

Стивен Смит

Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма¹

Введение

Большевики пришли к власти в 1917 г. с решимостью привить научный рационализм русскому народу, который они считали погруженным в религию и суеверия. Большевики являлись наследниками традиции Просвещения, рассматривавшего религию в качестве подавляющей силы, а разум — освободительной. В XIX в. эта традиция смешалась с материалистической эпистемологией, у которой нашлась восприимчивая аудитория среди русской интеллигенции. Несмотря на растущий вызов вере Просвещения в рациональную сущность и добродетель человека в конце XIX в., большевики в XX столетии сохранили интеллигентскую

Стивен Смит (Stephen Smith)

Эссекский университет,
Великобритания

¹ Мне хотелось бы выразить мою горячую признательность Марине Лоскутовой и Ирине Паерт, которые щедро поделились со мной идеями и помогли радикально улучшить данную статью. Мне хотелось бы также поблагодарить участников коллоквиума «Опасности, которые таит знакомый мир: русские народные верования от начала девятнадцатого века» («The Dangers of the Known World: Russian Popular Belief from 1800»), проходившего в New College, в Оксфорде 22 октября 2003 г. Их замечания, сделанные по поводу первого варианта данной статьи, помогли превратить его в то, чем текст является сейчас. В особенности я хотел бы упомянуть Дэниэла Бира, Катриону Келли и Фэйт Уигзелл.

преданность делу освобождения *народа* от религиозных предрассудков и «суеверий» и повышения его культурного уровня через распространение научных знаний. Прививка материалистического мировоззрения через образование, пропаганду, печатное слово, поощрение современного сельского хозяйства и медицины являлась важнейшим пунктом их политической программы.

Историки вообще неохотно признавали то, насколько построенная на «суевериях» картина мира русского народа подвергалась эрозии с конца XIX в. Историографическая мода придает огромное значение «традиционализму» крестьянства. Отчасти это происходит вследствие того, что этнографы конца XIX и начала XX столетий, из чьих работ историки черпают сведения о народных верованиях и практиках, признавали фундаментальное различие между самими учеными и теми, кем они занимаются — видя в крестьянах воплощение «традиции», отмеченной, в частности, следами языческого, дохристианского прошлого. Тем не менее имеется достаточно свидетельств того, что ментальный мир крестьян — по крайней мере, молодого поколения, мужчин более, чем женщин, мигрантов более, чем не-мигрантов — быстро менялся под воздействием экономических, социальных, политических и культурных процессов, включавших уничтожение крепостного права, расширение рынка сельскохозяйственной продукции, миграцию в города, военную службу, рост числа школ, проникновение форм коммерческой культуры, новые религиозные движения и т.п. [Figs 1996: 92–94; Fitzpatrick 1994: 35–37; Young 1995: ch. 3].

Конечно, степень изменений не следует преувеличивать. Перед лицом бедности, болезней или внезапной катастрофы магическое мышление продолжало процветать. Считалось, что демоническое зло постоянно вторгается в повседневную жизнь, а крестьяне пытались заставить потусторонние силы и их представителей действовать в свою пользу. Более того, они не проводили отчетливых различий между религиозной и магической сферами, являвшимися принадлежностью символической системы, благодаря которой крестьяне осмыслили неустойчивость своего положения и справлялись с ним. Тем не менее авторитетность традиционных типов мышления медленно сходила на нет, что поощряло людей к тому, чтобы более рефлексивно относиться к своим верованиям и практикам. К XX в. во многих деревнях можно было найти некоторое количество скептиков, которые, не будучи обязательно враждебными христианству, относились критически к «традиционным» верованиям и ценностям.

В конечном итоге, такие термины, как «традиционный» и

«современный», необходимо использовать с осторожностью: крестьянская культура являлась многоликой и противоречивой, в высшей степени открытой к тому, чтобы впитывать новые элементы; соединять старые и новые элементы в синкретические конструкции, бывшие абсолютно рациональными внутри себя, даже если чужакам они и казались не очень осмысленными; возрождать — для того чтобы справляться с новыми задачами — старые элементы, пребывавшие до того момента в пассивном состоянии. Более того, различные группы внутри сельского сообщества демонстрировали противоположные точки зрения. В конце 1924 г. этнограф И. Тарадин опрашивал обитателей деревни Ровеньки (большого поселения в Воронежской губ., состоящего из 16 571 жителя, из которых 134 являлись комсомольцами): верят ли они, что при помощи молитвы можно улучшить урожай. 36% опрошенных ответили утвердительно; 20% сказали, что не знают; 44% дали отрицательный ответ [Тарадин 1926: 110]. Принадлежавшие к последней группе, между прочим, были, скорее всего, не столь уверены в своей точке зрения, как можно судить по их отрицательному ответу, поскольку мы знаем, что многие крестьяне преспокойно сочетали ориентацию на «науку» с магическим мышлением. Крестьяне прибегали к *перестраховке*, например, обращаясь к врачам или фельдшерам, когда считали, что врачи помогут им (и когда могли себе это позволить), консультируясь при этом со *знахарем* или *знахаркой*, когда источником болезни, с их точки зрения, являлись сверхъестественные причины¹.

В этом контексте медленной, шедшей отнюдь не гладко «модернизации» ориентаций по отношению к естественному и социальным мирам, интуитивно кажется абсурдным утверждать, что приход к власти большевиков в действительности остановил этот процесс или даже придал ему противоположное направление. Однако в начале 1920-х гг. этнограф В.Г. Тан-Богораз, размышляя о последствиях проводившегося крестьянами перераспределения земельной собственности, заявлял, что революция оказала «архаизирующее» воздействие на деревенское сообщество [Старый и новый быт 1924: 16]. Среди западных историков Моше Левин впоследствии подхватил эту тему [Lewin 1985: 18]. Однако только после того, как в посткоммунистической России были открыты архивы, стала вполне очевидной вся степень того, насколько русская революция способствовала воссозданию «архаических» верований и практик.

¹ Вильям Хасбанд говорит о «попытке обезопасить себя от космологического проигрыша», предпринятой партийными функционерами: [Husband 2000: 129].

В данной статье я попытаюсь обратиться к возникновению того, что можно рассматривать в качестве «архаизирующей» составляющей народного политического сознания конца 1920-х гг. Доминирующий язык, использовавшийся народом для выражения политических взглядов по крайней мере со времен революции 1905 г., являлся секуляризованным — в значительной степени социалистическим в том или ином изводе. Однако есть все основания полагать, что с конца 1920-х гг. секулярный политический язык начинает терять почву и что религиозная форма выражения политического протеста становится более существенной. Ключевым для этого нового, вдохновленного религией политического сознания являлась вера в Антихриста, которая в последние годы стала предметом научного обсуждения¹. Вера в Антихриста, конечно, обладает разветвленной генеалогией в крестьянской культуре, особенно у старообрядцев; однако с начала 1920-х гг. сфера ее распространения становится шире, когда небольшие группы, такие, как федоровцы из южного пояса Центрально-Черноземного района, община Ермошкина в Умецком уезде на Тамбовщине в 1925 г., *истинные* верующие в Татарской и Мордовской автономных областях, евлампиевцы в Брянске, ерофеевцы в Вологде, скрытники и васильевцы в Ивановской губернии начинают пророчествовать о близком конце света [Шкаровский]². Очевидный рост того типа политического сознания, который можно на поверхностном уровне счесть «архаическим», ставит вопрос о том, следует ли интерпретировать возрождение веры в Антихриста в качестве свидетельства эластичности традиции или же возникновения новой конфигурации верований, порожденной под влиянием социально-экономических, политических и культурных обстоятельств, спровоцированных большевистской революцией. Так, например, Ирина Паерт, задавшись вопросом о том, идентичен ли дискурс поздних 1920-х «традиционной» вере в Антихриста, приходит к выводу о том, что вера в Антихриста понималась по-разному [Paert 2001: 176].

В настоящей работе я хотел бы подойти к этому же кругу проблем, обратившись к двум жанрам народной культуры, которые, подобно вере в Антихриста, можно рассматривать в качестве свидетельства возрождения политического сознания,

¹ Линн Вайола была первым западным ученым, показавшим степень распространенности и морфологию веры в Антихриста главным образом в эпоху насильственной коллективизации [Viola 1996: ch. 2]. См. также: [Paert 2001] и исследования, проводимые Клаудио Ингерфломом.

² Вера в Антихриста, вероятно, находилась на подъеме и до 1917 г. Иоанн Кронштадтский, например, клеймил Льва Толстого как предвестника Антихриста, а некоторые из его последователей-иоаннитов продавали собственность и жили в возглавляемых пророками общинах, готовящихся к последним временам [Kizenko 2000: 230, 249].

вдохновенного религией, фактически того типа мышления, который некоторые ученые могли бы в лучшем случае счесть просто «субполитическим». Первый жанр представлен «небесными письмами», обещавшими божественную защиту против надвигающейся катастрофы, если получатель копирует письмо и надлежащим образом пошлет его другим. Второй жанр представлен рассказами, в которых люди повествуют о своей встрече в лесу с белой или обнаженной женщиной, также предсказывающей близкое несчастье. Оба жанра были обойдены вниманием историков: отчасти потому, что информация о них — до того, как в бывшем Советском Союзе открылись архивы — практически отсутствовала, а отчасти потому, что они с трудом вписываются в нынешние научные занятия народным сопротивлением коммунистической власти или ходячие представления о том, что конституирует сферу политического.

Хотя я и не утверждаю, что «небесные письма» и рассказы о женщине в лесу являлись типичными для крестьянского политического мышления 1930-х гг., они, несомненно, обладали значимым откликом в деревенских сообществах, а кроме того они ставят под сомнение ту концепцию политического, которая учитывает только материальные вопросы, ставшие предметом разногласий крестьянина и коммунистического государства. Оба жанра оформлены апокалиптическим языком — понятым в изначальном смысле слова «апокалиптический», означающим раскрытие того, что является сокрытым, а не в более узком значении сценария, заданного «Откровением Иоанна Богослова» — хотя, в отличие от исследованных Линн Вайолой слухов, призывавших народ сопротивляться насильственной коллективизации, ни один из этих жанров не упоминает напрямую Антихриста и не призывает народ к восстанию против режима. Тем не менее эти тексты вызвали обеспокоенность большевистских властей, которые были уверены в том, что они свидетельствовали о непроходимом «невежестве» простого люда и его незащищенности — в особенности из-за содержащихся в этих нарративах представлений о близости последних времен — перед использованием контрреволюционерами.

«Небесные письма»

В 1928 г. А.Я. Маурер писал из Ленинграда в редколлегию журнала «Безбожник», орган Союза Воинствующих Безбожников:

«Религиозники поселка Казаковцы (Луговского сельсовета, Середкинского района) распространяют „письма богородицы“. В

письмах фигурируют все те же герои — два пастуха, Семён и Николай, все те же самые „золотые буквы“. Сошел-де „святой дух“ с креста и дал пастухам наказ усердно ходить в „храм божий“. Такие же письма в прошлом году распространялись кулаками в Струго-Красненском районе. Середкинский райсовет СВБ должен зорко смотреть за работой „божьей канцелярии“, не забывая и председателя казаковецкого колхоза „Выйтлус“ гр. Караченсона Рудольфа и его жену, которые получили это письмо прямым сообщением от „кулацкой“ БОГОРОДИЦЫ...» [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 69. Л. 29].

Подобные «письма от Богородицы», или «небесные письма», как их обычно называли, циркулировали в России веками. На самом деле они являлись отличительной чертой мессианских движений во всей средневековой Европе¹. Множество примеров можно найти в Германии (Himmelsbriefen) и в США (в Филадельфии) в XIX и XX вв.² Небесные письма считались посланными Девой Марией или самим Христом, дабы побудить получателей спешно встать на путь истинный и посвятить свою жизнь служению Господу. От получателей писем требовалось сделать несколько копий и разослать их (отсюда уничтожительное упоминание «божьей канцелярии» в ленинградском тексте). Если получатель готов подчиниться требованию, ему обещана божественная защита от грядущих ужасов. Одно такое письмо, посланное в январе 1929 г. в редакцию «Безбожника» из деревни Лядинки Лужского района Ленинградской области в качестве примера писем, которые *«теперь имеют самое широкое распространение»*, считалось появившимся в 1902 г. и предсказывало большую мировую войну. Получателям было сообщено, что если они скопируют письмо и перестанут работать в субботу вечером (т.е. накануне воскресенья), то будут защищены от катастроф, которые принесет с собой война [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 172. Л. 11–12]. Между прочим, требование не работать в воскресенье или накануне воскресенья регулярно встречается в этих письмах³. Причиной тревоги, которую могли спровоцировать эти тексты в сообществе, являлись не только содержащиеся в письмах предупреждения о грядущих ужасах, но и угрозы несчастий, которые поразят того, кто не смог или не пожелал скопировать послание. В Лукояновском уезде Нижегородской губернии в феврале 1929 г. один крестьянин, получивший письмо во время

¹ См. письмо, распространявшееся итальянскими флагеллантами в Южной Германии в 1261–1262 гг.: [Cohn 1961: 127].

² См.: <http://www.silcom.com/barnowl/chain-letter/evolution.html>.

³ См. мардебурское Himmelsbrief 1783 г.: <http://www.silcom.com/barnowl/chain-letter/evolution.html>.

весеннего сева, не сделал девять копий. По словам скептического автора сообщения, *«случилось такое совпадение, что у него заболел ребенок — население всполошилось. Женщины мечутся в поисках деревенского грамотея. Ребятишки встречному суют „таинственные“ письма. В течение недели село наполнилось поповскими „грамотами“, которые нашли себе сбыт и в смежных хуторах...»* [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 176. Л. 3–4].

Доказательством небесного происхождения писем является то, что они обычно считались написанными «золотыми буквами» или «золотыми заглавными буквами» и, как правило, помещались за иконами. В качестве транскрипций слов Богородицы или самого Иисуса небесные письма являются текстами, цель которых, по словам Александра Панченко, быть *«прямой речью»*, исходящей из небесной сферы. Таким образом, Панченко ставит их в жанровом отношении в один ряд с экстатическими пророчествами, кликушеством, говорением на языках и абракадаброй [Панченко 2002: 341]. Упомянутое выше письмо из деревни Лядинки было написано *«золотыми буквами самим Иисусом Христом»* и считалось найденным *«в Киево-Печерской лавре за иконой Божией Матери»* [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 172. Л. 11–12]. Многие небесные письма также имели нарочитые указания на свое иностранное происхождение. Письмо, циркулировавшее в Бийском округе в Сибири в марте 1929 г., якобы пришло из Англии, а письмо, ходившее в Каменецком округе той же Сибири, было написано на бланке немецкой коммерческой фирмы [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 126. Л. 41–43; Viola 1996: 63]. Привилегированными получателями подобных писем являлись пастухи, как свидетельствует пример 1930-х гг. из Рязанской области: *«В Захаровском и Рязском районах появилось „святое письмо“, якобы переданное „преображением господним“ 12-летнему подпаску. Письмо это было перехвачено в Захаровском районе органами ОГПУ и находится в ОГПУ-Рязань, такие письма проникают в стены школ...»* [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 1. Д. 60. Л. 30 (об.)].

Письмо, циркулировавшее на станции Уткуль в Бийском округе, было якобы дано двум мальчикам-пастухам самим Спасителем [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 172. Л. 14]. В русской народной культуре пастух представляет собой пограничную фигуру — персонажа, по классификации Т.Б. Щепанской, ассоциировавшегося с *«культурой дороги»*, а не с оседлой *«культурой деревни»* [Щепанская 1992], в том смысле, что подобный герой является восприимчивым к общению с сакральными (или демоническими) силами. Вручение писем пастухам вторит и сюжету Рождества. За пределами России пастухи фигурируют в повествованиях о явлениях Девы Марии, как, например, в рассказе о явлении Богородицы трем детям-пастухам в

Фатиме (Португалия) в 1917 г., однако явления Богоматери, кажется, никогда не освящались авторитетом Русской православной церкви, как это делалось церковью католической. Тем не менее в архиве «Безбожника» есть свидетельства крестьян, заявлявших, что они видели образы Богородицы на яйцах и даже на дымоходе.

Письмо, выдержки из которого приводятся в Приложении 1, было переписано в январе 1929 г. школьниками деревни Верхне-Красново Мысленского района Южной Сибири. В качестве характерного для подобных писем отсутствия связности укажем следующий факт: автор заявляет, что письмо было обнаружено на горе Ханаан «в Греции», однако позднее указывает, что в нем содержатся слова, произнесенные неким голосом во время церковной службы в Иерусалиме (неуверенность относительно точного значения проистекает из полнейшей безграмотности автора). Письмо предсказывает надвигающуюся войну и требует от читателя переписать его девять раз и послать другим. В этом случае все грехи переписчика будут прощены — *«хотя имел бы несколько грехов сколько на небе звезд и в море песку...»* — и он войдет в Царствие Небесное. В подлинно евангельском духе благословение, содержащееся в письме, обращено к бедным. В Харькове, сообщает нам письмо, дочь получателя, проигнорировавшего послание, была убита громом тремя днями позже. Как и множество других примеров, письмо обещает — что является наиболее существенным — защиту от опасностей надвигающейся войны. Таким образом, и формально, и по существу письмо обладает магической функцией талисмана. Хотя из той части письма, которая приведена в Приложении, может сложиться впечатление, что вера в подлинность текста является достаточной гарантией неуязвимости, очевидно, особенно из других, не приведенных фрагментов, что письмо как физический объект — будучи переписанным — выступает в качестве амулета, защищающего переписчика не только от военных нападений, но и от целого ряда невзгод, таких как гром, молния, пожар, наводнение, а также несчастий, которые могут выпасть на долю невесты переписчика. Автор подчеркивает, что в будущей войне письмо станет защитой от вражеских пуль, *«серебряных ли, стальных или свинцовых»*, если переписчик будет носить его на себе или на своем ружье. Это опять-таки стандартный риторический прием небесных писем, обнаруживаемый, например, в Himmelsbrief графа Филипа (1895). Более того, мы знаем, что во время Первой мировой войны русские солдаты иногда носили небесные письма на своих ружьях [Панченко 2002: 345].

Данное письмо является замечательным образчиком жанра, будучи наполненным грамматическими и орфографическими ошибками; его почти наверняка писал человек, чья грамотность была результатом немалых усилий. В то же самое время не исключено, что ошибки отражают быстроту и невнимательность, с которой письмо переписывали. Следует отметить и влияние на текст письма, содержащего множество формул, взятых из молитв, православной литургии: «*Во имя Отца, Сына и Святого Духа, Аминь*», «*Верую во Христа страдавшего и погребенного и воскресшего в третий день*», «*И ныне и присно и во веки веков, Аминь*». Необходимо указать также и на тот факт, что письмо переполнено повторами, хотя эти повторы служат лишь умножению противоречий. В начале, например, сказано, что письмо впервые появилось в марте 1921 г.; однако далее, во фрагменте, не воспроизведенном в Приложении, отмечено, что на самом деле оно является вторичным появлением письма, чьи золотые буквы впервые проступили на небе в 1172 г.; письмо, однако, исчезло, когда кто-то попытался схватить его — и появилось вновь лишь в 1799 г. [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 178. Л. 13]. Подобные повторы выдают связь письма с устной коммуникацией, что удивительно, поскольку обычно дословное воспроизведение является обязательным в случае сакрального текста, тогда как импровизация была приемлемой, когда, например, копировались заклинания [Турулов, Чернецов 2002: 66].

Принято отличать небесные письма от того, что Панченко называет «*письмами счастья*», т.е. от писем сходного типа, однако обладающих более светским содержанием, которые требуют от получателя переписать письмо и послать его для того, чтобы приобрести удачу. Панченко справедливо отмечает, что коммуникативная функция обоих типов писем является той же самой: первостепенным значением обладает магический акт переписывания и отсылки текста; однако он указывает, что небесные письма обладают особой структурой и функцией [Панченко 2002: 343]. По наблюдениям Панченко, небесные письма всегда начинаются с молитвы или ритуальной формулы, вроде «*Освободи меня от всего скверного и дай мне дни счастья и радости*», за которой следует история чудесного появления письма и описание его магической силы [Панченко 2002: 344–345]. Линда Дег предлагает несколько более подробный анализ и высказывает предположение о том, что все разновидности подобных писем имеют по сути одну и ту же структуру: они начинаются с увещевания предаться молитве, поверить в Господа или поцеловать кого-нибудь в знак любви; они констатируют, что цепочка началась с какого-то конкретного человека, часто иностранца, и что копирование принесет

удачу; они рассказывают счастливую историю о том, как один или два человека, пославшие письмо, были вознаграждены мгновенно обретенным здоровьем и счастьем; они рассказывают несчастливую историю о тех, кто разорвал цепь; и, наконец, заключают в себе требование скопировать письмо определенное количество раз и обещание удачи [Dégh 2001: 189–190].

Наше письмо не придерживается строго этой формулы, хотя все элементы, описанные Панченко и Дег, в нем присутствуют. Его особенность заключается в том, что в большой нарратив включены анекдоты или мини-нарративы, свидетельствующие о действенности письма и о том, насколько опасно не принимать его всерьез.

Для небесных писем характерна захваченность нумерологией. Часто от получателей требуется скопировать письмо девять раз. Забавно, что, несмотря на зачарованность датами, письмо из Приложения 1 не уточняет, сколько раз его нужно переписать. Однако другие примеры невротически настаивают на соблюдении правильного числа: если вы копируете письмо семь раз на семи листах бумаги и посылаете семи верующим, вам простятся сорок девять ваших грехов (семь, как можно заметить, — число, особо связанное с «Откровением Иоанна Богослова»). Данное письмо больше озабочено несчастливыми днями месяца — особенно 13-м и 17-м — предупреждая, что дети, рожденные в эти дни, умрут, или что пары, вступившие в брак в эти числа, останутся бездетными. Март месяц, заявлено в письме, особенно неудачен, поскольку в марте родился Иуда Искариот.

В письме нет упоминаний Антихриста; тем не менее, как и жанр, частью которого является данный текст, его тон эсхатологичен. Письмо содержит упоминание Страшного Суда: *«накажу я вас молнией и пойду на страшный суд на двух вострых саблях вот бы не наказаны я говорю вам молодые люди и старой ходите в храм божий молитесь...»* [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 178. Л. 14]. А в финале письма возникают мотивы огня и серы: *«Исус христос сын бога живого возбужу против царей карачей (sic!) и бояр будут кровные пролития между вами скупца живши чтобы над вами вести буду как молния будет напущены на вас черных птиц летучих станут летать кричать и пусть и повредят 8 хлеб распространяемого поветрея на него...»* [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 178. Л. 15]. Однако некоторые небесные письма напрямую говорят об Антихристе. Как явствует из документов, в письме, циркулировавшем в бийской деревне Овсянниково в мае 1929 г., было сказано: *«Что пришли последние времена на земле и прииол (sic!) уже на землю антихрист.*

Кто перепишет это письмо в десяти экземплярах и распространит среди верующих тот попадет в рай, и избавится от антихриста...» [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 241. Л. 29]. Тем не менее письмо, отрывки которого приведены в Приложении, интерпретирует надвигающуюся войну в мирском ключе, отсылая к опасениям войны, распространенным в 1927 г. В этом отношении письмо родственно циркулировавшим секулярным слухам о грядущей войне. Вдобавок, письмо обращено к прошлому, точнее к 1921 г. — времени невообразимой разрухи и голода, и еще ничего не говорит о коллективизации, развязанной в конце того самого года, когда его энергично копировали сибирские школьники.

Былички о путешествующих в лесу

В 1941 г. председатель Антирелигиозного Комитета ЦК большевистской партии с февраля 1923 г. и один из наиболее верных сталинских приспешников Емельян Ярославский отметил в журнале «Антирелигиозник»: *«В 1939–1940 гг. по многим областям РСФСР шел слух о том, что шоферу, ехавшему в автомашине, явилась нагая женщина и предвещала войну, голод и прочие народные бедствия»* [Антирелигиозник. 1941. № 5. С. 5]. Следующий рассказ активистки Союза Воинствующих безбожников передает циркулировавшую в Екатеринбурге в 1940 г. версию «слуха», который имел в виду Ярославский: *«Я начинаю спрашивать Катю Журавлю и она мне рассказывает: в соседях у неё есть шофёр, где она живёт. Этот шофёр поехал на машине в соседнее село. Отъехал 8 км., и в лесу вдруг машина остановилась. Он был в недоумении. Посмотрел — бензин есть, всё в исправности, был страшно поражён и когда взглянул прямо, то увидел, что перед ним стоит нагая женщина. Он ничего не мог сказать, а эта женщина сказала: давай поезжай, приезжай завтра в это же время, на это ж место и привези метр чёрного и метр белого материала. Он обратно приехал, рассказывая об этом. На другой день взял с собой материал, людей и высказал опасение, что вдруг мы едем, а она не попадёт. Едет. Вдруг машина остановилась, оглянулся туда, где была нагая женщина, а сегодня уже — красивая молодая женщина, одетая в бархат, шелк, кольца. Одним словом, такая женщина, за которой он не прочь поухаживать. Она говорит — привёз? Он говорит, что привёз. Подает ей белый материал, Она в воздухе разорвала на мелкие кусочки и вдруг чудо: вместо этих кусочков сыплет урожай пшеница. Она объясняет: вот тебе такой обильный будет урожай. Берёт чёрный материал, взмахнула им и вдруг — лужа крови. Он не умел спросить, она уже объясняет, что этот обильный урожай есть будет некому, так как мировая война и всех убьют. Я спрашиваю Катю — адрес этого шофёра можно*

сказать? В то же время я спросила Катю почему она так переживает? Конечно, соответствующим образом я с Катей поговорила. Должна сказать, что пришлось мне побывать и в НКВД. Этот разговор во всех вариантах в былое время ходил и в новом варианте был в Н. Салдо в 1940 году в июле месяце...» [Центр Документации Общественных Организаций Свердловской Области. Ф. 9. Оп. 35. Д. 207]¹.

Как свидетельствует автор сообщения, данная история является вариантом хорошо известной сказки о белой женщине, которая появляется в лесу и предсказывает смерть или какое-нибудь иное несчастье. Хотя Ярославский именуется эти истории «слухами», на самом деле они являются тем, что фольклористы называют «быличками». В более ранних версиях этой истории, циркулировавшей в Советском Союзе, женщина обычно одета в белое. Следующий пример зафиксирован в сентябре 1928 г. в Пошехонье — Володарском районе Ярославской губернии: «По дороге через лес к г. П-Володарску шло несколько мужиков, где увидели грудку несмолоченной ржи, они этому удивились, откуда же могла в лесу взята рожь стали растаскивать, в середине которой оказался гроб в нутри гроба кровь они испугались этого через несколько сажень (неразб.) попадает на встречу женщина спрашивает их, что они видели (неразб.), когда они рассказывают женщина превращается в богородицу и говорит, это (неразб.) знамение божье, рож (sic!) предвещает голод, а гроб и кровь войну и так исчезает — эта „агитация“ охватила всю волость...» [ГАРФ. Ф. Р-5407. Оп. 2. Д. 48. Л. 12].

Другой советский вариант истории также идентифицирует женщину (в данном случае старуху) с Богородицей; здесь фигурируют то же самое зерно («мешок» в данном варианте) и гроб. Вот что зафиксировано в 1928 г. в Череповецком округе Ленинградской области:

«Какие-то мужики ехали со станции железной дороги Чебсары с товарами для местного потребительского общества. Дорога шла лесом. Едут они и вдруг встречают на дороге мешок неизвестно чем набитый. Как мужички его ни старались своротить с места но ни могли (sic!). Так поехали дальше. Едут дальше и встречают на дороге гроб к которому мужички и подойти побоялись. Напуганья (sic!) поехали дальше. Дальше по дороге в кустах они встречают всю в трепях старушку и со слезами на глазах. Мужички еще больше напугались. Вдруг опять на дороге встречают старика. Перепуганные мужики не смели и слова сказать старику. Затем этот старик спросил у мужичков: Невидали (sic!) ли вы что на дороге? Мужички рассказали все что

¹ Я благодарен Ирине Паерт, поделившейся со мной этой ссылкой.

видели. Тогда старик им ответил что мешок, который вы видели означает голод, гроб кровопролитную войну и старушка это Наша божья мать исцелительница. Перепуганные мужики вернулись в деревню...» [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 42. Л. 32].

Эти лаконичные былички принадлежат, по словам Линды Иваниц, «к тому типу устной прозы, который отличается от сказки: а) верой рассказчика и аудитории в истинность сообщения; б) вторичной ролью, которую играют художественные критерии в акте повествования» [Ivanits 1992: 127]. Она указывает, что быличка обычно является коротким, конкретным рассказом «нередко „очевидца“ о встрече с некоей сверхъестественной силой» [Ivanits 1992: 128]. Следуя общепринятой в науке точке зрения, она указывает, что былички в основе своей отличаются от сказки, определяемой Владимиром Проппом в качестве «выдуманной истории» [Harvey 1999: 4]. Однако не все ученые полагают, что различие между вымышленной историей и нарративом, основанном на личном опыте, столь уж очевидно. Некоторые исследователи считают, что с течением времени былички и сказки начинают влиять друг на друга, и те же самые персонажи могут появляться в текстах обоих жанров, хотя и выполняя иные функции [Разумова 1993; Kostiukhin 1998]¹. Этот научный спор значим для интересующей нас проблематики, поскольку былички о путешествующих в лесу чрезвычайно близки к традиционному повествованию о «белой женщине». Строго говоря, это повествование является легендой, а не сказкой; однако, что представляется наиболее существенным, в отличие от быличек оно не претендует на то, что в основе его лежит непосредственный опыт.

Эта история существует во многих вариантах. В том варианте, который циркулировал в Восточной Сибири в начале XX в., женщина в белом просит путешественника, как и в приведенном выше екатеринбургском примере, купить для нее белой материи, зловещий смысл которой она объясняет далее [Власова 2000: 120–127]. Хотя структурные элементы традиционного повествования и былички являются более или менее неизменными, тем не менее формальное содержание варьируется. В небольшом количестве примеров, например, в роли «белой женщины» на самом деле выступает мужчина. Однако в случае, если одетый в белое мужчина появляется в лесу и предсказывает надвигающуюся войну и катастрофу, повествование может рассматриваться в качестве варианта легенды о «белой женщине»². Более того, в одной трансгендерной версии

¹ О том, что различия между сказкой и быличкой не являются отчетливыми, говорили еще в 1930-х гг. См. [Granberg 1935].

² См. вариант, записанный под Мурманском, на Терском берегу Белого моря: [Власова 2000: 38].

былички мужчина в лесу появляется не одетым в белое, а обнаженным:

«Перед Рождеством 1884 г. один монах, ехавший из Трубчевска в Брянск увидел бегущего за ним голого человека. Монах остановился и спросил, что ему нужно. Голый перекрестился и просил купить ему в городе лапти. На вопрос „где его найти“, голый отвечал что монах „ещё встретится с ним“. И действительно на возвратном пути монах снова увидел его на том же месте, и вручил ему лапти.

— *Встань на левый лапоть, сказал голый.*

Монах встал.

— *Что видишь?*

— *Вижу много гробов.*

— *Ну, теперь встань на правый. Что видишь?*

— *Вижу траву в росте человека.*

— *Так, так. Это значит что урожай в 1885 году будет отмен- ный, да собирать и есть некому.*

С этими словами голый исчез. Священник, сообщаящий нам этот факт слышал его от самого монаха» [Ребус. 1885. № 15. С. 148]¹.

Неясно, насколько часто в досоветский период «белая женщина» появлялась в легендах одетой; вполне возможно, что ее нагота является инновацией 1930-х гг. (учитывая, что в приведенных выше примерах из быличек 1920-х гг. она еще предстает одетой). Однако столь же вероятно, что значимой инновацией, принесенной советской эпохой, может быть интерпретация женщины в качестве Богородицы — как во втором и третьем примерах, приведенных выше — поскольку традиционные версии легенды предполагают, что женщина в белом выходит из могилы, является водной нимфой или ведьмой, но не принадлежит небесной сфере². Однако, несмотря на важные вариации, былички 1940 г. структурно сходны с легендами о женщине в белом благодаря структурной функции предзнаменований (белая материя — предвестье хорошего урожая, черная — войны, мешок или куча зерна — голода, гроб — войны) и роли женщины (а иногда мужчины), выступающей в качестве того, кто поясняет их зловещий смысл.

Следует отметить, что общим местом всех вариантов легенды и былички является лес. Как известно, в русской традиционной культуре лес — это таинственное место, вызывающее уважение и страх. Место молчания и тьмы, место, устрашающее, когда бушует ветер или воет волк, жилище нечистой силы

¹ Я благодарю Джулию Манхерц, любезно указавшую мне данный источник.

² В одной из версий данной истории белая женщина описывается как «злая ягища» [Энциклопедия... 2001: 36].

и, таким образом, потенциально опасная зона для смертных [Conte 1997: 102]. Э.В. Померанцева полагает, что определяющей чертой былички является именно присутствие сверхъестественного в повседневном [Померанцева 1975: 22]. С точки зрения Н.А. Криничной, былички также определяются как *«мифологические рассказы, основанные на вере в возможность инкарнации потусторонних мифических существ в условиях сакрального хронотопа и явления их из „того“ мира в „этот“ либо, наоборот, проникновения людей в мир духов»* [Криничная 2001: 11]. Таким образом, лесной мир является центральным для хронотопа данных быличек, поскольку он оказывается местом, где естественный и сверхъестественный миры пересекаются. Равным образом, потустороннее измерение быличек подчеркивается тем фактом, что они фокусируются на фигуре путешествующего, человека, вырванного из нормального времени/пространства деревни. Подобно пастухам, путешественники — пограничные фигуры, поскольку они покидают безопасное пространство оседлого сообщества и попадают в зону неопределенности, где могут столкнуться с миром духов [Щепанская 1992: 103]. В традиционных вариантах рассказа о белой женщине путешественник передвигается пешком, однако, как упоминает Ярославский, в советских версиях путешественник едет через лес. Путешествуя пешком или на транспорте, эти персонажи оказываются «в пути» и, таким образом, открыты действию сверхъестественного.

То, что данные истории способны вызывать страх у тех, кто их слышал, очевидно из уже приводившихся свидетельств. В екатеринбургском примере автор сообщения пытается успокоить рассказчика истории Катю *«соответствующим образом»*. (Может быть, она успокаивала ее тем, что Советский Союз не втянется в войну, разразившуюся в Западной Европе?). Во втором примере нам сообщают, что история перепугала целую волость, тогда так в третьем автор сообщения заявляет: *«Кулачками и попами складываются интересные (sic!) небылицы, запугивающие темное население деревни. Старики и старухи верят этим сказкам и быстро разносят их по деревне...»* [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 42. Л. 32]. Большое количество напуганных было, несомненно, следствием того факта, что эти люди чересчур верили хорошо известной истории о «белой женщине», в которой она выступала сверхъестественным вестником беды. Несомненно, голод был слишком знаком слушателям, пережившим Гражданскую войну и насильственную коллективизацию. А к угрозе надвигающейся войны — в 1928 ли году (вслед за опасениями войны в 1927-м) или в 1940-м, когда в Европе неистовствовал Гитлер — невозможно было относиться с беззаботностью. Т.Б. Щепанская почти наверняка права, утвер-

ждая, что циркулирование подобных быличек в силу их способности провоцировать страх становилось более интенсивным в эпохи смуты [Щепанская 1995б: 119].

Фольклористы могут классифицировать эти былички как Wandersagen — бродячие сюжеты, где по сути те же самые сюжетные элементы повторяются в различных повествованиях о происшествиях, случившихся с рассказчиком. Как именно эти истории мигрировали в советский период, мы не знаем. Предложенный Щепанской концепт «кризисной сети», хотя и придуман для конца XIX и начала XX вв., многое поясняет. Щепанская утверждает, что истории, подобные рассматриваемым, обычно циркулировали в коммуникативной сети, связывавшей паломников (главным образом женщин) с хранителями деревенских святынь, с профессиональными «странниками» и нищими; именно эту сеть она и называет «кризисной». Крестьянки отправлялись в паломничество «по обету», который они давали во время болезни или в ситуации какого-либо иного несчастья. Они запускали историю своих личных несчастий или выздоровления в «кризисную сеть», а хранители святынь и странники, в свою очередь, расширяли сферу ее циркуляции, внося свои истории о чудесах, а также местах святых и нечистых. Поскольку эти истории распространялись «по дороге», Щепанская связывает их с «нечистой силой» (быть может, это оправдывается их содержанием). Исключительно важной является ее мысль о том, что, циркулируя в «кризисной сети», эти истории могли связываться с эсхатологическими повествованиями и слухами, вроде тех, которые К.В. Чистов соотносит с крестьянским «социально-утопическим» мышлением [Чистов 1967]. In extremis, когда отсутствие безопасности становится всепроницающим, сообщества могут реагировать на информацию, циркулирующую в «кризисной сети», признавая «профессионала»-странника в качестве пророка. Едва ли можно механически применить эту модель к Советскому Союзу 1930-х гг., в немалой степени потому, что паломничество в этот период жестко ограничивается государством¹. Тем не менее на основе своего независимого исследования, посвященного циркуляции апокалиптических слухов в начале 1930-х гг., Линн Вайола делает вывод о том, что «жен-

¹ Согласно закону 1929 г. о религиозных организациях, паломничества можно было устраивать только с разрешения государства. Паерт показывает, что паломничество староверов резко сокращается в 1930-е гг. [Paert 2001: 183]. Однако властям так и не удалось его уничтожить, а во время войны, когда государственная политика по отношению к церкви стала более мягкой, паломничество оживило. Шкаровский приводит советское описание паломников, приходивших к мозаичному изображению распятия в Церкви Спаса на крови в Ленинграде в 1950-х гг.: «Постоянно стоявшие там женщины рассказывали о чудесах, знамениях и случаях, происходящих у „Христа распятого“, в том числе о „стонах убиенных“» [Шкаровский].

щины кажутся естественными носителями слухов, особенно апокалиптических, учитывая их большую религиозность, а также социальную и трудовую деятельность, которая заставляла их тесно общаться друг с другом. Сходным образом, логично, учитывая их географическую мобильность, представить передатчиками слухов такие маргинальные фигуры, как странствующие паломников, нищих и юродивых» [Viola 1996: 61]. Это означает, что «кризисная сеть», родственная, хотя и не идентичная описанной Щепанской, может выступать в роли посредника, благодаря которому и циркулировали «кризисные сообщения», ставшие предметом нашего анализа — былички о путешествующих в лесу. Едва ли будет натяжкой предположить, что по мере того как «путешественник» из быличек, «модернизируясь», превращается из пешехода в водителя, шофер грузовика начинает занимать место профессионала пути, который увеличивает сферу циркуляции историй до гораздо более широкого географического пространства и гораздо быстрее, чем это было возможно, когда средства распространения являлись в прямом смысле слова пешими.

Комментарии

Не отрицая того, что небесные письма и истории о путешественнике обладают обширными жанровыми генеалогиями, отчасти независимыми от социального и политического пространства, в котором они циркулируют, основная идея данной статьи заключается в том, что расширение сферы распространения этих текстов было связано с началом социально-экономического кризиса конца 1920-х гг. и опасениями мировой войны в 1940-м. Слово «кризис» скорее следует понимать в китайском смысле, где слово «weiji» фиксируется иероглифами, обозначающими «возможность» и «угрозу». Я говорю об этом потому, что свидетельства, которыми мы обладаем (картина может быть и искаженной в силу того, что официальная система сбора информации не всегда была равно эффективной), подсказывают, что период, когда эти нарративы достигали своего максимального воздействия, совпадают не с эпохой массовых социальных сдвигов — насильственной коллективизацией или нацистским вторжением — а с периодом, непосредственно предшествовавшим катастрофе, т.е. временем, когда угроза уже маячила на горизонте, но ее еще можно было отвести. Линн Вайола указывает, что проанализированные ею апокалиптические слухи служили предупреждением для крестьян не вступать в колхоз и выполняли идеологическую функцию «призыва к оружию» — сопротивляться коллективизации, бывшей в полном разгаре [Viola 1996: 55–56]. Небесные письма и былички могут, как я полагаю, интерпре-

тироваться в качестве предупреждений, но не «призывов к оружию», что и подчеркивается хронологией их появления. Увеличение количества небесных писем совпадает с периодом кризиса на зерновом рынке, а не с эпохой насильственной коллективизации¹. Первое из процитированных выше писем, например, зафиксировано в колхозе, который, судя по названию — «Võitlus» («Борьба») — был, по всей вероятности, создан эстонцами и появление которого, тем не менее, предшествует началу массовой коллективизации зимой 1929–1930 гг. Сходным образом, время распространения одной из быличек о путешественнике в лесу точно датировано 1928 годом — «в связи с хлебными затруднениями в нашем Пришекснинском районе Череповецкого окр.» [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 42. Л. 32]. Для ощущения надвигающегося кризиса значимой представляется и религиозная политика режима. Распространенность эсхатологического религиозного дискурса, идентифицировавшего большевиков с Антихристом, а Православную церковь с Вавилонской Блудницей, отмечается уже в 1927 г., после того как в мае новый патриарх Сергей присягнул на верность Советской власти, а иосифляне и другие группировки — вследствие этого — порвали с Московской Патриархией.

Прежде чем интерпретировать эти нарративы в качестве относящихся к сфере политики, следует обратить внимание на их социальную функцию. В своем классическом анализе социального конструирования реальности Петер Бергер и Томас Лукман указывают, что «наиболее важным средством сохранения реальности является разговор» [Berger, Luckmann 1966: 154]. В Советском Союзе с конца 1920-х гг. коммуникативные процессы, поддерживавшие «нормальную» реальность, были жестко прерваны, а нарративы, которые мы анализируем, могут рассматриваться в качестве попыток групп внутри сельского общества использовать религиозный и фольклорный языки для того, чтобы выразить тревогу и осмыслить всепроникающее ощущение неуверенности. Это происходило потому, что большинство крестьян — хотя и не обязательно все крестьянство — верило, что естественный и сверхъестественный миры тесно связаны. Как и истории, которыми обмениваются люди, наши тексты и рассказы стремятся восстановить коммуникацию в мире, где спонтанные, привычные коммуникативные отношения находятся под угрозой: благодаря появлению сакрального текста, переписчики небесных писем пытаются победить разрыв коммуникативных связей, создав новую сакрализованную реальность — «цепочку» верующих-корреспондентов.

¹ Это не значит, что подобные письма не циркулировали как до этого времени, так и после Второй мировой войны; см. [Зубкова 2000: 105].

Сходным образом, делясь «знанием», полученным от обнаженной женщины, люди готовили друг друга к грядущим испытаниям. Насколько подобное стремление поделиться текстами и историями служило общественному успокоению — неясно. Небесные письма обещали божественную защиту переписчикам и таким образом, вероятно, умиряли тревогу. Былички выполняли более амбивалентную функцию: с одной стороны, знакомый повествовательный язык давал возможность тем, кто мог понять его символические значения, прочитать самих себя, а с другой, они порождали и усиливали тревогу через «кризисную сеть», создавая ситуацию, которая, с точки зрения Щепанской, являлась готовой для появления пророка, который мобилизует включенных в сеть своей харизматической властью [Щепанская 1995a]. Тем не менее решающей могла оказаться и простая попытка поделиться рассказом, хотя бы и тревожным. Изучая британских солдат в эпоху Первой мировой войны, Пол Фассел отмечает, что в ситуации опасности, когда информационный голод становится чрезвычайным, а доступ к информации закрытым, «стандарты правдоподобия» меняются, «ложные плохие новости» могут оказаться «лучше, чем отсутствие повествования. Даже пессимистическая, страшная история предпочтительнее непосредственной реальности» [Fussell 1975: 161].

Линн Вайола точно охарактеризовала апокалиптические слухи как «ментальные проекции утратившего равновесие политического мира... Карта в нормальном состоянии скрытой, залегающей на глубине территории крестьянских реакций» [Viola 1996: 46]. Эта точка зрения представляется продуктивной относительно наших нарративов, пронизанных духом апокалиптики. Письма и по крайней мере некоторые из быличек претендуют на то, чтобы повествовать о Господе, напрямую обращаясь к верующим в эпоху тяжелого кризиса, сообщающем о грядущих бедствиях и готовящем к ним верующих, объясняющем глубинный смысл мучительных перемен, происходящих в стране. Цель писем (но не быличек) — заставить народ вернуться к Господу, подчас достаточно конкретным образом, например, чтобы человек перестал работать по субботам или соблюдал праздники церковного календаря [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 172. Л. 11–12; Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 126. Л. 41–41 об.]. Эти тексты не принадлежат к милленаристским жанрам в строгом смысле слова, поскольку, хотя они и говорят о смысле грядущих последних времен, они не упоминают Второе Пришествие и не дают возможности разглядеть образ тысячелетнего Царства, которое будет принадлежать святым. Даже упоминание Антихриста — центрального персонажа слухов, проанализированных Вайлой — ограничено, хотя эсхатологические символы

голода, меча, огня и чумы являются достаточно распространенными. «Истина» этих нарративов заключена не в их способности проецировать некоторое конкретное видение, а в том, чтобы представлять сверхъестественную реальность более могущественной, чем повседневность развязанного государством насилия и войны, открыть трансцендентную суть истории, предустановленную Господом — гораздо более значимую, чем замыслы мирских вождей. В ситуации острой неопределенности и надвигающейся катастрофы сверхъестественное, нависшее над земным миром, начинает представляться все более реальным, начинает подчинять себе верующих в качестве силы, приказывающей им встать под его знамена. Политическую интерпретацию событий — я скептически отношусь к мысли о том, что это является основной целью данных текстов — они подают аллегорически, замещая политическую реальность большевистского общества религиозными и мифологическим метафорами, различая руку провидения в трансцендентальной борьбе между добром и злом.

Конструируя истории о том, как сверхъестественное овладевает повседневностью, данные нарративы опираются на религиозные, легендарные, магические ресурсы народной культуры, которые могут оставаться в пассивном состоянии, выступать в роли «остаточных» для этой культуры по мере того, как секуляризация уверенно идет вперед начиная с последней четверти XIX в.¹ Однако большевистское представление об этих ресурсах как «пережитках» не кажется особенно плодотворным; более продуктивно рассматривать их в качестве порождения самой «модернизаторской» революции. Данные нарративы активизируют «остаточные» элементы по-новому: резкий скачок в циркуляции небесных писем (что является наиболее очевидным) отражает тот факт, что гораздо большее число людей, живущих в деревне, стало грамотными. Больше людей, чем когда бы то ни было, может, таким образом, полагаться на магию, присущую акту переписывания сакрального текста. И — что вызывало особую тревогу властей — школьники, на официальном языке называвшиеся передовым отрядом коммунистического общества, играют ключевую роль в расширении сферы их распространения. Сходным образом, учитывая, что сеть, сформированная паломниками, оказалась

¹ Несмотря на то, что я использую концепцию модернизации, я отношусь с сомнением к точке зрения, предложенной, например, Алексеем Бегловым в его недавно защищенной важной диссертационной работе, согласно которой эсхатологическое сознание является реакцией на секуляризационный процесс модернизации, чьи истоки восходят к отмене крепостного права [Беглов 2004]. Я склонен рассматривать эсхатологию как явление, порожденное стечением обстоятельств, а не как структурный феномен; кроме того, мне хотелось бы подчеркнуть противоречивость, свойственную крестьянской культуре.

в значительной степени разрушенной, если не уничтоженной, мужчины-водители — несомненно являющиеся пролетариями — начинают играть значимую роль в распространении быличек; так что, опираясь на «традиционные» устные формы, данные нарративы, тем не менее, распространяются через посредство и среди групп, затронутых модернизацией.

Насколько эти нарративы можно считать «политическими»? Панченко ставит в один ряд магические письма и сектантскую религиозную традицию, которую он интерпретирует как в значительной степени квиетистскую; Щепанская ставит былички (по крайней мере, получившие вторую жизнь через «кризисную сеть») в один ряд с социально-утопической традицией, описанной Чистовым. Неясно, можно ли четко дифференцировать политический потенциал этих двух жанров. Советский контекст неизбежно стремился их политизировать. Поскольку публичный дискурс находился под строгим контролем, нарративы, дававшие возможность циркулировать переживаниям, не одобряемым властями, *ipso facto* являлись политическими; а распространение подобных нарративов *ipso facto* бросало вызов монополии режима на новости и информацию. Более того, тот факт, что они распространялись горизонтально — а не сверху вниз, как официальная информация — являлся дополнительной причиной озабоченности властей. Бдительно отслеживавшие подрывной потенциал подобных текстов, сообщения об этих нарративах шли под такими рубриками, как *«об антисоветской деятельности попов и кулаков»*, *«об использовании духовенством и подкулачниками недостаточной работы партийных и общественных организаций в области антирелигиозной пропаганды»* или *«о подрывной деятельности попов и сектантов»* [ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп. 2. Д. 172. Л. 11–12]. Власти пытались связать эти повествования с чем-нибудь конкретным: контрреволюционными организациями, восстаниями против коллективизации, с коммерческой деятельностью священников и кулаков. Однако в этих аллегориях, говорящих о сверхъестественном, было трудно уловить что-либо политически конкретное. Не обнаружив прямого вызова политическому режиму, власти впадали в раздражение, отбрасывая эти нарративы в качестве свидетельств непроходимого невежества простого люда, всегда открытого к тому, чтобы быть использованным антисоветскими элементами.

Между тем власть не ошибалась, будучи уверенной в том, что подобные повествования потенциально обладали политически подрывным характером. Как минимум, они говорили о мрачных, пугающих перспективах, ставили под сомнение легитимность режима, создавали формы коммуникативной солидарности, над которыми режим не обладал полноценным

контролем, а в некоторых случаях выступали в поддержку сопротивления Советской власти. В Речицком районе под Гомелем, например, в куске хлеба были обнаружены священные свитки, призывавшие крестьян не продавать зерно правительству по 65 коп. за пуд [Brovkin 1998: 99]. В сентябре 1923 г. в Усть-Куломском районе автономной республики Коми общалось, что с неба упала «газета» (!), написанная золотыми буквами и предсказывавшая, что урожая не будет, поскольку коммунисты не верят в Бога и закрывают церкви [Доброноженко 1995: 65].

Тем не менее в целом небесные письма и былички провоцировали действия, которые по природе своей являлись индивидуальными, даже если апокалиптические настроения, которые они порождали, могли потенциально создавать условия для действий коллективных. Ни один из интересующих нас жанров — в отличие от апокалиптических слухов, изученных Вайолой — принципиально не был обеспокоен земной реальностью. Скорее, эти повествования пытались напомнить людям, что более значимая сверхъестественная реальность готова уничтожить земной мир, однако те, кто в состоянии читать и прислушиваться к знакам ее присутствия, смогут избежать грядущих голода, войны и хаоса. Небесные письма и истории о путешественнике были нацелены главным образом на то, чтобы побудить людей подготовиться к последним временам при помощи молитвы и строгого соблюдения религиозных обрядов, а не призывать их к оружию для хилиастической борьбы между добром и злом.

Вайола рассматривает крестьянское видение апокалипсиса в качестве заключающего в себе «культурный конфликт» между крестьянским миром и миром государства. Я считаю крестьянский мир более дифференцированным, чем предполагает данная формулировка. Даже если подобный культурный конфликт был сконструирован в конкретных обстоятельствах коллективизации, он являлся результатом стечения обстоятельств, а не структурным феноменом. Например, миф об Антихристе приобрел резонанс не потому, что был константным, хотя и не столь важным элементом живучей крестьянской культуры, но потому, что помогал, как демонстрирует Вайола, цементировать деревенскую солидарность в обстоятельствах конца 1920-х гг. Основную мысль данной статьи не следует поэтому интерпретировать как указание на недифференцированную, упорную приверженность большинства крестьян магической картине мира. Крестьянское сообщество довольно быстро меняется с 1861 г., и к 1920-м гг. в деревне имеются группы — вероятно, состоящие из молодых мужчин, грамотных, по-видимому, отслуживших в Красной Армии —

с энтузиазмом воспринимающие науку и рациональность, пропагандируемые большевиками. Парадокс заключается в том, что в своем поспешном стремлении построить современное коммунистическое общество большевики запустили в ход, и прямо и опосредовано, процессы, маргинализировавшие политику, оформленную секулярным мирским языком, и вдохнули новую жизнь в религиозный и мифологический языки, претендующие на связь с трансцендентной реальностью, ориентированной на эсхатологическое спасение. Эта ситуация была непосредственно создана большевиками. Во-первых, они систематически уничтожали наиболее популярную «секулярную» форму политического мышления крестьян, созданную эсерами. Можно предположить, что относительное отсутствие апокалиптических настроений у крестьян, принимавших участие в антибольшевистских восстаниях в эпоху Гражданской войны, объясняется тем фактом, что эсеры еще были достаточно крепки, что гарантировало крестьянам возможность выражать свое недовольство на языке секулярном [Советская деревня... 1998]¹. Однако после 1922 г., с исчезновением эсеров с политической сцены, ситуация изменилась, что могло стать одной из причин, почему крестьяне обратились к эсхатологии. Во-вторых, большевистские нападки на православную церковь благоприятствовали апокалиптической идентификации Коммуниста с демонической религией Испытания, еще более стирая различия между «земным» и «сверхъестественным» мирами. Мы упоминали, что апокалиптические настроения становятся более интенсивными после 1927 г., когда «истинно православные» христиане уходят в подполье вслед за появлением декларации патриарха Сергия. Однако эсхатологическим движениям способствовал и указ 1929 г., требовавший от всех религиозных организаций пройти официальную регистрацию, за чем последовало массовое закрытие церквей и депортация клира. Это, в свою очередь, привело к возникновению незарегистрированных религиозных общин, часто возглавляемых мирянами-харизматиками, которые верили в то, что живут в последние времена. Более опосредованным образом большевики привели в действие мощные политические и социальные процессы, обладавшие разрушительным характером, а связанные с ними социальные страхи и отсутствие уверенности подпитывали те самые формы магического мышления, с которыми большевистская деятельность по «культурному просвещению» должна была покончить. Дело заключалось не в устойчивости «традиции». Скорее, делясь друг с другом пове-

¹ Игорь Нарский отмечает, что в эпоху Гражданской войны наиболее распространенными являлись слухи, предсказывавшие перемены к лучшему [Нарский 2001: 421].

ствованиями, которые с определенной точки зрения казались «традиционными», люди получали возможность осмыслять новые тревожные времена, в частности, говоря о реальности, не принадлежащей времени и истории. В 1920–1921 гг. крестьяне пытались померяться силами с мощью государственной власти, используя язык современной политики, и были раздавлены. В конце 1920-х гг. некоторые люди, принадлежавшие к деревенскому сообществу, приходят к убеждению, что угроза массовой коллективизации и мировой войны являются знаками того, что Господь готов проявить свою волю в человеческой истории. Не лишено иронии то, что инициированный большевиками проект создания научной, рациональной, технологически развитой культуры в основе своей был остановлен тем беспорядком и неуверенностью, которые породила большевистская революция.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блумбаума

Приложение

ГАРФ. Ф. Р–5407. Оп 2. Д. 178.

Редакция газеты «Безбожник»

Письмо 1921 года, письмо это явилось из греции на горе Ханаанской создал господь бог. Который существует светым духом по всему воздуху и по всему белому свету приказываю вот чтобы бедным помогать награждать молиться богу, кто nebude исполнять вас грешных везде повсюду пойдут цари и царей произойдет война, и война кровью прольется много тогда надо остерегаться хотя бы грехов много, вечером ходите в субботу в церковь молиться богу потому что все согрешили передо мной если бы мать моя которая молится за вас то я бы вас наказал 3 имя мое напрасно не призываете друг друга не обижайте (нрзб.) мать почитайте кто этому неверит тот будет наказан огнем и водой и громом переписывать, давайте другому передовайте который человек совершенно хотя имел бы несколько грехов сколько на небе звезд и в море песку и ваши грехи будут прощены которой человек не будет давать переписывать не пойдет в царствие божие которой человек будет иметь это письмо то на войну пойдет не один неприятель непогубит этот человек будет счастлив и войдет в царствие божие молиться молитва и поклоняйтесь иисусу христу сыну божию помилуй нас грешных милость твоя господи на вас и ныне и присно и вовеки аминь святые боже святые крепки святы крепки святы бессмертны помилуй нас в 7 г. (или 7 ч.? — С.С.) службы было в Иерусалиме во время литургии слышен голос произносящейся эти слова (слова — зачеркнуто, далее слово нрзб. — С.С.) всякому кто прослушает заупокой будет спасен от бедствия молитва эта была произнесена в (нрзб. — С.С.) в 8 часов во Иерусалиме во Иерусалимской церкви, а потом в смирновской пожеланию

Л. 12 об.

Раздать 9-ю писем и наказано кто не захочет это сделать того постигнет большое не счастье Харькове городе один побыватель списал эту молитву не обратил не какого внимания на третий день единственную дочь убило громом. Знание раздают эту молитву роздать 9ю лицам сказано кто верует этому письму тот человек не попадет поднеприятельские оружие как огнястрельное и холодное господь бог еще положил отвечая от раба будущего исполнения как не буду чудесам присуждает вякое испоконно как видно так невидное через святую страну Ан...(нрзб. — С.С.) отца и сына и святого духа Аминь... [И так далее до л.13 об.]

То пусть напишет повесит на какоенибудь животное и стреляйте в него и увидите что будет повреждение или будет от меня молитва пресвятого затренека (??) от пророка за мертвец от огня кидает замки 1921 года марта примечание дней января 4. 12. 18. 26. февраля 8, 1, 6, 17. Марта 3,2, 13. Апреля 12, 13, 14, мая 3, 10, 13, 17, июня 12, 13, 17 июля 13, 17, Августа 13, 17 сентября 13, 17, 30 октябрь 11, 15 ноябрь 1, 17 декабрь (декабрь — зачеркнуто) забудут славян господь исус христос прости тебя бесмертно что бы зашетить своих грешных год от всякого несчастья чтобы кравля (или красных- ?? — С.С.) уничтожить эх боже мой предвечный боже милостивый над нами ты живеш царствуешь пилой своей во веки веков аминь в году 42 дня несчастных ежели эти дни захварает то редко вылечивается если который в этот родятся то даже не живут а если бубут (так) жить то несчастливые люди которы живут женятся дома не живут никаких семян (?) сееть из тех Дней со всем несчастный. А именно в марте родится иуда предатель нашего исуса христа 1172 года семьи (?) райгорода (??) сады во время несчастных согнал нечистого духа дети родятся которы умирают страшной смерти избегайте грехов в праздничные дни не работайте (так. — С.С.) проводите все время дней чтобы вы понимали если вы не исполняете то накажу огнем водой (неразб. — мором? — С.С.) голодом войной стольным судом господь сказал что я пойду от одного доброго края тогда встанет мать против дочери город против другого тогда 9 откажись за вожу (?) на правду воскрестный дни...

Концовка письма (л. 16)

Это письмо было пушено в д. В-Красново мысленского райного [так] Ю-Сибирского округа среди учеников сельской школы, которое захвачено и начато расследование кто пустил.

Верно переписано с ученической тетради что подтверждает В-Красновской с/совет

Подписи председателя и секретаря сельсовета и печать.

Датировано 10 января 1929 г.

Библиография

- Беглов А.Л.* Церковное подполье 1920–1940-х годов в СССР в контексте государственно-церковных отношений: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2004.
- Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000.
- Доброноженко Г.Ф.* ВЧК–ОГПУ о политических настроениях северного крестьянства, 1921–1927. Сыктывкар, 1995.
- Зубкова Е.* Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945–1953. М., 2000.
- Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: истоки и полисемантизм образов. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001.
- Нарский И.* Жизнь в катастрофе: будни населения Урала в 1917–1922 гг. М., 2001.
- Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Разумова И.А.* Сказка и быличка: Мифологические персонажи в системе жанра. Петрозаводск, 1993.
- Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ. Т. 1. 1918–1922: Документы и материалы. М., 1998.
- Старый и новый быт / Под ред. В.Г. Тан-Богораза. Л., 1924.
- Тарадин И.* Воронежская деревня. Слобода Ровеньки. Воронеж, 1926.
- Турулов А.А., Чернецов А.В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Под ред. А.Л. Топоркова и А.А. Турулова. М., 2002. С. 8–72.
- Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.
- Шкаровский М.В.* Церковное сопротивление в СССР: Фрагмент главы III из книги «Православие при социализме: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.» // <http://www.catacomb.org.ua/rubro5/RO5-07.htm>.
- Щепанская Т.Б.* Культура дороги на Русском Севере: странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 101–126.
- Щепанская Т.Б.* Странные лидеры: о некоторых традициях социального управления у русских // Этнические аспекты власти. СПб., 1995а. С. 211–240.
- Щепанская Т.Б.* «Кризисная сеть» (Традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995б. С. 110–176.
- Энциклопедия русских преданий / Под ред. Е.А. Грушко и Ю.М. Медведева. город, 2001.

- Berger P.L., Luckmann T.* The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. N.Y., 1966.
- Brovkin V.* Russia after Lenin: Politics, Culture and Society, 1921–29. L., 1998.
- Cohn N.* In Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe. 2nd ed. N.Y., 1961.
- Conte F.* L'Héritage païen de la Russie: le paysan et son univers symbolique. Paris, 1997.
- Dégh L.* Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre. Bloomington, 2001.
- Figes O.* A People's Tragedy: the Russian Revolution, 1891–1924. L., 1996.
- Fitzpatrick S.* Stalin's Peasants: Resistance and Survival after Collectivization. N.Y., 1994.
- Fussell P.* The Great War and Modern Memory. N.Y., 1975.
- Granberg G.* Memorat und Sage. Einige methodische Gesichtspunkte // Saga och sed. Gustav Adolfs Akademiens årsbok 1935. Uppsala, 1935. S. 120–127.
- Harvey J.V.* An Introduction to the Russian Folktale. Armonk; N.Y., 1999.
- Husband W.B.* «Godless Communists»: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932. DeKalb, 2000.
- Ivanits L.J.* Russian Folk Belief. Armonk; N.Y., 1992.
- Kizenko N.* A Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People. University Park PA, 2000.
- Kostiukhin E.A.* «Magic Tales that End Badly» // Slavic and East European Folklore Association Journal. 1998. Vol. 3. No. 2. P. 8–17.
- Lewin M.* The Making of the Soviet System: Essays in the Social History of Interwar Russia. N.Y., 1985.
- Paert I.* Popular Religion and Local Identity during the Stalin Revolution: Old Believers in the Urals (1928–41) // Raleigh D.J. Provincial Landscapes: Local Dimensions of Soviet Power, 1917–1953. Pittsburgh, 2001. P. 171–193.
- Viola L.* Peasant Rebels Under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance. N.Y., 1996.
- Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park, PA, 1995.