует он «виртуально» — является в снах, например. В случае такого варианта похоронно-поминальной обрядности покойники не мыслятся как *опасные*; они выполняют свою особую роль в функционировании общества<sup>2</sup>. В рекрутском обряде статус ушедшего в армию неясен, вероятно, именно отсюда потребность мыслить его по аналогии с «опасным» покойником.

Одной из целей рекрутского обряда является определение социального статуса уходящего на службу, его места в деревенском сообществе. Солдат выбывает из числа жителей деревни, поэтому одна из схем, в соответствии с которой конструируется его статус, — схема похоронно-поминальная. Заметим попутно, что в причети это описывается, в частности, как его не-участие в деревенских «годовых праздничках» [например: Мельницкий, 1894: 218]<sup>3</sup>, которые отмечали все жители деревни: такие праздники служили одновременно *визитной карточкой* деревни и случаем актуализации деревенской коллективной идентичности. В то же время носителями культуры осознается, что проводы в армию — не похороны, а рекрут — не покойник. Обрядовые действия последнего дня направлены на «резервирование места» для уходящего в социальном пространстве («память» по рекруту), на его удачное возвращение домой (переворачивание предметов, благословение). С этой точки зрения представляется крайне любопытным такой мотив рекрутских причитаний, как просьба к рекруту снять «портрет да с лица белого» и прислать его домой, который определен-

<sup>1</sup> Об этом подробнее см.: [Кормина, Штырков, 2001].

<sup>2</sup> Это в первую очередь регулирующая функция: в объяснении многих календарных запретов и предписаний, рассказчики исходят из необходимости создания комфорта родителям.

<sup>3</sup> По свидетельству одного из корреспондентов Тенишевского архива, проводившая в армию сына мать причитала по нему в праздники: «В храмовые праздники... она уходила за амбары и там одна выплакивала свое горе» [ТА: № 206; Грязовецкий уезд Вологодской губернии].

но является одним из вариантов обсуждавшейся в предыдущей главе «памяти» по уходящему на службу. Этот портрет обещают днем держать «на стенке на дубовой», а ночью — «у ретивого сердечушка» [Певин, 1895: № 81] (т.е. он стал бы спать и бодрствовать, как человек); или же его предполагают доставать в Пасху («на стопочке держала бы точеной») и в престольный праздник, т.е. в дни, когда собирается вся семья [Барсов, 1997: II, 85]. Под *портретом* понимается некая копия с человека; вероятно, речь идет о фотографировании, каким оно представлялось крестьянам. Например, в «Причитании по холостом рекруте» предполагается «списать» с рекрута «ласковы словечушки», «умильню поговорюшку», «цветно платьице», «молодецко личушко» и «ясны очушки» [Барсов, 1997: II, 85]. В причитании, записанном в начале XX в. Н. Шайжиным, родители просят рекрута найти «писарей» и «цитарей» и списать их, родителей, на «маленькую картоцьку», которую он должен носить с собой [Шайжин, 1903]. Интересно, что для обозначения действия копирования используется предикат *списать*, а те, кто должны это сделать, — грамотные, пишущие люди, *писари хитроумные*:

Не сходили мы во лавочку торговую,  
Не купили лист бумаженьки гербовой.  
Мы не наняли писарей да хитроумных,  
Не списали твоего ведь белого да личушка.  
Не прибили на стенку на дубовую<sup>1</sup>

[Певин, 1895: № 84].

### *Письма*

Участники обряда проводов в армию стремятся не только правильно снарядить и проводить уходящего (как это происходит в похоронном обряде), но и установить с ним связь.

<sup>1</sup> Далее мать просит рекрута, когда он будет в Петрозаводске, снять «портрет с лица белого». Употребление этого глагола (снять) позволяет все-таки опознать в описываемой практике фотографирование.

Один из способов установления и поддержания коммуникации с солдатом — письма: «Первое письмо, полученное от солдата, немаловажное событие; его читают дома, несут читать в кабак, показывают его грамотному и неграмотному» [ТА: № 563; Буйский уезд Костромской губернии]. Просьба писать домой типична для текстов рекрутских причитаний. Вот один пример из Тотемского уезда Вологодской губернии:

Как уедешь ты, дитятко,  
 До мистичка любимого,  
 До дальнего городу.  
 Напиши ты грамоту  
 Не пером, не чернилами,  
 А своим горячим слезам  
 К своему роду-племени,  
 Всему природству великому,  
 Родимому батюшку,  
 Родимой матушке,  
 Родимым братьяцам,  
 Родимым сестрицам,  
 Да и суседам, суседушкам,  
 Сусидским малым дитятам,  
 Мы станем знать да ведать,  
 Что ты в дальних городах,  
 Во дальних незнакомых

[ТА: № 378].

Культура народных писем до сих пор остается практически неизученной. Едва ли не единственным отечественным исследованием на эту тему остается недавняя работа К.В. Чистова о фольклоре и языке остарбайтеров, в которой он рассматривает так называемую «фрейбургскую коллекцию» — архив, содержащий выписки из писем остарбайтеров, сделанные в 1942—1944 гг. одним из немецких цензоров [Чистов, 1998]. Однако на эти карточки попали те тексты, которые собиратель оценил как фольклорные — от типичных зачинов и концовок до круговых писем, так что собственно письмо как

особое, целостное явление народной культуры осталось за пределами интересов безвестного собирателя и интерпретатора. Книгу о письмах английских солдат времен Первой мировой войны (регулярно публиковавшихся во время войны в центральных английских газетах) написал Корней Чуковский, посвятивший несколько страниц этой работы — скорее популярной, чем научной — письмам русских солдат. Он отметил принципиальную разницу между английскими и русскими солдатскими письмами: «В то время как бессознательным идеалом русского солдатского письма является песня, былина, частушка, бессознательный идеал Томми Аткинса — газетная корреспонденция, отчет, тончайшее описание факта» [Чуковский, 1915: 15]. Позднее письма (именно солдатские письма) изредка попадали в сферу интересов историков, использовавших их как источник, позволяющий проследить динамику «настроений народных масс» в ходе Первой мировой войны [см., например: Чаадаева, 1934; Вахрушева, 1972].

Замечательную возможность знакомства с народными письмами дает уже упоминавшаяся коллекция, собранная И.И. Ульяновым. Она представляет собой несколько сот писем солдатам от родных и друзей (в том числе письма из армии), датированных в основном концом декабря 1914 г. и направленных по двум адресам: в лазарет Красного креста в городе Сокал в Галиции и в 154-й запасной пехотный батальон, расположенный в городе Глазове Вятской губернии. Для нас особый интерес представляет корпус писем, присланных в г. Глазов: судя по почтовым штемпелям, они направлялись в основном из Пермской губернии, главным образом, видимо, от крестьян. Письма в госпиталь, присланные по большей части из южных и западных губерний, менее однородны по социальному составу отправителей и, по-видимому, получателей; они демонстрируют в целом более высокий уровень грамотности авторов, менее стереотипны, написаны самостоятельно, в то время как письма из Пермской губернии написаны по большей части деревенскими грамотеями по просьбе отправителей.

Судя по этим документам, смысл народных писем для их авторов и читателей заключался не столько в способности передавать информацию — крестьянские письма поразительно малоинформативны, — сколько в способности преодолевать расстояния, которые, видимо, в традиционной культуре всегда осмысляются в терминах пути между «тем» светом и «этим». Приведенное выше свидетельство из Тенишевского архива показывает, что существен скорее сам факт получения письма, нежели содержание послания. О вторичности информативной функции письма в крестьянской культуре свидетельствует, в частности, тенденция к трафаретности эпистолярных текстов: солдат в письме передает поклоны, перечисляя всех родных и соседей по именам (главное никого не забыть!), и просит родительского благословения, в ответном письме ему посылают также поклоны и благословения и благопожелания (см. об этом в гл. II). Как чтение, так и составление писем было целым ритуалом с множеством участников: письма не воспринимались как интимные, личные. Причиной тому была, в том числе, и неграмотность большинства населения. Вот как описывает процесс, а точнее, спектакль чтения писем корреспондент журнала «Русская старина», сын священника, в своих воспоминаниях. «Помню, что по воскресеньям и праздничным дням в наш дом приходили мужчины и бабы, чтобы прочитать письмо от сына-солдата или родственника, ушедшего на заработки. <...> Мне много пришлось прочитать подобных писем. Обыкновенно слушателей, а в особенности слушательниц собиралась масса, так как письмо, адресованное, например, отцу, всегда заключало в себе упоминание о родных, кумовьях и сватах. Слог этих писем очень однообразный: “Любезному моему батюшке NN и любезной моей матушке NN от сына вашего NN... прошу у вас родительского благословения, навеки нерушимого, которое будет по гроб моей солдатской жизни”. Затем идут такие же фразы (кроме родительского благословения) в отношении братьев, дядей, тестя и тещи (богоданные батюшка и матушка).

Если корреспондент женат, в конце концов доходила очередь и до супруги: “Еще богоданной моей любезной супруге NN от супруга вашего NN низко кланяюсь и целую в сахарные уста”. Почти все письмо состояло из таких приветствий и только в конце были короткие сообщения или о службе или о заработках, а от солдат — и просьба прислать несколько денег. Кажется, что интересного в таком письме? И тем не менее чтение письма вызывало слезы умиления. Каждая из слушательниц, как только о ней упоминалось в письме, сморкалась и утирала слезы рукавом рубахи или фартуком (запон), причитая, “не забыл, наш голубчик (или наш кормилец)”. <...> Приходилось мне и писать ответ на письмо. По установившемуся обычаю ответ должен был повторить приветствия от всех, кому они были присланы...» [В.К., 1910: 65 и сноска 1].

В приведенном свидетельстве речь идет о 1860-х гг., однако и в более позднее время мало кто из крестьян мог написать письмо самостоятельно<sup>1</sup>. Письма индивидуальные, которые все же встречаются, значительно менее трафаретны. Видимо, вообще чем выше грамотность, предполагающая и творческую самостоятельность автора, тем выше содержательность письма и тем меньшую его часть составляют формулы приветствий и поклонов. Возможно, в определенных ситуациях, исторических и личных, прагматическая функция переписки действительно повышается: по наблюдениям А.Ю. Рожкова, письма в армию 1920-х гг. часто сообщают о притеснениях родных красноармейца, в частности о незаконном обложении налогом, содержат просьбы о заступничестве, в ответных

<sup>1</sup> По статистической сводке за 1874—1883 гг. среди принятых на действительную военную службу было неграмотных: в Новгородской губернии — 67,3%; в Вологодской губернии — 70,8%, в Олонецкой губернии — 72,1%, в Вятской губернии — 83,4% и т.п. Эти показатели, видимо, отражают картину грамотности крестьянского населения в этих губерниях вообще, с той лишь поправкой, что среди мужчин было больше грамотных, чем среди женщин, и среди молодых — больше грамотных, чем среди представителей старшего поколения, т.е. новобранцы были самой образованной группой в деревне.

письмах даются советы вроде «налога ни черта не давайте» и рассказывается о реальном положении дел в армии [Рожков, 2002: 103—111]. Следует сказать, что и в коллекции И.И. Ульянова есть письма вполне информативные и личные, содержащие семейные и бытовые подробности, например: «...ну Сено [Ксенофонт. — Ж.К.] найми прачку а старухе неотдавай стирать а отдай на волю скоко возмут а в грязном неезди на войну может помрешь и в грязном...» [АРГО, ф. 85, оп. 1, ед. хр. 2, л. 53]. И все-таки в основном мы имеем дело с письмами, лишенными авторской индивидуальности — и в стилистике, и в содержании.

О том, что письмам по всей вероятности придавалось магическое значение, косвенно свидетельствуют концовки вроде следующей: «Ну затем досвиданье оставайся с богом оставайся с молитвой от этого письма» [АРГО, ф. 85, оп. 1, ед. хр. 2, л. 3]. В пользу того же говорит вера в возможность передачи через письмо родительского благословения и, главное, в действенность такого способа коммуникации: «Письмо от родителей ваших кланится папаша Микифор Авдокимович и посылаю мир родительское благословение которое может существовать погробы и навеки нерушима и да сохранит от неприятельскаго оружия от проклятова врага...» [АРГО, ф. 85, оп. 1, ед. хр. 4, л. 46].

В причитаниях писание писем понимается не как двусторонняя коммуникация, обмен посланиями, а как однонаправленное действие: получение весточки от ушедшего, которое осмысляется в тех же терминах, что и прилет кукушки в так называемых необрядовых причитаниях с кукушкой [Разумовская, 1984: 160—161]. Ср. в причитании из Грязовецкого уезда Вологодской губернии:

...Попрошу я, моё дитятко,  
По конец да света белого,  
На украиние города. —  
Ты пиши-ка, моё дитятко,  
На родимую сторону



Скорописьменны грамотки, —  
 Не пером, не чернилами, —  
 Ты своим горючим слезам.  
 Уж я выйду, бедна-горькая,  
 На широкую улочку,  
 Погляжу, бедна-горькая,  
 На восточную сторону.  
 Не летит ли млад ясен сокол,  
 Не несёт ли млад ясен сокол  
 От сердечного дитятка  
 Мне под правым своим крылышком  
 Скорописьменну грамотку,  
 Челобитье — поклон низкой.  
 Получу я, бедна-горькая,  
 Скорописьменную грамотку  
 От сердечного дитятка, —  
 Я прижму, бедна-горькая,  
 Скорописьменну грамотку  
 К своему ретиву сердцу:  
 Запечётся у бедныя  
 Моё ретиво сердце...

[ТА: № 206].

В рекрутских частушках, для которых тема письма довольна типична, регулярно появляется эпитет *голубой*. *Голубыми* могут быть конверт, марка, бумага: «Прислал милый письмецо с голубыми марками» [Кулагина, 1993: 65, № 325]; «Ягодиночка напишет на бумаге голубой» [ЛАБ: 24]; «Напишу царю прошение на бумаге голубой» [Нардов, 1913]. Возможно, слово *голубой* этимологизируется в этих случаях носителями языка как производное от *голубь* и связано с распространенным фольклорным сопоставлением письма и птицы. Недаром письмо *летит* — например, в формульном зачине письма: «...лети листок запада на восток лети зывайся ни кому не давайся...» [АРГО, ф. 85, оп. 1, ед. хр. 4, л. 48]. Письмо должно «ле-

теть голубочком»: «...совью письмо клубочком лети голубочком лети извивайся не кому в руки не давайся дайся тому кто мил сердцу моему» [АРГО, ф. 85, оп. 1, ед. хр. 4, л. 70]. В устном фольклоре также *галубь* может служить обозначением птицы вообще: например, в колыбельной, где мать поет ребенку от имени отца, который «на чужой стороне, на приступе, на войне», о том, что, если «голубины крылья б были, я слетал бы к детям милым, я слетал бы туда, где родима сторона...» [Коковский, 1906: 513]. Очевидно, что здесь использована типичная для причитаний тема: преодоление (точнее, невозможность преодоления) расстояния между «тем» и «этим» миром.

Следует отметить, что специальные стихотворные зачины обычны для писем от жены, подруги или приятеля (ровесников), но не для писем от родителей или, шире, от поколения родителей (дяди, крестного, тестя). Как правило, они также значительно различаются по степени трафаретности: в письме от жены чаще всего не бывает обязательных поклонов, она не может давать благословение, не встречаются в таких письмах и благопожелания, составляющие, вместе с поклонами, значительную часть родительских (в широком смысле) писем. Таким образом, на письма переносятся статусные отношения, традиционный этикет.

За крестьянскими письмами, особенно в «родительском» варианте, определенно стоят какие-то письменные образцы. Это могут быть и другие письма или какие-то печатные сборники писем-образцов. Один из первых письмовников — так назывались печатные сборники образцов писем на разные, как личные, так и деловые, темы — относится к концу XVIII в., однако действительно популярными письмовники становятся с 1870-х гг., с общим ростом грамотности населения. Например, «Новейший письмовник для всех сословий» выдержал 7 изданий, а «Полный письмовник для влюбленных» Николини переиздавался 10 раз. Впрочем, в просмотренных мною письмовниках практически не оказалось таких примеров, которые хоть как-нибудь напоминали бы крестьянские пись-

ма. Исключение составляет одно «Письмо от родителей к детям», которое начинается с родительского благословения: «Посылаем вам свое родительское благословение на веки нерушимое...» [Письмовник, 1905: 31]. Однако ничего похожего на передавание поклонов и приветов в таких письмах-образцах нет и резонно предположить, что мы имеем здесь дело с разными вариантами письменной культуры — «крестьянским» и «городским». Первому свойственны неграмотность или, скорее, полуграмотность (неспособность самостоятельно писать при знании букв и даже умении кое-как читать), высокий уровень повторяемости, формульность. Заметим, что последние две характеристики — типичные признаки фольклорности. Второй вариант письменной культуры предполагает грамотность и индивидуальность, пусть ориентирующуюся на образцы, которые учат изящно и корректно выражать свои мысли и чувства и просто вести деловую переписку<sup>1</sup>.

Итак, вряд ли составители крестьянских писем в действительности использовали письмовники да и вообще знали об их существовании. Образцами, скорее всего, служили другие письма. По-видимому, была распространена практика переписывания если не писем целиком, то по крайней мере их фрагментов или хотя бы заимствования отдельных выраже-

<sup>1</sup> В случайно попавшей в мои руки записной книжке (точнее, рукописной книге) крестьянина Харьковской губернии, дослужившегося до звания унтер-офицера и оставшегося на сверхсрочную службу, М.И. Рудного, которую тот начал в 1900 г., кроме романа о себе с названием «Жызнъ...», нескольких песен, флажковой азбуки, разнообразных выписок из газет и пр., есть несколько образцов писем, очевидно переписанных из какого-то письмовника: родителям, в том числе особое «Письмо сына к родителям с просьбою дозволить ему жениться», письмо другу, извещающее о вступлении в брак, письмо брату о том же, «Письмо наивной девушки», «Письмо запасного унтер-офицера к новобранцу». Хозяин книжки за время службы перестал быть крестьянином и стал ориентироваться на «городские» ценности. Переписанные из письмовников образцы тому свидетельство. Между прочим, он даже опубликовал несколько заметок в газете. Приношу свою благодарность Е.В. Лярской за эту записную книжку.

ний и эпитетов. Скажем, авторы писем из коллекции И.И. Ульянова не чувствуют разницы между эпитетами, приемлемыми при обращении к кому-то и при назывании себя: «От твоего незабвенного папаши Сампсона Андреевича и дорогой твоей мамыши Фекли ивановны дорогому моему и незабвенному сыночку Сергею Сампсоновичу...» [АРГО, ф. 85, оп. 1, ед. хр. 4, л. 22] или «вопервых строках от твоей любезной супруге марфы Федоровны» [АРГО, ф. 85, оп. 1, ед. хр. 4, л. 48]. Такая путаница может объясняться и тем обстоятельством, что между автором письма и адресатом чаще всего стоит третье лицо — грамотный односельчанин, который то появляется в тексте и тогда вполне может написать: «от твоей любезной супруги», то прячется, предоставляя слово настоящим авторам письма: «дорогому моему... сыночку».

Повторение от письма к письму одних и тех же формул благословений и благопожеланий, не зафиксированных в устном бытовании, также заставляет задуматься о том, не существовали ли они лишь в сфере народной письменной культуры. Вероятно, формулы вроде: «ниский поклон от белаго лица и досырой земли» [АРГО, ф. 85, оп. 1, ед. хр. 1, л. 71], пожелания доброго здоровья или успеха «в делах рук твоих (ваших)» просто переписывались из письма в письмо. О том же говорят излишние для содержания и не несущие ровно никакой смысловой нагрузки, но, очевидно, ощущаемые как обязательные для жанра письма (или, точнее, письменного документа) канцеляризмы: «во первых строках моего писма спешу уведомить дорогова сына Егора Тихонова Вязовцева Кляницы тебе родители тятинька и маменька...» [АРГО, ф. 85, оп. 1, ед. хр. 3, л. 11]. Авторы писем постоянно путаются в выборе между «ты» и «Вы», и в пределах одного письма нередко наравне употребляют и то и другое, что, на мой взгляд, свидетельствует опять-таки о принципиальной разнице между письменной формой и устной речью. Иначе говоря, написанное, по-видимому, не воспринималось как вариант устной речи, которая может быть записана и существовать в письменном виде.

Для многих современных сельских жителей опыт получения и написания писем связан главным образом с войной или службой в армии. О знаковости переписки между находящимся на действительной военной службе молодым человеком и оставшейся на родине девушкой в поздней традиции (с наступлением эпохи всеобщей грамотности) пойдет речь ниже. Здесь же отметим, что сугубо информативными, а не «этикетными», были извещения о смерти, или *похоронки*:

Пришло письмо печально:

Мой миленький убит,

Убит и не схоронен —

Сырой землёй зарыт...

[ФАЛФ, № 10494, село Ухта, 1996 г.].

Письма, казалось бы, единственный способ общения с ушедшим на военную службу. Однако надо сказать, что в принципе существовало представление о постоянном взаимодействии с ушедшим и возможности коррекции его судьбы усилиями его родных, прежде всего матери. К таким практикам относится, например, соблюдение своеобразного поста семьями ушедших на войну: отказ пить чай по обету [Златовратский, 1882: 114]. Все такие действия несомненно находятся в одном смысловом поле с практиками благословения уходящего из дома, в частности на военную службу. В качестве иллюстрации приведу рассказ о чудесном спасении сына молитвами матери, записанный в Беломорском районе в 1977 г.: «Это вправду было. Офицер один. Он говорил со старухой. Она говорит:

— Ты веришь ли в Бога, сынок?

— Не знаю, верить или не верить. Был такой случай, я был на войны. Мы собрались. Вся рота вместе.

Вдруг мать ему показалась. Он побежал к ней.

— Мать, мать!

А стоит березка небольшая. А в это время самолет. Да всех убило. А он остался с матерью здороваться.

Напишу матери: “Что ты такого-то числа делала, где была? Почему ты ко мне на фронт пришла”. И спасла. Он: “Мать,

мать!" Всю роту бросил. Она ему написала, что в этот день собирала большой обед, служила молебн за тебя. И вот он в этот день спасся. Вот и рассказал старухе мужик. Говорят: "Матерински молитвы со дна достанут"» [АКАН: колл. 109; ед.-хр. 85].

### *Мифологема пути*

Вероятно, в любом обряде жизненного цикла происходит обыгрывание идеи пути: осмысление и репрезентация качественного изменения (статуса) через пространственное перемещение вообще относится, видимо, к числу культурных универсалий. Для рекрутского обряда тема пути также актуальна. Существенно, что так же, как покойник в похоронах или невеста в свадьбе, герой обряда проделывает этот путь не по своей воле. В описаниях перемещения рекрута используются грамматические формы, указывающие на его пассивность: он не субъект, а объект действия: «отдадут меня в солдаты», «поведут меня в солдаты» [Марков, 1907: 116, № 117; 124, № 258]; «ведут братца родимого ко присему государеву» [АКАН: колл. № 6, ед. хр. № 56; зап. 1933 г.], «пока мы не сданы в солдаты» [АРГО, фонд 24, оп. 1, ед. хр. 54, № 96, 97] и пр. (см. подробнее в гл. 2).

Если путь покойника однонаправлен и возвращение его нежелательно, то для рекрута предполагается-таки какая-то вероятность возвращения: «Тебе дорожка широкая, тебе назад-то узёшенька» [Ефименкова, 1980: № 64; также № 62, № 74], хотя это возвращение и неочевидно: «Оттуль сердечному дятку да зарастет путь дороженька да ельничком да березничком» [Ефименкова, 1980; № 68].

Неудивительно, что в фольклорных текстах, сопровождающих или описывающих рекрутский обряд, большое внимание уделяется «транспортному средству», увозящему рекрута. В значительной доле рекрутских частушек фигурирует паровоз (*машина*), который увозит парней на службу.

У меня их было восемь,  
А осталось только два:  
Двух убили, двух отбили,  
Двух машина увезла

[ЛАБ: № 67].

В приведенной частушке (исполнитель считает ее рекрутской) выражение «машина увезла» означает, что парня (здесь — двух) забрали в армию. Подтверждением устойчивой ассоциации между *машиной* и армией служит также следующий текст:

Паровоз пары спускает,  
По дороженьке бежит.  
Собирайтесь-ка, ребята,  
В Красну Армию служить

[ЛАБ: № 1]<sup>1</sup>.

Эта самая *машина* осмысляется и как логичный способ связи между тем миром, куда ушел молодой человек, и деревней:

Распроклятая машина  
Всех миленков растащила.  
Вы, премилые вагоны,  
Привезите нам поклоны

[Быстров, 1901: 16].

Увоз парней на службу описывается как насильственный: эта машина везет «не за денежки» или «за казенны денежки» [Кулагина, 1993: 59, № 275]. В частушках *машина*, увозящая парня в солдаты, противопоставляется той самой *лошадке вороной*, на которой катается рекрут во время гуляний:

Дайте, дайте покататься  
На лошадке вороной,  
Повезут меня в солдаты  
На машине паровой

[Зырянов, 1975: 80].

<sup>1</sup> Ср. также: «Никому я не скажу, / Зачем на станцию хожу: / Примечаю паровоз, / Который милого увез» [ЛАБ: № 61] или «Не садитесь-ка, ребята, / На машину новую — / Увезет она, проклята, / На чужую сторону!» [Власова, Горелов, 1965: 37, № 232].

В качестве еще одной параллели с похоронно-поминальным комплексом представлений может быть упомянут мотив пересечения водной преграды (реки) при попадании на тот свет [см., например: Менцей, 2000] и при отправлении на службу, встречающийся в рекрутских частушках. В последних таким образом обозначается место (точнее, направление), куда уходят призываемые, — их «утонят за Дунай» или «за реку за Невушку»:

Занывай, занывай.  
Сердечушко ретивое.  
Нас утонят за Дунай,  
За морюшко за синее

[Власова, Горелов, 1965: 152, № 2982; ср.:  
Елеонская. 1914: 48, № 502; 79. № 989]<sup>1</sup>.

При всем внимании рекрутского фольклора к местной топонимике к названиям рек он остается равнодушным, что, видимо, следует рассматривать как свидетельство мифологического значения водной преграды в этих текстах. «Дунай» и «Невушка» здесь вовсе не названия конкретных рек, это обозначение реки вообще, реки как водной границы. Лишним доказательством тому служит свадебная частушка, которую вряд ли можно заподозрить в стремлении к топографической точности:

Ты тоскуй, ты унывай,  
Сердечушко ретивое,  
Я поеду за Дунай  
За морюшко за синее

[Шевченко, 1999: 201].

Правда, следует отметить, что «Дунай» и «Нева» в текстах частушек, записанных на севере и северо-западе России, могут означать разную степень удаленности места, куда отправляется молодой человек, и могут быть соотнесены:

<sup>1</sup> Ср. также: «Сколь, головка, ни гуляй, / За Дунай дорожку знай. / За Дунаем за рекой / Нету мамоньки родной!» [Зеленин, 1902: 67, № 276].



Ты, сударушка, не вой,  
 Когда за речкой за Невой.  
 Тогда плачь, тогда рыдай.  
 Как утонят за Дунай

[Елеонская, 1914: 79. № 898].

Скорее всего, в приведенном тексте (записан в Белозерском уезде Новгородской губернии) в терминах пространственного кода противопоставляются сезонный отход в город и служба в армии.

### *Проводы и свадьба*

Кроме «материала» из похоронной обрядности, в ритуале проводов в армию активно используется свадебная символика. Вероятно, дело в том, что в русской традиционной культуре свадьба была основным ритуалом середины жизни и другие события, приуроченные к тому же периоду жизненного цикла и в этом смысле заменяющие свадьбу, неизменно должны были осмысляться как отклонение от «нормального» хода вещей (уход в монахи, ранняя смерть), т.е. как «не-свадьба» или как «другая (параллельная) свадьба». Вступление в брак является одним из возможных вариантов жизненного сценария, и отказ от брака, вольный или невольный, означает выбор другой судьбы. Взрослая жизнь человека программируется именно в возрасте вступления в брак, собственно и дающий статус взрослого члена сообщества. Тот факт, что призывной возраст совпадает с возрастом жениховства, является, по-видимому, одной из причин настойчивого сопоставления на разных уровнях свадьбы и проводов. Рекрутские частушки, например, могут быть очевидными перепевами девичьих частушек о свадьбе:

Скоро-скоро повенчаю,  
 Круг наложу обведу,  
 На мисто бронзова колечка  
 Нам по жеребью даду

[Зеленин, 1905: 211, № 405].

Ср. с девичьей частушкой того же времени, в которой общается о близком браке — скорее всего, прототипом предыдущей мужской:

Скоро, скоро повенчают,  
Окол церкви обведут,  
Колечко бронзово оденут,  
Молодухой назовут

[Заленский, 1912: 31, № 204].

Укажу еще один случай очевидного освоения в рекрутском фольклоре текстов женского песенного репертуара:

Женят, женят нас, молодчиков,  
Во нынешнем году,  
И дадут нам по невесте,  
По казенному ружью<sup>1</sup>

[Бирюков, 1936: 168, № 24;

ср.: Елеонская, 1914: № 903, 906, 1432, 2142;

Шмаков, 1916: 42;

Песни, 1937: 53]<sup>2</sup>.

Девичий вариант:

Неужели это сдется  
Во нынешнем году?  
Золотой венок наденут  
На головушку мою

[Заленский, 1912: 31, № 203].

<sup>1</sup> В рекрутской песне, зафиксированной в 1880-е гг. у ингерманландских финнов, живших на территории современного Кингисеппского района Ленинградской области, также говорится о том, что в армии парню дадут ружье, которое будет его женой [The Great. 1993: № 286, 422].

<sup>2</sup> Ср. также у Агреневой-Славянской: «По окончании приема, если рекрута забреют, он является домой веселый и шутливо говорит: — Вот и женился Ваня, готовьтесь на свадьбу!

Потом он обращается, например, к какой-нибудь девушке и говорит:

“Вот не пошла за меня, я и в городе нашел себе невесту! Весь город пировал на сговорах, а царь будет на свадьбе — вот как!”» [Агренева-Славянская, 1887—1889: 75].

Однако рекрут может сопоставляться не только с женихом, но и с невестой.

Поведут меня в солдаты,  
Как невесту, из ворот,  
Запою солдатску песню,  
И заплачет весь народ

[Елеонская, 1914: № 2123;  
ср.: № 1436].

Пересечений между ритуальной ролью невесты и рекрута множество. Например, их обоих *повезут*, невесту — в свадебном поезде в дом жениха, рекрута — на лучшей лошади, или даже на тройке лошадей, разукрашенных не хуже, чем по случаю свадьбы, — в присутствии. В женском варианте (текст записан в 1920-е гг.):

Какая девкам жизнь.  
Повезут, только держись.  
Саночки загрохают,  
Родители заохают

[Макашина, 1979: 134].

В рекрутской частушке:

Некрутам какая жись:  
Их повезут, только держись.  
На лошадаках сивеньких  
Повезут красивеньких

[ТА: № 759; Тихвинский уезд  
Новгородской области].

Вариант третьей и четвертой строки:

Повезут удаленьких  
На лошадаках кареньких

[Ахутин, 1896].

Выход замуж может сопоставляться со службой в армии, замужество (и, по-видимому, время свадеб) — это *девичья солдатчина*:

Скоро девичья солдатчина —  
Подруженьку сдадут —

Косу на-двое разделят.

Не по-нашему складут

[Князев, 1936: 54].

Прощание рекрута с его возрастной группой осмысляется по аналогии со свадебным расставанием с красотой. Этот обряд сводится к тому, что невеста передает красоту — символическое воплощение ее девичества, в том числе как социального статуса, *воли* — кому-то из подруг (младшей сестре), т.е. оставляет ее в своей половозрастной группе [Левинтон, 1991: 218]. Рекрут оставляет свою *волю* группе ровесников (причитание исполняется, когда рекрут возвращается с прогулки):

Ты уж где был, удалый добрый молодец,

Ко друзьям ли ты ездил, ко приятелям,

Аль ко задушевым красным девушкам,

Кому оставил ты бурлацку свою волюшку?

Друзьям ли ты оставил да приятелям?

Аль задушевым красным девушкам?

[Певин, 1895: № 84].

*Воля* может пониматься и как определенный срок (также сравнимый с девичеством):

Воля ты моя, волюшка,

От весны воля до осени!

На осень воля означится,

Волюшка приозначится,

Время приостановится —

На осень будет солдатчина...

[Ефименко, 1877: 97].

Действие над волосами в рекрутском обряде осмыляется по аналогии с действием над волосами невесты: это также лишение воли. Как показал Г.А. Левинтон, «расплетание косы представляется всегда насилием, т.е. действием, совершаемым против воли невесты» — и против воли как социального статуса девицы, и против воли как свободы [Левинтон, 1991: 218]. В отношении рекрута явен тот же момент насилия:

Обесчестили головушку  
Кудрявую мою;  
Сняли русые кудерышки  
В приемным дому

[Степанов, 1903: 92, № 166].

Осмысление волос как воли, а лишение их как потери этой воли является темой частушки, записанной Д.К. Зелениным в Вятской губернии:

Погуляйте, некрута,  
Пока воля не снята;  
Когда волюшку снимут,  
Вас в солдаты отдадут

[Зеленин, 1902: 66, № 273].

Ср. также в причитании:

И куды волюшка моя да подевалася,  
и молодецкие кудёрка истерялися?

[Барсов, 1997: II, 55]<sup>1</sup>.

Сопоставление рекрута с невестой, по-видимому, может быть также поставлено в один ряд с другими знаками «потери гендерной идентичности» рекрутом. В качестве примера развития этой логики приведу частушку, в которой поступление в солдаты соотносится с лишением половой идентификации:

Меня в армию забреют,  
И убьют, наверно, там.  
Забирайте, девки, шишку —  
Незадорого отдам

[ПДА, 1997: ДЛА]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В песне волосы рекрута могут быть даже названы косами: «Ваню в Новгород повозили, / Во наборну привозили, / Русы косы подбривали» [СРНГ, 1983, вып. 19: 128].

<sup>2</sup> Вариант этой частушки был записан в Вашкинском районе Вологодской области: «Скоро в армию забреют / И убьют, наверно, там, / Покупайте, девки, яйца, / Я за дешево продам». Полевой дневник П. Фоминой. 1999. Зап. от Ивана Михайловича 1920 г.р. в деревне Босово Вашкинского района Вологодской области.

Иными словами, с точки зрения крестьянской культуры, уходя в армию, молодой человек уходит не только из общины, но и из четко структурированного мира, в котором существует в том числе и ясная половая дифференциация.

Такой образ уходящего в армию, казалось бы, противоречит расхожему мнению о прямой соотнесенности воинской службы с мужественностью, точнее, с возмужанием, приобретением статуса мужчины. Однако надо помнить, что подобный взгляд сформировался только в поздней традиции и явно под влиянием дворянской культуры, в которой прохождение воинской службы в функциональном смысле действительно играло роль инициации, как впоследствии в советской культуре (подробнее см. ниже).

### 3.3. СЛУЖБА В АРМИИ И ИНИЦИАЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Прежде чем перейти к рассуждениям об инициационных характеристиках обряда проводов в армию, следует упомянуть о дискуссиях относительно обрядов инициации у славян. Хотя такие обряды в живом бытовании не были зафиксированы этнографами, попытки обнаружить какие-то следы древних инициаций в актуальных для традиционной культуры ритуальных практиках или в фольклорных текстах предпринимались неоднократно. Например, В.Я. Пропп в книге «Исторические корни волшебной сказки» говорит о том, что в волшебной сказке зафиксированы (или, как сказали бы историки, «отложились») давно утерянные обряды — «сказка сохранила... следы некогда широко распространенного обряда... посвящения юношества при наступлении половой зрелости» [Пропп, 1996: 53] и, поступая как последовательный эволюционист, привлекает данные по инициациям в экзотических обществах для прояснения ситуации с восточнославянским обрядом инициации. В некоторых работах украинских этнографов

конца XIX — начала XX в. реализация подобной методологической установки приобретает идеологическую, точнее, националистическую, окраску: обнаружение черт «первобытной жизни», точнее, пережитков, расценивается как свидетельство древности украинского народа. В качестве пережитка рассматривался, например, такой инициационный по своей сути институт, как парубочьи громады [см., например: Чернышев, 1887]. Целый ряд исследователей высказывали гипотезу о том, что инициационную окраску имеют обряды первого участия парня или девушки в каком-то календарно приуроченном действе [см., например: Боржковский, 1887; Колева, 1974; Левинтон, 1979; Хорватова, 1989; Любимова, 1998], другие видят следы древней инициации в некоторых зафиксированных в поздней традиции обычаях и обрядах — например, постриге [см., например: Зеленин, 1991: 331—332]<sup>1</sup>. Вообще же надо отметить, что давно используемый термин постепенно обветшал, границы его значения деформировались, расширились; нередко он используется совершенно неоправданно, превращаясь не более чем в «украшение» текста.

Приступая к сбору материалов по рекрутской обрядности и фольклору, я исходила из того, что обряд проводов в армию сопоставим с обрядами инициации в экзотических культурах. Но по мере знакомства с источниками становилось все яснее,

<sup>1</sup> Попытки реконструкции инициаций древних славян, сделанные без должной осторожности, могут доводить до абсурда сам этот метод. См., например, статьи, опубликованные в серьезном журнале «Этнографическое обозрение»: [Балушок, 1993; Балушок, 1996], автор которых последовательно нанизывает на некоторые разработанные в науке объяснительные схемы, например, «основной миф», все, что попадает под руку, — от этимологических спекуляций до сказочных сюжетов, и называет получившееся реконструкцией инициации древних славян. В результате оказывается, что в ходе инициации «реализовывался так называемый “основной миф” о поединке громовержца (Перун) и его змеевидного врага (Велес)», и автор приходит к выводу том, что «проводили инициацию жрецы культа Велеса, принимавшие эстафету от жриц Мокоши, встречавших иницируемых в лесу» [Балушок, 1993: 62].

что эта гипотеза плохо работает, точнее, в одних случаях она работает, в других нет. Чтобы разобраться с этим, я попыталась сопоставить имеющийся в моем распоряжении материал на разных уровнях организации обряда с «идеальной инициацией» (которая одновременно является и идеальным обрядом) — структурном, функциональном и морфологическом.

В структуре этого обряда представлены, по Ван Геннепу, так же как во всех других переходных ритуалах, три фазы: десоциализация (снятие признаков прежнего состояния, выведение из коллектива, в том числе и в пространственном смысле), лиминальная стадия (пребывание в состоянии «противофазы» социуму), ресоциализация (наделение признаками нового состояния, возвращение в коллектив). В функциональном аспекте инициация переводит героя обряда в статус взрослого человека, наделяя его новыми правами и обязанностями. Морфология обряда инициации обычно связана с операциями над телом, ритуальным унижением, приобретением сакрального знания и т.п.<sup>1</sup>

Если исходить из того, что ритуал, в том числе и инициационный, — это научный конструкт, применяемый для анализа определенных культурных практик, то удобно принять «классическую инициацию» как эталон и сопоставить с этим эталоном проводы в армию на разных исторических этапах. Такая процедура позволяет проследить, какого рода изменения происходят в обрядности, и наглядно продемонстрировать эти трансформации. Предпринятый выше анализ фольклора и обрядности проводов в армию конца XIX — начала XX в. показал, что, в отличие от классической инициации, предполагающей трехступенчатое движение, репрезентируе-

<sup>1</sup> Следует отметить, что существует тенденция к расширительному пониманию слова «инициация»: под ней понимается любой обряд посвящения или даже любой переходный обряд (т.е. любой обряд жизненного цикла). С этой точки зрения инициацией может быть названо и первое причитание, и первое гадание — собственно любой новый социальный опыт, значимый для данной культуры.



мое на уровне морфологии (внешних обрядовых форм), в частности в перемещениях героя обряда в пространстве, здесь представлена только одна, первая часть обрядовой структуры — отделение от своего сообщества. Армия находится вне границ крестьянского мира, в чужом пространстве. Видимо, именно отсюда постоянные параллели с похоронной обрядностью, актуальность в рекрутском фольклоре и ритуалистике идеи пути (однонаправленного, пути без возврата) и пр. Функционально служба в армии по данным конца XIX — начала XX в. также определенно не соответствовала инициации, поскольку для осмысления службы в армии в этот период нехарактерна идея повышения статуса отслужившего и связанное с ней представление о том, что армия превращает парня в мужчину. Забегая вперед, скажу, что в советское время служба в армии постепенно стала восприниматься как инициационный институт. Это было связано, наряду с другими причинами, с изменением структуры идентичности, а именно с расширением социума, с которым соотносит себя носитель культуры, до размеров государства (ср.: «мой адрес не дом и не улица») и помещением армии в рамки этого социума, т.е. тяготением к схеме инициации, характерной для экзотических культур.

### 3.4. КРЕСТЬЯНЕ И ГОСУДАРСТВО

Проводы в армию — одна из целого ряда ситуаций в жизни деревни, связанных с проблематизацией социальной идентичности крестьянина. По мере разворачивания обряда проводов актуализируются основные социальные роли, которые выполнял молодой человек до отправления в армию. Он прощается с каждой социальной группой, с которой он себя соотносит: своими ровесниками, семьей, соседями, а также с символическими выражениями неких значимых единиц, с которыми он себя идентифицирует, — с домом, деревней, приходом. В чис-

ло тех сообществ, реальных или воображаемых, к которым себя относит рекрут (и — шире — крестьянин), не входит его страна, государство и т.п. — он не ощущает себя гражданином. Именно поэтому государственные чиновники описываются в фольклоре как представители мира чужого.

Рассуждения об отношении крестьян к государству неизбежно должны затрагивать уже сформулированный выше вопрос о структуре крестьянской идентичности. Утверждать, что крестьяне просто не могли помыслить себя членами воображаемых сообществ, предпочитая им сообщества реальные — семью, деревню, артель и пр., означало бы заведомо упрощать ситуацию. И все-таки в качестве первичного и доминирующего аспекта коллективной идентичности следует назвать принадлежность своей деревне как земле, территории, и как сообществу. В повседневной жизни русских крестьян было немало ситуаций, в которых человеку приходилось соотносить себя со «своей» группой и отделять от «чужих», но наиболее показательна с этой точки зрения ситуация престольного (*годового, пивного*) праздника<sup>1</sup>, в которой актуализируется локальная идентичность крестьянина. Обычно в каждой деревне таких

<sup>1</sup> Замечу, что престольный праздник деревни далеко не всегда бывает связан с престолом или приделом приходской церкви, как это принято считать [см., например: Тульцева, 2001: 125], т.е. название «престольный» необязательно указывает на его генезис. Из полевой практики нам известны примеры таких престольных праздников, которые никоим образом не могут быть соотнесены с посвящениями храмов или их приделов, равно как и деревенских часовен. Самый очевидный случай — широко распространенное празднование пятниц в качестве престольных праздников, особенно девятой, десятой (по Пасхе), Ильинской — так называемых пятничин. Другие замечательные примеры — Заговины (на северо-западе в качестве престольных праздников встречаются заговенье на Петров и Филиппов пост, а также Масленица, т.е. заговенье на Великий пост) или Преполовенье. Исследование генезиса таких праздников еще ждет своего исследователя, пока же я склонна согласиться с теми, кто считает такие «странные» праздники установленными по завету [Пресображенский, 1865: 409—412; Иустин, 1889; Феноменов, 1925: 78].

праздников было два—четыре в году. Существенно, что в распределении этих праздников наблюдается определенная закономерность, в соответствии с которой в соседних деревнях часть праздников должна различаться. В тех случаях, когда целый куст деревень празднует один и тот же день в честь какого-то наиболее популярного в данной местности святого, которому здесь часто посвящались храмы, — скажем, Петра и Павла в восточном Причудье (Псковская область), — другие деревенские праздники не совпадают. Причем соседние деревни, обладающие одним и тем же праздником, договариваются о дне празднования: первый день будут гулять в одной, второй — в другой, а если случится аналогичный праздник еще где-то поблизости, то туда будут ходить в гости в канун праздника. В советское время религиозное содержание престольных праздников стало минимальным или, во всяком случае, неявным, однако празднование их продолжилось и без священника, молебна и крестных ходов. В это период (а престольные праздники оставались актуальной частью деревенской жизни до конца 1960-х — начала 1970-х гг.) явственным стала их, по-видимому, самая значимая функция: отличать одну деревню от другой, служить в качестве «визитной карточки» деревни<sup>1</sup>. Та же идея реализуется в этиологических рассказах об обретении деревней праздника [см., например: Приклонский, 1885: 58—59; Капа-

<sup>1</sup> Другая значимая функция деревенского праздника — коммуникативная — подробно обсуждалась в специальной монографии С. Маффи о реципрокных системах у православного сельского населения Карелии и Ингерманландии. Автор считает, что именно потребность в коммуникации между деревнями стала причиной распространения престольных праздников. Эти *prasnika*, поначалу проходившие только в деревенских церквях и погостах в день святого — покровителя деревенской церкви, стали проводиться почти в каждой православной деревне только в XIX в., когда контакты между деревнями усилились. Сама идея связи праздника и междеревенской коммуникации представляется вполне здоровой, но вопрос о собственно генезисе престольных праздников, о механизме их установления никак не проясняет [Maffi, 1969: 70].

цинский, 1906: 77]. Проиллюстрирую сказанное наблюдением А.Н. Энгельгардта, которое относится к 1870-м гг., о том, как локальная идентичность стала проблематичной в результате поселения на одном хуторе двух крестьян из разных деревень и приходов, притом что хутор принадлежал третьему приходу. «Каждый из выселившихся крестьян на праздник (каждый — на свой. — Ж.К.), чтобы освятить дом, позвал попа из своего прихода... но вступился в дело тот поп, куда приходом был прежде хутор, и не позволял служить». Чужие священники побоялись служить, но крестьяне «наладили дело так, что пригласили отслужить в новых домах старого заштатного священника, который не побоялся и отслужил великолепно» [Энгельгардт, 1999: 470—471].

Социальная идентичность крестьян несомненно была одним из определяющих факторов в формировании их отношения к военной службе. Американский историк Элайз Виртшафтер, комментируя заявление, сделанное в 1851 г. медицинским департаментом внутренних дел о том, что единственным эффективным способом борьбы с членовредительством в связи с наборами в армию может быть внушение мысли о святости выполнения крестьянами своих обязательств перед отечеством, отмечает, что такое решение вряд ли было выполнимо, поскольку крестьяне осознавали себя не гражданами страны (как некоего воображаемого сообщества), а членами локальной социальной группы, в первую очередь деревни (или группы деревень, например, прихода) [Wirtschafter, 1990: 8—9]. Виртшафтер делает этот вывод применительно к реалиям дореформенной России, но он справедлив и для более позднего времени.

Вероятно, именно потребностью обозначить свою локальную идентичность может быть объяснено регулярное включение местных географических названий в рекрутский фольклор: «Вы везите прямо в город, / Прямо в город Верхотурье<sup>1</sup>: / В Верхотурье есть приемна...» [Шишонко, 1882: 258];

<sup>1</sup> Верхотурье — город в Пермской губернии.

«Сама знаю, что в солдаты (дружка. — Ж.К.) отдадут, / Разумею, в Белозерское<sup>1</sup> свезут» [Соколовы, 1999: II, 539, № 603]; «Прощайте, елочки, сосеночки, / Козловицкий приход...<sup>2</sup>» [Заленский, 1912: 47, № 350]; «Любытинска дороженька<sup>3</sup> / Слезами улила. / Она слезами улила, / По ней ездят рекрута» [ТА: № 711; Боровичский уезд Новгородской губернии].

Любопытным примером актуализации локальной идентичности (путем образования *артелей* по территориальному принципу) служат драки во время набора. «Между молодежью сильно развито чувство, так сказать, солидарности в отношении обид от парней из других деревень... Обида одного парня считается обидой всех парней (деревни). ...будучи так солидарные у себя дома по деревням, они соединяются вместе, когда им приходится отправляться в г. Солигалич во время набора рекрут. Тут они действуют дружно, образуя из себя род артели. Наша местность в народе известна под названием “Чудцы” (“Чудца белоглазая, Тутка (село) непросвещенная”, — говорят соседи). “Чудцу” составляет не вся волость, а лишь один приход (в волости три прихода). И вот чудцане, находясь в Солигаличе, образуют артель. Все члены этой артели крепко стоят друг за друга. В нынешний (конец 1890-х годов. — Ж.К.), например, набор были довольно крупные столкновения между чудцовской партией и новобранцами других местностей, так что полиции с трудом удалось прекратить возникновение распри» [ТА: № 578; Галичский уезд Костромской губернии]. Впрочем, ту же роль отделения своих от чужих, подтверждения своей локальной идентичности выполняли драки между деревнями, регулярно происходившие в престольные праздники.

Стойкая «несознательность» крестьян, не проявлявших ни малейшего чувства патриотизма (гражданственности), поража-

<sup>1</sup> Белозерск — город в Новгородской губернии (теперь — в Вологодской области).

<sup>2</sup> Козловици — погост Прудской волости (Псковской губернии). Аналогичный текст был записан в Можайском уезде Московской губернии; название прихода, естественно, другое [Мурин, 1926: 139].

<sup>3</sup> Любытино — село в Боровичском уезде Новгородской губернии.

ла их просвещенных современников, причем не только официальных лиц, участвовавших в организации набора, но и этнографов, сетовавших на «затерявшееся чувство долга» крестьян. Показательно, например, такое высказывание: «Приходится удивляться тому, что наряду с указанием на причины, возбуждающие антипатию к военной службе, почти нет указаний на существование тех положительных причин, которые бы, наоборот, заставили личность иначе относиться к рекрутчине, мы не находим в песнях (речь идет о рекрутской песне. — ЖЖ.) сознания необходимости каждому члену общества быть готовым к защите своей родины и отечества» [Васильев, 1889: 628].

Очевидно, наблюдатели, рассуждавшие о долге крестьян перед родиной, апеллировали к своему собственному опыту построения отношений с государством. Эти отношения основывались на концепции договора и соответственно индивидуального долга, определявшими идеологию дворянской культуры и в общем унаследованными просвещенной частью российского общества. Система же набора в российскую армию (даже тогда, когда рекрутские наборы как способ комплектования армии были заменены всеобщей воинской повинностью) была устроена таким образом, что партнером государства выступал не столько конкретный призывник, сколько мир, община. Показателен следующий фрагмент типичного описания проводов: «Наступает, наконец, день, когда деревня окончательно “спускает” своих новобранцев на службу» [ТА: № 206; Грязовецкий уезд Вологодской губернии]. Во всяком случае, подозревать в крестьянах какое-то гражданское чувство вроде чувства долга перед отечеством было бы наивным. Замечательный пример столкновения патриотического дискурса и личной позиции крестьянина приведен в очерке П.И. Якушкина «Из рассказов о Крымской войне». «Собрались ратники; их приехал смотреть начальник.

— За что идешь драться с врагами?

— За веру, царя и Отечество! — бойко ответил ратник, наученный этому ответу своим начальством.

— А ты? — спрашивает он у другого ратника.

— За веру, царя и Отечество!

— А ты? — спрашивает он у третьего. Ратник сконфузился и молчал.

— Говори же, за что?

— Да так, за безделицу.

— Как за безделицу? — спросил озадаченный начальник.

— Да так, за безделицу: две мерки конопель украл...

— Что?!

— Украл две мерки конопель, барин в ратники и отдал» [Якушкин, 1884: 164].

Современное государство с его символами — флагом, гимном и пр. представляет собой, пользуясь термином, предложенным Э. Хобсбаумом, пример «изобретения традиции» [Hobsbawm, 1983], и возраст, и «авторы» которой в каждом конкретном случае могут быть определены. В эту новую традицию, которая репрезентирует себя в разного рода изобретенных же ритуалах и новых дискурсах, представители разных социальных групп, естественно, оказываются включенными в неравной мере. Например, обнаружение патриотической тематики в исторических и солдатских песнях не может служить основанием для заключения о патриотизме «русского народа», поскольку этот фольклор является фольклором особой социальной группы — солдат и казаков. Заметим, что казаки, в песенном репертуаре которых исторические песни составляют значительную часть, были носителями особой корпоративной культуры, в которой лояльность государству (точнее, царю) была одной из базовых ценностей. В тех случаях, когда историческая песня, занесенная солдатами, вернувшимися со службы, переходит в крестьянский репертуар, она, по-видимому, теряет свое значение повествования о делах минувших. Исторические по содержанию песни могут становиться обрядовыми и игровыми, а реальные исторические лица — превращаться в фантазийных (чтобы не сказать «мифологических») персонажей. Так, текст песни о Кос-

трюке включается в масленичное народное представление, становится святочной игрой и даже своеобразным заговором, произносимым перед кулачным боем [Исторические песни, 1960: 643—644].

В России формирование общественного дискурса, включающего понятия долга, гражданственности, патриотизма, намного опережало символические репрезентации новой традиции, которыми могут быть, например, общие для всех граждан государства праздники. Во Франции, с которой историки часто сравнивают Россию, декларации об установлении общенациональных праздников есть уже в конституции 1791 г.; в 1880 г. 4 июля было объявлено общенациональным праздником, а в 1890-х гг. его празднование действительно приняло такие масштабы — стало отмечаться в стране повсеместно и ежегодно [Weber, 1976: 387—390]. Заметим кстати, что если во Франции, по наблюдениям Юджина Уэбера, внедрение новой традиции происходило за счет вытеснения собственно традиционной системы праздников, то в России первой половины XX в. этот процесс был иным. Государственные праздники *Ноябрь* (7 ноября) и *Май* (1 мая) органично вошли в традиционный календарный цикл. Бывали даже случаи, когда деревня, у которой не было своих престольных праздников (что могло произойти по целому ряду причин — например, могло быть связано с внутренней колонизацией, особенно активной в 1920-е гг., когда возникали новые деревни), брала новые советские праздники в качестве престольных, т.е. в эти дни в деревню приходили гости, варились пиво, устраивались молодежные гулянья, драки и пр.<sup>1</sup> Замечу, что эти самые Ноябрь и Май нередко воспринимались как город-

<sup>1</sup> В качестве примера приведу деревню Исаиха Хвойнинского района Новгородской области, которая была рядом с бывшим погостом и принимала гостей в престольный праздник местной церкви. После разрушения церкви оказалось, что деревня нуждается в собственных праздниках, и в качестве таковых стали функционировать Ноябрь и Май.



ские «престольные» праздники: это были выходные дни, когда сельские жители ездили к своим городским родственникам в гости.

Вопрос о времени рождения гражданского чувства, или патриотизма, или гражданской идентичности, у русского «молчаливого большинства» приобрел в историографии особое значение: его решение оказалось сопряженным с хронологией эмансипации крестьян. Юджин Уэбер в своей книге, посвященной проблемам возникновения национального самосознания во Франции конца XIX — начала XX в., такой же аграрной стране, какой была современная ей Россия, в числе факторов, повлиявших на ослабление локальной идентичности и утверждение в сознании крестьян национальной идеи, называет обязательное всеобщее образование, повышение миграционной мобильности населения, строительство дорог, введение всеобщей воинской повинности [Weber, 1976]. Процесс модернизации Франции, по Уэберу, в целом заканчивается к началу Первой мировой войны. В отношении России предпринимались аналогичные исследования с целью установить «возраст» национального самосознания русского крестьянства. В обстоятельной статье Дэвида Муна приводится новейшая литература по этому вопросу. Он, опираясь на работу Уэбера, сравнивает процесс складывания национальной идентичности во Франции и России и приходит к следующему выводу: если к 1914 г. во Франции сложилось национальное государство и крестьянство оказалось интегрированным в доминирующую культуру, то в России государство не сумело адаптировать своих крестьян к ценностям доминирующей группы, и они не превратились в граждан России [Moon, 1996].

В своей статье «Крестьяне в униформе» Дж. Бушнелл убедительно доказывает, что к началу XX в. армии не удалось выполнить возлагаемой на нее роли — института, который превращал бы крестьян в людей с новыми культурными установками. Даже задача научить всех новобранцев грамоте не выполнялась, масса крестьян возвращались домой не более грамотны-

ми, чем до начала службы. Повседневная жизнь военных частей была организована таким образом, что служащие в ней, хотя и жили в казармах, оставались по сути своей теми же крестьянами, какими они пришли на службу [Bushnell, 1980]. То обстоятельство, что они находились в пределах города, также не было для них чем-то новым: многие крестьяне имели опыт сезонной работы в городах.

Временная трудовая миграция из деревни в город для ряда губерний России была обычным явлением еще до 1861 г. К концу века происходит заметный рост миграционной мобильности населения; с практикой отхода молодых мужчин на заработки в города многие исследователи связывают проникновение в деревню городской культуры и качественное изменение повседневной жизни и самосознания крестьян. Однако эти очевидные изменения в повседневной и праздничной жизни не были свидетельством разрушения традиционной крестьянской культуры, а, наоборот, демонстрировали ее гибкость, способность адаптировать новую информацию путем «перевода» ее на свой язык [Frank, 1992]. Новое укладывалось в привычные схемы: счастливые обладатели новых калош, зонтиков и карманных часов не переставали быть крестьянами. Городские манеры и одежда молодежи, на которые обращают внимание исследователи, — видимый результат периодической трудовой миграции крестьян в крупные города, — были скорее знаками престижа, модой с точки зрения крестьянской, прежде всего молодежной культуры, чем показателями каких-то сущностных изменений в менталитете сельских жителей. Молодые люди ехали в город, чтобы после, вернувшись в родную деревню, продемонстрировать новоприобретенные модные наряды и привычки и утвердить свой статус завидных женихов. При этом, как справедливо отмечает В.Г. Холодная, «костюм парня и его атрибутика... сохраняли специфику половозрастного кода, основанного на традиционных представлениях о статусе» [Холодная, 2001: 125]. Существенно также, что такие миграции были «вписаны» в годовой

цикл и приходились на зимний сезон, когда нет полевых работ. Приносимые из города новшества не разрушали привычного уклада жизни: эти культурные неологизмы естественно усваивались традиционной культурой.

Казалось бы, приобретение и накопление нового опыта должно было как-то влиять на формирование иной, более широкой идентичности, однако опыт Первой мировой войны и революции показал, что качественного сдвига в структуре идентичностей не случилось.

Через Первую мировую войну прошла значительная часть взрослого мужского населения России — июльская мобилизация 1914 г. была первой всеобщей мобилизацией в истории страны. По мнению Дж. Санборна, настоящей причиной многочисленных бунтов среди призываемых в армию во время мобилизации в июле 1914 г. был не запрет на торговлю спиртными напитками — это было скорее поводом к возникновению беспорядков (поводом, заметим, достаточно серьезным, поскольку пьянство при проводах было культурной нормой, предписанным рекрутам поведением), — а отрицательное отношение к призыву в армию и вообще к войне [Sanborn, 2000: 275—278]. Однако за время войны, как считает Дж. Санборн, произошло превращение крестьянина в гражданина [Sanborn, 2000: 289], человека, который осознает себя принадлежащим такому воображаемому сообществу, как государство или народ.

Представляется, однако, что, хотя всеобщая мобилизация и оказала серьезное воздействие на самосознание крестьян, все же идея армейской службы как долга перед родиной, идея, которая является важнейшим индикатором появления национальной идентичности, распространяется среди крестьян значительно позже и связана она во многом с введением всеобщей воинской обязанности при минимальных льготах, превращающим службу в армии в неизбежное событие в жизни каждого молодого человека. Идея обязательности службы как общей судьбы со своими ровесниками и приятелями, видимо,

всегда была существенно более важной, чем патриотические коннотации службы. Примером тому — история русских, живущих в современном Печорском районе Псковской области. С 1920 по 1940 г. этот регион входил в состав независимой Эстонской республики. В это время русские, так же как и другие граждане Эстонии, должны были нести обязательную военную службу. Судя по воспоминаниям, делали они это охотно, совершенно не смущаясь тем, что служат в эстонской армии (срок службы составлял 8 месяцев). Не быть принятым на службу считалось позором — точно так же, как это было после установления обязательной службы на территории России. Приведу воспоминания жителя деревни Лавры, старшие родственники которого служили в эстонской армии: «Тогда считалось — поскольку это было обязательным для всех, вот, кто не призывался, это уже каким-то ущербным считали, что это ненормальный значит — больной или что-то там... что его в армию не взяли» [ЕУ-печер-00: ВНГ]<sup>1</sup>.

В качестве другой даты рождения национального самосознания некоторые исследователи называют февраль 1917 г., когда был проведен первый в стране плебисцит — символический акт единения нации [Jahn, 1995: 177]. Однако, как отмечает Дэвид Мун, большинством крестьян свержение царя в марте 1917 г. не было воспринято как возможность создать новый конституционный режим, вроде Третьей республики, в рамках которого они выставляли бы свои требования наряду с требованиями других социальных групп, как члены национального *body politic*. Для крестьянства конец царского режима означал конец крупного землевладения, военной службы и необходимости платить налоги [Moon, 1996: 74]. Аналогичной точки зре-

<sup>1</sup> В контексте рассуждений о восприятии символов государства его гражданами любопытен следующий факт. В том же Печорском районе на доме уходящего в армию вывешивали государственный флаг, но, поскольку точно так же поступали в случае свадьбы, логично предположить, что таким образом выделяли праздничный дом, а не выражали лояльность государству.

ния придерживается и другой американский историк-русист Орландо Файгс, который в своей недавней статье попытался показать, как воспринимались новые ценности, принесенные февральской революцией, крестьянством — путем перевода их на язык понятий, культурных норм и ценностей, присущих крестьянской традиции [Figes, 1997]. Файгс демонстрирует, в частности, что как идея гражданственности, так и идея советов — народной власти — в своем крестьянском варианте существенно отличались от вкладываемого в них политиками и агитаторами смысла. Показательно, что для частушки этого времени политическая тематика нетипична. Как отмечает М.Я. Феноменов, автор единственного в своем роде монографического исследования одной деревни, до 1921 г. в этой деревне (Валдайский район Новгородской области) «трудно было услышать хотя бы одну политическую частушку. Потом они стали сюда проникать, но в небольшом количестве» [Феноменов, 1925: 96].

Задаваясь вопросом о формировании гражданской идентичности, историки вполне резонно обращаются к анализу идеологической продукции — лубку, низовой литературе, специально предназначенной для чтения «народом», в которых через образы «своего» и «чужого» формулируется патриотическая идея [см., например: Brooks, 1985; Jahn, 1995]. К сожалению, нам практически ничего не известно о том, как эти идеи воспринимались и усваивались теми, на кого они были рассчитаны. Изучение же этих источников позволяет составить представление о патриотическом дискурсе *для* народа, но не о патриотических идеях, *разделяемых* народом. Дж. Брукс, в общем признавая, что трудно установить, какими были народные представления о «русскости» в пореформенный период, все же склонен доверять лубку, в котором в качестве таких эмблем выступали, естественно, православная церковь и царь [Brooks, 1985: 214 и далее]. Для того чтобы прийти к такому выводу, не было необходимости анализировать лубок; он служил просто частью определенной программы по окультуриванию «народа». Важная деталь: в 1839 г. была установлена цензура на лу-

бок, а в 1851 г. все доски, не прошедшие цензуры, были уничтожены [Сакович, 1971: 11], так что ни о каком свободном творчестве в пореформенном лубке, тем более лубке идеологическом, не может быть и речи. Замечательный пример интерпретации картинок патриотического содержания приводит А.Н. Энгельгардт в своих «Письмах из деревни». Деревенский коробейник приносит на продажу (дело происходит в имении Энгельгардта в Смоленской губернии в конце 1877 г.) «военные картины» на темы русско-турецкой войны — «Штурм Карса», «Взятие Плевны» и др. и разъясняет потенциальным покупателям их содержание: «Вот наши Карс взяли, видишь, наш солдат турецкое знамя схватил? — указывает Михайла на солдата, водружающего на стене крепости знамя с двухглавым орлом». На замечание А.Н. Энгельгардта, что «это русское знамя, не турецкое», он уверенно возражает: «Нет, турецкое. Видите, на нем орел нарисован, а на русском крест был бы» [Энгельгардт, 1999: 203]. Этот пример наглядно показывает степень знакомства крестьян с государственной символикой.

Такого рода картинки были идеологической продукцией, призванной поднять патриотический дух граждан и просто донести информацию о военных действиях, которые ведет их государство. Своеобразие понимания крестьянами сути происходящего в области внешней политики Российской империи проиллюстрирую примером, приведенным тем же А.Н. Энгельгардтом: «Слухи о войне упорно держались в народе — о войне с англичанкой. Как ни нелепы были эти слухи и рассказы, но общий смысл их был такой: вся загвоздка в англичанке. Чтобы вышло что-нибудь, нужно соединиться с англичанкой, а чтобы соединиться, нужно ее в свою веру перевести. Не удастся же перевести англичанку в свою веру — война» [Энгельгардт, 1999: 220].

Результат воздействия пропаганды на крестьян был самым неожиданным. Видимо, именно через картинки, а также солдатские песни и, быть может, газеты в фольклор попадали



*Группа новобранцев 1902 г.р. Ленинград, 25 марта 1924 г.*

поляки или паны, турки, англичанка и французы, оставшиеся до наших дней в исторических преданиях о вражеском нашествии [Штырков, 2002: 2].

Сложное дело воспитания гражданской идентичности было продолжено новым советским государством. Из арсенала предшественников были позаимствованы идея службы в армии как выполнения долга перед Родиной, представление о чести. Так, в литературе в помощь советским работникам в деревне предлагалось разъяснять крестьянам, что «быть красноармейцем... является честью для гражданина Советского Союза» [Попов, 1925: 13]. В то же время новое государство стремилось продемонстрировать свою оппозиционность старому миру. В частности, слово *рекрут* теперь не просто считается устаревшим, оно связывается с ушедшей системой ценностей, а слово *рекрутчина* получает негативные коннотации (на уровне официального, газетного дискурса). Во время призывной кампании в прессе стали появляться призывы



*Новобранцы во дворе вокзала (Николаевского, ныне Московского).  
25 мая 1925 г.*

вроде следующих: «За культурного и опрятного призывника, против “рекрутчины”, пьянства, дебоша, вредных пережитков царско-капиталистического строя» [В.Г., 1933: № 73]; «надо создать широкое общественное мнение вокруг борьбы с пережитками старого — рекрутчиной» [Колхозный строй, 1931]. Вместо старого *рекрут* вводится новое слово *допризывник*. В каргопольской газете «Вольный пахарь» в 1921 г. местный поэт публикует «Песню допризывников», в которой ясно выражает свою позицию относительно изменения статуса новобранца по отношению к новому государству:

Допризывники, стройтесь в ряды,  
Допризывники, смело вперед.  
Нет на вас прежней царской узды.  
Ваш начальник — рабочий народ..

Автор этого опуса апеллирует к понятию долга и нащупывает формулу, которая и впоследствии регулярно будет вос-



производиться в советском патриотическом дискурсе, — о продолжении *дела отцов*:

Ну так, братцы, рядами и в ногу,  
К свету, труду, правде шагом марш.  
Нам отцы проложили дорогу,  
Защищать ее — это долг наш<sup>1</sup>  
[Милюшин, 1921].

Однако на изменение отношения к армии в этот период повлияла прежде всего не пропаганда, а экономическая политика государства в отношении крестьянства. Насильственная организация колхозов, раскулачивание, голод заставляли сельских жителей искать пути бегства из деревни. И одним из таких способов была служба в армии. По окончании службы молодые люди получали паспорт (у колхозного крестьянства не было паспортов вплоть до 1960-х гг.) и, следовательно, свободу передвижения и уезжали в города или на комсомольские стройки. Лишь единицы возвращались в родные деревни. Жить в сельской местности и заниматься сельскохозяйственным трудом становилось непрестижно. Родители поддерживали стремление своих детей бежать из колхозов [Фицпатрик, 2001: 116—117]. Видимо, сообщениям в прессе 1920—1930-х гг. о высоком проценте явки на призывные участки и явном желании молодых людей служить в армии — «Идут на призыв с радостью, словно малыши в школу» [Призывник, 1926] — можно вполне доверять, с той лишь существенной оговоркой, что энтузиазм в отношении службы в армии в подавляющем большинстве случаев никак не был связан с появлением гражданского чувства. В армию шли, например, спастись от голода (и чтобы не обременять голодающую семью) — армейское довольствие нередко было лучше крестьянского рациона. К тому же семьи красноармейцев получали целый ряд льгот. По данным И.Б. Берхина, со ссылкой на отчет Наркомвоенмора за 1925/26 гг., при проведении призыва в 1925 г. (это был второй

<sup>1</sup> Орфография и пунктуация здесь приведены мною в соответствии с современными требованиями.

нормальный очередной призыв) явка составила 93%, число не явившихся по неуважительным причинам было около 3%, причем случаи симуляции и членовредительства были крайне редки и часто «наблюдались отказы от жеребьевок, медицинского освидетельствования, льгот» [Берхин, 1958: 255]. Были случаи, когда призывники намеренно скрывали серьезные заболевания, обнаружение которых означало бы для них невозможность службы [см., например: Домбек, 1935]. При этом, как утверждает А.Ю. Рожков, сложно утверждать, что «совокупный новобранец осознанно стремился выполнить «священный долг» перед советской властью», поскольку не имел ни представления о родине как вообразимом сообществе, ни, естественно, долге перед ним, а лишь стремился решить посредством службы личные проблемы или проблемы своего хозяйства и не видел причин не выполнять эту, по его пониманию, государственную повинность. Показательно, что некоторые призывники из Московской губернии в 1925 г. собирались служить «верой и правдой царю-батюшке» [Рожков, 2002: 22].

Нехватка достоверных фольклорных и этнографических материалов по интересующей нас теме с конца 1920-х и до середины 1960-х гг. не дает возможности проследить проникновение новых представлений о военной службе в фольклор. Очевидно, что существенное влияние на процесс изменения структуры крестьянской идентичности оказал опыт Второй мировой войны, через которую прошло практически все дееспособное мужское население сельских регионов страны. Несомненно, определенную роль сыграло увеличение городского и уменьшение сельского населения в послевоенные годы, происходящие на фоне роста престижности города и «городских» ценностей. По мнению Шейлы Фитцпатрик, которое представляется вполне обоснованным, среди городского населения ощущение принадлежности к новой общности — советскому народу — распространилось в 1930-е гг., превращение же крестьян в советских граждан случилось только после Второй мировой войны [Фитцпатрик, 2001: 351].

Рекрутский фольклор послевоенного времени свидетельствует о кардинальном изменении отношения крестьянского населения к военной службе. Парень, уходящий в армию, теперь идет защищать свою Родину, расширившуюся (в представлениях носителей культуры) с размеров деревни (прихода) до масштабов государства. В качестве иллюстрации приведу фрагмент диалога с жительницей Новгородской области 1926 г.р. (сообщенные ею тексты могли исполняться во второй половине 1940-х гг.)<sup>1</sup>:

(Вопрос о том, какие частушки пели на проводах.)

Инф.: Ой, погоди, я тебе сейчас скажу... Как песн... девки припевали... Такие... И ребятам припевали, пойдут плясать...

Милый в армию поехал,  
Я ходила провожать,  
На прощанье наказала:  
На границе не дремать.

Вот...

Милый в армию поехал,  
Наказала я ему:  
Береги Страну Советов  
И ронную мать свою<sup>2</sup>.

Вот... «как любов и мать свою». Вот так [ЕУ-хвойн-99: ААТ].

Приведенные тексты показывают, что идея национального государства с сопутствующими ей концептами патриотизма, лояльности, долга получила наконец широкое распространение; дело эмансипации крестьянства, начатое в XIX в., было

<sup>1</sup> В случае с частушками мы можем говорить о более или менее точных датировках: рассказывая о проводах в армию, информанты всегда апеллируют в своему собственному опыту и исполняют частушки, которые они пели, будучи двадцатилетними. Зная возраст информанта, нетрудно установить время, когда исполнялись эти тексты.

<sup>2</sup> Ср. с описанием наказов — сообщением правил поведения уходящему на службу во время проводов в гл. 2.

наконец завершено. И неважно, какого рода государству — сталинскому коммунистическому режиму или буржуазной республике адресуются такие слова: они выражают лояльность не политической системе, но стране — воображаемому сообществу, обладающему своей территорией, запечатленной на географической карте, с определенным центром (столицей), своей историей, праздниками и пр.<sup>1</sup>

В числе приемов, к которым прибегало государство в его политике, направленной на формирование чувства Родины, точнее, на изменение представлений о ее географических границах, следует называть принцип распределения призываемых на службу по территории страны. Если правительство дореволюционной России (как и России 1920-х гг.) придерживалось территориальной системы комплектования войск, т.е. солдаты в большинстве случаев служили недалеко от того места, где они жили до службы, то впоследствии войсковые части стали пополнять новобранцами из разных регионов страны (несмотря на явную экономическую невыгодность этого способа). Это была принципиальная позиция государства, направленная, по-видимому, против возможных сепаратистских тенденций<sup>2</sup>.

В числе глубинных причин изменения самосознания крестьян следует назвать активно происходившее в середине XX в. разрушение локальной деревенской идентичности. Для этого процесса решающими были 1960-е гг. с проводившейся тогда политикой укрупнения колхозов, которая привела, в частности,

<sup>1</sup> Прекрасный пример аполитичности крестьян — все равно, кому служить, — в изменении концовки песни «Последний нонешний денечек»: «...раньше “царю, отечеству служить” пели, потом стали петь “помчуся в жизни новой свободе, Ленину служить”». Длинная это песня, вот как это в новобранцы берут дак всё этой песней спрывают» [ФАЛФ № 10571, село Ухта, 1996 г.].

<sup>2</sup> Только в последние годы государство, видимо, вынужденно (из-за нехватки средств на транспортировку личного состава) вернулось фактически к территориальному принципу комплектования армии.

к исчезновению так называемых «неперспективных деревень». Даже массовая миграция из деревень в города (из-за голода, нежелания работать в колхозе) и другие сельские территории (ссылки раскулаченных) в 1930-х гг., кажется, не оказала такого разрушительного воздействия на деревню, как реформы 1960-х. Следствием насильственного переселения жителей небольших деревень в более крупные населенные пункты стало разрушение структуры деревенских (*престольных*) праздников, выполнявших роль «лица» деревни, а также забвение местных святынь, которые служили символическим воплощением деревни или группы соседних деревень<sup>1</sup>, и пр. Очевидно, постепенная утрата локальной самоидентификации облегчила и ускорила процесс формирования у крестьян гражданской идентичности, т.е. осознания себя в качестве представителей народа, жителей государства. Существовали и другие причины притягательности военной службы. По-прежнему служба в армии была едва ли не единственным способом уехать из колхоза (с тем, чтобы туда уже не вернуться): «Кого брали в армию, уже в деревню не возвращались, потому что колхозы, не хотелось работать в колхозе никому. Все оставались... С армии возвращались в Ленинград, там... Или где, там, служат, если подходяще, там, место или, там... нравится. И женились там. Да почти что никто не возвращался из армии!» [ЕУ-сланц-98: ТЗИ].

Составной частью культурного проекта любого нового политического режима является внедрение своих собственных эквивалентов для традиционных обрядов перехода. Это одна из форм (и одновременно составная часть) «изобретения традиции»; одинаковый опыт социализации обеспе-

<sup>1</sup> Так, например, жительница Мошенского района Новгородской области, переселившаяся из своей родной деревни поближе к центральной усадьбе совхоза, уверена, что у каждой деревни раньше был свой «ключик» — почитаемый родник, как это было в ее родной деревне [ЕУ-мошен-01: ИНВ], точно так же, как жители тех территорий, где распространены жальники, уверены, что у каждой деревни есть свой жальник (см. об этом выше).

чивает усвоение общих ценностей и норм каждым гражданином, представителем нации или подданным государства [Hobsbawm, 1983: 9—10], — используя другие слова, усвоение общей идентичности. Наблюдение Эрика Хобсбаума полностью подтверждается на примере истории советского государства, в котором самое серьезное внимание уделялось социализации детей и подростков. Обряды социализации — посвящение в октябрята, пионеры и, наконец, вступление в комсомольскую организацию проходили практически все советские школьники. Смена октябратского значка на пионерский галстук, а затем галстука на комсомольский значок означала переход в следующий возрастной класс: детство — подростковый возраст — юность. Даже вступление в комсомольскую организацию, которое обставлялось как самостоятельное решение молодого человека, осмыслялось прежде всего как выход из детского возраста. Служба в армии органично вошла в эту цепочку символизации разных возрастов; будучи к тому же нагруженной идеей гендерного строительства, она очень логично завершала эту цепочку.

В результате всех описанных выше процессов происходит трансформация отношения носителей культуры к службе в армии, а вместе с этим изменяется статус события — военной службы — в структуре мужского жизненного сценария (системы обрядов жизненного цикла в мужском варианте культуры). Служба в армии становится престижной, начинает связываться с возмужанием и оцениваться как обязательное событие в жизни нормального мужчины.

## Глава 4

# Проводы в армию в посттрадиционной культуре

**С**овременная культура, о которой пойдет речь, не менее «традиционна», чем любая другая, и разница между условными «традиционным» и «пост-традиционным» периодами относится скорее к сфере специфики источников и расстоянию (социальному, культурному) между исследователем и теми людьми, которых он исследует. У человека всегда остается некая глубинная потребность в означении событий и явлений, и это его семиотическое творчество подчиняется определенным законам. На самом деле он обращается к имеющемуся в его культуре резерву символов, способов означения, аналогий, чтобы помыслить и репрезентировать переживаемое. Так что изменения, происходящие в этой «этнографической реальности», лежат в сфере выбора символов, предпочтения одних ассоциаций другим. До сих пор в некоторых регионах России наблюдается обычай выводить или выносить призывника из его родного дома вперед спиной, как это было в конце XIX в., и я думаю, что дело здесь не только в сохранности обрядовых форм (а может быть, вообще не в этом). Представляется, что в этом и других подобных случаях мы имеем дело не только с продолжающейся традицией, привычным воспроизведением тех или иных действий в определенной ситуации, но и с изобретением обрядовых форм заново, с приведением в действие, в результате осмысления

события, определенных когнитивных стратегий. Замечательный пример тому — включение новых реалий в обряд: в частности, в настоящее время существует обычай останавливать часы в доме уходящего на службу (вполне прозрачная метафора смерти), которые снова заведут, когда он вернется из армии<sup>1</sup>. Это обрядовое решение лежит в том же русле, что и изготовление «памяти» по рекруту, и демонстрирует востребованность одной и той же когнитивной стратегии.

В советское время структура обряда проводов в армию претерпела некоторые изменения, обусловленные, в частности, способом организации призывной кампании. Поскольку служба в армии была объявлена конституционной обязанностью каждого гражданина страны, исчезла необходимость в проведении жеребьевки, задачей которой было отобрать необходимое для потребностей государства количество новобранцев. Роль эквивалента жеребьевки в драматургии обряда проводов на армейскую службу начинает выполнять получение повестки из военкомата: «Целую неделю после получения призывной повестки рекрут катался с товарищами на лошадях — летом в седлах, зимой на санях»<sup>2</sup> [Ефименкова, 1980: 24]. Ср. также описание ощущений молодого человека, уходившего на службу в начале 1990-х: «После того как пришла повестка, жизнь будто изменилась. Все начали жалеть меня, друзья подтрунивать, а многие уважать»<sup>3</sup>.

В связи с изменением экономической и политической ситуации в деревне рекрутские гулянья в советское время не

<sup>1</sup> Сведения из Уфы, Стерлитамака (Башкортостан) и Карелии. Я благодарна за эту информацию Екатерине Маракушиной.

<sup>2</sup> Этот срок мог быть и меньшим. Иногда о дне, когда нужно явиться в военкомат для отправления на службу, сообщали за 2—3 дня. Это не позволяло семье подготовиться к достойным проводам и воспринималось с большим неодобрением.

<sup>3</sup> ЛАР. Самозапись А.А. Патюниной 1981 г.р., зап. от В.В. Патюнина 1973 г.р., уроженца города Сыктывкара, в 1999 г.



могли быть ни столь длительными, как раньше («тунеядство» теперь жестко пресекалось государством), ни столь «интенсивными». И все же традиция рекрутских гуляний перед отправлением на службу сохранялась. Сообщается, что и в эти времена некруты гуляли по месяцу [см., например: Кулагина, 1996: 132: 228] (существенно, что, как и прежде, набор в армию производился приблизительно в одно и то же время, осенью). Отмечается, кроме того, что молодые люди — ровесники, вступающие в призывной возраст, в течение года гуляли вместе и осознавали себя *некрутами*.

Сохранилась традиция делать значительные затраты на проводы. В 1974 г. в деревне Кресты Кунского района Псковской области молодого человека, уходящего в армию, «три дня отводили (т.е. провожали. — Ж.К.); два дня в столовой», причем было 200 гостей: 150 местных, своих, 23 выпускника школы и 27 выпускников института Лесгафта (видимо, призывник был студентом этого института)<sup>1</sup>. Размах празднества может быть проиллюстрирован описанием закупок для стола: «В мае 83 г. внука провожали. Купили 6 ящиков белой водки, 3 ящика красной (т.е. вина. — Ж.К.), 15 ящиков пива. Теленка колхоз давал, своего поросенка зарезали»<sup>2</sup>.

В целом последовательность обрядовых действий осталась прежней: это развернутый ритуал проводов в дорогу. Однако изменился смысл самого события — службы в армии.

Для трансформации смысла обряда проводов важным был момент, когда служба в армии стала обязательным этапом в жизни каждого мужчины, т.е. по-настоящему всеобщей. Введение в 1874 г. всеобщей воинской повинности не означало поголовного призыва в армию всех молодых людей определенного возраста. Действовала развитая система льгот по семейному положению, и на действительную службу призывалась приблизительно

<sup>1</sup> Архив Е.Н. Разумовской. Зап. от Н.Ф. Беляевой в 1983 г.

<sup>2</sup> Архив Е.Н. Разумовской. Зап. от У.С. Ивашковой 1911 г.р. в деревне Аксеньеве Западнодвинского района Псковской области в 1983 г.

четверть от общего числа молодых людей призывного возраста<sup>1</sup>. В советское время льготы, освобождавшие от выполнения военной обязанности, были сведены к минимуму, после того как были сняты ограничения по службе с граждан, пораженных в правах («нетрудовых элементов», раскулаченных и их детей), в принципе служить должен был каждый<sup>2</sup>. В результате служба в армии стала осмысляться как испытание, сопоставимое с «классической» юношеской инициацией и репрезентироваться соответствующим образом.

## 4.1. ТОЛЬКО ДВЕ ЗИМЫ

*Только две зимы, только две весны  
Ты в кино с другими не ходи!*

При сопоставлении со свадьбой и похоронами выясняется, что во второй половине XX в. служба в армии стала восприниматься не как альтернатива свадьбе, а, скорее, как некий предсвадебный этап в традиционном жизненном сценарии<sup>3</sup>. Девушка, провожающая молодого человека на армейскую службу, получает теперь статус *ждущей парня из армии*, типологически сходный со статусом *сговоренки* — невесты в пе-

<sup>1</sup> Например, из 1237 человек, подлежащих вынужденной жребии (т.е. достигших призывного возраста) в 1886 г. по Новгородскому уезду всего было осмотрено 533 человека (43%) (т.е. остальные были льготными); из них было признано годными 315 человек (25,5%). То есть в армию отправился только каждый четвертый (Альбинский, 1887).

<sup>2</sup> В соответствии со ст. 3 Закона о всеобщей воинской обязанности 1939 г. «Все мужчины — граждане СССР, без различия расы, национальности, вероисповедания, образовательного ценза, социального происхождения и положения, обязаны отбывать военную службу в составе вооруженных сил СССР» [Закон, 1939: 1].

<sup>3</sup> Ср. с замечанием Т.Б. Щепанской: «В наше время [в сельской местности] ходят в клуб (что означает готовность подражаться) только до армии. Вернувшись со срочной службы, обычно скоро женятся; отслужившим драться уже неприлично» [Щепанская, 1998: 6].

риод между просватаньем и свадьбой. Она прекращает участвовать в обычных увеселениях молодежи:

Проводила и спросила:  
«После Вас кого любить?»  
Мальчик беленький ответил:  
«На гулянье брось ходить»  
[ЕУ-сланц-98: НВА].

Ср. также:

Проводила дролю в армию,  
Закрыла воротá.  
Он ушел, а я осталась —  
На три года сирота  
[ЕУ-хвойн-98: ИЕИ]<sup>1</sup>.

Тема ожидания из армии становится новой темой частушек:

Не скучай, моя милая,  
Я из Балтики вернусь.  
Брюки клёш и бескозырка,  
На тебе я поженюсь  
[Кулагина, 1993: 62, № 300].

«Социальная исключенность» (или, по меньшей мере, маргинальность) девушки, чей парень ушел армию, обозначается в частушках через ее вдовство, сиротство, нищенство и заключается в том, что она выбывает из круга потенциальных невест, прекращает вести образ жизни, подобающий незамужней девушке. Показательно, какой костюм предлагается носить девушке в отсутствие молодого человека (вариант: надеть на его проводы): это траурные — или, во всяком случае, скромные — «черна юбочка» [ЛАБ: № 11], «черненький платочек» [Кулагина, 1993: 47, № 180], «платье черное» [Сказки и песни, 1955: 217] и т.п. Свой особый статус подруга рекрута получает уже во время его гуляний:

Рекрут пьет вино от скуки,  
Чтобы горе позабыть:

<sup>1</sup> Обе частушки исполнялись в середине 1950-х гг.

Его милашке нету воли

На беседу выходить

[Власова, Горелов, 1965: 152, № 2969;

зап. в 1962 г.].

Наряду с этим продолжает существовать и тема прощания навеки, обыгрываемая с известной долей юмора и даже цинизма. Типичными для рекрутских частушек этого времени являются тексты, первая часть которых представляет собой вопрос: «Милый в армию поедет, а я, девушка, куда?» (вариант: «а милашку-то куда?»), а вторая часть — ответ, в котором обыгрываются разные варианты убийства (самоубийства): «на реке широка прорубь, ты (вариант — я) головушкой туда»; «посажу ее на баню и хуякну из ружья» [ПДА, 1997: ДЛА]. Такие частушки могут исполняться как от лица девушки, провожающей возлюбленного на службу, так и *некрута*. Девушка, как правило, говорит о том, что хотела бы броситься в воду, утонуть:

Во солдаты, во солдаты,

Во солдаты, дорогой.

А я то, девушка, задумала:

В колодец головой

[Сказки и песни, 1955: 218].

В мужских частушках проблеме предполагается разрешить другим способом:

Дайте, дайте ружьецо,

Винтовочку нарезную.

Первой пулей застрелю

Забавочку любезную<sup>1</sup>.

Проводившая парня в армию должна его дожидаться и выйти за него замуж. В Хвойнинском районе Новгородской области был записан следующий рассказ (от мужчины 1930 г.р.).

<sup>1</sup> ТФА, зап. от Ивана Николаевича Мастерова 1911 г.р. в деревне Нестерова Горка Любытинского района Новгородской области в 1996 г.

Соб.: А вот считалось так, что если у парня девушка, а он в армию уходит, и он ей пишет, и она ему пишет, то они обязательно потом пожениться должны? Или он мог на другой жениться, вернувшись?

Инф.: Дак ить вот... Которые-то так делают, а которые... иначе делают... вот... некоторые ... у нас вот нету таких. А говорят (нрзб.) после не получается — то с ним худо, то с ней... Она выйдет вперед — обманет, у ей не клеицы, то у яго... не клеицы. Вот в Ракитине... у Раиногото у женкиного-то двоюродного брата тоже гулял с дочкой с евоной... ну и надо с армии идтить, ну и она ждала, ни с кем не гуляла... И он остался в Москвы и куды-то уехал... забыл куды-то... дак говорят, что белые медведи сожрали. Задрали. И ни слуху, ни духу — всё. И она так вот и замуж не вышла...

Соб.: И она не вышла?

Инф.: Нет, не вышла.

Соб.: Она-то за что? Она-то ждала его, да?

Инф.: Она ждала. Ждала его... [ЕУ-хвойн-99: ИВЕ].

За несоблюдение обещания оба молодых человека были наказаны: парень погиб загадочным образом (рассказчику, очевидно, было важно сообщить, что в его гибели было нечто чудесное, нсобычное: отсюда и Москва, и белые медведи), а у девушки не было с<sup>удьбы</sup>: она так и не вышла замуж. Дело наказания виновных в этом случае выполнили высшие силы, но эту функцию — контроля — может брать на себя и конкретный человек. Так, в рассказе, записанном в Старорусском районе Новгородской области, повествуется о том, как не дождавшаяся парня со службы (т.е. вышедшая замуж за другого) девушка была наказана колдуном (отцом этого молодого человека): «Едут они с мужем, доехали они до гумна, а с гумна вот белый кто выскочил и умахнул, как мертвец. Она как упала в канавину-то и посмотрела на левый бок, на Котецк-то. Так ее и кинуло. А парень-то был с Котецка». Паралич после обращения к другому колдуну прошел, «только с двадцать второго года она,

девушка-то, болела и до шестидесяти четырех» [Черепанова, 1996: 84, № 321]<sup>1</sup>. Этот сюжет довольно типичен для современных рукописных девичьих рассказов; его особенность в нашем случае естественно связана со спецификой этого жанра вообще и состоит в том, что в этих произведениях подчеркивается трагичность судеб обоих молодых людей, связанных клятвой верности: они оба погибают в молодом возрасте [Борисов, Жаворонок, 1998: 221—226, № 8; 235—236, № 12]<sup>2</sup>.

*Ждать парня из армии* означает, прежде всего, 'состоять с ним в переписке'. Письма теперь воспринимаются иначе, чем в начале века, они имеют иную функцию: это, с одной стороны, способ поддержания романтических отношений (практически поголовная грамотность населения сделала возможной интимность переписки) и, с другой стороны, способ демонстрации (конструирования) девушкой ее особого статуса.

Дроля в армии, я — здесь,

Все равно свиданье есть.

А наши тайные словечки

Может почта перенести

[ЛАБ: № 27;

ср.: Кулагина, 1993: 65, № 323—330].

<sup>1</sup> Здесь же следует упомянуть сюжет о выполнении обещания ждать и дожидаться девушкой, умершей за время отсутствия молодого человека: она приходит встречать его на вокзал и под каким-то предлогом вскоре уходит; потом выясняется, что она давно умерла [Черепанова, 1996: 31, № 48].

<sup>2</sup> Когда я была школьницей старших классов (я жила в Свердловской области), то неоднократно слышала рассказы приблизительно следующего содержания: девушка проводила парня в армию и ждала его (т.е. в том числе регулярно ему писала); причем парень не испытывал к ней никаких нежных чувств (оговаривалось, что дружить с ней парень начал только перед самой армией и для того только, чтобы было кому его провожать). Вернувшись из армии, молодой человек был вынужден на ней жениться, потому что она его дождалась. Так «попадание» в определенную ритуальную (и/или нарративную) схему определяет дальнейшие поступки человека. Происходит реализация этой схемы, полное подчинение ее логике.

Регулярная переписка с молодым человеком, находящимся на действительной службе, расценивается окружающими (и самим молодым человеком) как знак того, что девушка *ждет парня из армии*. Заметим, что для вынесения подобных оценок неважно содержание переписки: существен сам ее факт.

## 4.2. БРАКОВКА

Новой темой рекрутских частушек послевоенного времени стало высмеивание браковки — парней, которые по тем или иным причинам не были приняты на службу. Частушки о браковке встречаются и в более ранней традиции, однако они в большинстве случаев имеют там иной смысл — не высмеивание забракованных, а, скорее, зависть к ним:

Распроклятая браковка  
Остается дома жить,  
А мы, хорошие ребяташки,  
Цярю пойдем служить

[Соколовы. 1999: II, 621, № 766].

И девушек ничуть не расстраивал какой-нибудь физический недостаток, имеющийся у возлюбленного: «...Не беда, что косолап, / Благо остался от солдат» [Заленский, 1912: 57, № 434]<sup>1</sup>. Сами молодые люди, кажется, даже гордились своими болезнями, если они позволяли избежать службы в армии:

Не сердись, моя залетка,  
Что я призываюсь.

<sup>1</sup> Замечу, что и термин «белый билет», используемый в повседневной речи и поныне, был унаследован от более ранней традиции. Насколько мне известно, по крайней мере, в начале XX в. он имел свое нынешнее значение документа, дающего полное освобождение от военной службы: эти «бессрочные свидетельства (на белой бумаге)» получали «оказавшиеся при приеме на военную службу совершенно неспособными к таковой» [Порядок призыва, 1916].

Я килун, меня не возьмут,  
Никуда деваюсь

[Ганцовская. 2000: 72]<sup>1</sup>.

Поскольку служба в армии постепенно становится нормой, мероприятия по приему начинают восприниматься как проверка соответствия некоему стандарту, внешнеположенному социуму и потому абсолютному, предельно объективному. Не соответствовать этому стандарту означает не удовлетворять требованиям, предъявляемым к мужчине вообще. Рассказывая о том, как в деревне относились к браковке, информант подчеркнул, что забракованный приравнивался социально исключенным, таким, как пастухи (за них, кстати, тоже не шли замуж): «Ты, горит, никому и не нады. Даже, гыт, в армию, и то не нады, дак куда ты? Тебя, гыт, только в пастухи. Вот так» [ЕУ-хвойн-99: ЕНС]. По свидетельству жителя деревни Боровское Хвойнинского района Новгородской области, «это уже хто, который в армию не идет, это уже неполноценный парень считается... Каждый старался в армию идти» [ЕУ-хвойн-98: НЕИ]. Парней, не принятых на службу, бракуют и девушки<sup>2</sup>:

Мы не будем тех любить,  
Которые бракованы.  
С Красной Армии придут  
Ребята образованы<sup>3</sup>

[ЕУ-хвойн-98: НВА;

ср.: Кулагина, 1993: 64, № 319].

<sup>1</sup> Частушка записана в Костромской области от женщины 1916 г.р. т.е. исполнялась она в середине 1930-х гг.

<sup>2</sup> В то же время, хотя и значительно реже, встречаются частушки, рисующие иную ситуацию: «Ягодиночка-то мой / На годик обрakovанный. / У меня на это время / Был подзаколдованный» [ЛАБ: 26].

<sup>3</sup> Приведу любопытную параллель из другой традиции: «Наполеон мечтал построить новый мир, в котором всякий молодой человек, прежде чем жениться, был бы обязан послужить в армии. "Придет время, — говорил он своему камердинеру Маршану, — когда девушки будут отвергать женихов, не исполнивших своего долга перед родиной"» [Пюимеж, 1999: 48—49].



Исполнившая эту частушку крестьянка прокомментировала ее следующим образом: «Вот, который (в)от сидит-то, бракованный-то, и голову вот так повесит. (*Изображает позу глубокого стыда.*) (В)от так. А уж обязательно! Как некрута отправляем, обязательно эта песня спета» [ЕУ-хвойн-98: НВА].

О том, что такие «песни» исполнялись на беседах во время призывной кампании, сообщают жители Вашкинского района Вологодской области. Здесь старшие девушки подговаривали младших спеть частушки браковкам: «А это против кокоо (какого. — ЖК.), што оставят как, не возьмут в армию-то, так:

Ты гори-гори лучина,  
Вся на утолья исшай,  
Да окаянная бракоука.  
На бисиди не мешай»

[ДКСБ, 1997: 232]<sup>1</sup>.

Кроме *браковки*, парней, не взятых на службу по состоянию здоровья, могли дразнить и другими, не менее обидными прозвищами. Например, в частушке жительницы Мошенского района Новгородской области забракованные именуются *рахитиками*:

Задушевная подруга,  
Ты не бойси критики:  
На гулянице остались  
Онни ракитики.  
Вот приплясываем и поём.  
Соб.: А кто такие рахитики?

Инф.: Дак в армию не берут сго, дак ён... какой-ни-  
будь... Браковка. Вот и припевали [ЕУ-хвойн-99: ТАА].

Любопытно, что народная фантазия была склонна приписывать *браковке* нарушения здоровья, так или иначе связанные с сексуальной сферой.

<sup>1</sup> Ср. с текстом, характеризующим иную ситуацию: «Сдали, сдали дорого, / Сдали милого мово. / Неужели не хватило / Там народу без него?» [Бахтин, 1969: 144, № 707].

Соб.: А не дразнили никак браковку?

Инф.: Да эть... как... дразнили. Что говорят... иногда... это... о! ты, чёрт, наверно, с килой (судя по жестикуляции, имеет в виду паховую грыжу), за то тебе и не берут (*смеётся*). Киловатый, мол, за то тебя и не берут в армию, так бы взяли!<sup>1</sup> [ЕУ-хвойн-99: ЕНС].

Ср. также частушку из Вологодской области:

Мы браковка-небраковка,  
Небольшие тягуны,  
У нас кивы небольшие,  
Как у маток чугуны<sup>2</sup>.

Надо сказать, что подобные представления были актуальны и для конца XIX в.: «На забракованного обращают внимание и говорят: “Какой ты человек — и в солдаты негож!”. Если парня бракуют, что у него одно яйцо или природная болезнь, то ему говорят: “Килатый ты, и Царю-то негож!”» [ТА: Тихвинский уезд Новгородской губернии]<sup>3</sup>.

Изменения, произошедшие в рекрутской обрядности к середине XX в., коснулись соотношения между молодежным и семейным «текстами» обряда. В материалах начала века существуют упоминания о том, что во время рекрутских гуляний, незадолго до отправления на службу, собирались особые молодежные рекрутские вечеринки (*вечера, вецерницы*) [Цейтлин, 1910: 28—29; Ульянов, 1915а]. От обычных вечеринок они отличались тем, что устраивались в доме рекрута или в помещении, снятом на деньги рекрута (или группы рекрутов), и заканчивались высказыванием благопожеланий устроителю вечеринки: «Когда пляска кончилась, все поблагодарили хозя-

<sup>1</sup> По объяснению информанта, «кила — это дикое мясо», т.е. опухоль.

<sup>2</sup> Полевой дневник П. Фоминой. 1999 г. Зап. от Анастасии Васильевны Сизовой 1917 г.р. в деревне Остров Вашкинского района Вологодской области.

<sup>3</sup> Ср. также из дембельского блокнота: «Чтобы в армию не брали. / Доктор, режь чего-нибудь! / ...За меня девчонки замуж / Почему-то не идут» [ЛАР. Зап. в Петрозаводске в 1998 г.].

ина вечера, наговорили ему много всяких хороших пожеланий и стали гурьбой выходить из дому» [Ульянов, 1915а: 16]<sup>1</sup>.

Однако собственно ритуал прощания происходил в день проводов, и центром ритуального действия была семья рекрута (хотя на проводы приходила и молодежь): «Ране ведь неделями лекрутили, а реву — дак ой! Тогда угощали родников всех, садили за столы и угощали — в который день ему отправляться туды, на службу. Сядут по роду: котора родня больше — выше. Есть братья, есть снохи, сестры, зятевья, матушки хресны, деенки — все, все, те там года всех собирали» [Рождественская, 1941: 36—37, № 22].

В послевоенное время разделение на проводы молодежные и семейные не оформляется с такой отчетливостью, как это было раньше. В начале века обязательным вербальным компонентом молодежных проводов были частушки, а семейных — причитания. О жесткой закреплённости каждого из этих типов фольклорных текстов за определенной социальной группой свидетельствует, в частности, тот факт, что *милка* (не жена) парня, уходящего на службу, не могла голосить по нему и вообще не могла прилюдно (вне молодежной группы) выражать свое горе:

Я в солдатушки пойду,  
По мне поплакать некому:  
Родной маменьке не жалко,  
Милке совестно людей

[Зеленин, 1902: 50, № 164;

ср.: Симаков, 1915а: XI, 6;

Власова, Горелов, 1965: 275—276, № 6002].

<sup>1</sup> И.И. Ульянов сообщает, что существовал особый обряд приглашения на такую вечеринку: идя к дому, где должна быть вечеринка, молодежь останавливалась у домов, где имелись девушки, и «приглашали ее песней на вечер — от имени рекрута: “Милочка-картиночка, — / Последняя вечериночка, / Отпустите милочку / Ко мне на вечериночку, / Отпустите бойкую / Ко мне на горегорькую, / Отпустите бедную / Ко мне на последнюю”» [Ульянов, 1915а: 8].

Ср. также:

Дроля в армию поедет,  
Не пойду его смотреть. —  
Заревут его родители,  
И мне не утерпеть

[Кулагина. 1993: 60].

Также она не могла участвовать собственно в проводах наравне с его семьей:

Вот ведут, ведут меня, солдата,  
По дорожке столбовой,  
А моя милка чернобровка  
Пойдёт левой стороной

[ЕУ-сланц-98: БАК].

Итак, если в начале века событие ухода парня в армию осмыслялось скорее как его уход из деревни и семьи (и как смерть), то в середине века отдающей стороной выступает в первую очередь его возрастная группа. Показательно, что в ответ на вопрос о том, как раньше провожали в армию, информанты рассказывают о проводах своих ровесников и происходивших в связи с этим молодежных гуляньях, значительно реже — о проводах сыновей:

Соб.: А в армию парней провожали?

Инф.: Да.

Соб.: А как провожали?

Инф.: Ну как — (в)от так же вечерки собирали, что в такой-то там день в деревне такого-то парня в армию. Ну, и все собираемся и идем. Хоть за восемь, хоть за десять километров. Туда и обратно, вечером пойдем, ночью вернемся [ЕУ-хвойн-98: ЕВВ].

Иными словами, провода постепенно превращаются в молодежный праздник, да и собственно служба в армии понимается как некий общий опыт возрастной группы — ровесников, одноклассников, дворовой компании. Именно друзья и подруги, а не мать или отец — это те, кого защищает молодой человек. В солдатских блокнотах 1990-х гг. отвлеченно-патри-

отическая аргументация необходимости службы подменяется более конкретной и понятной. Солдат защищает не родину, а «мирный сон» конкретных людей, своих сверстников.

### 4.3. ШКОЛА ЖИЗНИ

В последние годы отношение к армейской службе изменилось не только в крупных городах, но и в провинции. С одной стороны, обычным фактом повседневной жизни стали случаи уклонения молодых людей от службы в армии, с другой стороны, в общем, нет отрицательного отношения к тем, кто не идет служить: «Пускай косят, если хотят. Это их жизнь, им решать»<sup>1</sup>. Правда, это мнение ровесников. Многие мужчины старшего поколения считают иначе. Показателен рассказ об уклонении от армии, записанный в Новгородской области летом 1998 г. от мужчины 1931 г.р.:

Соб.: А сейчас в деревне вот хотят в армию идти или нет?

Инф.: Дак сейчас... Милый человек, я вот про соседа расскажу теперь. Милый человек, это ж ужас это рассказать. Вот, соседа — армию. Вот сейчас было... отправляться надо было... Его взяли в больницу. Мясо сто двадцать килограмм в Новгород свезли, чтоб только его в армию... Белый билет и получил. Вот. Вот тебе и армия! Чтобы только в армию... не отправить. Вот. Выкупили парня. А что это? Разве так можно? Во сосед... [ЕУ-хвойн-98: НЕИ].

Подавляющее большинство молодых людей, живущих в провинции, относятся к службе в армии как к неизбежности, к судьбе (и в этом смысле ничем не отличаются от рекрутов начала века):

<sup>1</sup> Личный архив автора. Зап. 07.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Павел, 1981 г.р., уроженец поселка Юбилейный Хвойнинского района Новгородской области.

Соб.: Вы хотели бы (по результатам медосмотра), чтобы вы пошли или не пошли в армию?

Инф.: Ну, в общем, лучше... чтобы я пошёл всё-таки.

Соб.: Почему?

Инф.: Я не знаю. Со своим призывом лучше<sup>1</sup>.

Отвечая на вопросы исследователей, молодые люди, сами того не осознавая, «вписывали» армию в свой жизненный сценарий, не предполагая, по-видимому, возможности иного варианта судьбы:

Инф.: ...Так получилось, что пацану восемнадцать лет — он идёт в армию.

Соб.: А вот вы считаете это справедливым вообще?

Инф.: Ну я не знаю. Лишний... В принципе, я вот... многие говорят, что два года молодости теряется в армии. Я бы этого не сказал. Если идти позже, то потом у меня семья, дети. А вот такая же... ну вот, допустим, в Чечню попал и застрелили. Куда семья? А пока у меня семьи нету — пусть стреляют (*смеется*). Пока нет на мне такой большой ответственности — можно идти служить<sup>2</sup>.

Вопрос был о том, считает ли молодой человек справедливой необходимость всем юношам служить в армии, но он услышал это вопрос иначе. Для него сам институт обязательной военной службы не является спорным. Это норма.

В ответ на прямой вопрос большинство из опрошенных нами молодых людей говорили, что служить они, скорее, не хотят: «два лишних года теряю». Когда же мы задавали вопрос таким образом, что респондент должен был ответить, как, по

<sup>1</sup> Личный архив автора. Зап. 07.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Саша, 1981 г.р., родился в Чувашии, с 1992 г. живет в деревне Кабожа Хвойнинского района Новгородской области.

<sup>2</sup> Личный архив автора. Зап. 07.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Николай, 1981 г.р., уроженец деревни Кабожа Хвойнинского района Новгородской области.

его мнению, должно быть, как надо (т.е. как бы предлагали ему занять другую позицию), нам часто тут же давали совершенно противоположные ответы. Парень, сказавший в начале беседы, что в армии человек теряет два года жизни, сообщил затем, что, по его мнению, «каждый должен служить». Другой, говоривший, что в армию идти не хотел бы, сказал (отвечая на вопрос о дедовщине): «Каждый должен через это пройти». Думаю, что причина противоречивых ответов объясняется тем, что в действительности эти ребята не имеют своей собственной взвешенной, продуманной и определенной позиции, собственного мнения и оперируют клише, заимствованными из разных дискурсов.

Как показали интервью, взятые у молодых людей, призываемых на военную службу, представления о дедовщине как специфической практике ритуального унижения связаны не только со службой в армии. В жизненном сценарии современного молодого человека, проживающего в сельской местности (а также в поселке или небольшом городке), важным этапом является получение специальности, связанное с отъездом из дома на довольно продолжительный срок (год и более). Подавляющее большинство наших информантов из поселка Хвойная обучались (или продолжают обучаться) в техникумах или колледжах. Места учебы (в большинстве случаев — Новгород, реже — Санкт-Петербург, а также другие города соседних Тверской и Вологодской областей) расположены на значительном расстоянии от поселка<sup>1</sup>. Молодой человек, уехавший учиться, не может часто приезжать домой; ему (или ей) приходится жить в общежитии. Типологическое сходство жизни в общежитии техникума или колледжа с ситуацией «классической» инициации подкрепляется самоощущением молодых людей. Отвечая на наши вопросы о дедовщине, т.е. системе ритуальных унижений в армии, многие по собственной иници-

<sup>1</sup> Расстояния эти измеряются не километрами, а количеством времени, которое приходится тратить на дорогу.

ативе сопоставляли армию с общежитием, где, по их мнению, тоже есть дедовщина: «Это всё время было, везде. Это даже вот... дедовщина — это так вот в армии это называется дедовщина. Я вот жил в Новгороде в общежитии, это было там по-другому и то же самое»<sup>1</sup>. Некоторые информанты прямо говорили, что жизнь в общежитии считают подготовительным этапом для армии: «Период... то, что в общежитии выживаешь, и то, что в армии, — это совсем разные вещи, говорят. И вот как-то хочется... дальше посмотреть, что это будет. Сможешь ли ты это выдержать»<sup>2</sup>.

Все произнесенные нашими молодыми информантами аргументы в пользу службы в армии могут быть сведены к следующему: армия — это школа жизни, которую нужно пройти, преодолевая испытания, чтобы стать мужчиной, стать не хуже других. Армейский фольклор полон «образовательной» метафорики: «Армия — это такая школа, что как бы ты хорошо ни учился и ни старался, все равно на второй год оставят!»<sup>3</sup> В солдатских блокнотах армия сравнивается с институтом, а род войск — с факультетом. В результате курса обучения происходит перерождение «юнца» в мужчину:

Запомни истину одну,  
О ней слагаются былины:  
Приходит в армию юнец,  
А возвращается мужчиной<sup>4</sup>.

Как пишут в блокнотах, «армия ума не дает, но дурь вышибает», т.е. доводит до нормы, принятой в обществе. Выходит, что армия представляется прежде всего неким социальным

<sup>1</sup> Личный архив автора. Зап. 08.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Роман, 1980 г.р.; уроженец поселка Хвойная Новгородской области.

<sup>2</sup> Личный архив автора. Зап. 08.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Саша, 1980 г.р., уроженец поселка Хвойная Новгородской области.

<sup>3</sup> Личный архив автора. Блокнот 1988 — 1990 гг.

<sup>4</sup> ЛАР. Блокнот 1997 — 1999 гг., погранвойска.



институтом с воспитательными функциями<sup>1</sup>. Задача этого института состоит в доведении до кондиции сырого материала и проверке его на брак. Таким образом, армия описывается в терминах инициации: она ассоциируется с испытаниями (физическими страданиями), приобретением особого знания, переходом в новый социальный статус. Этот процесс «переделывания» осуществляется путем насилия<sup>2</sup>; никто не хотел бы пройти через это по собственному желанию, но — «все отслужили, и ты служи»<sup>3</sup>. Кроме того, армия связывается с опытом полного равенства, типичным для иницируемых, что выражается в одинаковой прическе, одежде, правах и обязанностях. Молодой солдат в этом сообществе равных должен накапливать собственный символический капитал, поскольку имевшийся в гражданской жизни — социальный статус родителей, образование и т.п. — здесь не годится и не учитывается.

Следует заметить, что идея армии как школы не нова. Уже в частушках начала века появляется тема армии как способа получить «образование», и для фольклора того времени это едва ли не единственное оправдание службы. Солдатушки — «образованные люди», которые «знают, что поговорить», т.е. у них есть какие-то особые ценимые девушками манеры. В 1920-е гг. армейские сюжеты в прессе насыщены образовательной метафорикой. Например, заметка в газете от 24 февраля 1925 г. названа «Красная армия — университет» [КГ, 1925, № 64]. Разница состоит в том, что в более ранней традиции «школа» понимается буквально, это обучение, в первую оче-

<sup>1</sup> О «методах» армейской педагогики, таких, как институт индивидуального кураторства и воспитание на «эпических образцах», см.: [Лурье, 2001].

<sup>2</sup> Недаром солдатский фольклор так насыщен инвективами — отношения между молодыми и дедами, солдатами и старшиной и, шире, армией часто репрезентируются в терминах физического насилия. См. об этом: [Банников, 2001].

<sup>3</sup> Личный архив автора. Блокнот солдата, призванного в ноябре 2001 г.

редь грамоте. Это не инициационная «школа жизни» солдатских блокнотов.

Один из наиболее распространенных мотивов в современном солдатском фольклоре — превращение юноши в мужчину в процессе армейской службы.

(Разговор идет о проводах в армию.)

Соб.: А там говорятся какие-нибудь напутствия, тосты, речи?

Инф.: Я сам знаю один очень хороший тост. Девушка становится женщиной за одну ночь. Мужчина... юноша становится мужчиной за два года службы. Так выпьем же за то, чтобы эти два года пролетели как одна ночь!<sup>1</sup>

В тексте тоста, произнесенного информантом, подчеркивается разница между женским и мужским способами взросления: женский — биологический, а мужской — социальный. Эта тема особенно любима письменным солдатским фольклором: «Не тот мужик, кто с бабой спал, а тот мужик, кто плац топтал!» или «Не тот мужчина, кто женат, а тот мужчина, кто солдат»<sup>2</sup>.

Армия — дело сугубо мужское. Описывая провода на службу, информанты-призывники в большинстве случаев рассказывали, что девушек на провода не приглашают вообще; приглашают их в том случае, если у парня есть девушка, но все же «больше парней». Иногда вечеринку накануне проводов прямо называют мальчишником: «Мальчишник был просто потрясающим, такое впечатление, как будто меня провожали насовсем»<sup>3</sup>. В солдатских блокнотах с трогательным высо-

<sup>1</sup> Личный архив автора. Зап. 07.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Руслан, уроженец деревни Кабожа Хвойнинского района Новгородской области. Этот текст часто встречается в солдатских блокнотах, которые, вероятно, являются одним из способов передачи и хранения формул, с помощью которых информанты-призывники пытались выразить свое отношение к армейской службе.

<sup>2</sup> ЛАР, зап. от информанта 1977 г.р. в г. Петрозаводске в 1998 г.

<sup>3</sup> ЛАР. Самозапись А.А. Патюниной 1981 г.р., зап. от В.В. Патюнина 1973 г.р., уроженца города Сыктывкара, в 1999 г.

комерием сообщается об особенностях армии как исключительно мужского опыта:

Что касается службы солдатской,  
Я не буду подолгу писать,  
Потому что тебе, дорогая,  
Вероятно, меня не понять<sup>1</sup>.

## 4.4. ГЕРОИ И ПРЕДАТЕЛИ

Одна из главных тем, обсуждаемых в солдатских блокнотах, — неравенство между мужчиной и женщиной. Это неравенство репрезентируется как результат разделения мира на тех, кто должен служить в армии (юношей), и тех, кто не должен (девушки). Страдающей стороной оказывается юноша, но именно он приобретает, возможно через страдание, характеристики идеального героя — верность, смелость, надежность и пр. Девушка же не способна быть верной, не умеет *ждать*. В текстах подчеркивается также эмоциональное измерение неравенства, несправедливость, делающая, видимо, гендерную границу особенно четкой. Речь идет о стереотипных представлениях и образах, которые не могут не влиять, пусть опосредованно, на повседневное поведение и социальные отношения. Один из таких стереотипных образов — неверная девушка, покой которой охраняет «ее солдат».

Закружили метели парнишку,  
Он в снегу, замерзая, ползет.  
А его девчонка в постели  
Честь и совесть свою отдает<sup>2</sup>.

Изменяя своему парню, девушка не просто перестает ждать своего молодого человека, она предает солдата, а вместе с ним и те ценности, которые связаны с исполняемой им со-

<sup>1</sup> ЛАР. Зап. от информанта 1977 г.р., уроженца поселка Ляскеля в 1998 г.

<sup>2</sup> ЛАР. Блокнот 1999—2001 гг., погранвойска.

циальной ролью: «Девушка, изменившая пограничнику, несет ответственность по статье “Об измене Родине”»<sup>1</sup>. Вот еще более впечатляющая максима: «Помни, солдат: ты охраняешь сон парня, который спит с твоей девушкой»<sup>2</sup>. Часто стихи строятся как обращение от всех парней, несущих срочную службу, ко всем девушкам-ровесницам:

Зачем вы плачете, когда нас провожаете,

Зачем вы обещаете нас ждать?

Ведь каждый знает, каждый понимает,

Что с армии дождется только мать<sup>3</sup>.

И наказание «неверной» также иногда берет на себя вся группа. Такой девушке могут послать по почте так называемый «сапог»: лист бумаги, истоптанный сапогами и исписанный бранными словами в адрес предательницы<sup>4</sup>. Любопытно, что существует стихотворное описание этого ритуального унижения: в стихотворении «Письмо солдату» повествуется о том, как солдат, получивший письмо от своей подруги, в котором она сообщает, что «2 года срок немалый, решила замуж выйти я», не схватил автомат, чтобы совершить суицид, не оправдав опасений лирического героя, а «найдя бумаги клоч, прижал ее ногою сильно, обутой в керзовый сапог», пишет на этом отпечатке «я жив, здоров, в душе покой» и вкладывает в «солдатский конверт» этот лист бумаги и ржавую копейку — подарок на свадьбу<sup>5</sup>. Конечно, солдатский фольклор не предполагает возможности измены со стороны молодого человека, который в прямом смысле готов хранить верность до гроба: «Десантник изменяет девушке только тогда, когда ему изменяет запасной парашют»<sup>6</sup>. Он верный, на-

<sup>1</sup> ЛАР. Блокнот 1995—1997 гг., погранвойска.

<sup>2</sup> Личный архив автора. Блокнот 1988—1990 гг.

<sup>3</sup> ЛАР. Блокнот 1995—1997 гг., внутренние войска.

<sup>4</sup> Благодарю Антонину Дьконову, г. Петрозаводск, за эту информацию.

<sup>5</sup> Личный архив автора. Блокнот солдата срочной службы 2001—2003 гг.

<sup>6</sup> ЛАР. Блокнот 1990—1992 гг., десантные войска.

дежный, способный на большое чувство — словом, идеальный герой. Правда, таким его делают не личные качества, а судьба солдата: «Девушка, помни! В Армии солдат прижимает к груди автомат и целует только знамя»<sup>1</sup>. Естественно, реальность сложнее и разнообразнее этих стереотипов. Не все девушки предают, и не все солдаты хранят верность. Тем более поразительными кажутся случаи реализации стереотипных представлений и даже сценариев, говорящие об их действительности и актуальности для молодых людей.

В связи с этим следует остановиться на таком сюжете, как проверка девушки на верность, встречающемся как в песенном фольклоре, так и в устных рассказах. В жестоком романсе «Ковыляй потихонечку», переделке песни «Огонек» на стихи М. Исаковского, появившейся практически сразу вслед за оригиналом в 1943 г., — солдат пишет своей возлюбленной о том, что он потерял ноги, и интересуется, будет ли она любить его, инвалида, как раньше. Девушка отвечает, что он должен ее забыть: «Заживут твои ноженьки, проживешь как-нибудь». Через некоторое время герой возвращается домой целый и невредимый, «на обеих ногах», и отказывается простить не выдержавшую испытания подругу. Как ни парадоксально, этот фольклорный сюжет иногда становится сценарием для разыгрывания реальной жизненной драмы<sup>2</sup>. Так, мне известен случай, произошедший в Петербурге в середине 1990-х, когда девушке ее служащий в армии школьный приятель написал, что ему ампутировали ноги. Вскоре выяснилось, что это была просто «проверка»<sup>3</sup>. Другая аналогичная история относится ко времени окончания Великой Отече-

<sup>1</sup> ЛАР. Блокнот 1995—1997 гг., погранвойска.

<sup>2</sup> Л.Н. Пушкарев в своих воспоминаниях приводит историю, рассказанную ему на фронте в 1944 г. как действительный случай из жизни. В истории опознается сюжет и даже фразеология переделки «Огонька», в частности ключевая фраза: «Ковыляй потихонечку». Эту фразу, полученную в письме от неверной, лжеинвалид возвращает устно, представ перед ней «на обеих ногах» [Пушкарев, 1995: 154—158].

<sup>3</sup> Я благодарна В.Ю. Макаровой за рассказанную историю.

ственной войны. По пути домой с фронта (дело происходит в Свердловске) молодой человек посылает своей девушке письмо с сообщением о том, что он стал калекой (лишился ног), и по возвращении назначает ей свидание, на которое его привозят на машине. Девушка говорит ему, что ей не нужен инвалид, и тут он — красавец с орденами, совершенно здоровый — выходит из машины... В моей коллекции вариантов этого сюжета есть также песня из рукописного песенника жительницы Архангельской области, в которой рассказывается о том, как

Летенан украинсково фронта  
Попытал молодую жену:  
Молодая жена я калека  
У меня нету правой руки...

[ФАЛФ. № 10548, село Ухта, 1996 г.].

Жена пишет в ответ, что не будет рада его возвращению, но дочка приписывает от себя, что ждет его. Развязка та же, что в рассказе из Свердловска или песне, цитированной выше:

Летенант из вагона выходит  
И спокойно к дочурке идет  
Милой папочка что-же такое  
руки челы и ноги челы  
Орден Красного знамя синяет  
Расположон на левой груди.

Неверность наказана, справедливость восторжествовала; кто ждал, тот и дождался.

На мой взгляд, описанный сюжет дает прекрасные примеры реализации одной из излюбленных в армейском фольклоре максим: «Армия — это школа для мужчин и экзамен для женщин»<sup>1</sup>. Стоит еще раз подчеркнуть, что эти «мужчины» и «женщины» — 18—20-летние ровесники и ровесницы, представители одной возрастной группы. В солдатском фольклоре практически отсутствует образ отца и довольно редко упо-

<sup>1</sup> ЛАР. Блокнот 1995—1997 гг., внутренние войска.

минается о матери. Мать противопоставляется ровеснице как та, кто всегда дожидается. Топика, связанная с образом матери, очень напоминает тюремный фольклор с его надрывной романтизацией и идеализацией этого образа и, похоже, действительно из него заимствована.

Уход на армейскую службу осознается молодым человеком как важный рубеж в его жизни, и преодоление этого порога неизбежно принимает ритуальные формы. Один из главных моментов собственно проводов в армию связан с переживанием и оформлением ситуации границы, что в современной культуре с ее тенденцией к активизации разного рода религиозных практик выражается в том, например, что накануне ухода в армию молодой человек принимает крещение (ситуация, напоминающая обетные практики) или отправляется к местной колдунье<sup>1</sup>.

Соб.: А вот мы слышали, что вот есть такое, что вот матери благословляют своего сына.

Инф.: Да, бывает.

Соб.: А что это значит?

Инф.: Ну тоже, наверно, чтоб все было хорошо. Я вообще слышал, что тут — ну как, не слышал... У меня друг уходил в армию, тут одна бабушка есть... я не знаю, как называется... она так одна живёт — колдунья, что ли её называют — ну вот к ней ходят тоже... призывники. (нрзб.) мой друг ходил к ней. Я не знаю, что

<sup>1</sup> В Петрозаводске в настоящее время практикует в качестве «колдуньи» некая Надежда. Она помогает тем, кто имеет дело с «властями», в том числе и новобранцам, используя для этих целей сборник заклинаний Майкова в издании, подготовленном А.К. Байбуриным. [К.К. Логинов, устное сообщение]. Здесь мы имеем дело с типичным явлением «вторичной фольклоризации»: Надежда воссоздает прагматическую часть заговоров, которой они были лишены при записи (т.е. дает рекомендации, как правильно ими пользоваться: шептать на воду и т.д.), пользуясь научным изданием как если бы это был аутентичный сборник заговоров. (О «вторичной фольклоризации» подробнее см.: [Штырков, 1999: 25—27].)

она ему говорила, что она делала... Чтобы тоже у него всё было хорошо. Чтоб... никуда не забрали, не убили и так далее.

Соб.: Он просто сам к ней один пошёл, без мамы, да?

Инф.: Да, один. Как — ему сказали, чтобы он сходил. Пошёл, сходил. <...> уже перед тем, как пойти в армию<sup>1</sup>.

На том, чтобы молодой человек принял крещение перед уходом в армию<sup>2</sup>, может настаивать его мать:

Инф.: Пойду креститься вот сейчас тоже.

Соб.: То есть вы вот решили сейчас пойти покреститься? Так это связано с тем, что вы собираетесь служить?

Инф.: Да я не знаю. Мне как-то без разницы. У меня мать: давай-давай, покрестимся... Хочет, чтобы я был крещённый<sup>3</sup>.

В некоторых случаях принятие крещения перед уходом на службу является самостоятельным решением молодого человека. В семье Р. «все крещеные». Сам он собирался покреститься, когда ему было четырнадцать лет, но по стечению обстоятельств не прошел обряд крещения. Уход в армию представляется этому молодому человеку ситуацией, когда он должен наконец осуществить свое давнее намерение. В то же время смысл крещения он видит в том, чтобы обеспечить себе покровительство высших сил (ср. с созданием «апотропейного фона» при благословении в гл. 2): «(Перед армией) хотел бы креститься. Только, ну, я не хочу сказать, что порыв такой, что я только думаю об этом, чтобы креститься, ну про-

<sup>1</sup> Личный архив автора. Зап. 08.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Владимир. 1981 г.р., уроженец поселка Хвойная.

<sup>2</sup> По оценке самих информантов, среди их ровесников (нынешние 18—20-летние) приблизительно половина крещеные (православные).

<sup>3</sup> Личный архив автора. Зап. 08.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Денис, 1981 г.р., уроженец поселка Юбилейный Хвойнинского района Новгородской области.



сто... чтобы... Чтобы креститься, чтобы знать, там... что там тебя защищают»<sup>1</sup>.

Идея принять крещение перед уходом в армию была вполне обычна и для советских времен:

Соб: Ходили попы по домам крестить детей?

Инф.: Ходили. Жил... он конюхом работал, запретили ему служить, в колхоз перевели, вот он конюхом работал. Вот договорятся, негласно, детей окрестить, он придет, поп Иван был ... придет, он нагреет в ванной и... не то что там одна, а уже пять... и взрослых крестили, перед армией втихаря [ФАЛФ: № 7561, село Кречетово-Шильда-Григорьево, 1996 г.].

Итак, в провинции армейская служба в настоящее время нагружается (по инерции?) той же инициационной символикой, что и в середине века. Вероятно, за то время, когда служба в армии воспринималась как обязательная и в большинстве случаев желанная, сформировался стереотип, в соответствии с которым армейский опыт соотносится носителями культуры с обретением мужественности, оценивается как способ превращения юноши в мужчину (т.е. как функциональный аналог юношеской инициации). Носителями таких представлений являются в первую очередь юноши-призывники. Для них эти представления и основанная на них социальная позиция являются одним из средств поддержания групповой идентичности. Вероятно, сила этого стереотипа может служить одним из объяснений того обстоятельства, что в провинции в армию и сейчас идут скорее охотно<sup>2</sup>. Показательно, что единственным из наших информантов, кто категорически не хотел идти на службу (у него, впрочем, была отсрочка), был молодой человек, недавно женившийся и имеющий ребенка. Его ран-

<sup>1</sup> Личный архив автора. Зап. 08.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Роман, 1980 г.р.; уроженец поселка Хвойная Новгородской области.

<sup>2</sup> Не следует думать, что в армию идут лишь те, у кого нет нужных связей и денег, чтобы дать взятку, как, впрочем, не стоит и полагать, что служба в армии — это осознанный выбор.

ний брак и отцовство исключали его из компании сверстников, которая уже не была его референтной группой.

Другой мотивацией обязательности службы в армии является идея выполнения долга перед страной. В рамках повседневной житейской аксиологии служба в армии бессмысленна, и, чтобы придать этому событию значение, оказывается необходимым использовать риторику военно-патриотического дискурса:

Возьми, страна, мои два года,  
Я отдаю их потому,  
Что кто-то где-то и когда-то  
На свете выдумал войну<sup>1</sup>.

В приведенном четверостишии прослеживается явное влияние послевоенной традиции эпитафий, которые в поминальные стихи, исполнявшиеся 9 мая, и были высечены на обелисках и монументах: «отдать жизнь за Родину», «ценой своей жизни» и т.п. В текстах, выдержанных в этой стилистике, служба в армии репрезентируется как жертва, одновременно безвозмездная и невозместимая в принципе. Одно из излюбленных клише из военно-патриотической сферы, — *охранять сон* близких:

Без вас, друзья, пройдут 2 года.  
Без вас я буду грязь топтать.  
Но только знайте: это время  
Вы можете спокойно спать<sup>2</sup>.

Гуляй, сестренка, спи спокойно,  
Ведь где-то, стиснув автомат,  
Тебя надежно охраняет  
Твой бывший друг, теперь солдат!<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Личный архив автора, блокнот 1988—1990 гг. Впрочем, в блокнотах более позднего времени влияние патриотического дискурса становится минимальным и появляются довольно циничные высказывания вроде следующего: «Если Родина думает, что она нас кормит, тогда пусть думает, что мы ее охраняем» [Личный архив автора. Блокнот солдата, призванного в ноябре 2001 г.].

<sup>2</sup> ЛАР. Зап. И.В. Лосновская от Н.И. Тереха в 1998 г.

<sup>3</sup> ЛАР. Блокнот 1999—2001 гг., погранвойска.

Спи спокойно, родная девчонка,  
Крепче ресницы закрой.  
Солдат желдорбата с лопатой  
Охраняет твой сон и покой<sup>1</sup>.

В последнем четверостишии третья строка предоставляет широкие возможности для варьирования. Трансформация определяется способом репрезентации рода войск, в которых служит автор. В приведенном варианте лирический герой — военный строитель; если автором блокнота является, скажем, пограничник, этой строкой может быть «твой друг в гимнастерке зеленой» и т.п. Идея проста: где ни служит солдат, какую работу ни выполняет, он *стоит на страже* сна и покоя оставшихся *на гражданке*.

Нельзя не заметить, что защищаемый, тот, ради кого несет свою службу солдат, — это как правило ровесник или ровесница (а не мать или отец). Для представителей его возрастной группы служба в армии является актуальной частью повседневной реальности (кто-то служит, кто-то *косит*, кто-то ждет). Армия прямо или опосредованно влияет на их судьбы, систему ценностей и жизненные ориентиры. Во всяком случае, каждый из них должен выработать свое отношение к перспективе или же факту армейской службы. В силу специфики подросткового мира личная позиция в этом возрасте во многом зависит от мнения близких друзей и нередко отличается от позиции родителей<sup>2</sup>.

«Инициационный» и «патриотический» способы аргументации необходимости службы сосуществуют, хотя для самих

<sup>1</sup> Текст записан по памяти. Такие стихи получила моя подруга в письме от служившего в армии одноклассника в самом начале 1990-х. Желдорбат — железнодорожный батальон.

<sup>2</sup> Мне известны случаи (они относятся к концу 1980-х гг.), когда молодые люди, которые могли бы избежать службы по здоровью или благодаря родительским связям, шли в армию, потому что их друзья служили: как говорится в солдатском блокноте, «все отслужили, и ты отслужи».

призывников первостепенное значение имеет осознание армейского опыта как способа превращения в мужчину<sup>1</sup>. Метафорика долга усваивается молодыми людьми из сферы общественного дискурса, представленного в первую очередь школьным образованием. Эти варианты аргументации конкурируют, но не вступают в конфликт. Обычно тот или иной способ предпочитается в различных коммуникативных ситуациях. В приведенном ниже отрывке интервью провокация исследователей заставляет информанта предложить обе мотивационные схемы.

(Вопрос о том, хочет ли информант служить.)

Инф.: ...я так-то не против военной службы, но так... все обязаны... защищать свою родину... Я, конечно, пойду, но всё равно не очень охота.

Соб. 1: Если бы не было уголовного наказания за уклонение от службы и только в Конституции осталась бы статья о том, что это почетный долг, вы пошли бы служить?

Инф.: Да, я пошёл бы.

Соб. 2: Но вам же неохота?

Инф.: Ну всё равно, там, как... если это почетный долг, почему бы и не сходить?

Соб. 2: А вот вы вообще относитесь к этому как к почетному долгу или все-таки нет?

Инф.: Нет вообще-то. Считаю, что это нужно, а если нужно, значит... надо сделать. Пройти через это.

Соб. 2: А вот вы говорили, что не очень хочется. А почему?

Инф.: Потому что сейчас в армии беспредел.

<sup>1</sup> Встречаются, конечно же, случаи, когда молодые люди видят в службе в армии вполне практический смысл, скажем, возможность совершенствования профессиональных навыков (в том случае, если у них есть, например, профессия водителя), получения профессии или ступеньку в будущей карьере; например, для тех, кто собирается работать в милиции или охране, служба в армии необходима.

Соб. 2: Но вы говорите, что вы пойдете...

Инф.: Дак я пойду, но я не рвусь туда.

Соб. 2: А есть у вас знакомые, которые рвутся?

Инф.: Нет. Все знают, что это долг, они идут туда, но рваться — никто не рвётся.

Соб. 1: Слава, а вот если говорить о долге, то это долг кому?

Инф.: Долг родине.

Соб. 1: А вот говорят, это долг себе, человек должен для себя, для своей судьбы отслужить...

Инф.: Ну да, он должен пройти вот всё это. Он должен знать, что там происходит. Люди говорят, что там такое-то, такое-то, а ты во прошёл это, и скажешь: вы говорите неправду и объяснишь им всё... на самом деле...<sup>1</sup>

Объясняя свою позицию по отношению к военной службе, при разговоре с исследователями информант, манипулируя формулами из сферы общественного дискурса («все обязаны защищать свою Родину»), тем самым апеллирует к предполагаемому совместному (своему и собеседников) опыту как граждан государства, во-первых, и пытается говорить на официальном языке с официальными лицами (так он, вероятно, оценивает исследователей)<sup>2</sup>, во-вторых. Он охотно использует предложенный одним из исследователей термин «почетный долг». Однако дополнительный вопрос о его личном мнении предоставляет молодому человеку возможность прибегнуть к более близкой ему (и более убедительной с его точки зрения) системе аргументов, репрезентирующей армейскую службу в инициационных терминах: «Считаю, что это нужно... Пройти через это»; «он должен пройти вот всё это». «Все это» — дедовщина, о существова-

<sup>1</sup> Личный архив автора. Зап. 08.10.1999 г. в поселке Хвойная Новгородской области. Информант: Слава 1981 г.р., уроженец поселка Хвойная.

<sup>2</sup> Надо заметить, что к этому располагает обстановка: беседа происходит в том же здании, где проводится призывная комиссия

нии которой в армии этот молодой человек прекрасно осведомлен. Любопытно, что служившие в армии Великобритании эпохи всеобщей воинской повинности (1945—1963 гг.) также склонны рассуждать о своей службе в терминах общего опыта сверстников и приобретения подростком нового качества — взрослого человека, причем патриотический дискурс для них также оказывается второстепенным [см.: Martin, 1997]. Вероятно, причиной тому сам факт обязательной военной службы при условии одинакового возраста призываемых, превращающий армейскую службу в инициационный институт.

Прибегая к тем или иным клише, авторы блокнотов и наши интервьюируемые (представители одной возрастной и в определенном смысле социальной группы) тем самым апеллируют к авторитету определенного дискурса; усвоенные формулы они выдают за собственную позицию и либо не имеют ее в действительности, либо прячутся, используя возможность вести языковую игру, меняя регистры речи. В солдатском блокноте выражается не личная позиция («в этом блокноте стихи не мои»), а некое обобщенное мнение группы («мысли, мечты солдат и сержантов нашей страны»<sup>1</sup>), с которой соотносит себя хозяин блокнота и до определенной степени, по-видимому, разделяет это мнение.

Итак, «высокие инстанции» (т.е. государство) легитимизируют ситуацию взросления и таким образом возмужание воспринимается и означает в речевых формулах не просто как временное изменение рода занятий (ср. в гл. 2), но как элемент обмена — возврат долга «священному социальному», объективированному в образе Родины, нации, народа. Надо, впрочем, заметить, что в солдатском фольклоре последнего времени все настойчивее звучит тема разочарования армией, которая репрезентируется, в частности, в переосмыслении формул, заимствованных из патриотического дискурса:

<sup>1</sup> Блокнот солдата срочной службы 2001—2003 гг.

До армии я спал спокойно, так как знал, что меня охраняют.

Попав в армию, я стал сам охранять тех, кто на гражданке.

Придя с армии, я перестал спать, так как узнал, как меня охраняют<sup>1</sup>.

Резюмируя рассуждения, приведенные в настоящей главе, можно отметить следующее. Во-первых, с изменением отношения носителей культуры к институту службы в армии изменяется способ осмысления и репрезентации (в форме обрядовых действий и фольклорных текстов) как этого социального института, так и статуса самого рассматриваемого в настоящей работе события — проводов в армию. Во-вторых, трансформация отношения к службе происходит достаточно медленно и не является каким-то однонаправленным процессом. В каждом конкретном случае способ концептуализации события (проводов в армию) относительно индивидуален и связан в том числе с личной позицией главных действующих лиц. Наконец, в-третьих, этот индивидуальный выбор ограничен существующими в культуре концептуальными схемами и набором актуальных для нее символических средств репрезентации события или явления.

<sup>1</sup> Блокнот солдата срочной службы 2001 — 2003 гг.

# Заключение

**И**нтерпретация события, т.е. способ его осмысления посредством тех или иных символических средств, имеющихся в арсенале культуры, очевидно, определяется несколькими параметрами: во-первых, смыслом репрезентирующего это событие обряда, во-вторых, спецификой локальной конфигурации культуры и, в-третьих, социально-историческим контекстом, в котором происходит обрядовое действие; при этом под смыслом обряда предлагается понимать его содержание (что происходит: похороны, тушение пожара, излечение от болезни и т.д.), а термин «конфигурация культуры» означает набор предпочитаемых в данной локальной традиции ритуальных практик<sup>1</sup>.

Конкретная культурная форма — фольклорный текст, или обряд, или какая-то вещь — является памятником своего времени и в ее интерпретации необходимо учитывать социально-исторический контекст; в определенном смысле такая интерпретация и является интерпретацией конкретной исторической ситуации — «эпохи» [Geertz, 1993: 21]. Так, рас-

<sup>1</sup> Ср.: «Всякий ритуал существует в густом (thick) контексте социальных обычаев, исторических практик и повседневной рутины, которые, наряду с уникальными факторами, работающими в какой-то конкретный момент во времени и пространстве, влияют на то, исполняется ли ритуальное действие и каким образом оно исполняется» [Bell, 1997: 171].



сматривая обряд проводов в армию, мы неизбежно касаемся вопросов экономической ситуации в деревне, политики государства в отношении крестьян, официальной пропаганды, направленной на формирование новой идентичности и связанной со строительством национального государства, и т.д.

Рекрутская обрядность являет собой пример адаптации новых социально-исторических реалий к традиционной культуре. Адаптация заключается в осмыслении события — отправления на службу, которое происходит посредством реализации тех или иных когнитивных стратегий (культурно обусловленных стереотипов восприятия и репрезентации события). И тот факт, что одни и те же обрядовые действия воспроизводятся на протяжении полутора веков (например, уходящего на службу выводят из дома вперед спиной и поныне в самых разных районах страны), по-видимому, свидетельствует о востребованности одних и тех же когнитивных стратегий для осмысления этого события. Это означает, что в содержании, сути проводов на службу определенные компоненты сохраняются неизменными по сей день. Конечно, на протяжении времени происходят перемены в способах репрезентации этого события (морфология обряда), обусловленные отчасти модой. Так, в одной из деревень Вологодской губернии, где в 1950-е гг. на проводах пели частушки, а в начале века, по-видимому, исполняли причитания, на проводах в 1997 г. «крутили» шлагер о мальчике, который «хочет» в Тамбов (т.е. уезжает). Однако главное — идея пути и прощания — и в этом случае была проговорена.

Трансформация обряда заметна на уровне его функциональных характеристик: с одной стороны, изменяется его место в структуре обрядов жизненного цикла, а с другой — значение, которое придается службе в армии на уровне жизненного сценария отдельного человека. Если в пореформенной России уход в армию понимался как отклонение от правильного мужского жизненного сценария, то в советское время служба становится нормой, обязательным эпизодом в

биографии мужчины. Несмотря на то что служба в армии в поздней традиции нагружается инициационным смыслом (т.е. изменяется значение этого события), а значит, должны появиться какие-то обрядовые действия, маркирующие возвращение солдата со службы, эта часть обрядового сценария остается мало разработанной. Единственное заметное, хотя и немаловажное изменение — минимизация обрядности в посттрадиционной культуре. Очевидно, в появлении каких-то новых обрядовых форм не возникает необходимости, поскольку «организацию инициации» берет на себя государство (армия). Показательно, что речевые формулы, позволяющие судить о придании институту обязательной воинской службы функции юношеской инициации, происходят из сферы официального дискурса, в рамках которого возмужание связывается напрямую с «отдаванием долга» родине.

Падение в последние годы престижности службы в армии, широкая общественная дискуссия о необходимости в перспективе замены обязательной воинской повинности наймом по контракту и в обозримом будущем обеспечение возможности по желанию призывника заменить срочную службу в армии и флоте гражданской не случайно. Изменение отношения к службе отражает происходящий в настоящее время поиск новых форм построения отношений с государством: от ситуации подчинения — к ситуации договора.

Хотя армия сейчас часто расценивается как помеха в личной карьере и в культуре, теперь разработано множество вариантов социального взросления, все-таки флер мифологемы «армия — школа настоящих мужчин» остается для многих притягательным. И это касается не только провинции и молодежи городских окраин. Зимой 2000 г. в Петербургский гендерный центр, где я рассказывала о результатах опроса призывников Новгородской области, пришла женщина, сын которой, тогда учившийся в выпускном классе престижной школы, как и несколько его приятелей, собирался служить в армии, чем приводил своих родителей в ужас. Оpozнав в моем рассказе о настро-

ениях новгородских призывников позицию, разделяемую ее сыном, эта женщина спросила: почему? Сама она видела причину подобных настроений в популярности американских милитаристских фильмов, вроде «Солдата Джейн». Я же думаю, что этот молодой человек думал об армии, так же как его новгородские сверстники или ровесники в Великобритании в 1950-е гг., как о возможности стать (или, во всяком случае, почувствовать себя) взрослым. Наверное, с его точки зрения, военная служба — самый архаичный и надежный способ перейти в новый статус, способ, особенно ценный тем, что исключает какое-либо участие родителей.

Возможно, позиция этого молодого человека определяется также ощущением службы в армии как судьбы, знакомым и рекрутам XIX в., и современным призывникам. В таком случае идея связи между армией и мужественностью приобретает новый ракурс: если служба в армии — это судьба, то мужественность заключается в том, чтобы эту судьбу принять.

# Список информантов<sup>1</sup>

А — Алла, ок. 1950 г.р., ур. д. Карино; д. Карино Сланцевского р-на Ленинградской обл.

АВВ — Андреева Вера Васильевна, 1922 г.р.; с. Мелковичи Батецкого р-на Новгородской обл.

АрВВ — Архипова Валентина Владимировна, 1929 г.р., ур. д. Кривуха; д. Спасово Хвойнинского р-на Новгородской обл.

АВП — Арсеньева (Симушкова) Валентина Пестровна, 1926 г.р., ур. д. Гусево Хвойнинского р-на Новгородской обл.; с. Поречье Сланцевского р-на Ленинградской обл.

БАК — Баранова (Круглова) Александра Карповна, 1901 г.р., ур. д. Дедино (Кологрово); д. Овсище Сланцевского р-на Ленинградской обл.

БЕИ — Березина Евгения Михайловна, 1934 г.р.; д. Махново Хвойнинского р-на Новгородской обл.

БТН — Бойцова Таисия Никитична, 1930 г.р.; д. Сельцо Мошенского р-на Новгородской обл.

ВМА — Вальцева Матрёна Александровна, 1920 г.р. ур. д. Вальцево; с. Мошенское Новгородской обл.

ВНГ — Васильчиков Николай Григорьевич, 1927 г.р., ур. д. Кикуты Печорского р-на Исковской обл.

<sup>1</sup> Информация располагается следующим образом: имя, год рождения, место рождения, место записи. В том случае, если указан только один населенный пункт, информант живет (и был опрошен) в той же деревне, где родился.

ВПФ — Васильева Полина Федоровна, 1933 г.р.; д. Маклаково Хвойнинского р-на Новгородской обл.

ГПИ — Глазова (Иванова) Пелагея Ивановна, 1914 г.р., ур. д. Велетово; д. Поречье Сланцевского р-на Ленинградской обл.

ДЛА — Долматова Людмила Алексеевна, 1970 г.р., ур. д. Устье; д. Карл Либкнехт Белозерского р-на Вологодской обл.

ДПИ — Дудина Прасковья Ивановна, 1933 г.р.; с. Миголощи Хвойнинского р-на Новгородской обл.

ЕВВ — Егорова (Васильева) Вера Васильевна, 1937 г.р.; д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл.

ЕНС — Ермолаев Николай Семенович, 1931 г.р., ур. д. Морозово Мошенского р-на; д. Михеево Мошенского р-на Новгородской обл.

ЕТГ — Егорова Татьяна Григорьевна, 1921 г.р.; д. Молодильно Хвойнинского р-на Новгородской обл.

ЕАА — Ёмичева Анна Андреевна, 1913 г.р.; д. Чертёж Вашкинского р-на Вологодской обл.

ЖКЛ — Жогина Клавдия Ивановна, 1930 г.р., ур. д. Молино; д. Zubovo Белозерского р-на Вологодской обл.

ЗАС — Забавичева Аполлинария Сергеевна, 1912 г.р.; д. Гаврилова Вашкинского р-на Вологодской обл.

ИАА — Иванов Анатолий Александрович, 1953 г.р., ур. д. Мелехово; д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл.

ИВЕ — Иванов Василий Егорович, 1930 г.р.; д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл.

ИВН — Иванова (Михайлова) Вера Николаевна, 1934 г.р., ур. д. Непогорелово; с. Устрека Мошенского р-на Новгородской обл.

ИЕИ — Иванова Екатерина Ивановна, 1933 г.р.; д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл.

ИНА — Иванова (Алмазова) Нина Алексеевна, 1927 г.р., ур. д. Заполье Любытинского р-на; с. Устрека Мошенского р-на Новгородской обл.

ИНВ — Иванова (Андреева) Наталья Васильевна, 1932 г.р., ур. д. Симоново; д. Сбоево Мошенского р-на Новгородской обл.

КЕП — Кузьмина (Михайлова) Евгения Петровна, 1929 г.р.; д. Кологриво Сланцевского р-на Ленинградской обл.

КУН — Копылова Ульяна Никаноровна. 1907 г.р., д. Задняя Слободка Вашкинского р-на Вологодской обл.

ЛВС — Ларионов Владимир Степанович, 1931 г.р.; д. Лёжно Батецкого р-на Новгородской обл.

ЛВЛ — Леонтьева Валентина Леонтьевна, 1930 г.р., ур. д. Фатьяново; пос. Мошенское Новгородской обл.

ЛНВ — Ленеман (Михайлова) Нина Васильевна, 1926 г.р.; д. Подлесье Сланцевского р-на Ленинградской обл.

МAB — Малкина (Яковлева) Валентина Александровна, 1932 г.р., ур. д. Леоновщина; д. Лунёвщина Гдовского р-на Псковской обл.

МАН — Макаров Алексей Николаевич, 1934 г.р.; д. Карл Либкнехт Белозерского р-на Вологодской обл.

МГВ — Мухин Геннадий Васильевич, 1949 г.р., ур. д. Мякишево; д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл.

ММГ — Морозова (Павлова) Мария Григорьевна, 1936 г.р.; д. Луневщина Гдовского р-на Псковской обл.

МДО — Мочалова Дарья Осиповна, 1923 г.р., ур. д. Львово. с. Устрека Мошенского р-на Новгородской обл.

МНВ — Михайлова Надежда Васильевна, 1908 г.р., ур. д. Мелехово; с. Устрека Мошенского района Новгородской обл.

НЗИ — Никанорова (Кузьмина) Зоя Ивановна, 1931 г.р.; д. Дерягино Мошенского р-на Новгородской обл.

НВА — Норькова Валентина Алексеевна, 1934 г.р.; д. Боровское Хвойнинского р-на Новгородской обл.

НЕИ — Норьков Евгений Иванович, 1931 г.р.; д. Боровское Хвойнинского р-на Новгородской обл.

НЗИ — Никанорова (Кузьмина) Зоя Ивановна, 1931 г.р.; д. Дерягино Мошенского р-на Новгородской обл.

ННИ — Никаноров Николай Иванович, 1936 г.р.; д. Дерягино Мошенского р-на Новгородской обл.

ОЕВ — Орлова Евгения Васильевна, 1932 г.р.; д. Карино Сланцевского р-на Ленинградской обл.

## СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

ПЕГ — Петрова (Герасимова) Елена Герасимовна, 1922 г.р.; д. Филистово Мошенского р-на Новгородской обл.

ПИФ — Полозов Иван Федорович, 1921 г.р.; д. Устье Белозерского р-на Вологодской обл.

ПНВ — Павлов Николай Васильевич, 1930 г.р.; д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл.

РСМ — Романов Сергей Матвеевич, 1935 г.р.; д. Устье Белозерского р-на Вологодской обл.

СВН — Соловьев Василий Николаевич, 1930 г.р.; д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл.

СГМ — Сергеев Георгий Михайлович, 1921 г.р.; д. Карино Сланцевского р-на Ленинградской обл.

СЕА — Степанова (Гаврилова) Екатерина Алексеевна, 1924 г.р.; д. Дретно Сланцевского р-на Ленинградской обл.

ТАА — Тимофеева (Ефимова) Анна Андреевна, 1916 г.р., ур. д. Слатино; с. Устрека Мошенского р-на Новгородской обл.

ТЗИ — Теплова (Перова) Зоя Ивановна, 1928 г.р., ур. д. Марино; д. Усадище Сланцевского р-на Ленинградской обл.

ЧЕК — Чаёва Евдокия Кирилловна, 1901 г.р.; д. Устье Белозерского р-на Вологодской обл.

ЧЛД — Чайкина Людмила Дмитриевна, 1930 г.р.; д. Кошелевичи Сланцевского р-на Ленинградской обл.

ЧНВ — Чаёв Николай Васильевич, 1918 г.р.; д. Устье Белозерского р-на Вологодской обл.

ЯМВ — Яковлева (Воробьева) Мария Васильевна, 1929 г.р.; д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл.

# Литература

[А. М-ский, 1903] — *А М-ский*. Развлечения нашего народа // Псковские Епархиальные ведомости. 1903. № 3 (1 фев.). Часть неофиц. С. 78—83.

[Аверинцев, 1993] — *Аверинцев С. С.* (ред.) Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993.

[Агренева-Славянская, 1887—1889] — *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы: В 3 ч. Отдел II: Голошение по рекрутам и рекрутские песни. М., 1887—1889. С. 71—87.

[Азадовский, 1922] — *Азадовский М. К.* Ленские причитания. Чита, 1922.

[Азадовский, 1960] — *Азадовский М. К.* Ленские причитания // М.К. - Азадовский. Статьи о литературе и фольклоре. М.; Л., 1960. С. 114—174.

[Александров, 1873а] — *Александров Г. Н.* Печать Антихриста // Русский архив. 1873. Кн. 2. С. 2068—2073.

[Александров, 1873б] — *Александров Г. Н.* Еще раз о печати Антихриста // Русский архив. 1873. Кн. 2. С. 02296—02297.

[Александров, 1976] — *Александров В. А.* Сельская община в России (XVII — начало XIX в.). М., 1976.

[Альбинский, 1887] — *Альбинский*. Призыв 1886 года по Новгородскому уезду. СПб., 1887.

[Анисимов, 1999] — *Анисимов Е. В.* Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999.

[Арсенова, 1999] — *Арсенова Е. В.* Представления об «особом» знании и способах его передачи у восточных славян // Проблемы социального и гуманитарного знания. Вып. 1. СПб., 1999. С. 185—194.

[Архангельский, 1879] — *Архангельский Г.* Речи к новобранцам перед принятием ими присяги // Владимирские епархиальные ведомости. 1879. № 4. С. 79—84.

[Ахутин, 1896] — *Ахутин Н. И.* Современные народные песни // Новгородские губернские ведомости. Часть неофиц. 1896. № 50.

[Бажов, 1986] — *Бажов П. П.* У старого рудника // Бажов П. П. Собрание сочинений: В 3 т. Т. II. М., 1986.



[Базанов, 1945] — *Базанов В.* За колючей проволокой: Из дневника собирателя народной словесности. Петрозаводск, 1945.

[Базанов, 1962] — *Базанов В. Г.* Причитания Русского Севера в записях 1942—1945 гг. // Базанов В. Г., Разумова А. П. Русская народно-бытовая лирика. М.; Л., 1962. С. 3—44.

[Байбурин, 1981] — *Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 37. 1981. С. 215—226.

[Байбурин, 1993] — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

[Байбурин, 1999] — *Байбурин А. К.* Тоска. Доклад, прочитанный на конференции «Представления о смерти в традиционной культуре Северной Европы» (Отделение славистики, Сорбонна, Париж-IV. Май 1999). Рукопись.

[Байбурин, Левинтон, 1984] — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 229—245.

[Байбурин, Левинтон, 1985] — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985. С. 5—9.

[Байбурин, Левинтон, 1990] — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 64—99.

[Балашов, 1963] — Народные баллады / Вступ. ст., подготовка текста и прим. Д. М. Балашова. М.; Л., 1963.

[Балов, 1897] — *Балов А.* Экскурсы в область народной песни. II. Коротенькие песни, или «припевки» // Этнографическое обозрение. 1897. № 2. С. 93—104.

[Балушок, 1993] — *Балушок В. Г.* Инициации древних славян (попытка реконструкции) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 57—66.

[Балушок, 1996] — *Балушок В. Г.* Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 92—98.

[Банников, 2001] — *Банников К. Л.* Антропология экстремальных групп. Доминантные отношения среди военнослужащих срочной службы Российской армии // Этнографическое обозрение. 2001. № 1. С. 112—140.

[Барсов, 1867] — *Е. Б.-ов.* Заплата обонежского народа при отправке сына в рекруты // ОГВ. 1967. № 10. С. 159—160.

[Барсов, 1997] — Причитания северного края, собранные Е. В. Барсовым. Т. 2. Рекрутские и солдатские причитания. Свадебные причитания / Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997.

[Бахтин, 1969] — *Бахтин В.* 1000 частушек Ленинградской области. Записи 1954—1968 гг. Л., 1969.

- [Бахтин, 1978] — *Бахтин В.* Песни Ленинградской области. Л., 1978.
- [Белоруссов, 1887] — *Белоруссов И.* Об особенностях в языке Вологодской губернии // Русский филологический вестник. 1887. № 4. С. 193—289.
- [Бергер, Лукман, 1995] — *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М., 1995.
- [Бердинских, 1996] — *Бердинских В. А.* Народ на войне. Киров, 1996.
- [Беркович, 1947] — *Беркович А. Б.* Крестьянство и всеобщая мобилизация в июле 1914 года // Исторические записки. 1947. Т. 23. С. 3—44.
- [Бернштам, 1983] — *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983.
- [Бернштам, 1988] — *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века. Половозрастной аспект. Л., 1988.
- [Бернштам, 1999] — *Бернштам Т. А.* Духовный статус «отрочь» возраста и его святые символы на Руси // Пограничное сознание. СПб., 1999. С. 116—146.
- [Берхин, 1958] — *Берхин И. Б.* Военная реформа в СССР (1924—1925). М., 1958.
- [Беседы, 1888] — Беседы об основных истинах христианского вероучения и нравоучения. (Пособие при ведении пастырских внебогослужебных собеседований с православным народом) № 35. О благословении Исааком детей своих // Пастырский собеседник. 1888. № 36/37. С. 6—8.
- [Беспровзванный, 1913] — *Беспровзванный А.* Новобранцы гуляют. (С натуры) // Архангельск. 1913. № 230. 15 окт.
- [Бирюков, 1936] — *Бирюков В. П.* Дореволуционный фольклор на Урале. Свердловск, 1936.
- [Бове, 1900] — *Бове А. М.* В призывном участке // Разведчик. 1900. № 520.
- [Богатырев, 1971] — *Богатырев П. Г.* Функции национального костюма в Моравской Словакии // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 297—366.
- [Богданов, 1995] — *Богданов К. А.* Деньги в фольклоре. СПб., 1995.
- [Бор., 1915] — *Бор.* С новобранцами. (От Холмогор до Архангельска) // Архангельск. 1915. № 178. 12 авг.
- [Боржковский, 1887] — *Боржковский В.* «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. Т. VIII. 1887. Август. С. 765—776.
- [Борисов, Жаворонок, 1998] — Девичьи рукописные любовные рассказы / Предисловие С.И. Жаворонок, публикация С.Б. Борисова и С.И. Жаворонок // Русский школьный фольклор. От «Вызываний» Пиковой Дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998. С. 185 — 268.

[Бубновский, 1917] — *Бубновский М.* В бане // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1917. № 6. С. 243—261.

[Бурцев, 1911] — *Бурцев А. Е.* Мой досуг. Художественно-этнографический сборник. Вып. 48. Припевочки и набирушки деревенские. СПб., 1911.

[Бурцев, 1914] — *Бурцев А. Е.* Жизнь русского народа. Его нравы и обычаи. Вып. 3. «Рекрута веселится». СПб., 1914.

[Быстров, 1901] — *Быстров Н.* Народное творчество по песням крестьян Островского уезда Псковской губернии: Этнографический очерк. Псков, 1901.

[В.Б., 1890] — *В.Б.* Поучение к поселянам перед вынуждением жеребья // Избранные поучения на разные случаи. 4-е изд. М., 1890. С. 335—337.

[В.Г., 1933] — *В.Г.* Обеспечить призыв 1911 года боевой подготовкой // Голос колхозов. 1933. № 73 (192).

[Вадейша, 2001] — *Вадейша М. Г.* Деревенский праздник: распределение ролей // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 101—115.

[Ван Геннеп, 1999] — *Ван Геннеп А.* Ритуалы перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской. М., 1999.

[Васильев, 1889] — *Васильев М.* Рекрутчина в малорусской песне: Этнографический очерк // Киевская старина. Т. XXVI. 1889. Август. С. 354—376; Сентябрь. С. 615—630.

[Васильев, 1983] — *Васильев И. А.* Русская земля (В памяти живут люди). Л., 1983.

[Вахрушева, 1972] — *Вахрушева Н. А.* Солдатские письма и цензорские отчеты как исторический источник // Октябрь в Поволжье и Приуралье. Казань, 1972.

[Верещагин, 1889] — *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки ИРГО по отд. этнографии. Т. 14. 1889. Вып. 3.

[В.К., 1910] — *В.К.* Около бурсы // Русская старина. 1910. № 10. С. 49—70.

[Власова, 1971] — *Власова З. И.* Песня и частушка (к вопросу о сходстве и различии) // Русский фольклор. Т. XII. 1971. С. 102—122.

[Власова, Горелов, 1965] — Частушки в записях советского времени / Изд. подгот. З.И. Власова, А.А. Горелов. М.; Л., 1965.

[Водарский, 1914] — *Водарский Вяч.* Частушки // Труды Владимирской ученой комиссии. Кн. 16. Владимир, 1914.

[Волков, 1905] — *Волков И. В.* Свадебные причитания, записанные крестьянином, часто бывавшим сватом // Живая старина. 1905. Вып. I и II. С. 203—225.

[Выходцев, 1984] — *Выходцев П. С.* Современное состояние русского фольклора на Беломорье // Русский фольклор. Полевые исследования. Т. XXII. Л., 1984. С. 5—29.

[Ганцовская, 2000] — *Ганцовская Н.* «Хворь какая-то напала...»: Народная костромская медицинская лексика // Губернский дом. 4 (41). 2000. С. 71—73.

[Герасимов, 1894] — *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1894. № 1. С. 121—127.

[Гороховский, 1873] — *Гороховский П.* Причитание матери по сыне-рекруте // ОГВ. 1873. № 10. С. 114.

[Готье, 1897] — *Готье Ю.* «Вопи» Весьегонского уезда Тверской губернии // Этнографическое обозрение. 1897. № 4. С. 112—120.

[Громыко, 1975] — *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири. XVIII — первая половина XIX века. Новосибирск, 1975.

[ГУ, 1912] — Горбатовский уезд. (Хулиганство) // Нижегородская земская газета. 1912. № 37. 20 сентября. С. 1044.

[Даль, 1994] — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1994.

[Даль, 1996] — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб., 1996.

[Дементьев, 1917] — *Дементьев Д. П.* Из прошлого Пыщугской и Заводской волостей Ветлужского уезда // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 7. Кострома, 1917.

[ДКСБ, 1997] — Духовная культура северного Белозерья: этнодиалектный словарь / Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. М., 1997.

[Дмитриева, 1988] — *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.

[Домбек, 1935] — *Домбек Р. Л.* Хочу быть красноармейцем // Голос колхозов. 1935. 22 сент. № 78 (401).

[Драгомиров, 1903] — *Драгомиров М.* // Разведчик. 1903. № 637. С. 3—4.

[Евдокимов, 1916—1917] — *Евдокимов Л. В.* Русский солдат и его служба в народных воззрениях // Военный сборник. 1916. № 2. С. 129—144. № 3. С. 127—144. № 4. С. 133—138. № 5. С. 119—134. № 6. С. 113—124. № 7. С. 101—112. № 8. С. 119—130. № 9. С. 145—158. № 10. С. 139—160. № 11. С. 129—143. № 12. С. 139—154. 1917. № 1. С. 157—181. № 2. С. 145—150.

[Елеонская, 1914] — Сборник великорусских частушек / Под ред. Е.Н. Елеонской. М., 1914.

[Елеонская, 1917] — *Елеонская Е. Н.* К изучению заговора и колдовства в России. Шамординская пустынь, 1917.

[Ефименко, 1877] — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1 // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете. Т. XXX. Труды этнографического отдела. Кн. 5. Вып. I. М., 1877.

[Ефименкова, 1980] — *Ефименкова Б. Б.* Северорусская причеть. М., 1980.

[Журнал заседания, 1915] — Журнал заседания отдела этнографии ИРГО 16 октября 1915 г. Пг., 1915.

[Завойко, 1917] — *Завойко Г. К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914—1916 гг.) // Костромской сборник. Вып. VIII. Кострома, 1917. С. 3—40.

[Завойко, 1914] — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3/4. С. 81—178.

[Зайончковский, 1952] — *Зайончковский П. А.* Военные реформы 1860—1870 гг. в России. М., 1952.

[Закон, 1939] — Закон о всеобщей воинской обязанности // Ведомости Верховного Совета СССР. 1939. № 32. 23 сент.

[Заленский, 1912] — *Заленский Э.* Что поет современная деревня Псковского уезда. Псков, 1912.

[Захарова, 1916] — *Захарова Л.* Влияние трезвости на жизнь деревни Костромской губернии // Труды Костромского научного общества по изучению родного края. Вып. V. Костромская деревня в первое время войны. Кострома, 1916. С. 27—42.

[Зеленин, 1902] — Песни деревенской молодежи, записанные в Вятской губернии Д.К. Зелениным // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1903 год. Вятка, 1902. Отд. 2. С. 19—103.

[Зеленин, 1905] — *Зеленин Д. К.* Сборник частушек Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1905. № 2—3. С. 164—230.

[Зеленин, 1914—1916] — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ИРГО. Т. 1—3. Пг., 1914—1916.

[Зеленин, 1915] — Великорусские сказки Вятский губернии: Сборник Д.К. Зеленина // Записки ИРГО по отд. этнографии. Т. XLII. Пг., 1915.

[Зеленин, 1916] — Отзыв Д.К. Зеленина о докладах И.И. Ульянова // Отчет ИРГО за 1915 год. Пг., 1916. С. 78—79.

[Зеленин, 1997] — Великорусские сказки Пермской губернии: Сборник Д.К. Зеленина / Изд. подгот. Т.Г. Иванова. СПб., 1997 (1914).

[Земцовский, 1964] — *Земцовский И. И.* Песенный быт костромской деревни // Русский фольклор. Т. IX. М.; Л., 1964. С. 287—293.

[Зимин, 1920] — *Зимин М.* Плачи по призванным на военную службу (Из записей в Ковернинском крае Костромской губернии, в 1916 и 1919 годах) // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: Второй этнографический сборник. Кострома, 1920. С. 1—10.

[Зиновьев, 1987] — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск. 1987

[Златовратский, 1882] — *Златовратский Н.* Деревенские будни. СПб., 1882.

[Зорин, 1917] — *Зорин П.* Песни черемис Ветлужского уезда // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. VII. Этнографический сборник Кострома, 1917. С. 41—71.

[Зырянов, 1958] — Вишерские частушки / Собр. и сост. И.В. Зырянов. Пермь, 1958.

[Зырянов, 1962] — Лирические народные песни / Собр. и сост. И. Зырянов. Пермь, 1962.

[Зырянов, 1975] — *Зырянов И.* Прикамские посиделки. Пермь, 1975.

[Иваницкий, 1885] — Бытовые песни, собранные по Вологодской губернии Н. Иваницким // Вологодский сборник / Под ред. Н.А. Полисвктова. Т. 4. Вологда, 1885.

[Иваницкий, 1890] — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России / Под ред. Н. Харузина. Вып. 2. (Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете. Т. 69). (Труды этнографического отдела. Кн. 11). М., 1890.

[Иванов, 1911] — *Иванов А. Г.* Рекрутчина в низовьях Печоры // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 6. С. 489—498.

[Иванова, 1996] — Вятский фольклор. Мифология / Сост. А.А. Иванова. Котельнич, 1996.

[Иванович, 1909] — *Иванович Н.* Рекруты и их песни // Нижегородский листок. 1909. № 289.

[Ивлева, 1998] — *Ивлева Л. М.* Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. СПб., 1998.

[Игнатъев, 1915] — *Игнатъев И.* Деревенская поэзия // Этнографическое обозрение. 1915. № 1/2. С. 18—36.

[Избранные поучения, 1890] — Избранные поучения на разные случаи. 4-е изд. М., 1890.

[Ильинский, 1897] — *Ильинский Я.* «Причеты» Пошехонского уезда, Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. 1897. № 4. С. 120—122.

[Инструкция, 1917] — Инструкция врачам присутствий по воинской повинности при освидетельствовании телосложения и здоровья лиц, призываемых к исполнению сей повинности // Наставление воинским присутствиям для освидетельствования лиц, призываемых к исполнению воинской повинности. М., 1914. С. 7—15.

[Истомин, 1892] — *Истомин Ф.* О причитаниях и плачах, записанных в Олонецкой и Архангельской губерниях // Живая старина. 1892. Вып. III. С. 139—145.

[Исторические песни, 1960] — Исторические песни XIII—XVI веков / Изд. подгот. Б.Н. Путилов, Б.М. Добровольский. М.; Л., 1960.

[Исторические песни, 1966] — Исторические песни XVII века / Изд. подгот. О.Б. Алексеева. М.; Л., 1966.

[Иустинов, 1889] — *Иустинов Н.* Чем руководствуется простой народ в предпочтении своих праздников двенадесатым и другим великим праздникам? // Руководство для сельских пастырей. 1889. № 31. С. 385—391.

[Капащинский, 1906] — *Капащинский И.* Праздник 16 июня в с. Михайловце Ветлужского уезда // Костромская старина. Вып. 6. Кострома, 1906. С. 77—79.

[Карский, 1916] — *Карский Е. Ф.* Белорусы. Т. III. Очерки словесности белорусского племени. 1. Народная поэзия. М., 1916.

[Кибардин, 1848] — *Кибардин Н.* Извлечения из материалов, собранных для русского Географического общества по уезду Слободскому // Вятские губернские ведомости. Часть неофиц. 1848. № 15/16, 10 апр.; № 17, 24 апр.; № 18, 1 мая.

[Киреевский, 1983] — Собрание песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина. Т. 1. Л., 1983.

[Князев, 1912] — *Князев В.* Под красной шапкой (статья о частушках) // Неделя «Современного слова». № 236. 1912. С. 2006—2008.

[Князев, 1913] — *Князев В.* Жизнь молодой деревни. Частушки-корушки С.-Петербургской губернии. СПб., 1913.

[Князев, 1936] — *Князев В.* Избранные частушки Северного края. Л., 1936.

[Коковский, 1906] — *Коковский А.* Последствия несчастий войны // Олонецкие епархиальные ведомости. 1906. № 13. С. 512—514.

[Колева, 1974] — *Колева Т. А.* Весенние девичьи обряды у некоторых южно-славянских народов // Советская этнография. 1974. № 5. С. 74—85.

[Колпакова, 1927] — *Колпакова Н. П.* Песня на Шуньгском полуострове (Литературная эволюция) // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Вып. 1. Л., 1927. С. 121—146.

[Колпакова, 1928] — *Колпакова Н. П.* Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Вып. 2. Л. 1928. С. 117—176.

[Колхозный строй, 1931] — Колхозный строй. 1931. № 48.

[Конституции, 1940] — Конституции и конституционные акты РСФСР. 1918—1937. М., 1940.

[Кормина, 2001] — *Кормина Ж. В.* Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции. М., 2001. С. 116—129.

[Кормина, Штырков, 2001] — *Кормина Ж. В., Штырков С. А.* Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник М., 2001. С. 206—231.

[Крестьянин, 1912] — *Крестьянин.* Новобранцы в деревне // Старый владимирец. 1912. № 244. 6 ноября.

[Крестьянская газета, 1926] — Крестьянская газета. 1926. 12 января. № 2.

[Крестьянская лирика, 1935] — Крестьянская лирика / Общ. ред. М.К. Азадовского; вступ. ст. Е. Гиппиуса; ред. и прим. Е. Гиппиуса и З. Эвальд. Л., 1935.

[Криничная, 1978] — Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н.А. Криничная. Л., 1978.

[Крицкий, 1883] — *Крицкий П.* Воинская повинность в Империи за десятилетие с 1874 по 1883 год (Статистическая заметка) // Военный сборник 1883. № 9. С. 133—151. № 10. С. 356—377.

[Кротков, 1876] — *Кротков В. С.* Волчье стадо. Записки провинциального адвоката. М., 1876.

[Крушевский, 1998] — *Крушевский Н. В.* Об аналогии и народной этимологии. Избранные работы по языкознанию. М., 1998.

[Кулагина, 1993] — *Кулагина А. В.* (сост.) Русская частушка. М., 1993.

[Кулагина, 1996] — Ветлужская сторона. Фольклорный сборник. Выпуск II / Вступ. ст., сост., прим. и общ. ред. А.В. Кулагиной. Шарь, Кострома, 1996.

[Куликовский, 1890] — *Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 44—60.

[Купчинов, 1904] — *Купчинов И. П.* Крестьянское самоуправление: Очерк законов, близких к крестьянской жизни. СПб., 1904.

[Кушкова, рукопись] — *Кушкова А. Н.* Рассказы о «проклёнутых» и «сбранных» в Хвойнинском районе Новгородской области. Рукопись.

[Лаговский, 1923] — *Лаговский Ф. Н.* Народные песни Костромской, Вологодской, Новгородской, Нижегородской и Ярославской губерний // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 29. Третий этнографический сборник. Кострома. 1923. С. 25—78.

[Лазутин, 1965] — *Лазутин С. Г.* Русские народные песни: Пособие для вузов. М., 1965.

[Левинтон, 1977] — *Левинтон Г. А.* Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 325—348.

[Левинтон, 1979] — *Левинтон Г. А.* К статье Д.К. Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девиц у русских» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 172—178.

[Левинтон, 1991] — *Левинтон Г. А.* Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 210—234.

[Логоинов, 1993] — *Логоинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

[Лотман, 1960] — *Лотман Ю. М.* Записи народных причитаний начала XIX века из архива Г.Р. Державина // Русская литература. 1960. № 3. С. 145—150.



[Лотман, 1993] — *Лотман Ю. М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман М.Ю. Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 145—155.

[Лурье, 2001] — *Лурье М. Л.* Служба в армии как «воспитание чувств» // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001.

[Любимова, 1998] — *Любимова Г. В.* Обрядовые игры с переходной семантикой в русской традиционной культуре // Этнографическое обозрение. 1998. № 4. С. 70—80.

[Маеров, 1873] — *Маеров М.* Рекрутчина в Гдовском уезде. 1873. № 2. С. 14.

[Майков, 1882] — *Майков Л. Н.* Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Часть II. Плачи завоенные, рекрутские и солдатские // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1882. Окт. С. 415—424.

[Макашина, 1979] — *Макашина Т. С.* Фольклор и обряды русского населения Латгалии. М., 1979.

[Малевинский, 1912] — *Малевинский Ф.* Народные песни Тотемского уезда Вологодской губернии. Вологда, 1912.

[Марков, 1907] — *Марков Д. А.* Частушки, собранные в Ветлужском уезде Костромской губернии // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском Университете. Т. XXIII. Вып. 2. Казань, 1907. С. 110—131.

[Мельницкий, 1894] — *Мельницкий А.* Рекрутчина // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 217—221.

[Менцей, 2000] — *Менцей М.* Славянские народные верования о воде как границе между миром живых и миром мертвых // Славяноведение. 2000. № 1. С. 89—97.

[Милюшин, 1921] — *Милюшин А.* Песня допризывников // Вольный пахарь (Каргополь). 1921. № 5/ 85. 29 янв.

[Минаев, 1874] — Воспоминания Ивана Меньшого. 1794—1826 гг. // Русская старина. 1874. Май. С. 46—59.

[Минх, 1890] — Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 гг. А.Н. Минхом. Записки ИРГО по отд. этнографии. Т. 19. Вып. 2. 1890.

[Морев, 1924] — *Морев Н. и Ш[приницын] Н.* Современная частушка // Старый и новый быт. М., 1924. С. 118—126.

[Морозов, 2001] — *Морозов И. А.* Проводы «некрутов» в Ульяновской области // Живая старина. 2001. № 4. С. 15—17.

[Мосс, 1996] — *Мосс М.* Обязательное выражение чувств (Австралийские погребальные словесные ритуалы) // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Пер. с франц. А.Б. Гофмана. М., 1996. С. 74—82.

[Мурин, 1926] — *Мурин В. А.* Быт и нравы деревенской молодежи. М., 1926.

[Н. Л-ов, 1896] — *Н. Л-ов*. Поверья, приметы, предрассудки и заговоры русского простонародья Казанского уезда (Из памятной книжки приходского священника) // Пастырский собеседник. 1896. № 28 и 29. С. 471—475.

[Н.И., 1909] — *Н.И.* Очерки народной жизни. «Рекрута гуляют» (Из Нижегородского уезда) // Нижегородская земская газета. 1909. № 41. 22 октября.

[Наблюдатель, 1912] — *Наблюдатель*. Проводы новобранцев // Голос (Ярославль). 1912. № 276.

[Надеждин, 1927] — *Надеждин В. А.* Искусственные и притворные болезни. 2-е изд. Л., 1927.

[Назаров, 1878] — Записки солдата Памфила Назарова, в иночестве Митрофана, 1792—1839 гг. // Русская старина. 1878. Август. С. 529—549.

[Нардов, 1913] — *Нардов Н.* Нерадостные дни. (Частушки «рекрутского» сезона) // Нижегородский листок. 1913. № 269. 2 окт.

[Неклюдов, 1995] — *Неклюдов С. Ю.* После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2—4.

[Нефедов, 1920] — Причитания, записанные Ф.Д. Нефедовым в Кологривском уезде, Костромской губернии в 70-х годах // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: Второй этнографический сборник. Кострома, 1920. С. 10—20.

[НЗГ, 1912] — Нижегородская земская газета. 1912. № 41. 18 октября.

[Нигровский, 1890] — *Нигровский И.* Пастырские напутствования новобранцам // Пастырский собеседник. 1890. № 33 и 34. С. 473—484.

[Никифоровский, 1897] — Приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

[Никольский, 1905] — *Никольский Н. В.* Взгляд чуваш на рекрутскую повинность. Казань, 1905. (Отдельный оттиск из журнала «Православный собеседник» за 1905 год.)

[НП, 1913] — Народная песня в северной части Покровского уезда (Из записей старожила) // Старый владимирец. 1913. № 244.

[О рекрутских жалобах, 1873] — О рекрутских жалобах // Гдовско-Ямбургский листок № 5. 2 фев. 1873. С. 33—34.

[Обыватель, 1917] — *Обыватель*. Рекрутские частушки // Известия Костромского губернского земства. Вып. 2. 1917. 12 янв. С. 20—21.

[Ончуков, 1998] — *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. Книга 1, 2. СПб., 1998 (1908).

[Орлов, 1890] — *Орлов К. В.* Основы диагностики искусственных болезней и притворства у призываемых к военной службе и новобранцев с приложением исследования о способах уклонения евреев Царства Польского от военной службы с некоторыми другими: Справочная книга для членов присутствия по воинской повинности, врачей и юристов. Радом, 1890.

[Орнатская, 1964] — *Орнатская Т. И.* Современные записи традиционного обрядового фольклора // Русский фольклор. Т. IX. М.; Л., 1964. С. 294—306.

[Осинцев, 1982] — *Осинцев Л.* Люблю этот жанр.. // Советское Зауралье. (Курган). 1982. № 177.

[Остин, 1986] — *Остин Дж. Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986. С. 22—129.

[Отчет, 1916] — Отчет X общего собрания русской группы международного союза криминалистов. 13—16 февраля 1914 г. в Петрограде. Пг., 1916.

[Панченко, 1998] — *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

[Певин, 1895] — *Певин П.* Рекрутские обычаи и причитанья Олонецкой губернии // ОГВ. 1895. № 80, 81, 84.

[Песни, 1937] — Песни и сказки на Онежском заводе. Петрозаводск, 1937.

[Писарев, 1916] — *Писарев М.* В солдаты // Нижегородский листок. 1916. № 117. 1 мая.

[Письмовник, 1905] — Письмовник для влюбленных. СПб., 1905.

[Площук, 1981] — *Площук Г. И.* Традиционные народные песни о рекрутском наборе и частушка // Проблемы изучения русского народного поэтического творчества. Межвузовский сборник научных трудов. М., 1981. С. 127 — 144.

[Поздняков, 1898] — *Поздняков Т.* Набор (рекрутов) // Владимирские губернские ведомости. Часть неофиц. 1898. 27 нояб. № 48. С. 4—7.

[Попов, 1925] — *Попов Д. М.* Воинская повинность в Союзе Советских Социалистических Республик. М., 1925.

[Порядок призыва, 1916] — Порядок призыва белобилетников. М., 1916.

[Преображенский, 1853] — *Преображенский А.* Волость Покровско-Сицкая Ярославской губернии Моложского уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. 1853. С. 61—124.

[Преображенский, 1865] — *Пр-ский Ив.* Сельский праздник (этнографические очерки Кадниковского уезда) // Современник. 1865. № 2. С. 409—445.

[Призывник, 1926] — Крестьянская газета. 1926. № 42.

[Приклонский, 1885] — *Приклонский С.* Крестьянский мир и приходской притч // Северный вестник. 1885. № 1. С. 42—64.

[Программа, 1993] — Программа этнографических сведений о крестьянах центральной России, составленная князем В.Н. Тенишевым на основании соображений, изложенных в его книге «Деятельность человека». (С.П.Б. 1897) // Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993. С. 357—369.

[Пропп, 1996] — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.

[Прохорович, 1909а] — Песни: «Зажигай-ка, мать, лампаду»; «Веселая вдова» и «Последний нынешний денечек» / Соч. и изд. А. Тяжелоиспытанного. Одесса: Тип. М. Железняк, 1909.

[Прохорович, 1909б] — Китайка и Трансвааль / Соч. и собр. А. Тяжелоиспытанный. Одесса: Тип. «Издатель», 1909.

[Путилов, 1956] — *Путилов Б. Н.* О некоторых проблемах изучения исторической песни // Русский фольклор. Т. 1. М.; Л., 1956. С. 63—77.

[Путилов, 1994] — *Путилов Н. Б.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

[Пушкарев, 1995] — *Пушкарев Л. Н.* Воспоминания фольклориста-фронтовика. М., 1995.

[Пюимеж, 1999] — *Пюимеж, Ж. де.* Шовен, солдат-землепашец / Пер. с франц. В.А. Мильчиной. М., 1999.

[Радищев, 1992] — *Радищев А. Н.* Путешествие из Петербурга в Москву. СПб., 1992.

[Разумова, 1998] — Семейные рассказы / Предисловие и публикация И.А. Разумовой // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой Дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998. С. 618—650.

[Разумовская, 1984] — *Разумовская Е. Н.* Плач «с кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971—1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 160—178.

[Редигер, 1913] — *Редигер А.* Комплектование и устройство вооруженной силы. 4-е изд. Ч. I. Комплектование армий. СПб., 1913.

[РЗ, 1998] — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. / Ред. В.П. Аникин. М., 1998.

[РНП, 1897] — Русские народные песни // Вятская газета. 1897. № 33. 13 нояб. С. 5—6.

[Рогов, 1880] — *Рогов.* Проводы новобранцев из г. Повенца // ОГВ. 1880. № 94.

[Рождественская, 1941] — Сказы и сказки Беломорья и Пинежья / Запись текстов, вступ. ст. и коммент. Н.И. Рождественской. Архангельск, 1941.

[Рожков, 2002] — *Рожков А. Ю.* В кругу сверстников. Жизненный мир молодого человека в советской России 1920-х годов. Т. 2. Краснодар, 2002.

[Роль духовенства, 1913] — Роль духовенства в борьбе с хулиганством // Деятель. 1913. № 7. С. 210—211.

[РП, 1937] — Русские плачи (причитания) / Вступ. ст. Н.П. Андреева и Г.С. Виноградова; ред. текстов и прим. Г.С. Виноградова. Л., 1937.

[РТК, 2001] — Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.

[С.П., 1904] — *С.П.* Земные и небесные заступники в военном деле // Пастырский собеседник. 1904. № 10/11. С. 82—86.

[С.С.С., 1866] — *С.С.С.* Разговор священника с прихожанином о военной службе — по случаю рекрутского набора в январе 1866 года // Владимирские епархиальные ведомости. 1866. № 2. С. 72—81.

[Сакович, 1971] — Русский лубок на меди XVIII — начало XIX века / Вступ. ст. А.Г. Сакович. М., 1971.

[Свирновская, 1998] — *Свирновская А. В.* Функции измерения в лечебной магии // Мифология и повседневность / Ред. К.А. Богданов и А.А. Панченко. СПб., 1998. С. 239—247.

[СВМ, 1902] — Столетие Военного Министерства. 1802—1902. Главный штаб. Исторический очерк. Комплектование вооруженных сил в России до 1802 г. Ч. I. Кн. 1. Отд. 1. СПб., 1902.

[СВМ, 1907] — Столетие Военного Министерства. 1802—1902. Главный штаб. Исторический очерк. Комплектование войск в царствование императора Николая I. Ч. II. Кн. 1. Отд. 2. СПб., 1907.

[Святочные игры, 1995] — Святочные игры Камско-Вишерского междуречья / Публ. В.А. Альбинского и К.Э. Шумова // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 223—226.

[Седакова, 1990] — *Седакова О. А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 54—63.

[Серебренников, 1916] — *Серебренников В.* Гармоника, как народный музыкальный инструмент, по песням крестьянской молодежи Оханского уезда, Пермской губернии // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского Губернского земства. (Вып. II). 1916. Пермь, 1916. С. 242—251.

[Симаков, 1913] — *Симаков В. И.* Сборник деревенских частушек Ярославль, 1913.

[Симаков, 1915а] — Деревенские частушки, собранные В.И. Симаковым: В 12 вып. Пг., 1915.

[Симаков, 1915б] — *Симаков В. И.* Частушки про войну, немцев, австрийцев, Вильгельма, казаков, монополию, рекрутчину, любовные и т.д. Пг., 1915.

[Сказки и песни, 1955] — Сказки и песни Вологодской области / Сост. С.И. Минц и И.Н. Савушкина. Вологда, 1955.

[Смирнов, 1895] — *Смирнов Н.* Русские народные песни новейшего времени. (Этнографический очерк). СПб., 1895.

[Смирнов, 1916] — *Смирнов Вас.* Отношение деревни к войне // Труды Костромского научного общества по изучению родного края. Вып. V. Костромская деревня в первое время войны. Кострома, 1916. С. 82—127.

[Смирнов, 1917] — Сборник великорусских сказок архива Русского Географического общества / Изд. А.М. Смирнов // Записки ИРГО по отд. этнографии. Т. XLIV. Вып. 1—2. Пг., 1917.

[Соболевский, 1900] — *Соболевский А. И.* Великорусские песни: В 7 т. Т. 6. СПб., 1900.

[Соколовы, 1999] — Сказки и песни Белозерского края. Записаны Б. и Ю. Соколовыми. Книга I и II (Пг. 1915). СПб., 1999.

[Сперанский, 1897] — *Сперанский Н.* Об упадке народного песенного творчества // Владимирские губернские ведомости. 1897. 9 мая.

[Срезневский, 1989] — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. III. Часть 1. М., 1989 (СПб. 1893).

[СРНГ, 1981] — Словарь русских народных говоров. Вып. 17. Л., 1981.

[Станкевич, 1903] — *Станкевич В.* Военная присяга // Разведчик. № 629. 1903. С. 1005.

[Степанов, 1903] — *Степанов В. И.* Деревенские посиделки и современные народные песни-частушки // Этнографическое обозрение. 1903. № 4. С. 69—113.

[Степанова, 1976] — *Степанова А. С.* О собирании, современном состоянии и некоторых особенностях поэтического языка карельских причитаний // Карельские причитания / Сост. А.С. Степанова, Т.А. Коски. Петрозаводск, 1976. С. 5—38.

[Суворовский, 1907] — *Суворовский А.* Вопли Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1907. № 3. С. 87—94.

[Табанин, 1915] — *Табанин Гр. П.* // Архангельск. 1915. № 51. 6 марта.

[Тагер, 1924] — *Тагер Е.* Искусство и быт Севера // На Северной Двине. Сборник краеведения. Архангельск, 1924. С. 28—37.

[Титов, 1883] — *Титов А. А.* Ярославский уезд. М., 1883.

[Толстая, 1999] — *Толстая С. М.* Звуковой код традиционной народной культуры // Мир звучащий и молчащий. Семантика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 9—16.

[Толстой, 1981] — *Толстой Н. И.* Вербальный текст как ключ к семантике обряда // Структура текста-81. Тезисы симпозиума. М., 1981. С. 46—47.

[Толстой, 1992a] — *Толстой Л. Н.* Поликушка // Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 7. М., 1992.

[Толстой, 1992b] — *Толстой Л. Н.* Песни на деревне // Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 37. М., 1992.

[Толстой, 1995] — *Толстой Н. И.* Перевооруживание предметов в славянском погребальном обряде // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 213—222.

[Толстые, 1994] — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 238—255.

[Тульцева, 2001] — *Тульцева Л. А.* Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков. М., 2001. С. 124—167.

[Тучкова-Огарева, 1929] — *Тучкова-Огарева Н.А.* Воспоминания. Л., 1929.

[Тэрнер, 1983] — *Тэрнер В.* Символ и ритуал / Пер. с англ.; сост. и автор послесловия В.А. Бейлис. М., 1983.

[ТФНО, 2001] — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963—1999 гг.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. СПб., 2001.

[Тюменев, 1896] — *Тюменев И. Ф.* Из Ржева до Углича. (Путевые наброски) // Исторический вестник. Т. LXIII. 1896. Январь. С. 190.

[Указатель, 1971] — Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов. Л., 1971.

[Ульянов, 1914а] — *Ульянов И. И.* Обрядовые причитания при проходах солдат на войну (по записям и личным наблюдениям). Пг., 1914.

[Ульянов, 1914б] — *Ульянов И. И.* Воин и русская женщина в обрядовых причитаниях наших северных губерний // Живая старина. 1914. Вып. 3—4. С. 233—270.

[Ульянов, 1915а] — *Ульянов И. И.* Рекрутские вечера летом 1915 года. Пг., 1915.

[Ульянов, 1915б] — *Ульянов И. И.* Клятвенные обещания в окопах (из материалов, лично собранных). Пг., 1915.

[Ульянов, 1915в] — Отчет И.И. Ульянова о собирании материалов, относящихся к войне. Ноябрь 1915 г. // Отчет о деятельности отделения рус. яз. и словесности императорской Академии Наук за 1915 год / Сост. акад. В.Н. Перетц. Пг., 1915. С. 72—73.

[Ульянов, 1916] — Отчет И.И. Ульянова // Отчет о деятельности отделения рус. яз. и словесности императорской Академии Наук за 1916 год / Сост. акад. В.Н. Перетц. Пг., 1916. С. 49—50.

[Унин, 1913] — *Унин С.* Олончанин // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1913. № 1. С. 26—36.

[Успенский, 1889] — *Успенский Г.* Новые народные песни // Русские ведомости. 1889. № 110.

[Успенский, 1896] — *Успенский Д.* Рекрутские причитания (в Тульской губ.) // Живая старина. 1896. Вып. 1. С. 242—248.

[Устав, 1897] — Свод законов Российской империи. Т. 4. Устав о воинской повинности. СПб., 1897.

[Феноменов, 1925] — *Феноменов М. Я.* Современная деревня. Опыт краеведческого обследования одной деревни. Ч. II. Старый и новый быт. Л.; М., 1925.

[Фицпатрик, 2001] — *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня. М., 2001 (1994).

[Холодная, 2001] — *Холодная В. Г.* Символика и атрибутика праздничного костюма парня в русской деревне с 40-х годов XIX по 20-е годы XX в. // Мужской сборник М., 2001. С. 125—136.

[Хорватова, 1989] — *Хорватова Э.* Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и бал-

канский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. М., 1989. С. 162—173.

[Хотовицкий, 1828] — *Хотовицкий Ст.* О болезнях в судебно-медицинском отношении // Военно-медицинский журнал. 1828. Часть XI. № 1. С. 3—104.

[Христолюбова, 1981] — *Христолюбова Л. С.* Обряды, связанные с воинской службой, у удмуртов // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 135—139.

[Цейтлин, 1910] — *Цейтлин Г.* Поморские вечеринки // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1910. № 19. С. 28—35.

[Чаадаева, 1934] — Солдатские письма в годы мировой войны / Предисл. О. Чаадаевой // Красный архив. 1934. Т. 4—5. С. 118—163.

[Чарушин, 1914] — *Чарушин А. А.* Отбывание народом повинностей (Натуральная повинность) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1914. № 5. С. 147—153. № 6. С. 177—183.

[Черепанова, 1996] — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

[Черных, 2001] — *Черных А. В.* Поведенческие нормы в рекрутской обрядности (по материалам Пермского Прикамья) // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001. С. 142—149.

[Черных, Суханова, 1998] — *Черных А. В., Суханова М. Е.* Проводы солдата в Пермском Прикамье в конце XIX—XX вв. // Этнокультурное наследие Вятско-Камского региона: проблемы, поиски, решения. Материалы научно-практической конференции, посвященной 120-летию Д. К. Зеленина. Киров, 1998. С. 56—59.

[Чернышев, 1887] — *Чернышев Н. Н.* К вопросу о «парубоцтве», как особой общественной группе // Киевская старина. Т. XIX. Ноябрь. 1887. С. 491—505.

[Чернышева, 1982] — *Чернышева М. Б.* Музыкальная культура русского населения Верхнекамья // Русская устная и письменная традиция и духовная культура. М., 1982. С. 127—151.

[Чистов, 1955] — *Чистов К. В.* Народная поэтесса И. А. Федосова. Петрозаводск, 1955.

[Чистов, 1960] — *Чистов К. В.* Русская причеть // Причитания. М., 1960. С. 5—46.

[Чистов, 1998] — *Чистов К. В.* Преодоление рабства. Фольклор и язык остарбайтеров. 1942—1944. М., 1998.

[Чужой, 1915] — *Чужой.* Трогательный обычай // Архангельск. 1915. № 110. 22 мая.

[Чуковский, 1915] — *Чуковский К.* Заговорили молчавшие. Томми Аткинс на войне (о письмах английских солдат с войны). Пг., 1915.

[Шайжин, 1903] — *Шайжин Н.* К материалам по народной словесности // ОГВ. 1903. № 49.

[Шахматов, 1910] — Мордовский этнографический сборник / Сост. А. А. Шахматов. СПб., 1910.



[Шевченко, 1999] — *Шевченко Е. А.* Свадебные частушки Лузы // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. XXX. СПб., 1999. С. 198—214.

[Шейн, 1902] — Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, собранные П.В. Шейном. Т. III. СПб., 1902.

[Шерстобитов, 1865] — *Шерстобитов И.* Описание быта государственных крестьян, живущих в Чердынском уезде по правую сторону реки Камы // Пермские губернские ведомости. № 13. 26 марта. Часть неофиц. 1865. С. 55—56.

[Шишонко, 1882] — Отрывок из народного творчества Пермской губернии / Собр. В. Шишонко. Пермь, 1882.

[Шмаков, 1916] — *Шмаков П.* По лицу земли: Очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916.

[Штырков, 1998] — *Штырков С. А.* Фольклорная сказочная проза: проблемы классификации и терминологии // Мифология и повседневность / Ред. К.А. Богданов и А.А. Панченко. СПб., 1998. С. 196—210.

[Штырков, 1999] — *Штырков С. А.* Исторические предания и перспективы изучения традиционных нарративных практик // Мифология и повседневность. Вып. второй / Ред. К.А. Богданов и А.А. Панченко. СПб., 1999. С. 22—35.

[Штырков, 2002] — *Штырков С. А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины): Рукопись диссертации на соискание степени кандидата исторических наук М., 2002.

[Шустиков, 1892] — *Шустиков А.* Троицна Кадниковского уезда. (Бытовой очерк) // Живая старина. 1892. Вып. 3. С. 106—138.

[Щапов, 1906] — *Щапов А. П.* Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия: Собрание сочинений. Т. I. СПб., 1906.

[Щепанская, 1998] — *Щепанская Т. Б.* Драки и браки // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С. 5—21.

[Щербинин, 2001] — *Щербинин П. П.* Проституция, армия, сифилис в российском обществе в XIX — начале XX в. // От мужских и женских к гендерным исследованиям. Тамбов, 2001. С. 98—103.

[Энгельгардт, 1999] — *Энгельгардт А. Н.* Письма из деревни. 12 писем. 1872—1887. СПб., 1999.

[Юшков, 1925] — *Юшков П.* Обычай проводов рекрута (Статья крестьянина с. Медянки Уинского района // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 11/12. С. 28—31.

[Якушкин, 1860] — Русские песни, собранные Павлом Якушкиным. СПб., 1860.

[Якушкин, 1884] — Сочинения Павла Якушкина. СПб., 1884.

[Ярков, 1897] — Народные песни, записанные в Сысертском заводе Екатеринбургского уезда Вяч.П. Ярковым // Записки Уральского общества любителей естествознания. Т. XVII, вып. II. Екатеринбург, 1897. С. 332—342.

- [Bell, 1992] — *Bell C.* Ritual Theory, Ritual Practice. New York. Oxford. Oxford Univ. Press. 1992.
- [Bell, 1997] — *Bell C.* Ritual: Perspectives and Dimensions. New York — Oxford. Oxford Univ. Press. 1997.
- [Betwixt and Between, 1997] — *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation.* 1997 (1987).
- [Bohac, 1988] — *Bohac R. D.* The Mir and the Military Draft // *Slavic Review* 47, no. 4 (Winter 1998): 652—666.
- [Brooks, 1985] — *Brooks J.* When Russia Learned to Read. Literacy and Popular Literature, 1861—1917. Princeton Univ. Press. 1985.
- [Bushnell, 1980] — *Bushnell J.* Peasants in Uniform: the Tsarist Army as a Peasant Society // *Journal of Social History* 13. No. 4 (Summer 1980): 565—574.
- [Figs, 1997] — *Figs O.* The Russian Revolution of 1917 and Its Language in the Village // *The Russian Review* 56 (July 1997): 323—345.
- [Frank, 1992] — *Frank S. P.* "Simple Folk, Savage Customs?" Youth, Sociability, and the Dynamics of Culture in Rural Russia, 1856—1914 // *Journal of Social History*. 1992. Vol. 25. Number 4. P. 711—736.
- [Frank, 1994] — *Frank S. P.* Confronting the Domestic Other: Rural Popular Culture and Its Enemies in Fin-de-Siècle Russia // *Cultures in Flux. Lower-class Values, Practices, and Resistance in Late Imperial Russia.* Princeton Univ. Press. 1994. P. 74—107.
- [Geertz, 1993] — *Geertz C.* Thick Description: toward an interpretative theory of culture // *The interpretation of culture. Selected essays.* (1973). Fontana Press. 1993. P. 3—32.
- [Ginzburg, 1994] — *Ginzburg C.* The Inquisitor as Anthropologist // *Ginzburg C. Clues, Methods, and the Historical Method.* Transl. by John and Anne Tedeschi. Baltimore. The Johns Hopkins Univ. Press. 1994.
- [Hobsbawm, 1983] — *Hobsbawm E.* Introduction: Inventing Traditions. In: *The Invention of Tradition.* Ed. by: E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge Univ. Press. 1983. P. 1—14.
- [Honko, 1974] — *Honko L.* Balto-finnic lament poetry // *Finnish Folkloristic* 1. *Studia Fennica* 17. Helsinki. 1974. P. 9—61.
- [Honko, 1993] — *Honko L.* The Conscript // *The Great Bear. A thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages.* Ed. By L. Honko, S. Yiminen, M. Branch. Pieksamaki, 1993. P. 405—413.
- [Keep, 1985] — *Keep J. L. H.* Soldiers of the Tsar. Army and Society in Russia 1462—1874. New York. Oxford Univ. Press. 1985.
- [Jahn, 1995] — *Jahn H. F.* Patriotic Culture in Russia During World War I. Ithaca and London Cornell Univ. Press. 1995.
- [MacClancy, Parkin, 1997] — *MacClancy J., Parkin R.* Revitalization or Continuity in European Ritual? The Case of San Bessu // *Anthropology Today.* 1997. 3. P. 61—78.
- [Maffi, 1969] — *Maffi S.* Reciprocity systems of the Rural Society in the Finnish-Karelian Culture Area (FFC Vol. 207). Helsinki. 1969.

[Moon, 1996] — *Moon D.* Peasants into Russian Citizens: A Comparative Perspective // *Revolutionary Russia*. Vol. 9. No. 1. June 1996. P. 43—81.

[Nenola-Kallio, 1982] — *Nenola-Kallio A.* Studies in Ingrian Laments. Folklore Fellows Communication. No. 234. Helsinki. 1982.

[Neuberger, 1989] — *Neuberger J.* Stories of the Street: Hooliganism in the St. Petersburg Popular Press // *Slavic Review*. Vol. 48. No. 2. Summer. 1989. P. 177—194.

[Paasonen, 1891] — *Paasonen H.* Proben der Mordwinischen Volksliteratur. Suomalais-ugrilaisen seuran Aikakauskirija. IX. (Journal de la Societe finno-ougrienne). Helsingissa. 1891.

[Paasonen, 1947] — *Paasonen H.* Mordwinische Folksdichtung. IV Band. Helsinki. 1947. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia XCI. (Memoires de la Societe finno-ougrienne).

[Phillips, 2000] — *Phillips L.* Bolsheviks and the Bottle. DeKalb. 2000.

[Rothstein, 1994] — *Rothstein R. A.* Death of the Folk Song? // *Cultures in Flux*. Lower-class Values, Practices, and Resistance in Late Imperial Russia. Princeton Un. Press. 1994. P. 108—120.

[Sanborn, 2000] — *Sanborn J.* The Mobilisation of 1914 and the Question of the Russian Nation: A Reexamination // *Slavic Review*. Vol. 59. No. 2. (Summer 2000). P. 267—289.

[Turner, 1997] — *Turner V.* Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage // *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*. 1997 (1987).

[The Great, 1993] — *The Great Bear*. A thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages. Ed. by L. Honko, S. Yiminen, M. Branch. Picksamaki. 1993.

[Weber, 1976] — *Weber E.* Peasant Into Frenchmen. The Modernisation of Rural France 1870—1914. Stanford University Press. Stanford, California. 1976.

[Weissman, 1978] — *Weissman N. B.* Rural Crime in Tsarist Russia: The Question of Hooliganism // *Slavic Review*. Vol. 37. No. 2. P. 228—240.

[Wichmann, 1931] — *Wichmann Y.* Folksdichtung und Vilksbrauche der Tsheremissen. Helsinki. 1931. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia LIX. (Mémoires de la Société finno-ougrienne).

[Wirtschafter, 1990] — *Wirtschafter E. K.* From Serf to Russian Soldier. Princeton, New Jersey. 1990.

# Сокращения

АКАН — архив Карельской академии наук

АПК — архив Пропповского кабинета филологического факультета СПбГУ

АРГО — архив Русского Географического общества

ИРГО — Императорское Русское Географическое общество

ЛАБ — личный архив Бобровой Надежды Борисовны (пос. Хвойная Новгородской обл.)

ОГВ — Олонецкие губернские ведомости

ПДА — полевой дневник автора

ПСЗ — Полное собрание Законов Российской империи

СРНГ — Словарь русских народных говоров

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Гл. ред. А.С. Герд. СПб. 1994—1996. Вып. 1—3.

ТА — Тенишевский архив (Архив Русского этнографического музея, фонд № 7)

ТФА — Тихвинский фольклорный архив (Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусства, кафедра детской литературы)

ФАЛФ — Фольклорный архив Лаборатории фольклора РГТУ (электронная версия)

# Приложение 1

ПИСЬМА С РОДИНЫ.  
ОКТАБРЬ—ДЕКАБРЬ 1914 г.

*Тексты воспроизведены с сохранением оригинальной орфографии и пунктуации.*

## «ПИСЬМО С РОДИНЫ»

(л. 70) 1914 года Октября 28 дня Письмо сродины<sup>1</sup>

вопервых сроках спешит уведомляет вас Дорогая ваша мамонка татьяна Ивановна и спочтением кланяется niskий поклон от белаго лица и досырой земли и посылает вам по-заошное<sup>2</sup> свое родительцкое благословение которое может сущьествовать навсю царцкую службу. Еще кланяетца брат ваш утробный почтение niskий поклон и посылает вам по-заошное благословение которое может сусуществовать на всю царцкую службу еще кланяетца Екатерина степановна спочтением нижающий поклон еще кланяетца спочтением татьяна яковлевна niskий поклон еще кланяетца кланяетца катерина кузьмовна слюбовью niskий поклон еще кланяетца тетушка Августина степановна сыном григорием михайловичем вопше<sup>3</sup> понижающему поклону еще кланеется сес-

<sup>1</sup> АРГО. Фонд 85, оп. 1, ед. хр. 2. Надпись на конверте: г. Глазов Вятской губ. 154 пехотный дополнительный батальон 4 роты Николаю Никитычу Пузыреву.

<sup>2</sup> Вписано над строкой.

<sup>3</sup> Значение слова неясно.

тра ваша одноутробная фекляня никитична спочтением ниский поклон от белаго лица и досырой земли еще кланяетца зять ваш костенкин степанович спочтением ниский поклон от белаго лица и досырой земли еще кланеетца назар степанович супругой вопше (см. прим. 2 стр. 347) понижающему поклону от белаго лица и досырой земли (л. 70 об.) затем увас был насобираной овес его продавать или нет брат ваш вдействующей армии ув<sup>1</sup> сибирцкой стрелковый полк 14 рота от брата вашего получили письмо (кузьмы никитыча)<sup>2</sup> 20 октября но а писано оно 10 октября Андрей игнатов посылал письмо и говорил что 15 октября поступили на войну но и затем новости еще дома продали рышка<sup>3</sup> 60 рублей Зюкайцы<sup>4</sup> были на войне но их ранили офониса егоровна сельцова потом (нрзб) Алексея Митровича затем досвиданья отстаете живы здоровы того и вам желаем от господа бога добра здоровья и скорого успеху в делах рук ваших еще кланитца наталя сергеевна спочтением и слюбовью ниский поклон и затем у неё родился сын яков еще кланеетца Александар Гаврилов с почтением ниский поклон от белаго лица и досырой земли Писал александар Гаврилович Неволин неосудите какво на писал затем досвиданья остаюся живы здоровы того и вам желаю от господа бога

Доброго здоровья<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Видимо, должен быть предлог «в».

<sup>2</sup> Вписано над строкой.

<sup>3</sup> Видимо, кличка коня.

<sup>4</sup> Видимо, жители расположенного неподалеку от Усть-Бубинского с. Зюкайское.

<sup>5</sup> На штемпеле: Усть-Бубинское Оханского уезда Пермской губ.

## «САЖУСЬ ЗА СТОЛ КЛЕНОВЫЙ...»

(л. 71) 1914 года. 21 декабря<sup>1</sup>.

сажусь за стол кленовый на стул дубовый беру черниленку  
серебрёну перышко золотое пишу письмо дорогое беру перо  
в руки пишу пишу письмо от скуки. Беру перо серебряно пишу  
письмо немедленно совою письмо клубочком лети голубочком  
лети извивайся не кому в руки не давайся дайся тому кто мил  
сердцу моему. Я блекну об вас Федор леотевич как трава в  
поле, скучаю об вас как рыба в море. Здравствуйте любезный  
мой Федор Леонтевич целую я ваши алые румяные щечки са-  
харные губки целую я вас безсчоту раз. Еще здравствуйте мой  
любезный Федор леотевич кланяюсь (л. 71 об.) кланя<sup>2</sup> я вам  
низкий поклон от своего белаго лица до сырой земли с почте-  
нием к вам Маримьяна Григорьевна. Я очень скучаю об вас,  
Федор Леонтевич, как вы обо мне. Я очень похудала вижу вас  
восновидании чуть не каждую ночь. Федор Леонтевич вы не  
гневайтесь на меня что я вам письма не посылаю, по тому что  
адрес ваш незнаю, Андрей Семенович мне письма не давал и  
адрес не сказывал. Я в села никуда не бывала конверт взять  
негде. Федор Леонтевич получали или нет от Андрея Семено-  
вича письма отпишите мне. Затем досвидания остаюсь жива  
здорова того и вам желаю доброго здоровья скорого успеха  
в делах рук ваших. Писала Александра Степановна деревни  
Пашниной<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Фонд 85, оп. 1, ед. хр. 3.<sup>2</sup> Не дописано слово «кланяюсь».<sup>3</sup> На штемпеле: Зюкайсковой волости (Оханского уезда Пермской губ.).

# «БЕРУ ПЕРО ЗОЛОТОЕ...»

(117 об.) 194 года<sup>1</sup> 24 ноября<sup>2</sup>

беру перо золотое пишу письмо дорогое пишу писмо дорогому своему приятелю Александру Филимоновичу мехоношину Здравствуй мой приятель какво ученье кланюсь ниской поклон од<sup>3</sup> белова лича досырой землиище кланется тебе тётка Марфа Мехоношина од одбелова лича досы<sup>4</sup> земли ище кланица мария марфовна мехоношина от белова лица до сырой земли ище кланеются Иван кандрашен мехоношин од белова лича досырой земли се<sup>5</sup> клаеются по нйскому покло-ну од белово лича досырой землей й<sup>6</sup> Я написал сам Демитрий Мехоношин клаеюс ниской поклоны од белова лича досырой земли Затем вас прошу как там делается ая тебе скажу у попа прислуги згорили двор згорел анбар згорел лошадь згорела йндыюшкй згорили (л. 115 об.) как написал ладно нет тихонько разберй как письмо дойдет так отпиши обратно посылал письмадва Федот йя клал листочки меж писма кланеыца тибедядя мой крёсной кланется ниской поклон од белова лйча до сырой землей ратников требуют своемова Ишче кланитса феклиня семёновна мехоношина од белова лича до сырой землѣ (л. 117) кланется тебе семён кондратев мехоношин од белова литса досырой землей<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 1914.

<sup>2</sup> АРГО, фонд 85, оп. 1, ед. хр. 3.

<sup>3</sup> От.

<sup>4</sup> Не дописано: «сырой».

<sup>5</sup> Скорее всего, «все».

<sup>6</sup> Написано по ошибке.

<sup>7</sup> На штемпеле: Сивинская Пермской губ.



# «ЭТО ПИШЕТ ПИСЬМО ЖЕНА САНЯ...»

(л. 61) ето пишет письмо жена саня<sup>1</sup>

Пишу письмо, впервых, строках, моево письма уведомляю Я вас. Что. мы живы и здоровы. того. и. Тебе желаем от. Господа. Бога. доброго здоровье. еще. Кланяется супруга тебе. Александра Фоковна, своему дорогомому фомы Кузмичу и много любящему и уважаем много. Был у нас праздник. Рождество Христово вышла Я фома<sup>2</sup> (л. 61 об.) сдочкой своей снюрочкой завороты. и взглянула вовсе четыре сторонки не идет ли мой фома кузмич и зылилась горкими слезами. и пошла я сдочкой. снюрочкой. кмамы Пришла я кмамы и зылилась горками слезами и сказала я мама нашто ты меня родила сдуку<sup>3</sup> несчастну. И недолга я жила стобой фома врадости. И. незнай нам бог доведет (л. 62) ли стобой свитдся<sup>4</sup> и здочкой, снюрочкой. еще кланеется дочка нюрочка. Своему дорогомому. Папе. и целуем мы тебя. За очна не счотна раз. Милый мой фома кузмич гляжу я накарточку кажну минуту и беру. её. в руки и немогу наглядеться. натебя сели мы. Писать письмо. А нюрочка кричит все тятя А няня си сказала нет у тебя (л. 62 об.) тяти. далеко у тебя тятя. И неслышит твой тятя и не дает голос видала я восне тебя 25-го Декабря. видали я тебе впастели С дочкой нюрочкой. нипоспела я тебя окрикнуть а ты уж сидишь напечи. и убубаешься влапти. сомной ничего несказал. увижу я тебя восне так обрадуюсь.

Писала свояченица своему дорогомому Зятю фоме кузмичу.  
Александра Фоковна Г.

<sup>1</sup> АРГО, фонд 85, оп. 1, ед. хр. 4. Письмо от жены вложено в письмо от родителей. Надпись на конверте: г. Глазов Вятской губ. 154 пехотный дополнительный батальон 5-ю роту 2-го взвода. На штемпеле: Архангельское Уфимской губ.

<sup>2</sup> Приписка внизу листа: «извини меня, что Я плохо я написала».

<sup>3</sup> Слово непонятно.

<sup>4</sup> Свидеться.

# «ПИСЬМО ДОРОГОМУ СЫНОЧКУ...»

(л. 62) 1914 года декабря 21го дня<sup>1</sup> Письмо дорогому сыночку Алексею Федоровичю от родительницы твоей Парасковьи Сергеевны которая шлет свое родительское благословление которое может существовать пожизнь тво- твою и желает она тебе от Господа бога доброго здравия скорого счастливаго успеха в делах рук твоих еще кланяится своему дорогому супругу Алексею Федоровичю от супруги твоей Матрны Сименовны и сына твоего Михаила Алксеевича шлют оне вам свое супружеское почтение слюбовию niskий поклон еще кланяются Константин Федорович и Александра Степановна и дети Василий и Иван Константинович шлет свое братское почтение слюбовию niskий поклон еще кланяются Авдотея Петровна и сыновия Александра и Николай Максимович шлем понискому поклону еще кланяются Семен федорович и Наталья Ивановна издетками от всего семейства понискому поклону еще кланяются Федор Семенович и Марь Тимофевна издетками от всего семейства понискому поклону еще кланяются теща Евгения Павловна шлет niskий поклон еще кланяются Иван Степанович и Наталья шлет свое сватско почтение слюбовию niskий поклон ижежаем мы тебе от Господа бога доброго здравия скорого и счастливаго успеха в делах рук ваших еще посылаем тебе дорогой сын Алексей Фндорович от матери вашей Параскавеи Сергеевны особое благословление серебрянный крестик иже-  
 лает чтобы етот крестик сущиствовал пожизнь свою неруши-  
 мо и желает чтобы ты принес своручно его домой еще кланя-  
 ится зять Николай сгорович и елена Федоровна и крестики<sup>2</sup>  
 твое<sup>3</sup> Марья и Василий Ника (л. 62 об.) лаевичи от всего семей-  
 ства понискому поклону затем уведомляем что письмо твое  
 получили кормовые тоже получили 6 руб 12 к а вслучае потре-  
 буются деньги то пиши письмо затем досвиданья остаемся  
 живы издоровы того и вам желаем.

<sup>1</sup> АРГО, фонд 85, оп. 1, ед. хр. 3. Письмо без конверта.

<sup>2</sup> Видимо, крестники.

<sup>3</sup> Твои.

## Приложение 2

### «ПОСЛЕДНИЙ НЫНЕШНИЙ ДЕНЕЧЕК»

#### 1. Последний нынешний денечек

Гуляю с вами я, друзья,  
А завтра рано, чуть светочек,  
Заплачет вся моя семья.

Заплачут мать и мои сестры,  
Заплачут братья, мой отец;  
Идти в солдаты выпал жребий  
И вольным дням пришел конец.

Еще заплачет дорогая,  
С которой три года гулял.  
Вести к венцу ее собирался,  
Любить до гроба обещал.

Коляска быстро подкатила  
Около дома моего,  
В коляске старшие кричали:  
Готовьте сына своего.

Крестьянский сын давно готовый,  
Семья вся замертво лежит.  
Помчусь теперь я к жизни новой  
Царю, отечеству служить.

(Песни: «Зажигай-ка, мать, лампаду», «Веселая вдова», «Последний нынешний денечек» [Прохорович, 1909а]).

2. Из фольклорного фонда им. В.Н. Морохина<sup>1</sup>

Последний нынешний денечек  
Гуляю с вами я, друзья.  
Так проводи меня, товарищ,  
И ты, любимая моя!

Не плачь, отец, не плачь, мамаша,  
Не в царской армии служить.  
Окончу службу я сержантом,  
Приеду в дом отцовский жить.

Собою парень статный, бравый,  
Да и умом не обделен.  
И пусть враги запомнят это,  
Что был присяге верен он.

Последний нынешний денечек  
Гуляю с вами я, друзья.  
А завтра рано, чем светочек,  
Автобус вдаль умчит меня.

(Зап. от Екатерины Константиновны Пирожковой 1923 г.р.  
в деревне Заозерье Богородского района Нижегородской  
области 26.03.1976.)

<sup>1</sup> Текст взят с сайта: <http://www.unn.ac.ru/rus/f9/fond/text/92.html>.

3. Из фольклорного архива фольклорного кабинета РГГУ

Последний нынешний денёчек  
 Гуляю с вами я, друзья,  
 А завтра утром, чуть светочек,  
 Заплачет вся моя семья<sup>1</sup>.  
 Заплачут братья мои, сёстры,  
 Заплачут мать и мой отец.  
 Ещё заплачет дорогая,  
 С которой три года гулял,  
 Вести к венцу ей собирался,  
 Любить до гроба обещал.  
 Коляска к дому подкатила,  
 Колёса о землю стучат,  
 В коляске старшие кричали:  
 «Готовьте сына своего», —  
 Крестьянский сын давно готовый  
 Семья вся замертво лежит<sup>2</sup>,  
 Сейчас иду я к жизни новой,  
 Царю, отечеству служить<sup>3</sup>.  
 Прощайте, рюмочки, стаканы —  
 Из вас мне больше не пивать,  
 Кабаки-то... как пели... в вас мне больше не бывать.

(№ 3551, с. Никола-Белая, Архангельская обл. 1997 г.)

<sup>1</sup> Сначала исполнила эту строчку так: «Уеду в дальние края», но тут же поправилась.

<sup>2</sup> Замечает: «Это раньше было, в советское время уже не плакали, но песню всё равно пели».

<sup>3</sup> Замечает: «А потом-то уже не “царю” пели, пели “стране, отечеству служить”».

4. [Последний нынешний денечек  
 Гуляю с вами я,] друзья,  
 А завтра рано, [чуть] светочки,  
 Заплачет вся моя семья:  
 Заплачут братья мои, сестры,  
 Заплачет мать и мой отец,  
 Ещё заплачет дорогая,  
 С которой три года гулял,  
 Ещё заплачет дорогая,  
 С которой ты тогда гулял.  
 Вести к венцу её собирался,  
 Любить до гроба обещал,  
 Вести к венцу её собирался,  
 Любить до гроба обещал.  
 Коляска к дому подкатила,  
 Колёса о землю стучат,  
 С коляски старшие скричали:  
 «Готовьте сына своего!»  
 С коляски старшие скричали:  
 «Готовьте сына своего!»  
 Крестьянский сын давно готовый,  
 Семья вся замертво лежит,  
 Крестьянский сын давно готовый,  
 Семья вся замертво лежит.  
 Теперь помчуся к жизни новой —  
 Свободе, Ленину служить<sup>1</sup>

(№ 10571, с. Ухта Архангельской обл. 1996 г.).

<sup>1</sup> Комментирует: «А раньше “царю, отечеству служить” пели, потом стали петь “помчуся в жизни новой свободе, Ленину служить!”».

5. Из архива факультета этнологии ЕУСПб

Последний нынешний денёчек  
Гуляю с вами я, друзья.  
А завтра рано, чуть светочек,  
Заплачет вся моя семья.  
Заплачут братья мои, сёстры,  
Заплачет мать и мой отец.  
Ещё заплачет дорогая,  
С которой три года гулял.  
Вести к венцу её зберался,  
Любить до гроба обещшал.  
Каляска к дому подкатила.  
Колёса об землю стучат.  
С коляски старшие кричали:  
Готовте сына своего.  
Крестьянский сын давно готовый.  
Семья вся замертво лежит.  
Считайте все часы-минуты,  
С которым пил-гулял друзья...  
(И забыла, тут как. Забыла. Всё.)

(Зап. от Матрены Александровны Вальцевой 1920 г.р.,  
ур. д. Вяльцево; зап. в с. Мошенское Новгородской обл.  
01.08.2001 г.)

6. Последний нынешний денёчек

Гуляю с вами я, друзья,  
А завтра рано, чуть светочек,  
Заплачет вся моя семья.

Заплачут братья, мои сёстры,  
Заплачет мать и мой отец,  
Ищо заплачет дорогая,  
С которой три года гулял.

Вестить к венцу её собирался,  
Любить до гроба обещал.

А тут коляска к дому подкатилась,  
Колёсы об землю стучат,  
С коляски старши восклицали:  
“Готовте сына своево”.

Крестьянский сын давно готовый,  
Семья вся замертво ляжит,  
Бери-ка, мать, с угла икону,  
Клади-ка хлеб и соль на стол.

(ЕУ-гдов-00, ПФ-1; зап. от Валентины Александровны Малкиной (Яковлевой), 1932 г.р. 9.07.2000 г. в д. Леоновщина Гдовского р-на Псковской обл.)



# Приложение 3

## РЕКРУТСКИЕ ЧАСТУШКИ

*из полевого архива  
факультета этнологии ЕУСПб*

1. Мил во армию поехал,  
Спомахал кубаночкой.  
Тяжело было расстаться  
Девочке с забавочкой.

*Вот.*

Милый в армию пошёл,  
Остановился в поле-то:  
Мати (?) милая, прошай,  
Не видоваться боле-то.  
*Это в войну. В войну.*

*А у меня брат от пел, отправлялся в армию, на войну  
отправлялся, пел песню. Ой, не так... [поёт]*

Сзапаранку сердце чу-  
ствуёт и буйна голова.  
Нонче мальчику не втапывать  
Зелёная трава.

*А вот он женатый был. У ево это... жена осталось береме-  
на жить. Ой, как это?*

Рановато я женился  
Меня взяли на войну.  
Побереги, родима матушка,  
Хозяюшку мою.

*Вот йон так поёт, и все плачут. И мы плакали. Вот вспом-  
нила евону песню.*

Соб.: *Так это он сам сочинил?*

Инф.: *Да. Да. Вот на войну ушёл. И он погиб. Не вернулся. Сам сочинял, вот, песни пел, когда отправлялся таки.*

(ЕУ-мошен-01, ПФ-41; зап. от Матрены Александровны Вальцевой 1920 г.р. ур. д. Вьяльцево 01.08.2001 г. в с. Мошенское Новгородской обл.)

2. Ой, в Мошенском военкомате

Заиграла хромочка.

Она меня не веселила —

Отправлялся дролечка!

Ой, в Мошенском военкомате

В белом каменном дому

Шуры русые волосыньки

Оставил на полу.

(ЕУ-мошен-01, ПФ-9; зап. от Надежды Васильевны Михайловой (Стальнова) 1908 г.р., урож. д. Мелехово 16.07.2001 г. в д. Устрека Мошенского р-на Новгородской обл.)

3. Егодиночка уехал,

Увезите и меня.

Будём обоё далёка:

Мальчик белинькой и я.

(ЕУ-Мошен-01, ПФ-15, зап. от Антонины Гавриловны Васильевой (Семёновой), 1927 г.р., ур. д. Михеево 18.07.2001 г. в д. Устрека Мошенского р-на Новгородской обл.)

4. Шура в армию пошёл —

Остановился в поле-то.

Серой кепочкой махнул —

Не видыватца боле-то.

Егодиночка-то в армии,

Ево жалеет мать.

Но и я жалею, девушка,  
Не весело гулять.

(ЕУ-Мошен-01, ПФ-31, зап. от Елены Герасимовны Петровой 1922 г.р. 24.07.2001 г. в д. Филистово Мошенского р-на Новгородской обл.)

5. Взяли взяли записали  
В гвардию казацкую.  
Буйну голову сложить  
За суму батрацкую.

Рекрут в Армию собрался,  
Что в котомку положить?  
Отца нету, мать померши,  
Надо к вдовушке сходить.

(Запись получена от Евгения Осиповича Андреева 1941 г.р. в д. Теплицыно Гдовского р-на Псковской обл.)

*6. Дак а вот: песни пели, да плясали, да гуляли, да отправляли, да... Как же...*

Дроля в армию пошёл.  
Я в окошко глянула,  
И с тех пор наша любовь  
Всё вянула и вянула.

*Вот [смеётся]. А то этих... это допризывнику припевок напоёшь! Тьму! Тьму!*

...а я здесь  
Всё равно свиданье есть:  
Наши тайные словечки  
Может почта перенести.

*Вот это... тоже...*

(ЕУ-хвойн-98, ПФ-14, зап. от Норьковой (Быстровой) Веры Алексеевны 1934 г.р. 28.06.1998 г. в д. Боровской Хвойнинского р-на Новгородской обл.)

7. <Вопрос о частушках, которые пели на проводах в армию>

Инф.: Вечер начинается, мы начинаем. Петь. Первая песня. Песня.

Мы не будем тех любить,  
Которые бракованные.  
С Красной Армии придут  
Ребята образованные.

*Потом начинается, что:*

Проводила дролю в армию,  
Закрыла ворота.  
Дорога моя подруга  
На три года сирота.

Проводила и спросила:  
«После Вас кого любить?»  
Мальчик беленький ответил:  
«На гулянье брось ходить».

У меня в армии находится  
Любимый ухажёр.  
Завести другого девушка  
Считает за позор.

Ягодиночка-то в армии,  
Платочек у него.  
Ну и пусть он утирается —  
Любила я его.

Машина свистнула, пошла.  
Поехал мой кудрявенькой.  
Долго-долго развевался  
Мой платочек аленькой.

Наломаю пук сирени  
И зарю в чернозём.

По характеру залёточка  
Далёко увезён.

*Допризывник собирает вечер, у него собираемси, и вот. У него всё это и поём.*

*Соб.: А как вот собирался этот вечер — посылали в другие деревни?*

*Инф.: Обязательно. Обязательно. Вечер собирали. Клубов у нас не было. В избы у него, допризывника у этого избы... гуля... Вся молодёжь у него собиралась. Конечно, если наказывали — с других деревён приходили. А не... а некоторые и не наказывали. Просто знали, что... Ну, в общем, шли провожать парня.*

*Соб.: Наказывали — это посылали как-то?*

*Инф.: А — записочку пошлём, как... цыганская почта. Моментом передадут. Мы друг другу передавали — момент. Нам не надо ни машины и ничего не надо. Пешком за 10 км придём!*

*Соб.: А потом — ходили провожать-то?*

*Инф.: Ходили! Это уже — вечером сделает, а утром все опять у его собираемся и идём провожать до указанного местечка. Как про... это... от, покойника провожают в деревне — и вот до такого места. Допризывников до другого места провожаем. <...> И, конечно, гармонь идёт играет, и ребята песни поют, и девчонки сзади идут — песни поют. В общем... А уж у кого если девушка, он идёт с девушкой.*

*Соб.: А платки дарили?*

*Инф.: Ну как же. Если я с парнем дружила ль любила его — обязательно платок дарила, вот эта песня-то и поётся.*

*Соб.: А бракованных много было?*

*Инф.: Нет. Немного. Ой, да Боже избавь, если бракованный. Как ему тошно-то! У нас в деревне гармонист — и хороший парень был, но глуховат и как это... полипы, что ли, у него во рту. Он же нам играет, и мы ему же, ему и поём, что мы не будем тех любить, которые бракованы, с Красной Армии придут ребята образованы. Он бросил бы и гармонь, но не имеет права. «Не буду играть!» — «Играй! Не имеешь права бросить».*

Соб.: *А вот парни пели свои частушки вот на проводах или только девки пели?*

Инф.: *Парни пели. Пели. Это хоть, например, вот... Ой. Мы уже послевоенные. Война-то кончилась. У нас батек-то всех убили. Никого нет. Вот, если сын оставши, его в армию отправляют. Он сразу и запекает дома [начинает плакать]:*

Выйди, батька, из могилы,  
Выйди, гробик отвори.  
Посмотри на сына родного —  
В солдаты повели.

Соб.: *Если... это вот отец погиб на войне, да?*

Инф.: *Да. Дак я говорю, что мы послевоенны, наши отцы-то все погибли, ведь... ребят-то вот таких же как я тожо много осталось... И вот это песнь была. Парень за столом... да... запоёт. Заиграет гармонь и запоёт [повторяет ту же частушку].*

Соб.: *А какие ещё частушки пели парни на проводах?*

Инф.: *Ну, они пели всякие. И про армию пели, и...*

Погодите, не стригите,  
Пусть хорошая придёт.  
Мои русые волосочки  
На память соберёт.

(ЕУ-хвойн-98, ПФ-36, зап. от Веры Алексеевны Норьковой (Быстровой) 1934 г.р. 12.07.1998 г. в д. Боровской Хвойнинского р-на Новгородской обл.)

8. *Некрута тихо гуляют, скука одоляет их...*

Вересовые кусточки  
В сентябре повянете.  
Меня на осень забреют.  
Девушки, спомянете.

Скоро с ёлочки иголки  
На землю упадут.  
Скоро нам с тобой, товарищ,  
По винтовочке дадут.

Из родительского дома  
Было трудно выходить.  
[Замерла] родитель-матушка,  
Не вышла проводить.

Меня на осень забреют,  
А сударушка куда?  
На реке широка плорубь,  
Вниз головушку туда.

*Это некрута гуляли и пели.*

(Зап. от Федора Федоровича Лаврентьева, 1913 г.р., ур. д. -  
Кузнецово Сотозерского с/с 25.07.1997 г. в д. Лукьяново Бело-  
зерского р-на Вологодской обл.)

9. Ягодиночка на фронте,  
Я, девчонка, на другом;  
Ягодиночка с винтовкой,  
Я с пилой и с топором.

За рекой огънечѣк,  
Плачет моѣ милѣночѣк  
Платочком вытираеццы,  
В солдаты отправляеццы.

Соб: *А скажите, как раньше вот в армию провожали ребят?*

Инф.: *Ну, дак гулянку' таку' сделают. У меня дядюшку, ма-  
минога брата. У! Гулянку. Сделают дак ой. Гуляли. <...>*

Соб.: *А сколько они гуляли-то?*

Инф.: *Дак целый вечер гуляли... Девки пляшут. Провожают  
девки. Дробят под гармонь, пляшут, песни поют.*

Соб.: *А вот не называли тех, кого в армию не забрали, браковка?*

Инф.: *Браковка... Ой, погоди, я тебе сейчас скажу... Ка песн... девки припевали... Такие... И робятам припевали, пойдут плясать...*

Милый в армию поехал,  
Я ходила провожать,  
На прощанье наказала:  
На границе не дремать.

*Вот...*

Милый в армию поехал,  
Наказала я ему:  
Береги Страну Советов  
И ронную мать свою.

*Вот... "как любов и мать свою". Вот так. Вот такие; девки пойдут плясать-то, всё парни...*

Соб.: *А про браковку не было частушек?*

Инф.: *Было. Как девки... забыла, что...*

Задумчивая подруга,  
Мы не будем унывать:  
Сорок пятый год нарядится  
И с им будем гулять.

*Робят-то нету. С молоденьким девки гуляли. Вот раньше как...*

(ЕУ-хвойн-99, ПФ-32, 33; зап. от Анны Андреевны Тимофеевой (Ефимовой), 1916 г.р., ур. д. Слатинь 15.07.1999 г. в д. Уст-река Мошенского р-на Новгородской обл.)



# Приложение 4

## РЕКРУТСКИЕ ПРИЧИТАНИЯ

*из архива Карельского научного центра  
Российской академии наук*

1. Записала в д. Семеново Пудожского р-на от Лоневой Е.И.  
Белованова в авг. 1938 г.

### Солдатская причеть

Братец — красное мое солнышко,  
Я скажу тебе, горюшица,  
Ты сходи-ка, братец-солнышко,  
Ты на буювка покровскую,  
На могилку на родительску,  
Ко родителю ко матушке,  
Ко великому желаньцу,  
Еще сходи, брате-солнышко,  
Мы во церковь во соборную,  
Ко обедне предсвященным,  
Кладем перины шелковые  
Ко покрову-богородице,  
Ставь-ко свечушки рублевые;  
Ты проси-ко Бога Господа  
Да родитель свою матушку,  
Чтобы Господи помиловал  
От грозной службы государевой.  
Ты проси-ко, братец-красно солнышко,  
Ты родитель свою матушку,

Как из синя моря повыздынуть,  
 из темна леса повыведут,  
 Братец-красно мое солнышко.  
 Уж я где буду приглядывать,  
 Уж я где буду присматривать  
 Я у праздничков годовых,  
 О воскресеньицах христовых  
 Во шелках во молодецких,  
 Во шестероцках численных.  
 Уж я буду то приглядывать  
 Я по волосу по возрасту,  
 По твоему личну белому.  
 Как отправлю я, горюшница,  
 На грозну службу государеву  
 Милого братца родимого.  
 Как за горушки высокие,  
 Да за лесушки за темные,  
 За горочки незнакомые,  
 В опрозваньице тяжелое.  
 Как ты съедешь, братец-солнышко,  
 ты на полюшко на бранное,  
 Как на бранном на полюшке  
 Нет кирпичной белой печеньки,  
 Нету бабушки на задворки,  
 Нету тетушки на запольни.  
 Как посадят вас бедных  
 Во окопушки холодные,  
 Ты пиши-ка мне, горюшица,  
 Ты письмо-ка мне да грамотку,  
 Со чистого поля бранного..  
 Как у милого братца родного  
 У сегодняшнего денечку  
 Хлеб-соль столовая во устах да застояласи  
 И обидушка сходиласи.

2. Записала в д. Семенова Пуджского р-на от А.М. Пашковой,  
1866 г.р. А.К. Антипова в марте 1937 г.

## Плач сестры по брату-рекруту при проводах в солдаты

Наглядитесь, очи ясные,  
Про запас до поры-времени  
На своего братца родимого.  
Сидит братец-красно солнышко  
За столами за дубовыми,  
Досыта он наедается,  
Допьяна он напивается,  
А со стола хлеб не теряется.  
Видно, что-нибудь призаждало  
Его ретивое сердечушко.  
Сама знаю, сама ведаю,  
Как у братца у любимого  
Ко сегодняшнему денечку  
Во головушке пороги шумят,  
На сердечушке котел кипит,  
Ум со разумом мешается,  
А мысль на две разбегается.  
Ведут братца родимого  
Ко приему государеву.  
Как судьбы, власти,  
Как со буйной со головушки  
Снимут желтые кудерышки,  
Снимут фуражечки-то модные,  
Кладут кепочки холодные,  
Снимут цветные-то платицы,  
А оденут братцу милому  
На неделюшки шинелюшки,  
А в воскресеньице мундерушки;  
О годовых о праздничках

Не будет переменушки.  
 Подет братец — красно солнышко,  
 Пойдет с волока да на волок,  
 Пойдет с города да не город,  
 Пойдет с горюшка да на горе.  
 Соколочек, родимый братец,  
 Как пиши-тко нам, пожалуйста,  
 Скорописчатые грамотки  
 Ты по почте скороходной,  
 По машины сухопутной.  
 Как по моему бесчастью,  
 По большому бесталанью  
 Все машины остановились,  
 Почтальоны заленились.  
 Братец, красно мое солнышко,  
 Придет веснушко красивое,  
 Пора-времечко тоскливое,  
 Как налетят гуси-лебеди  
 Да касатны летни ласточки,  
 Напиши-тко, братец-солнышко,  
 Скорописчато писемышко.  
 Положи это писемушко  
 Под кривое под крылышко  
 Косатной летной ластушки.  
 Принесет то эта ластушка  
 Мне во белые во ручушки.  
 Братец, красно мое солнушко,  
 Мы ходили красовались  
 По годовым по праздникам.  
 Мы ходили да трудились  
 На крестьянской работушки  
 На распашных полянушках  
 На лужках на сенокосных.  
 Без тебя, братец-солнышко,  
 Зарастут пожни кусочками,

Все поляны кустаречками.  
 У нас матушка старшенька,  
 У ей силушка малешенька,  
 А у нас-то у бедных  
 Нету денежек лежалых,  
 Нету людшек хожалых  
 Выкуплять-то братца родного  
 С грозной службы государевой.

### 3. Плач матери по сыну-рекруту

[все садятся за стол]

Ох ты, мне бедны горющицы  
 То сегодняшнему денечку  
 Посмотрю я, мать обидная,  
 На своего жадобного,  
 Га сына на любимого.  
 За столом сидит дубовым  
 Досыта не наедается,  
 Со стола хлеб не теряется [он не ест].  
 Верно, что-то призаждало  
 Его ретивое сердечушко.  
 Вот по сегодняшнему денечку  
 У приемышку казенного  
 Как со буйной со головушки  
 Снимут желтые кудерышки,  
 Приоденут жалобного  
 На неделюшки в шинелюшки,  
 А в воскресеньюшко в мундирушко.  
 А в годовые во празднички  
 Им не будет переменушки.  
 А со буйной со головушки  
 Снимут фуражечки-то модные,  
 Дают кепочки холодные.  
 Поведут моего жадобного

Да сына любимого  
С города да на город,  
Его с горюшка-то на горе.  
Сохрани-тко тебя, Господи,  
На чужой дальней сторонушке  
От полюшек военных,  
От пуль тебя тяжелых,  
И от пушек зараженных.  
Как у меня, горюши-матушки,  
Три сынушка любимых.  
Одно красно мое солнышко  
В синем море серым камешком  
[погиб в Цусимском бою].  
Другой в чистом поле сражается.  
А третье рожоно мое дитятко  
В путь-дорожку отправляется.  
Я стала старшенька —  
У меня силушка малешенька:  
Меня кто станет поить-кормить.  
Судьи-власти немилостивыи  
И головки безжалостливыи,  
У меня взяли приубрали  
Всю любимую семейку.

4. Записали в с. Каршевском Пудожского р-на от М.А. Сака-  
таровой, 61 г. Т.И. Сенькина и В.П. Кузнецова в мае 1975 г.

### Причеть на проводы в солдаты

Полно спать а высыпатися,  
Время встать да пробуждатися,  
Да тебе с нами расставатися.  
Как пойти нам да поехать  
Как со витого гнездышка.  
Как поведут вас, жадобные.

Дак вас за волоки-то за дальние,  
 Да за Онего за шумливые  
 Дак пароходами казенными,  
 Дак поездамы-то скороходными,  
 Да самолетами небесными.  
 Да живите-ко, жадобные,  
 Как на чужой дальней сторонушке,  
 Ходите потише ключевой воды,  
 Ды пониже шелковой травы.  
 Да выходила я ведь, беднушко,  
 Как на сараи колесистые,  
 Да на дворы на хомутистые,  
 Да к своим дойным коровушкам  
 Как наш дойные-то коровушки  
 Стоят в уброд да шелковой травы,  
 Поколен да ключевой воды,  
 Как они в доме думают невзгодушку,  
 Да во семьи да переменушку.  
 Дак пойдите, наши жадобные,  
 На чужу дальнюю сторонушку.  
 Дак поозябнут ножки резвые  
 От снегов да от перистых,  
 Как повыперкат бело лицо  
 От ветров от афанасьевских,  
 Опристанут ручки белые  
 От тяжелого оружьяца.

5. Записано в д. Мартнаволок Петровского р-на от А.В. Ватчиевой, 51 г. Михайлов в 1938 г.

Мое милое ты дитятко, старшинько полетнинькой  
соколичек,

Ты идет-ко во новую конюшенку,  
 Запряги ты ворона коня объезжаного  
 И во саночки во самокатные,

Ты одень-ка своего братца родимого  
 Его в самоцветные во платьица,  
 И ты обкладь-ка русые волосиночки на буйной на  
 головушке,  
 И буде он отправляться и расставаться-то  
 Во проклятую во службу во солдатску,  
 И светлы платьица не ссядутся  
 На молодецкой головушке,  
 Волос к волосу не улягутся.  
 Ты одевайся, мое милое ты дитятко,  
 Мой полетнишкой соколичек  
 Во службу да во царскую  
 Во службу во государскую.  
 И не будет тебе во службы да во в царской  
 Тебе вольной там волюшки  
 И не хорошей тебе жирушки,  
 И будет тебе житушка да нелюбовная,  
 Будет тебе волюшка спрошенная,  
 И будешь как птиченька во клетушку посажена  
 И как рыбочка во неводку заловлена,  
 И водоплавная утушка как обстрельная,  
 И во темном лесу бела зайныка напугана,  
 Такова буде твоя жирушка солдатская.  
 И дают тебе платьица не по плечикам  
 И дают тебе домушко да не по рученькам.  
 И я мать победная головушка  
 И буду вымаливать по темным по нощенькам  
 Всем вышним да угодничкам,  
 Чтобы привык ты да к работушке да незнакомой,  
 И ты во кузницу в кованую  
 И ты накуй-ка четыре обручка железных  
 И четыре замочка шурупных,  
 Затяни-тко свое ретливое чердеченько  
 На четыре годика обручкама железными.  
 Ты замни (замкни) на вольну волюшку



На четыре годика молодецкую.  
 Вы простите-тко, все многие добрые людюшки,  
 Моего милого сердечного дитятка  
 Во службу да во царскую,  
 Во службу во государскую.  
 А я мать, победная головушка,  
 Положу свое родительско благословеньице  
 И свое позднее моленьице  
 На головушку полд желты кудерки  
 И чтобы помогали бы и спасали бы  
 Тебя на грозной на дальней сторонушке  
 Во службы да во проклятой  
 Пережить эти четыре годика тяжелых  
 И словечики да неласковые,  
 И ударочки да шибкие.  
 Ты попроси-тко милое мое дитятко,  
 И ты строгих грубых начальников  
 Написать мне весточку и грамотку,  
 Мне, мать-победной голове.  
 И только буде почта подойдет,  
 Слути верны да недоносливы  
 Не разбирать нам буде твоей весточки и грамотки.  
 Оставайся-ко все житья бытия живленьице  
 И тепло вито родительское гнездышко,  
 Родимая сторонушка незабытая.

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
Введение .....	10
<b>Глава 1. Источники</b> .....	21
1.1. Этнографические описания .....	23
1.2. Фольклорные источники .....	33
Причитания .....	36
Частушки .....	44
Рекрутские песни .....	51
1.3. Современные полевые материалы .....	60
<b>Глава 2. Рекрутский обряд: структура и семантика</b> .....	69
2.1. Гулянья. Способы репрезентации лиминального статуса рекрута .....	70
Алкоголь .....	94
Хулиганство .....	99
Эмоции .....	101
Гармонь .....	105
Костюм .....	109
2.2. Прием на службу .....	118
Жеребьевка .....	120
Измерение .....	126
Забривание .....	137
Присяга .....	146
2.3. Проводы .....	150
Родительское благословение .....	151
Избавление от тоски .....	179
Меры, направленные на то, чтобы рекрут вернулся .....	187
«Память» по рекруту .....	192
Прощание .....	202

<b>Глава 3. Ритуал и социально-исторический контекст (к проблеме конструирования обряда)</b>	216
3.1. Отношение к военной службе	218
3.2. Рекрутский обряд в системе обрядов жизненного цикла	231
Проводы и похороны	232
Письма	239
Мифологема пути	250
Проводы и свадьба	253
3.3. Служба в армии и инициационная обрядность	258
3.4. Крестьяне и государство	261
<b>Глава 4. Проводы в армию в посттрадиционной культуре</b>	283
4.1. Только две зимы	286
4.2. Браковка	291
4.3. Школа жизни	297
4.4. Герои и предатели	303
Заключение	316
Список информантов	320
Список источников и литературы	324
Сокращения	344
Приложения	345

*Жанна Владимировна Кормина*  
**ПРОВОДЫ В АРМИЮ**  
**В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ**  
Опыт этнографического анализа

Редактор  
*И. Калинин*  
Дизайнер  
*П. Конколович*  
Корректор  
*Н. Смирнова*  
Компьютерная верстка  
*М. Дашкова*

Налоговая льгота —  
общероссийский классификатор продукции  
ОК-005-93, том 2;  
953000 — книги, брошюры

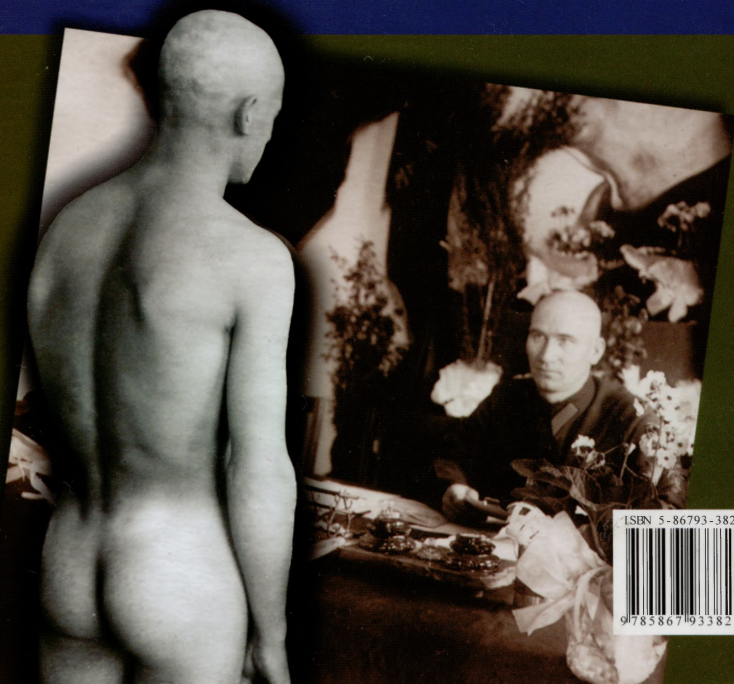
ООО «Новое литературное обозрение»

Адрес редакции:  
129626, Москва, И-626, а/я 55  
Тел.: (095) 976-47-88  
факс: 977-08-28  
e-mail: [real@nlo.magazine.ru](mailto:real@nlo.magazine.ru)  
<http://www.nlo.magazine.ru>

Формат 60x90/16  
Бумага офсетная № 1  
Печ. л. 23,5.  
Тираж 2000 экз. Заказ № 705.  
Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ОАО «Чебоксарская типография № 1»  
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 15.

Книга является первым исследованием фольклора и ритуальных практик, связанных с проводами на военную службу в русской деревне конца XIX – XX в. На протяжении этого времени отношение к службе в армии, определявшее общую тональность проводов, изменялось от абсолютного неприятия армейской службы в конце XIX века до ее высокой престижности в 1960 – 1980-е гг. В книге анализируются причины этих изменений. В связи с этим рассматриваются такие вопросы, как структура коллективной идентичности и восприятие традиционным обществом государства, система обрядов жизненного цикла и конструирование ритуалов.

антропология социология философия политология



ISBN 5-86793-382-2



9 783867 933821