

Дэниэл Бир

Комментарии к статье Стивена Смита

Работа Стива Смита, посвященная живучести магических верований на протяжении всех 1930-х гг., является важным исследованием, проливающим свет на ту область русской культуры, которая долгое время оставалась в тени. Крестьянские предрассудки в Советском Союзе довольно долго рассматривались в терминах, отражавших точку зрения самих большевиков на данный предмет. Материалами о крестьянских предрассудках в 1930-х и 1940-х гг. интересовались главным образом как доказательствами упрямства и невежества крестьянства, как свидетельствами тех колоссальных препятствий, с которыми сталкивались большевики, пытаясь преобразовать и просветить страну. Статья Стива представляет былички и небесные письма в новом свете и проблематизирует их статус обыкновенных образчиков традиционного мировосприятия, с которым должно было сражаться секулярное советское государство, проводившее модернизацию России. Его анализ парадоксален: процессы секуляризации, запущенные в ход режимом, на

Дэниэл Бир (Daniel Beer)
Лондонский университет
(Ройял Холлуэй энд Бедфорд
Колледж), Великобритания

самом деле вдохнули новую жизнь в те самые формы магических верований, которые программа модернизации должна была уничтожить.

Предложенное Татьяной Щепанской понятие *«кризисной сети»* позволяет интерпретировать живучесть магических верований гораздо более интригующим и дифференцирующим образом, чем традиционные представления об устойчивом характере крестьянской «отсталости». Не интерпретируя подобные верования просто как выражение растерянности крестьян и их страха перед лицом тех монументальных сил, которые готовы были высвободить большевики накануне коллективизации и непосредственно перед ужасающим конфликтом Второй мировой войны, Стив обращается к коммуникативной реальности этих форм, помещая их тем самым в контекст того, как определенные сегменты деревенского сообщества активно пытались осмыслить окружающий мир. Стив пронизательно настаивает на том, что обращение к магической картине мира помогало политически маргинализированным и обездоленным сообществам примириться с отчетливо модернизаторским характером технологически продвинутых государств XX в., активно вторгавшихся в политическую и экономическую жизнь и неотступно угрожавших стабильности и покою деревенского уклада. Интенция обоих жанров — и небесных писем, и быличек — заключается в том, чтобы потеснить эти приводящие в ужас секулярные силы, неподконтрольные крестьянину, дискурсивно подчинив их властвующей надо всем потусторонней мощи.

Как можно было бы расширить рамки исследования? Областью анализа, заслуживающей несколько более детального рассмотрения, является широкий дискурсивный универсум, внутри которого эти магические верования обретают свое выражение. В анализе, предложенном в статье, жизнестойкость магических верований рассматривается прежде всего как ответ людей, принадлежащих к бесправному и не обладающему политической властью деревенскому населению, на отсутствие социального порядка (или неизбежную перспективу обновления), порожденное бурями революции, Гражданской войны, коллективизации, угрозой вторжения и т.д. Такими факторами, давшие новую жизнь «традиционным» представлениям о социальности в определенных слоях населения. Конечно, Стив отмечает воздействие все более апокалиптической точки зрения на советское государство, разделявшейся большим количеством православных верующих, отказавшихся признать примирение патриарха Сергия с властью в 1927 г. Безусловно, в этой связи представляется интересным исследовать любые совпадения между появившимися после 1927 года апокалиптическими предсказаниями, сделанными в среде

православных верующих, и предписаниями и пророчествами, содержащимися в проанализированных Стивом небесных письмах. Однако продуктивным кажется и анализ отношений между дискурсом самого государства, с одной стороны, и верованиями его «менее просвещенных» граждан — с другой.

Действительно, следует, наверное, с осторожностью проводить различия между «сверхъестественной реальностью магического мира» и секулярным характером государства. Понятие пророчества, и особенно способность предвидеть разрушительный конфликт, который окажется решающим, являлось не чуждым политической культуре большевиков. Есть нечто почти прозаическое в выражении дурных предчувствий (как в небесных письмах, так и в быличках) будущих конфликтов, которые бесконечно обсуждались на страницах советской прессы. Беспокойству и страху, выраженным в небесных письмах в 1929 и 1930 гг., предшествовали партийные нападки на кулаков, ставшие более резкими на пятом съезде партии, вслед за печально известной поездкой Сталина в Сибирь в январе 1928 г., когда он обвинил богатых крестьян в укрывательстве зерновых запасов. Сходным образом, апокалиптический настрой быличек возникает в контексте кампании, развернутой советской прессой, которая без устали предсказывала титанический конфликт между фашизмом и коммунизмом с момента прихода Гитлера к власти и вплоть до *volte face*, сделанного СССР в отношениях с нацистским режимом в 1939 г. Интересно было бы проанализировать и то, насколько собственно партийный эсхатологический дискурс надвигающейся конфронтации между силами добра (социализм) и зла (капитализм/кулачество/фашизм) поддерживал атмосферу, в которой ощущение грядущей катастрофы и страха, выраженное в небесных письмах и быличках, могло приобрести такой резонанс в народе.

Проблематичным в анализе, предложенном Стивом, остается предположение о том, что прекращение крестьянского участия в политике с уничтожением партии эсеров предредило возможность ответа на надвигающийся кризис посредством нарратива индивидуального действия. Статья Стива все еще исходит из фундаментальной полярности между секулярностью и магическими верованиями, которой могло и не быть в сознании крестьянина, распространявшего небесные письма или даже былички. Определенная разновидность эсхатологии занимала центральное место в революционном опыте огромного количества рабочих и крестьян. Марк Стайнберг и Джей Бергман отмечают, что в среде русских рабочих религиозная образность, язык и ценности часто сосуществовали с социальным активизмом и секулярным интересом к политике [Bergman 1990: 248; Steinberg 1994: 214]. Орlando Фигес и

Борис Колоницкий проанализировали то, как политическую культуру 1917 года подпитывало манихейское понимание сил добра и зла, борющихся за судьбу России [Figes, Kolonitskii 1999: 162–164]. Большевики отчетливо поддерживали эту дихотомию в своей собственной репрезентации революционной борьбы против остатков старого режима и постоянной угрозы, исходящей от капиталистического Запада.

Поддержка революции часто выступала вместе с миллениаристской убежденностью в том, что между несовершенствами современного положения дел и утопией будущего располагается нечто родственное Страшному Суду, когда силы капиталистического зла, как внутри, так и за пределами Советского Союза, будут побеждены. Оказавшись у власти, большевики, пытаясь одновременно сохранить социальный порядок и мобилизовать национальные и человеческие ресурсы, отчетливо поощряли этот апокалиптический настрой в ежедневных сообщениях в прессе, в которых подчеркивался неизбежный и быстро приближающийся конфликт. Большое внимание к этому широкому эсхатологическому дискурсу могло бы поставить под сомнение концепцию, объясняющую воскрешение магических верований как следствие подавления других способов выражения, имевшихся в распоряжении крестьян, таких как светский политический язык эсеров.

Присвоение системой этого магического мировидения являлось существенным для определения ее собственной миссии. Спасение большевизма заключалось в подчинении любых автономных действий своим собственным задачам. Размышления Стива о том, как дисфункции системы становились причиной жизнестойкости иррациональности, можно было бы дополнить нарративом секуляризации и модернизации не только в смысле уничтожения суеверий, существовавших в дореволюционное время, понимаемых в широком смысле, но и в смысле поимки, подчинения и, в конце концов, уничтожения духов, доминировавших в когнитивном универсуме самих большевиков — кулаков, вредителей, троцкистов и т.д. В этом отношении было бы занятно посмотреть, не содержит ли фольклорный язык этих двух жанров каких-либо точек пересечения с собственно партийным дискурсивным универсумом, населенным демонами и таинственными силами, которые легко могли выполнять по сути сходную функцию сохранения коммуникативных связей между коммунистами перед лицом враждебности и неопределенности.

В данной перспективе понимание «сил модернизации» как движущих сил секуляризации в раннесоветский период может показаться несколько проблематичным. Нельзя ли возразить,

что советская модернизационная кампания и ее долгосрочные цели сами по себе строились не столько на опровержении магического мира и магического мировосприятия, сколько на их энергичном утверждении — даже если это проделывалось в виду конечной цели, состоявшей в символическом уничтожении этих сил? Принявшая новый облик, можно даже сказать получившая второе рождение магическая картина мира занимала центральное место в советском *raison-d'état* 1920-х и 1930-х гг. Образы современных ведьм, духов и демонов — троцкистов, кулаков и нэпманов — использовались в дискуссии о необходимости быстрой модернизации, поскольку они являлись внутренней для страны угрозой, а также обладали связями с великим Сатаной капиталистической заграницы. Их существование оправдывало необходимость скорейших урбанизации, развития образования, индустриализации и т.д. — основных черт советской модернизации. Не следует приписывать грубый функционализм их присутствию в советской духовной — не побоюсь этого слова — культуре; скорее нужно отметить, что взаимоотношения между магическим и материальным, суеверным и секулярным в советской культуре выходят за рамки когнитивного диссонанса; эти два мира на самом деле подкрепляли легитимность и необходимость друг друга.

В своем недавнем исследовании, посвященном сопротивлению, Линн Вайола выступает против не критического использования определения сопротивления, данного самими большевиками, для изучения вызывавшего их враждебность социального феномена [Viola 2002: 23–32]. Стив прав, когда говорит об ошибочности приписывать откровенно политический характер небесным письмам и быличкам, хотя он близко подходит к подобному заявлению, утверждая, что они *«потенциально могли создавать условия для коллективных действий»*. Тем не менее режим отчетливо интересовался и быличками, и небесными письмами, хотя в их конкретном содержании власти не видели прямого вызова руководящей роли партии. Так что, хотя их содержание обычно понималось как свидетельство *«непроходимого невежества простого люда»*, природа этих двух жанров проливает свет на те формы коммуникации, которые вызвали нервность режима. Стив, конечно, прав, подчеркивая значимость того факта, что и слухи, и небесные письма *«распространялись горизонтально»*. Общим и для слухов, и для распространения писем является их автономность, независимость от вторжения и влияния государства. Обсуждая точку зрения власти на разнообразные переживания граждан, Шейла Фитцпатрик недавно отметила, что выражение личных страданий, кажется, не очень беспокоило советскую тайную полицию, не особо привлекая ее внимание, однако, когда

человек выказывал сочувствие горю другого, это вызывало серьезную озабоченность¹. В связи с этим кажется (и это, несомненно, выражает стремление уничтожить любую внешнюю автономию), что режим особенно нервничал, сталкиваясь с эмоциональными и интеллектуальными потоками, над которыми он не обладал полноценным контролем. Подобные страхи также отчетливо видны в его собственном языке, который постоянно описывал оппозиционные течения и влияние НЭПа как заразу, эпидемию, угрожавшую погубить партию². В этой связи интересно было бы глубже исследовать, как сама партия понимала распространение суеверий и то, чем это грозило просвещенным сегментам советского общества. Считалось ли суеверие нежелательным или даже опасным недифференцированно, или определенные формы магических верований и практик — активно вовлекавшие других — вызывали большую тревогу? А кроме того, полагала ли партия, что если привить населению секулярность, рациональность и атеизм, то они будут достаточно прочными, или же большевики считали их хрупкими плодами советской модернизации, которые могут быть легко и быстро разрушены постоянно действующей силой магических верований?

Интересно было бы посмотреть, включала ли крестьянская реакция на голод в 1890-х гг. и в начале века или на слухи о начале Первой мировой войны сходный всплеск быличек и небесных писем. Было ли что-то качественно отличное в распространении этих явлений в конце 1920-х и в конце 1930-х, что позволило бы нам говорить об интенсификации остаточных элементов крестьянской духовной культуры? Или точнее было бы говорить о континуальности (для которой 1917 год не стал рубежом), однако такой, которая в разные эпохи, например во время Гражданской войны, оставалась не замеченной государственными инстанциями, занимавшимися сбором информации, или которой сопутствовало более активное участие людей в политической жизни? Ответ на этот вопрос имеет важные следствия относительно того, до какой степени функционалистское истолкование появления этих текстов в 1929 и 1940 гг. является убедительным. Заметное увеличение сферы распространения текстов обоих жанров отчетливо происходило в моменты глубокого страха, который переживал и сам режим: в разгар зернового кризиса и в эпоху, когда партия

¹ См. доклад, прочитанный на семинаре по современной культурной истории в Кембридже (Gonville and Caius College) 30 апреля 2003 г.: Sheila Fitzpatrick. *Soviet Feelings: Towards a History of the Emotions in Stalin's Russia*.

² Об «идеологической заразе» как дискурсивном образовании см. мою докторскую диссертацию: «The Hygiene of Souls»: Languages of Illness and Contagion in Late Imperial and Early Soviet Russia, PhD diss. (University of Cambridge, 2002), ch. 4.

готовилась к наступлению на деревню, а также накануне немецкого вторжения, когда даже оптимисты внутри Кремля не могли со всей определенностью исключить возможность того, что Советский Союз действительно будет втянут в конфликт. В этом отношении разумно было бы предположить, что причину роста (зафиксированного в сообщениях) магических верований можно отнести как на счет гораздо более интенсивного внимания режима, так и на счет интенсификации конкретных практик и верований среди сельского населения.

Предыдущие соображения касаются дальнейших путей исследования, которые могли бы расширить рамки для более масштабной работы, что, однако, ни в коей мере не принижает сильных сторон статьи Стива Смита. Русские крестьяне в сталинскую эпоху традиционно представлялись в качестве занимающих положение подчиненных действующих лиц (хотя иногда проявляющих изобретательность и находчивость) в весьма неравном противостоянии с мощью государства [Fitzpatrick 1994; Viola 1996]. Исследование Стива о магических верованиях показывает, что крестьяне отвечали на жизненные бури интерпретативными и коммуникативными актами, которые не могут быть четко вписаны в систему таких концептуальных категорий, как «поддержка» и «молчаливое согласие», «недовольство» и «сопротивление». В статье действия крестьян видятся не просто в качестве поступков, обладающих оппозиционным смыслом или являющихся уловками, но и в качестве активных попыток наложить смысловую структуру на хаос социального мира.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блюмбаума

Библиография

- Bergman J.* The Image of Jesus in the Russian Revolutionary Movement: The Case of Russian Marxism // *International Review of Social History*. 1990. Vol. 35. P. 220–248.
- Figes O., Kolonitskii B.* Interpreting the Russian Revolution: the Language and Symbols of 1917. New Haven, 1999.
- Fitzpatrick S.* Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivisation. N.Y., 1994.
- Steinberg M.D.* Workers on the Cross: Religious Imagination in the Writings of Russian Workers, 1910–1924 // *The Russian Review*. 1994. Vol. 53. P. 213–239.
- Viola L.* Peasant Rebels under Stalin: Collectivisation and the Culture of Peasant Resistance. Oxford, 1996.
- Viola L.* Popular Resistance in the Stalinist 1930s // *Contending with Stalinism: Soviet Power and Popular Resistance in the 1930s*. Ithaca, London, 2002. P. 23–32.