

ФОЛЬКЛОРНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ
РЕАЛЬНОСТИ

Расширенная версия подборки

Подборка «Фольклорное осмысление социальной реальности» опубликована в третьем номере журнала «Традиционная культура» за 2018 год. Помимо пяти статей разных авторов она включает еще и **ОБОБЩАЮЩУЮ АНАЛИТИЧЕСКУЮ СТАТЬЮ**. Эта статья входила в подборку первоначально, но была отклонена редакционной коллегией. Уважая позицию редакционного совета в этом вопросе, думаю, что наличие обобщающего текста все-таки важно. На материале пяти статей в нем показано, как, собственно, происходит фольклоризация реальных событий, какие закономерности можно при этом выделить.

Громов Д.В.

СОДЕРЖАНИЕ

ДИСКУССИЯ

НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ: ПРАКТИКА, ПОЛИТИКА, ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

- Международный круглый стол «Запад — Восток: стратегии сохранения нематериального культурного наследия» (27 февраля, ГРДНТ им. В. Д. Поленова). Подготовила Н. К. Бронникова 11

СКАЗКА — ФЭНТЕЗИ — ИГРА.

ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В МАРИЙСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

- Т. А. Золотова.** Фольклоризм в творчестве молодых российских авторов 20
- Е. А. Плотникова, А. О. Трошкова, Г. А. Трофимов.** Традиции жанра сказки и фэнтези в творчестве современных молодых российских авторов (на материале произведений А. Ганиевой, Д. Ахметшина, Е. Бабушкина и М. Нокс) 30
- А. О. Трошкова.** Трансформация элементов волшебной сказки в современной литературе фэнтези (на материале романа Т. Пратчетта «Мор, ученик Смерти») 41
- Н. И. Ефимова.** Фольклоризм персонажей компьютерной игры: от трансформации к истокам (на материале творчества Р. В. Папсуева) 48

ОБРЯД И ЖИЗНЬ

- А. А. Плотникова.** Сербско-македонское пограничье: особенности региона в контексте балканославянских традиций (народный календарь и сельскохозяйственная обрядность) 56
- М. А. Андриянина.** Антропоморфный символизм дома в погребальной и поминальной обрядности: тело, душа, жертва (украинская, белорусская, западнорусская и польская традиции) 68
- Н. В. Крюкова.** Народное христианство в Армении: традиции и современность 80
- И. А. Панков.** Даира для всех: ритуал коморских тарикатов и современность 91
- М. В. Завьялова.** Танец маленького паука: между ритуалом и болезнью 100

ФОЛЬКЛОРНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

- Н. В. Петров.** «Зоино стояние»: фольклорный сюжет и социальная реальность 112
- Н. С. Петрова.** Коллективизация в слухах и толках конца 1920-х — 1930-х гг. 126
- С. Ю. Королёва.** «В голбче-то у нас могильник»: детские захоронения вне общего кладбища в XX веке (практики и нарративы Северного Прикамья) 138
- Д. В. Громов.** Слухи о распылении химических веществ: личный опыт как критерий «знания» 150
- А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева.** Новая российская мифология и глобальная информационная среда: парадоксы современных социальных коммуникаций (Западная Сибирь, XXI век) 162

КНИЖНАЯ ПОЛКА

- Е. С. Данилко.** «Жердочка тонка, речка глубока...» *Рецензия на:* Таранец С. В. Подолье. Традиционная культура и повседневные занятия русских старообрядцев в XX — начале XXI веков: Альбом / Отв. ред. чл.- корр. НАН Украины Г. В. Боряк. — Киев, 2016. — 232 с. 175

ЮБИЛЕИ

- Поздравляем Тамару Валентиновну Пуртову 178
- К юбилею Серафимы Евгеньевны Никитиной 179
- Никитина С. Е.** Заметки об устно-письменной жизни духовных стихов в старообрядческой культуре 180

ФОЛЬКЛОРНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

УДК 398
ББК 82.3

«ЗОИНО СТОЯНИЕ»: ФОЛЬКЛОРНЫЙ СЮЖЕТ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ¹

НИКИТА ВИКТОРОВИЧ ПЕТРОВ

(Российская академия народного хозяйства и государственной службы:
Российская Федерация, 119311, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр.1)

***Аннотация.** Сюжет об окаменевшем святотатце-плясуне, известный в России как минимум с конца XIX в., актуализируется в 1956 г. «Зоино стояние» 1956 г. оказывается наиболее устойчивой текстуализацией этого сюжета, поддерживающегося в 1960–1990-х гг. популярной нарративной схемой о наказании святотатцев за осквернение святынь. На текстовое и сюжетное оформление, популярность и тиражирование этого сюжета в фольклорной среде оказывают влияние религиозные фольклорные нарративы; грешница получает конкретное имя. В 1990-е и 2000-е гг. «Зоино стояние в Куйбышеве» фиксируется в православном и медиадискурсе, детализируется, обретает статус православной легенды, связанной с чудесами Николая Чудотворца.*

***Ключевые слова:** легенда, слух, пляска с иконой, антирелигиозная кампания, нарушение табу, святотатцы.*

Сюжеты не возникают на пустом месте без предшествующей традиции. Слухи, которые актуализируются в определенных эпохи, необязательно оказываются порождением этой эпохи: как правило, в их основе лежит фольклорный или книжный сюжет. Но механизмы отбора информации, определяющие трансмиссию фольклорных текстов, зависят от социокультурного контекста и работают как на сглаживание деталей, так и на добавление других фрагментов. Так получилось с сюжетом о куйбышевской Зое — девушке, которая окаменела, танцует с иконой. Фольклорная традиция, а потом и СМИ взяли на вооружение этот сюжет, актуализировавшийся, как считается, в 1956 г.

Возникает ли он в середине 1950-х гг., в период относительно нестабильной и противоречивой религиозной обстановке в стране? Какие сходные тексты поддерживают его распространение? Множество деталей этой истории проникают в сюжет довольно поздно и обрамляют его, включая в список православных «чудес», тем самым «подгоняя» под определенные лекала и легитимизируя его. Сюжет становится детализированным, как мне представляется, только в конце 1990-х гг., и переходит из разряда слухов в ранг православной легенды. Истории этого сюжета, его связи с социокультурным контекстом 1950–2010-х гг. и посвящена данная работа.

¹ Работа печатается в сокращении в связи с форматом журнальной публикации, связанным с ограничением объема. Вторая часть статьи, посвященная фольклорным истокам сюжета, его интеграции в современной городской текст Самары и репрезентации в медиадискурсе, готовится к печати. — Н. П.

СЮЖЕТ ОБ ОКАМЕНЕВШЕЙ ДЕВУШКЕ В 1950-х гг.: СЛУХИ И РЕАКЦИЯ ВЛАСТЕЙ

Слух — динамичное, постоянно изменяющееся по содержанию сообщение. Г. Олпорт и Л. Постман выделили паттерны изменений содержания сообщения в социальной и индивидуальной памяти: сглаживание, заострение, ассимиляцию. В ходе циркуляции слух имеет тенденцию становиться более коротким, жестким, легче усваиваться и передаваться. Детали сообщения при очередной его передаче всё более сглаживаются, уменьшается количество тем и слов в нем. В специально проведенном лабораторном эксперименте они выявили следующую закономерность: максимальное сглаживание и сжатие слуха происходит в самом начале его циркуляции, а затем идет постепенное уменьшение количества деталей сообщения. Одновременно происходит заострение, то есть более четкое выделение оставшихся тем и деталей. При каждом акте приема-передачи слух ассимилируется, перестраивается в соответствии с потребностями, привычками, интересами и чувствами воспринимающего, причем выделяется главная тема, а все остальные детали (фон) сглаживаются и заостряются так, чтобы соответствовать ей [Allport, Postman 1947; Олпорт 2002, 141]. Критика идей Олпорта и Постмана о передаче информации через слухи (они считали, что слухи сильно искажают информацию и могут угрожать общественному порядку) стала общим местом (см., например: [Shibutani 1966, Miller 2005]): слухи могут передаваться без изменений на протяжении сотен лет, иногда никак не влияют на общественное мнение, однако механизмы трансмиссии слухов, описанные ими, в целом оказываются операциональными для этого исследования.

Можно подумать, что в начале 1956 г. действительно произошел ряд событий, который стал толчком для функционирования слуха об окаменевшей девушке и поводом для его рецепции как среди жителей Куйбышева и окрестностей, так и в официальном дискурсе. 24 января 1956 г. в газете «Волжская коммуна» появляется фельетон «Дикий случай», где передается основной костяк сюжета: «Как передавали из уст в уста подружки суеверной бабки, а за ними — некоторые

другие невежественные люди, на квартире Болонкиной будто бы состоялась вечеринка. Все веселились, танцевали, и только одна из девушек пребывала в печали — для нее не находилось кавалера. И тогда она пошла на святотатство: взяла из переднего угла образ божьего угодника Николая Мирликийского и закружилась с ним в вихре танца под радиолу. Вскоре прогремел гром, в комнате ослепительно сверкнула молния, и девушку заволокло дымом. Когда дым рассеялся, оказалось, что небесные силы обратили богохульницу в каменный столб. Так и стоит она с иконой в руках третий день (по другим вариантам “легенды” — восемнадцатый). Пробовали топором подрубать — ничего не действует...» [Кулагин 1956].

В тексте указывается точный адрес: квартира Клавдии Петровны Болонкиной; танцы на вечеринке, девушка, для которой не нашлось кавалера, икона святого Николая, танец с иконой, гром, молния, дым, окаменение, попытки освободить — подрубание топором. Названы и те, благодаря которым слух распространился: о доме, где произошло событие, 17 января «поведала болезная Аграфена, на которую почти каждый вечер нисходит божья благодать», бабка, которая пришла 18 января к дому Болонкиной с просьбой показать «несчастенькую», «обросший рыжей щетиной субъект в очках, залепленных воском», который давал «разъяснения», рассказывая историю о жене Лота, медицинская сестра психоневрологического диспансера Сорокина и ее подружки Шура и Маша, телеграфистка Сысуева, «дядя», приехавший из Молотовского района Куйбышева (теперь Советский район Самары), и другие, пришедшие поглазеть на чудо. По мнению Кулагина, распространению слуха способствовали городское управление милиции и областное управление МВД, которые выставили на Чкаловской улице усиленные посты и конные наряды. Автор фельетона подводит морализирующий итог: этот «факт стал возможным потому, что мрак религиозных верований и предрассудков еще затемняет сознание некоторой части советских людей» — и говорит о недостаточной работе пропагандистских работников горкома и райкомов КПСС.

Таким образом, дом Болонкиной становится на некоторое время центром

религиозной жизни города, а сюжет начинает циркулировать в Куйбышеве и окрестностях в январе 1956 г. Далее он попадает в фельетон (публикация 24 января), и местный истеблишмент, озабоченный религиозными волнениями перед XX съездом ЦКПСС, запускает пропагандистскую машину², что также способствует дальнейшей трансмиссии этого сюжета и его широкой локализации.

В связи с религиозными волнениями в городе создается 13-я Куйбышевская областная партконференция, а первый секретарь ОК КПСС Ефремов устраивает делегатам мощнейший разнос в связи со случившимся событием. Вот цитата из стенограммы его выступления: «Да, произошло это чудо — позорное для нас, коммунистов, руководителей парторганов. Какая-то старушка шла и сказала: вот в этом доме танцевала молодежь и одна охальница стала танцевать с иконой и окаменела. После этого стали говорить: окаменела, одеревенела — и пошло. Начал собираться народ, потому что неумело поступили руководители милицейских органов. Видно, и еще кто-то приложил к этому руку. Тут же поставили милицейский пост, а где милиция, туда и глаза. Мало оказалось милиции, так как народ всё прибывал, выставили конную милицию. А народ, раз так, — все туда. Некоторые даже додумались до того, что внесли предложение послать туда попов для ликвидации этого позорного явления...» [Соколов-Митрич 2007]. Уполномоченный ЦК по делам РПЦ во время поездки в Борский район (120 километров от Куйбышева) зафиксировал следующие высказывания колхозников: «Мы точно не знаем, что там было на Чкаловской улице, но говорим об этом и сейчас, поддерживаем веру в это чудо и припугиваем этим молодежь, чтобы не хулиганили, меньше ходили на танцы, а больше ходили в церковь»; «Под праздники и в Страстную неделю в этом году не слышно было песен и гармошки, больше стало народу ходить в церковь и причащаться, при этом ходили издалека. В Страстную неделю даже кино срывалось». В июне 1956 г. уполномоченный по Куйбышевской области записал,

что «и сейчас еще есть разговоры, что она стоит» [Информационный отчет 1956].

Эта история как в Куйбышевской области, так и за ее пределами, вероятно, имела широкое хождение, начиная со второй половины 1950-х гг., причем на формирование общественного мнения, связанного с вопросами религии и Церкви, оказали влияние пресса, работа агитаторов и неформальная коммуникация.

Например, в Кировскую область эта история попадает в конце января — феврале 1956 г. и приурочивается к местным реалиям. Как пишет Н. Шабалин, «...17 февраля на стол секретарю Кировского обкома партии легла служебная записка начальника управления МВД СССР по Кировской области Баранова, в которой говорилось, что “за последнее время среди населения... г. Кирова стали распространяться слухи”, из числа которых наибольшее опасение вызывал слух об “окаменевшей девушке”. В один из зимних вечеров в расположенном в черте г. Кирова поселке Дурни якобы происходила вечеринка, в ходе которой молодежь разделилась на пары и принялась танцевать. При этом “одной девушке не хватило кавалера, и она, сняв со стены икону, стала танцевать с ней”. Неожиданно она остановилась и окаменела, будто “вросла в пол”, простояв в таком положении несколько дней. В этих рассказах также фигурировал и некий православный священник, который якобы посещал “окаменевшую девушку” и “не рекомендовал ее трогать» [Шабалин 2004, 99–100]. Фабульный скелет истории, судя по этому сообщению, уже сформировался, причем на его формирование и передачу могла повлиять не только friends-to-friends коммуникация, но и тексты, в которых в письменном и отточенном виде (см. об этом ниже) рассказывалось о чуде: богохульствующую девушку парализовало.

Широкому распространению истории в устной среде способствовало и состояние информационного пространства в СССР, где основные источники информации контролировались властями. Однако на процесс передачи текста влияние, как представляется, оказали

² Официальным началом запуска пропагандистской машины в этот период можно считать постановление ЦК КПСС от 7.07.1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» и последующие документы: [Ануфриев 1978, прилож. II].

и официальные издания по вопросам религии: благодаря им сюжет в начале 1960-х гг. распространяется далеко за пределы Куйбышевской и Кировской областей — о нем знают в Ленинграде, Краснодарском крае, Башкирской АССР.

Так, редакция журнала «Наука и религия» в начале 1960-х гг. комментирует письма читателей, которые хотят знать о куйбышевских событиях. Кузьма Федорович Квочкин³, пенсионер, член КПСС из станицы Ханская Майкопского района Краснодарского края, пишет в редакцию: «Мне недавно пришлось встретить в нашей станице группу религиозных старушек. Одна из них, перекрестясь, рассказывала такую чушь. Якобы в Куйбышеве комсомольцы-«нехристи» решили устроить вечеринку. И вот во время танцев одной девушке не хватило пары; она взглянула на икону святого Николая и сказала: «Святой угодник, пойдем со мной танцевать!» Вдруг эта девушка окаменела, как статуя неподвижная... В таком состоянии она была несколько месяцев, потом вдруг ожила, вышла из комсомола и стала религиозной. Когда я спросил у вещуньи, откуда ей все это стало известно, она стала уверять, что кто-то получил из Куйбышева письмо, в котором «очевидец» все описывает подробно» [Наука и религия 1960, 53]. В упоминаемом письме интересна деталь, которая не встречалась раньше: *девушка вышла из комсомола и стала религиозной.*

Ответ редакции предсказуем и напоминает финальные суждения автора фельетона в «Волжской коммуне» — всё это сказки о чудесах, которыми пестрит всякая религия: «Где же источники этой нелепой сказки, которая, к сожалению, выползла далеко за пределы Куйбышевской области? Дело обстоит следующим образом. В январе 1956 года неизвестные люди, вероятно, из числа тех, кто «кормится»

возле двух городских церквей, распустили по Куйбышеву слух о «богохульнице», танцевавшей на вечеринке с иконой и «наказанной» за это. Сочинители этих слухов были, по всей видимости, люди, искушенные в подобных темных делах, так как постарались придать своей выдумке некую «достоверность»: указали наобум улицу, номер дома и даже номер квартиры. И вот зимним утром к одному из домов на улице Чкалова подошла какая-то старушка и обратилась с вопросом об «окаменевшей отроковице» к проживающей в нем К.П. Болонкиной. Та, разумеется, только развела руками — никаких вечеринок и танцев в ее квартире не было и в помине. Случайно совпадение (с К.П. Болонкиной беседовал участковый милиционер) было истолковано престарелой богомолкой по-своему: власти выставили милиционера, чтобы скрыть от верующих людей «окаменевшую девушку». Богомолка стала препираться с К.П. Болонкиной, спор привлек прохожих, собралась небольшая толпа, которой такие же «христовые люди» стали рассказывать всякие «подробности» — одна нелепее другой. Так родилась сказка о «чуде» в Куйбышеве, которую недобросовестные люди стали в письмах распространять по другим городам. История о «каменной девушке» показывает, что церковники и ныне готовы пойти на любые ухищрения, лишь бы только как-то оживить и подогреть исчезающие из нашей жизни религиозные предрассудки» [Наука и религия 1960, 53].

Письмо, упоминаемое в «Науке и религии», — так называемое «Зоино житие», составленное неизвестным автором, начало циркулировать уже в конце 1950-х гг. Содержание самого «документа» местами различается в разных копиях⁴, у девушки появляется имя — Зоя, но основная фабула везде одинакова: описывается

³ Там же указывается, что об этом пишут Ф. Г. Тарасов из г. Стерлитамака Башкирской АССР, А. И. Боголюбов из Ленинграда и другие читатели [Наука и религия 1960, 53].

⁴ См. два опубликованных текста в архиве Нижегородского университета: из с. Кочетовка Сеченовского р-на, 1996 г. (Абашина П. И., 1912 г.р.); из д. Нориха Сеченовского р-на (Симонова Е. В., 1931 г.р.) — переписано из тетради Дербенева Г. А., с. Двоглазово Тонкинского р-на, на обложке тетради написано: «1964 год, г. Краснодар, Памятник Зое Великомученице» [РРПНК 2008, 234–240]; текст, привезенный из с. Керчомья <на Верхней Вычегде, где> «крупным собранием рукописных сборников владела А. В. Першина (1919–1998). В этих сборниках содержатся духовные стихи (перечень), различные акафисты, святые письма... Еще одной интересной находкой в составе этих сборников является текст эсхатологического содержания — «Стояние Зои в 1956 году в городе Куйбышеве» [Смирнова, Чувьоров 2004, 49].

«неправильное» поведение девушки, чудо стояния, ее оживление.

В 1962 г. «Наука и религия» также разъясняет «случай с параличом», добавляя истории дополнительные подробности: в Куйбышев прилетают знаменитые профессора, священник служит молебен, и окаменевшая оживает. «Шесть лет назад в Куйбышеве церковники пустили провокационный слух, что на одной вечеринке девушка, которой не хватило кавалера, сняла икону и танцевала с ней. За надругание над святыней бог будто бы наказал безбожницу: она окаменела и приросла к полу. Что якобы ни делали атеисты: из Москвы на самолетах прилетали знаменитые профессора — ничего не помогло. Только когда священник отслужил перед статуей молебен и окропил ее “святой водой”, окаменевшая ожила. Этот случай серьезно встревожил куйбышевских атеистов. Они проделали большую работу по разоблачению этой провокации, широко использовавшей все средства идейного воздействия на верующих. Это “чудо” было разоблачено в сотнях лекций, бесед, в печати, в индивидуальной работе с людьми. И эта работа дала свои плоды — об “окаменелой девушке” никто в Куйбышеве не вспоминает без улыбки. Случай с “окаменелой девушкой”, говорящий о том, что куйбышевские атеисты могут по-боевому разоблачать подобные суеверия, не единственный. Одно время в городе подвизался юродивый “прозорливец” и “целитель” некто Водянов. Он лечил верующих единственным средством — водой, в которой его мыли. “Святые помои” применялись как “целебные” от “всех болезней”. За последние два года прочитано около 9000 атеистических лекций. В Кировском районе города прочитано за год 1729 лекций. В Куйбышевском районе их прочитано единицы. В других районах — Кутузовском, Приволжском, Шенталинском, Челно-Вершинском, Чапаевском — атеистическая пропаганда ведется плохо, лекции почти не читаются, индивидуальная работа с людьми не ведется» [Свиридов 1962, 72–73].

Сюжет о Зое во второй половине 1950-х — начале 1960-х гг. распространяется достаточно широко, на это влияют устные рассказы, работа агитаторов, реакция властей, печатные версии (письма в редакцию журналов и ответы на них)

и закрепляется в информационной среде. Почему сюжет о богохульнице, которую наказали высшие силы, не попал на дно низовой культуры, а стал популярным именно в это время? В исследовательской литературе существует детализированная трактовка появления этого сюжета. Бременская исследовательница У. Хун, вписывая его в противоречивый религиозный контекст 1950-х гг., считает, что меседж сюжета следующий: верующие должны сплотиться вокруг Церкви. Кроме того, Хун рассматривает и локальный конфликт 1956 г., который способствовал появлению легенды: «...в феврале 1956 года патриарх и члены Священного синода ознакомились с письмом куйбышевского священника, в котором рассказывалось о сексуальных домогательствах одного иеромонаха в отношении кандидата в духовную семинарию, а также о попытках куйбышевского епископа замять это дело» ([Журнал № 1] цит. по: [Хун 2012]). Говоря о зеркальной симметрии двух историй (святотатство, сексуально коннотированный грех с инвертированным акторов: священник домогается юноши, девушка домогается святого посредством иконы), исследовательница предполагает, что легенда каким-то образом запускается (или ее запускают церковники), чтобы дважды экстернализовать грех: «...во-первых, как грех, совершенный женщиной, которая, во-вторых, не могла принадлежать к духовенству. Божья кара над грешницей восстанавливала справедливость на уровне легенды. В легенде, таким образом, присутствуют и антиклерикальные мотивы, так как “Зоя” наказывает не церковь, а непосредственно божественная сила. Праведный, “невинный” молодой человек в легенде сливается с образом святого Николая, таким образом развеивается и связанная с гомосексуализмом тень, а скандал, соединенный с домогательством, сублимируется в осквернение иконы. В этом виде случившуюся историю можно было рассказывать в воцерковленной среде» [Хун 2012]. Доказать, как и опровергнуть эту точку зрения практически невозможно: схема, предложенная Хун, с инверсией юноши и девушки, общим для обеих историй мотивом сексуального домогательства, слияние образа молодого человека с образом святого — хотя и семиотически,

и по-дандесовски (ср. [Dandes 1976]) красивая, но слишком общая; скрытый смысл (или hidden transcript в терминах Дж. Скотта⁵) при желании можно найти в любом фольклорном тексте. Кроме того, исследовательница высказывает предположение, которое сложно назвать обоснованным: одним из триггеров появления слуха может быть «заказ» РПЦ, которая посредством легенды решила трансформировать сексуальный скандал местной епархии в свидетельство божьей кары за святотатство, что, в свою очередь, привлекло в последующие годы прихожан в церкви. В этом смысле корректнее позиция А. А. Панченко, который считает, что закреплению сюжета и его популярности способствовало его вписание в более широкий контекст религиозного фольклора, который стал реакцией на хрущевскую атеистическую кампанию [Панченко 2012, 299].

ЗОИНЫ МУЧЕНИЯ И ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ: «ОПТИМИЗАЦИЯ» СЮЖЕТА

Наряду с письменными текстами в период с 1960-х по 2010-е годы (и позднее⁶) транслировались и устные нарративы об окаменении девушки, танцевавшей с иконой / человека, танцевавшего в церкви; фольклористы их фиксировали начиная с 1980-х гг. Тексты часто имеют локальную привязку, в зависимости от региона меняется вероисповедание грешницы, место действия, время, акторы: священник, отмаливающий богохульницу, превращается в деревенскую шептуху, молодая девушка — в старуху, мужика: «...той дядько, знялю дзвони, а оце в церкві у тому ж в олтарю, стил там був, оце ж як завалили вже церкву, упала вона, він виліз у церкві на вівтарі, **танці вжарив на том столу дядько** (здесь и далее выделено мной. — Н. П.), і, діточки, шо ж ти думаєш: **паралізувало!** Десять год не ходив, перид себе усе робив...» [Буйских 2013, 204–205].

«У нас такой разговор был, был, был такой разговор, да говорили где-то, вроде

здесь, где-то у нас недалеко было. Да вот как она взяла и начала танцевать. Танцевала и так вот и стояла, как ее приковало. Да, и потом вот отмаливали и там... сколько вот прошло времени» (Зап. от Нины Ивановны Акушиной, 1939 г.р., образ. 6 кл.; Анны Васильевны Грязновой, 1910 г.р., негр., д. Большой Ужин, Новгородская обл., Старорусский р-н. Соб. А. Исмагулова, А. Филиппова, А. Троицкий, Г. Дьяконова) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/1564/interview>].

«Мы Бога не видели; есть он, нет. Веруют... Тут говорят, что якобы девушка одна Богу не верила. И на Паску люди пошли Богу молиться, она пошла танцевать, перед Богом (т.е. перед иконой). И танцевала — и на месте она пришварилась, стояла. И стояла она три месяца, и никто ее с места не мог стронуть. А потом как-то, к каким-то **шептуньям ходили**, и яна, значит, ожила. А так, как... — живая, но как мертвая; не говорила, остолбенела, как столб. <Соб.: А кто она была — русская?> Нет, католичка. <Соб.: А перед Богом каким она?..> Перед польским <...> <Соб.: А давно это было?> Ну, примерно, год двадцать (Зап. от А. С. Игнатовой, 70 лет, д. Паажоляй, Литва, Рокишский р-н. Соб. Ю. А. Новиков, М. Романова. 1999 г.) [ФСЛ II, № 56, 56].

«А у нас в Устрекке тоже. Открыли церкву... и — **старушка**. Уже ны... давно уж, семисят лет ей. Пошла она первая плясать. В гармошку заиграли в клубе, и пошла она плясать. Утром не стала... на ноги. И... ию параличом разбило. Разбило сына, разбило дочку, разбило вторую, разбило третью. Только один сын оставши. Вот так!» [АЕУ, ЕУ-Хвойн-99, № 32, ДОМ]⁷.

Случай с окаменением девушки локализуется в Старой Руссе, Нижнем Новгороде, Подмосковье: «Одна вроде бы в Горьком взяла икону и стала танцевать и остолбенела — как столб стояла» (Зап. от Анны Ивановны Старцевой, 1926 г.р., образ. 4 кл., жила на территории монастыря, с. Труфаново-Новоселово, Архангельская обл., Каргопольский р-н. Соб.

⁵ См. теорию Скотта в: [Scott 1990].

⁶ На тексты, записанные в фольклорных экспедициях после 2009 г., повлияли публикации и републикации этой истории в прессе и художественный фильм про Зоино стояние «Чудо» (2009) (см. об этом ниже).

⁷ См. другие тексты: [Добровольская 1997; Штырков 2012, 53–82].

М. М. Каспина, А. А. Трофимов. 1998 г.) [АЛФ]; «*Эта женищина-то, девушка, был вечер, это под Москвой дело было... <...> Она взяла Николая Чудотворца икону и говорит: "Вот это мой кавалер". И стала — она сразу занемела. Пока свяишеник не пришел, молебен отслужили, ею только с места, а так никому было и с места не взять ее*» (Зап. от Антонины Михайловны Дмитриевой, 1914 г.р., образ. 2 кл.; Нины Ивановны Михайловой, 1934 г.р., образ. 8 кл.; Марии Ниловны Ниловой, 1914 г.р., образ. 4 кл. (урож. Ленинграда), д. Михалково, Новгородская обл., Вологовский р-н. Соб. С. Г. Леонтьева, А. Иванова, П. Лямцева) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/970/interview>].

Иногда сюжет вводится информантами в контекст греховности бытового поведения, греха за богохульство, табу, связанных с весельем в церковные праздники, в некоторых случаях рассказывается вместе с эсхатологическими историями.

«*Ну вот я не знаю, правда это, неправда, ее сразу на месте, ее на месте сразу. Это в Старой Руссы говорили, что вот по праздникам нельзя, грех, плясать, танцевать. А там в церкви было устроена клуб. Вот в Старой Руссе, в церкви. И она вот, гэт, взяла и гэт: "А я вот и с иконой пойду танцовать". И, гэт, как она только взяла эту икону в руки, круг прошла и сразу вот померла. Я слышала вот это, ну, правду, неправду, я не видела сама*» (Зап. от Варвары Михайловны Степановой, 1924 г.р., образ. 1 кл., певчая в церкви, д. Взгляды, Новгородская обл., Вологовский р-н. Соб. С. Г. Леонтьева, А. Иванова, П. Лямцева) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/1016/interview>].

«*Ни во что не веруете, а вот все бога ругать, ну вот зачем бога ругать? Причем Бог? А есть такие, ругаются в бога. Это ж непростительный грех. <...> Любые ты грехи делаешь, что угодно делай, Бог прощает, если ты покаешься в грехах. Но если в бога заругаешься, то бог никогда не простит этот грех. Это самый, самый страшный грех — ругаться в Бога. <...> Как немцы пришли, их потом... ушли немцы, и у нас у церкви тоже танцевали люди. Ну я, конечно, ни разу, сестра моя была в церкви, тоже танцевала. А я Богу сильно веровала, я не ходила. Я ходила только в церкву, молилась Богу. <Соб.: Не говорили, что они потом наказаны были?>*

Моя сестра наказана. Она ходит сгорбивши, муж и сыновья погибли. Она наказана богом <...>» (Зап. от Полины Савельевны Годянской, 1925 г.р., образ. 4 кл. (урож. Брянской обл.), д. Новый Бор, Тверская обл., Торопецкий р-н. Соб. Е. В. Кулешов, Е. Данькова) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/3162/interview>].

Часть записанного фольклористами довольно близко повторяет письменные тексты с некоторыми дополнительными подробностями, локальная привязка отсутствует, по сути, перед нами занимательный сюжет, в котором все «небожественные» попытки освободить девушку оканчиваются неудачей.

«*Я токо слышала, бабушка рассказывала, что... <...> где-то в каком-то доме танцевали, в клубе ли, где... я не знаю, или где-то в частном доме. А потом значит... это... всем хватило пар, а девушке одной не хватило пары. Она схватила икону со стены <...> стала... э... танцевать. Она по... круг сделала и стала окаменела. Вот. И потом говорили, что этот дом заколотили... Не могли ничё... Там начнут выпиливать... (хотели вместе с полом ее выпилить), начали выпиливать — пол кровью заливают, и всё*» (Зап. от Валентины Николаевны Подгорних, 1949 г.р.; Павла Серафимовича Подгорних, 1948 г.р., д. Холопье, Архангельская обл., Каргопольский р-н. Соб. Е. А. Литвин. 2005 г.) [АЛФ].

«*Там одна подсмеялась, ну, там на праздник. Они пришли и стали все танцевать, а жених у нее не пришел. <...> Она взяла образ и сказала: "Вот чё я взяла!" Вот и начала танцевать. И она вот так ровненько вот так и встала, окаменела. Ну она стояла так, наверно <нрзб.> дышала, мертва. И долго-долго, всё это... Уж ей и отслуживали, отпевали, отчитывали. Ну вот и ездили, все отпевали, отслуживали, она стояла целыми днями и ночами. Еле-еле ее, так в письме написано все, отчитали, много ездили по церквам, в церкви все отпевали, иначе было ниче не сделать. Каялися. Вот уж я не помню, как в письме-то как тут было писано. Ну она, наверно, не много пожила. И умерла. Вот это я слыхала, вот это в письме» (Зап. от Галины Ивановны Потехиной, 1933 г.р., негр., ведет службы в церкви вместе с А. А. Шиповой, д. Анциферово, Костромская обл., Буйский р-н. Соб. М. Л. Лурье, Н. Миргородская,*

Н. Белоева, Д. Сурикова) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/3426/interview>⁸].

Нарративы о наказании за богохульство в фольклорных интервью иногда идут в одном ряду с Зоиным стоянием:

Инф. 1: «Она взяла так, она учительница была. А он коммунист. А ей, значит, батюшка был. А церкви... где она... взяла сожгла церковь. А потом парализовало ее, и все. Эту вот, которая сожгла церковь, парализовало ее, значит, и померла. Понял? Вот что <...>» Инф. 2: «А мама моя и говорит: "Вот так в Куйбышеве был вот такой случай. Был праздник. Девушка пригласила своего кавалера, и узяла Николая Чудотворца и давай плясать с Николаем Чудотворцем. Икону в руки, вот девушка. Ну что ж, вот так, как стала, говорит, на онном месте, и всё. Эта девушка. И ей не оторвать. Хотели оторвать — кров. Не оторвать. Пока пришел этот Николай Чудотворец. Вот это, к этой девушке. Ну что ж", — это мне мама моя говорить. Потом эта жен... ну, она девушка... пришла к нам работать. Я грю: "Дорогая, правда, вот, так и так, — я говорю, — слышала, правда, это такое дело было у вас там у Куйбышеве?" — "Да, — говорить, — правда было. Но только, — говорить, — туда никого не подпустили. <...> Туда, говорит, не допустили, никого. Что там было, нас, — гьт, — глазеть туда не допустили". Вот так. А вот что было?

Ишь, она с иконой давай там плясать. Как встала на онном месте, так ни с места. Хотели взять — кров. Николай чудотворец ее. В руках у нее икона Николая Чудотворца была» (Зап. от Елены Ивановны Алексеевой, 1928 г.р., образ. 6 кл. (Инф. 1); Александра Ивановича Алексеева, 1949 г.р., образ. 8 кл. (Инф. 2), д. Манушкино, Тверская обл., Торопецкий р-н. Соб. Е.В. Кулешов, Е. Лисицкая, М. Штыб) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/3019/interview>].

М. Ч.: «Церковка в нас була, хороша церква, на весь район у нас була церква. Чи на область даже. Сильна була, красива. І дзво-они, дзвони, деточка, були... а розбивали ж її. Наші і розбивали, наші ж розбивали... партейні, бо не любили вони церкву. Спиридоновна ж не любила церкву, Люся — не любила. От і розбивала її, ту церковку, от її, деточка, і покалічило». Л. С.: «Той бабі, шо танцювала на престолі, да, мам?» М. Ч.: «Да!» Л. С.: «Опице, руки-ноги покрутило». М. Ч.: «А мужик один тоже ж, деточка — та їх багато розбивали, їх усіх і покалічило...» Л. С.: «...а вон ана престолі... танцювала на престолі». М. Ч.: «Ну, вона калікою стала вопице — і руки, і ноги покрутило, і вона, детка, усю жизнь лежала» [Буйских 2013, 205].

Некоторые тексты в записях 1970–2010-х гг. являются устным пересказом письменного «Стояния Зои»⁹, но большая

⁸ Похожие тексты см.: [АКФ]. URL: <http://folk.polarstarspb.ru/node/2394/interview>; <http://folk.polarstarspb.ru/node/787/interview>

⁹ Ср. саратовский вариант, чуть ли не наизусть выученное письмо. Занимательна концовка: Зоя из «нашей деревни» выжила, потому что ушла в монастырь: [Чудо стояния].

В нашей деревне произошло чудесное событие, подтверждающее силу Господню. Оно укрепило веру в Николая-чудотворца, святого старца, сильнее, чем все призывы и проповеди нашего отца Василия.

У нас в деревне жила семья: мать и дочь. Мать была истинно верующая христианка. Она никогда не пропускала ни одной службы в храме, вовремя исповедовалась и причащалась. Дома у нее стояли иконы всех святых, но особенно почиталась икона Николая-чудотворца. Дочь же была атеистка. Она все время высмеивала мать, пыталась снять иконы, оскорбляла местного священника.

Вот как-то в ночь под Рождество мать ушла в церковь. А дочь собрала молодежь на вечеринку. Все приглашенные пришли, а ее друга, которого звали Николаем, еще не было. Молодежь немного выпила и начала танцевать. А хозяйке танцевать не с кем. Недолго думая, она схватила икону Николая-чудотворца и говорит: «Раз мой Николай не пришел, буду танцевать с этим старичком». Только она начала кружиться, как раздался страшный гул, и девушка тут же застыла, как будто превратилась в камень. Опомнившись от ужаса, гости в страхе разбежались по домам. Подруга девушки побежала в церковь, где нашла ее мать, и рассказала ей о случившемся. Скорее вызвали врача, скорую помощь из города. Но они ничего не смогли сделать. Врачи девушке и нашатырь давали нюхать, и уколы пытались делать, а иголки шприцов не могли воткнуться в кожу и ломались, как о камень. И примочки разные делали — ничего не помогало. Стоит девушка, как камень, но видно, что живая. Мать пригласила священника. Он пришел, окропил ее святой водой, отслужил молебен за здравие. После этого удалось вынуть из рук икону Николая-чудотворца.

часть записанных нарративов, опираясь на фабульный скелет, самостоятельно разрабатывает историю о наказанной грешнице — плясунье с иконой. Как пишут комментаторы сборника «Рукописная проза Нижегородского края»: «Факт наличия у письменного текста устных версий сюжета свидетельствует о его известности и популярности. Лишенные затянутого сюжета и страшных подробностей, устные рассказы о девушке, по глупости совершившей страшный грех, передают историю личности. Простота истории, ее созвучность историям о святотатстве разрушителей церкви и церковного имущества (в том числе и икон) способствует востребованности письменной истории о мученице Зое и появлению устных рассказов о ней» [РРПНК, 241]¹⁰. Дело, вероятно, обстоит несколько сложнее: письменный текст «жития», во-первых, не является первичным, во-вторых, не только он влияет на устные рассказы: как видно из разобранных выше примеров, происходит взаимовлияние разных письменных и устных форм и версий этого сюжета. В итоге мы имеем набор интерпретационных текстов, семантическим ядром которых оказывается в первой категоризации «спор о вере» в ситуации конфликта между атеистами и верующими; во второй категоризации — «наказание за

грех, совершенный намеренно или ненамеренно», в третьей — «человек наказывается за осквернение святынь» и в четвертой — «танцора с иконой парализует / он умирает».

Герменевтические нарративы второй и третьей групп, которые транслируются в сельской культуре в довольно широкой диахронической перспективе (1930–2000), как мне представляется, оказываются отражением конфликтной религиозной ситуации, а информация об этой ситуации, следуя концепции Э. Оринга, распространяется в тексте с особым риторическим обрамлением — легендой о необычном, о чуде. По мнению Оринга, распространению таких текстов способствует особое отношение к их содержанию: оно подвергается сомнению, а следовательно, нуждается в поддержке и должно быть дополнительно обосновано: аргументировано и документировано [Oring 2008].

С другой стороны, мы видим, как государство пытается вводить монополию на религиозный фрейминг, ведя антирелигиозную кампанию, и за счет институализации новых форм контроля на местах регулировать социальное поведение групп населения в будущем. В то же время социальная реальность, в которой хрущевская антирелигиозная кампания

Мать поняла, что только вера спасет ее дочь. Была мать истинно верующей, а теперь и вовсе из церкви не выходила, за дочь не переставая молилась. Она написала письмо Патриарху всея Руси о своей беде, просила, чтобы он своей силой дал отпущение грехов дочери, предстал заступником и просителем за нее перед Господом. Патриарх ответил, что на все воля Божия, что он будет просить за девушку и чтобы мать сама молилась, не переставая. Тем временем со всей страны съезжались люди посмотреть на чудо. Милиция старалась не допустить распространение информации. Выставили у дверей охрану и никого в дом не пускали. Но люди располагались возле дома, и по ночам было слышно, как девушка кричала: «Люди, это мне за грехи мои кара такая! Люди, Бог есть. Уверуйте и вы спасетесь!» Но вот однажды подходит к милиционерам какой-то старичок с белоснежной бородкой и просит его пропустить в дом. Милиционер ему отказал. На минутку отвернулся к другому, а когда снова повернулся — старичок исчез. И тут же страшные крики девушки прекратились. Милиционер пошел посмотреть, в чем дело. Он увидел, что девушка лежит на полу без сознания. Когда врачи привели ее в сознание, она рассказала, что перед ней внезапно возник старец, ласково ей улыбнулся, перекрестил и исчез. Когда ее поднимали, повернули в сторону, где висели иконы. Девушка вскрикнула и показала на икону Николая-чудотворца. Она сказала, что он пришел и простил ей ее грех. Девушка после этого случая долго лечилась от истощения. Но врачи так и не поняли, как она могла так долго жить без пищи и воды. Все основные органы у нее остались в полном порядке. Она выжила благодаря силе, с которой она уверовала в Бога. Вместе с матерью они ушли в монастырь благодарить Бога за чудесное спасение (Зап. от А. П. Буровой, 65 лет, Саратовская обл., с. Ивантеевка. Соб. Т. Г. Давыджкова. 1988 г.) [Горбунова 2003, 50–51].

¹⁰ Там же публикуются два нижегородских варианта, ориентированных на письменный текст, и есть ссылка на другие устные пересказы «Стояния Зои»: колл. 37, ед. хр. 7, № 56, 1977 г., д. Арефьево Ковернинского р-на; колл. 62, ед. хр. 10, № 123, 1998 г., с. Владимирское Воскресенского р-на, зап. от А. Жильцовой, 1923 г.р.; там же, № 142, зап. от Н. С. Зайцевой, 1914 г.р.

и соответствующая атеистическая пропаганда формируют особый информационный фон, приводит к возрастанию популярности легендарных текстов о возмездии за совершенный грех. В них особенно акцентируются семантические поля «святость», «греховность», «возмездие» и «чудо». Некоторые (если не многие) рассказы об осквернении святынь и наказании святотатца [Фадеева 2003] записаны собирателями в ситуации разговора о грехе, который совершают как отдельные люди, так и группы людей, обладающие информационным и символическим авторитетом в селе (атеисты, коммунисты, колхозники). Они разрушают церкви, снимают колокола, кресты, топят бани иконами, оскверняют храмы, стреляя в них, делая из них секуляризованные здания — магазины, зернохранилища, клубы, пилорамы¹¹.

При этом надо понимать, что нарративная схема «люди совершают некое действие в отношении почитаемого персонажа/святого/святыни, затем наказаны» довольно универсальна, а наказание обидчиков зачастую эквивалентно тем действиям, которые они хотели совершить в отношении «жертвы» [Штырков 2012, 54–81]. Хорошей иллюстрацией этой закономерности служит текст, записанный в Черкасской области: *«Мужчина (партийный активист) испражняется в престоле церкви, говоря: «Як є той Бог на світі, то хай мене накаже». Затем его задавило лесом, который он вез, и у него «выскочил кал ртом и задом» на глазах у многих людей»* (Зап. в с. Гамарня, Каневский р-н, Черкасская обл., Украина. Соб. (Ю. Буйских?). 2007 г.) [Буйских 2013, 200].

Наказание не всегда соответствует преступлению, финал истории предполагает некий ущерб, который понесет грешник: *«До революції була в нашому селі церква»*.

В 1937 году стали ее закрывать. Собрались мужики, стали колокола стаскивать. Тянули, тянули, а колокол не идет, словно как сила какая его держит. Подняли еще мужики, с соседних деревень прибежали — тут колокол-то и ухнул вниз. Да только не разбился: все доски на крыльце разбил, краем землю пробил, да в земле и застрял. Из того колокола язык выпал, здоровый язык, пудов так на восемнадцать. Один мужик, который тут самый сильный был, взял его и понес. На следующий день зачах и через неделю помер... Колокол тут еще долго лежал, никто к нему не подходил, боялись люди» (Зап. от Николая Михайловича Кислицина, 1926 г.р., пос. Верхнелальск, Кировская обл. Соб. А. В. Торопов) [Фадеева 1994].

Симметрия наказания и совершенного греха — необязательное условие для реализации описанной нарративной схемы, варианты могут быть различными:

— отец-коммунист заставил детей отвезти иконы¹² в речку и утопить — их Бог покарал, они оба стали дураками — *сдурнели*; отца убили при немцах (Зап. от А. С. Игнатовой, 70 лет, рассказчицу дополнял А. Н. Игнатов, д. Паажоляй, Рокишский р-н, Литва. Соб. Ю. Новиков, М. Романова. 1999 г.) [ФСЛ II. № 54, 73];

— мужик отрекается от своей веры: хотел жениться на католичке, ксендз заставил его топтать старообрядческий крест; мужика зарезало поездом (Зап. от Дарьи Аксентьевны, 75 лет, и Акилины Аксентьевны, 77 лет, с. Ужусалаяй, Йонавский р-н, Литва. Соб. В. Дьячкова и М. Романова. 1999 г.) [ФСЛ II. № 54, 74];

— девушка в молельне подходит к иконе, смотрясь в оклад, причесывает волосы; когда умерла, на голове ползали большие червяки (Зап. от. Х. А. Кузнецовой, 70 лет, д. Данейкяй, Литва, Зарасайский р-н. Соб. В. Дьячкова, Ю. Новиков и М. Романова. 1998 г.) [ФСЛ II. № 57, 74];

¹¹ Ю. Буйских выделяет две категории: 1) осквернение храма (а) «перепрофилирование» церковных зданий: делают склад зерна, овощей, колхозной техники, кинопрокат, клуб, школу; (б) целенаправленное бессмысленное поругание: активисты устраивают танцы на алтаре / испражняются в церкви; 2) разрушение или сожжение храма со сбрасыванием крестов и куполов (сопровождается рассказом о последующей постройке на святом месте дома культуры, школы, магазина, пилорамы и т.д.) [Буйских 2013, 201]. Важно, кто совершает греховный поступок: часто это свои «чужие», пришлые — председатель колхоза, приехавший недавно в село из города, житель соседней деревни [Мороз 2000].

¹² Иконы в этом тексте называются малдовками, вероятно, от литовского malda — молитва [ФСЛ II, 73].

— коммунист выбрасывает иконы в водоем около бани; после бани ныряет, натывается на острый предмет и умирает (Зап. от Д. П. Сиволова, 75 лет, д. Думсая, Йонавский р-н, Литва. Соб. Р. Еленските и Ю. Новиков. 1997 г.) [ФСЛ II. № 53, 72].

Нарративная схема довольно лабильна и может «включать» и «выключать» различных акторов. При этом актер, состояние которого пытаются изменить с помощью поругания или осквернения, должен иметь некий символический авторитет. В тексте из Самарской области обидчики повитухи, которые хотели ее утопить, сами тонут: «...Задумали ее украсть. Поздно вечером подъехали они к ее дому и сказали, что дите принять надо, и увезли. Бросили в прорубь, а сами уехали. Бабка не утонула, ее шуба и вытянула наверх. А глас Господний и говорит: "Ты делала доброе дело, не губила людские души, а помогала появиться на бел свет". Так Господь Бог человека спас. А в это же

время похитители напились пьяными и в речке да вместе с лошадью в проруби и потонули» (Зап. от А. П. Торчалихиной, 75 лет, с. Осиновка, Ртищевский р-н, Саратовская обл., Соб. С. Лука и Н. Ефимова. 1983 г.) [Горбунова 2003, 52].

В самом общем виде сюжет про танец с иконой оказывается конкретной реализацией нарративной схемы: «человек нарушает табу, наказан высшими силами». Попадая в пул текстов об осквернении святынь, актуальных в ситуации социокультурного и религиозного конфликта второй половины 1930–1960-х гг., когда власти закрывают церкви и превращают их в клубы и магазины¹³, тексты об окаменевшей девушке и ее религиозный опыт оказываются настолько близки жителям деревни и города, что они осваивают его и превращают в локализованный рядом, узанный из достоверного источника и близкий собственному мировоззрению нарратив.

Источники и материалы

АЕУ — Архив Европейского университета в Санкт-Петербурге.

АКФ — Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ.

АЛФ — Архив лаборатории фольклористики РГГУ.

Журнал № 1 — Журнал № 1 заседания Священного синода. 7 февраля 1956 г. // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 2. Д. 176а. Л. 1–6.

Информационный отчет 1956 — Информационный отчет. Куйбышевская обл. за первое полугодие 1956 г. 8 июля 1956 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1356. Л. 17.

Кулагин 1956 — Кулагин В. Дикий случай // Волжская коммуна. 1956. № 20 (10897), 24 января С. 8.

Наука и религия 1960 — О «каменной девушке» и лжи на длинных ногах // Наука и религия. 1960. № 10.

РРПНК 2008 — Рукописная религиозная проза Нижегородского края: Тексты и комментарии / Сост. Ю. Шеваренкова. Н. Новгород, 2008.

Свиридов 1962 — Свиридов Н. Главное — знать людей! Атеисты за работой // Наука и религия. 1962. № 8. С. 72–73.

Смирнова, Чувьуров 2004 — Смирнова О. Н., Чувьуров А. А. Экспедиция на Верхнюю Выгледу // Живая старина. 2004. № 3. С. 49–52.

Соколов-Митрич 2007 — Соколов-Митрич Д. Каменная Зоя. Как скромная работница трубного завода стала великой грешницей // Русский репортер. 2007. 26 декабря. URL: http://rusrep.ru/2007/30/zoino_stoyanie (дата обращения: 13.06.2016).

УПФ 2008 — Украинский политический фольклор. Київ, 2008.

ФСЛ II — Фольклор старообрядцев Литвы. Тексты и исследования. Т. II. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.

Исследования

Ануфриев 1978 — Ануфриев Л. Религия и жизнь: вчера и сегодня. Одесса, 1978.

Буйских 2013 — Буйских Ю. С. «Если есть этот Бог на свете, то пусть меня накажет...»: представление о Божьей каре в рассказах о поругании святынь в Украине // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: Сб. ст. / Сост. А. Архипова. М., 2013. С. 200–210.

Горбунова 2003 — Горбунова Л. Г. Легендарные рассказы в записях последних десятиле-

¹³ «По всей видимости, именно это массовое разорение церквей и уничтожение священных объектов было наиболее травматичным для локальных религиозных культур русской деревни, поскольку оно отразилось в обширной группе устных нарративов о святотатстве и наказании за него» [Панченко 2012, 287–288].

тий (1970–1990-е гг.) // Кабинет фольклора. Статьи, исслед. и матер. / Под ред. В. К. Архангельской. Саратов, 2003. С. 43–59.

Добровольская 1997 — *Добровольская В. Е.* Несказочная проза о разрушении церквей // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 2. М., 1997. С. 76–88.

Мороз 2000 — *Мороз А. Б.* Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. М., 2000. С. 177–185.

Олпорт 2002 — *Олпорт Г.* Становление личности: Избр. труды. М., 2002.

Панченко 2012 — *Панченко А. А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012.

Фадеева 1994 — *Фадеева Л. В.* Лузяне рассказывают... // Живая старина. 1994. № 3. С. 52.

Фадеева 2003 — *Фадеева Л. В.* Рассказы о разорении святыни в современной устной традиции Пинежья (К проблеме специфики сюжета и жанра) // Рябининские чтения — 2003. Музей-заповедник «Кижы». Петрозаводск, 2003. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/29.html> (дата обращения: 24.07.2014).

Хун 2012 — *Хун У.* Содом и гоморра в Куйбышеве // Неприкосновенный запас. 2012. № 6 (86). URL: http://magazines.russ.ru/nz/2012/6/h8-pr.html#_ftnref2 (дата обращения: 13.07.2014).

Шабалин 2004 — *Шабалин Н.* Русская Православная Церковь и Советское государство в середине сороковых — пятидесятые годы XX века. На матер. Кировской обл. Киров, 2004.

Штырков 2012 — *Штырков С. А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012.

Allport, Postman 1947 — *Allport G. W., Postman L. J.* The Psychology of Rumor. New York, 1947.

Dandes 1976 — *Dandes A.* Projection in Folklore: A Plea or Psychoanalytic Semiotics. Modern Language Notes. № 91(6). P. 1500–1533.

Miller 2005 — *Miller D. E.* Rumor: An Examination of Some Stereotypes in Symbolic Interaction. Vol. 28, № 4 (Fall 2005). P. 505–519.

Oring 2012 — *Oring E.* Legendry and the Rhetoric of Truth // The Journal of American Folklore. Vol. 121. № 480 (Spring, 2008). P. 127–166.

Scott 1990 — *Scott J. C.* Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. Yale, 1990.

Shibutani 1966 — *Shibutani T.* Improvised News: A Sociological Study of Rumor. Indianapolis, 1966.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Петров Н. В. <https://orcid.org/0000-0002-2467-9535>

Кандидат филологических наук, заведующий Научно-исследовательской лабораторией теоретической фольклористики Российской академии народного хозяйства и государственной службы: Российская Федерация, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1; тел.: +7 (499) 956-99-99; e-mail: nik.vik.petrov@gmail.com

“ZOYA’S STANDING”: A FOLK PLOT AND SOCIAL REALITY

NIKITA V. PETROV

(Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration:
82, Vernadskogo av., Moscow, 119571, Russian Federation)

Summary. *This storyline has transformed from rumors to the contemporary oral legend. The main plot is based on a presumptive accident told in rumors from Kuibyshev (nowadays Samara) city. In 1956 a young atheist woman named Zoya arranged a New Year night party, her fiance Nikolay did not come, and she started the dance with the icon of St. Nicholas. Friends tried to stop Zoya, but she said: “If there is a God, let him punish me.” Suddenly all guests heard a thunder and lightning in the room and after that they saw Zoya standing in the middle of the room, paralyzed — stone-like, with the icon still in her hands. The plot about a dancer-blasphemer, who was paralyzed — almost stone-like, is known in Russia from the end of XIX at least. It got actualized in 1919. But “Zoya’s Standing” (1956) appears to be the most stable textualisation of this plot. It was supported by a popular narrative scheme about the punishment of sinners for profaning the sanctities and was kept in folklore tradition from behind circulation in a written (published) form in the 1960s — the 1990s. Probably religious narratives about the punishment of sinners for profaning the sanctities affect the text and the idea design, popularity and replication of the legend about Zoya in the USSR. Those texts appeared in the peasant’s culture as a reaction to an anti-religious campaign of the Soviet epoch. “The Zoya’s Standing in Kuibyshev” is circulated in orthodox and media discourse in the 1990s and in the 2000s, it has obtained the status of an Orthodox legend (related to the miracles of St. Nickolas) and has become a “folklore brand” of Samara, which was believed to be based on “real historical events”.*

Key words: *dancer-blasphemer, rumor, dancing with an icon, anti-religious campaign, taboo, blasphemers.*

References

Allport G. W., Postman L. J. (1947) *The Psychology of Rumor*. New York. In English.

Anufriyev L. (1978) *Religiya i zhizn': vchera i segodnya* [Religion and life: yesterday and today]. Odessa. In Russian.

Buyskikh Yu. S. (2013) “Esli est' etot Bog na svete, to pust' menya nakazhet...”: predstavleniye o Bozh'yey kare v rasskazakh o poruganii svyatyn' v Ukraine [“If the God exists, he has to punish me...”: the idea of God’s punishment in stories about the desecration of saints in Ukraine]. In: *Mifologicheskkiye modeli i ritual'noye povedenie v sovetskom i postsovetskom prostranstve* [Mythological models and ritual behavior in the Soviet and post-Soviet space]. Ed. by A. Arkhipova. Moscow. Pp. 200–210. In Russian.

Dmitriyev A. V., Latynov V. V., Khlopyev A. T. (1996) *Neformal'naya politicheskaya kommunikatsiya* [Unofficial political communication]. Moscow. In Russian.

Dobrovol'skaya V. E. (1997) *Neskazochnaya proza o razrushenii tserkvey* [Folk prose about destruction of churches]. In: *Slavyanskaya traditsionnaya kul'tura i sovremennyy mir* [Slavic traditional culture and modern world]. Vol. 2. Moscow. Pp. 76–88. In Russian.

Dundes A. (1976) *Projection in Folklore: A Plea or Psychoanalytic Semiotics*. *Modern Language Notes*. No 91(6). Pp. 1500–1533. In English.

Fadeeva L. V. (2003) *Rasskazy o razorenii svyatyni v sovremennoy ustnoy traditsii Pinezh'ya* (K probleme spetsifiki syuzheta i zhanra) [Stories about the ruin of the sanctities in the contemporary oral tradition of Pinega (To the problem of plot specificity and genre)]. In: *Ryabininskiye chteniya - 2003* [Ryabinin readings-2003]. Petrozavodsk. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/29.html>. In Russian.

Fadeeva L. V. (1994) *Luzyanе rasskazyvayut...* [Lusa locals tell...]. *Zhivaya starina* [Alive Antiquity]. 1994. No. 3. P. 52.

Gorbunova L. G. (2003) *Legendarnyye rasskazy v zapisyakh poslednikh desyatiletiiy (1970–1990-e gody)* [Legend stories in records of recent decades (the 1970s — the 1980s)]. In: *Kabinet fol'klora. Stat'i, issledovaniya i materialy* [Room of folklore. Articles, research and materials]. Ed. by V. K. Arkhangel'skaya. Pp. 43–59. In Russian.

Huhn U. (2012) *Sodom i gomorra v Kuybysheve* [Sodom and Gomorrah in Kuibyshev]. *Neprikosnovenny zapas* [Neprikosnovennij Zapas]. Moscow. 2012. No. 6 (86). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2012/6/h8-pr.h>.

Miller D. E. (2005) *Rumor: An Examination of Some Stereotypes in Symbolic Interaction*. Vol. 28, No. 4 (Fall, 2005). Pp. 505–519. In English.

Moroz A. B. (2000) *Ustnaya istoriya russkoy tserkvi v sovetskiy period (narodnyye predaniya o razrushenii tserkvey)* [Oral history of the Russian

church in the Soviet period (folk narratives about the destruction of churches)]. *Uchenyye zapiski Rossiyskogo pravoslavnogo universiteta ap. Ioanna Bogoslova* [Proceedings of the Russian Orthodox University, ap. John the Theologian]. 2000. Issue No. 6. Pp. 177–185. In Russian.

Olport G. (2002) Stanovleniye lichnosti: izbrannyye trudy [The Nature of Personality: Selected Papers by Gordon W. Allport]. Moscow. In Russian. Transl. from English.

Oring E. (2012) Legendry and the Rhetoric of Truth. *The Journal of American Folklore*. 2012. Vol. 121. No. 480. Pp. 127–166. In English.

Panchenko A. A. (2012) Ivan i Yakov — neobychnyye svyatyye iz bolotistoy mestnosti. «Krest'yanskaya agiologiya» i religioznyye praktiki

v Rossii Novogo vremeni [Ivan and Yakov, unusual Saints from a Marshland: “Peasant hagiology” and religious practices in Modern Age Russia]. Moscow. In Russian.

Scott J. C. (1990) Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. Yale. In English.

Shabalin N. (2004). Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i Sovetskoye gosudarstvo v seredine sorokovykh — pyatidesyatyye gody XX veka. Na materialakh Kirovskoy oblasti [The Russian Orthodox Church and the Soviet state in the mid-forties — fifties of the twentieth century. On materials from Kirov region]. Kirov. In Russian.

Shibutani T. (1966) Improvised News: A Sociological Study of Rumor. Indianapolis. In English.

ABOUT THE AUTHOR

Petrov N. V. <https://orcid.org/0000-0002-2467-9535>

E-mail: nik.vik.petrov@gmail.com

Tel.: +7 (499) 956-99-99

82, Vernadskogo av., Moscow, 119571, Russian Federation

PhD (Philology), head of the Laboratory of Theoretical Folkloristics, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

КОЛЛЕКТИВИЗАЦИЯ В СЛУХАХ И ТОЛКАХ КОНЦА 1920-х — 1930-х гг.¹

НАТАЛЬЯ СЕРГЕЕВНА ПЕТРОВА

(Российский государственный гуманитарный университет:
Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6)

***Аннотация.** В 1920-е гг. в СССР проходили многочисленные социальные, политические, экономические преобразования, пережить и осмыслить которые предстояло советским гражданам. Нехватка официальной информации о происходившем нередко способствовала активизации слуховой коммуникации. В статье рассматриваются слухи о коллективизации, выступавшие одним из проявлений реакции населения Советского государства на масштабные социальные и экономические реформы конца 1920–1930-х гг. Основным источником выступают информационные сводки ОГПУ о политических настроениях, дополняемые данными прессы (на примере журнала «Безбожник»), «писем во власть», мемуаров. Опосредованный характер, отрывочность представленных в данных письменных документах фольклорных сведений делает весьма затруднительным полный текстовый анализ таких форм, однако остается возможность вычлнить «семантические осколки» исходных текстов в виде отдельных мотивов. В выявленных нами текстах о коллективизации актуализируются мифологические модели «добротого царя» и «золотого века», перечисляются признаки грядущего конца света, божественной кары за грехи и пр. применительно к событиям 1920–1930-х гг. Слухи и толки о коллективизации иллюстрируют неподцензурную фольклорную реакцию на событийные реалии. В ситуации тотальных социополитических изменений раннесоветской эпохи она была одним из способов осмысления и соотнесения этих нововведений с традиционной картиной мира. Немаловажную роль в построении не противоречащих коллективному опыту объяснительных схем играли готовые фольклорно-мифологические модели, наполнявшиеся актуальными деталями (именами, событиями).*

***Ключевые слова:** неподцензурный фольклор, советский фольклор, слухи, коллективизация, эсхатология.*

В 1920-е гг. в СССР проходили многочисленные социальные, политические, экономические преобразования, пережить и осмыслить которые предстояло советским гражданам. Далеко не всегда это осмысление строилось исключительно на официальной информации о целях и сущ-

ности проводимых реформ. Проблема недостаточной информированности о происходящем в стране (причем распространялось это даже на низовых исполнителей) неоднократно поднималась в письмах и затрагивалась в мемуарах. Вот один из показательных примеров освещения этой

¹ Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, проект № 14–18–00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

проблемы в «письме во власть» (Смоленская обл., 1930-е гг.): *«Коллективизация продолжалась. Были и перегибы. Шли мы неизведанной дорогой, коммуниста ни одного в сельсовете не было, не было и комсомольцев, всё делали активисты. На собраниях мне (председателю сельсовета. — Н. П.) один зажиточный мужик задает вопрос: “Ты пришел к нам строить социализм, ответь мне на такой вопрос: какой навоз лучше для земли?” Я сначала стал в тупик, потом пришел в себя и говорю, что навоз любой для земли хорош как удобрение. Он говорит с усмешкой: “В говне не разбираешься, а пришел строить социализм”»*² [Тепцов 2002, 258].

Как отмечает Т. Джонстон, ситуация сильной тоталитарной цензуры способствовала в СССР активизации слуховой коммуникации [Джонстон 2011, 22]. Недостаток официальной информации вынужденно компенсировался разнообразными интерпретациями и домысливаниями — тем, что К. Сидов обозначил как *Chroniknotizen* (*Sagenbericht*), а К. Чистов перевел как «слухи и толки» [Чистов 2003, 33]. Общий историографический обзор исследовательской литературы о слухах см. в работе [Осетрова 2011], здесь же хотелось бы отдельно сказать о фольклористическом ракурсе рассмотрения данной повествовательной формы. Е. Левкиевская подчеркивает, что при всей быстротечности и сменяемости отдельных слухов «...культурные модели, на которые они опираются, и механизмы, вызывающие их к жизни, чрезвычайно устойчивы и относятся к базовым элементам национальной картины мира» [Левкиевская 2009]. И. Веселова определяет слухи как тексты причинно-следственного типа сюжета с мифологической или этической связкой, предпочтительно общественным хронотопом, нестрогой достоверности, с регулятивной, психотерапевтической, прогностической, информационной функцией [Веселова 2001].

Далее рассмотрим примеры слухов о коллективизации, выступавших одним из проявлений реакции населения Советского государства на масштабные социальные и экономические реформы

конца 1920–1930-х гг. Основным источником выступают информационные сводки ОГПУ о политических настроениях, дополняемые данными прессы (на примере журнала «Безбожник»), «писем во власть», мемуаров.

Говоря о специфике рассматриваемого материала, важно отметить его опосредованный характер: как правило, это своеобразные «тексты о текстах» — пересказы либо даже отрывочные упоминания не только собственно слухов, но также и произведений вполне отчетливой нарративной структуры, которые в рамках фольклористической традиции можно определить как анекдоты, легенды и пр. Полный текстовый анализ таких форм весьма затруднителен, однако остается возможность вычленить «семантические осколки» исходных текстов в виде отдельных мотивов.

Обратимся к слухам 1920–1930-х гг. Один из способов «освоить» некоторое новшество — соотнести его с чем-то знакомым. По такому принципу колхозы сопоставлялись с барщиной и крепостным правом. Среди рязанских антиколлективизационных лозунгов 1929 г. встречаем: *«Сам по себе колхоз — барщина, где кр-н эксплуатируют»* [Рязанская деревня 1998, 100], а в церковных проповедях того же года в Вешенском районе Донского округа сообщалось, что *«колхозы — крепостное право»* [Советская деревня 2000, 1016]. Представители советской власти уравнивались соответственно с помещиками. Как отмечено в московском дневнике 1931 г., *«...глухая мужицкая молва <...> гласит, что у нас сейчас в большевиках сидят бывшие помещики, которые мстят крестьянам за отнятие дворянской земли!!»* [Шитц 1991, 295]. При этом подобные установки, уравнивающие реформы новой власти с негативными явлениями «старого порядка», вполне совмещались с монархическими призывами. Так, в астраханском Трусовском поселке в 1930 г. райсоветом была получена анонимка: *«Долой голодное правление коммунистов, кооперацию и новую барщину — колхозы, да здравствует Н. Романов³!»* [Совершенно секретно 2008, 918].

² В этом тексте мы имеем дело с анекдотом, воспроизводимым вплоть до настоящего времени.

³ Речь, вероятно, о великом князе Николае Николаевиче Романове (1856–1929).

Кажущаяся парадоксальность (если колхозы то же, что было раньше, то каким образом от них избавит возвращение старой власти?) снимается, если рассматривать это с точки зрения социально-утопических представлений о царе-избавителе, призванном восстановить справедливость (см. об этом: [Чистов 2003, 45–257]). И в таком случае не особенно принципиально, «монархическим» или «советским» будет заступник: в слухах 1920–1930-х гг. схожие мотивы (отстранение, чудесное спасение, странствия, возвращение, воцарение и т.п.) привязаны к фигурам как первых, так и вторых [Архипова 2012]. В этом контексте и исполнение «антисоветских песенок» и частушек («Я на бочке сижу, бочка золотая, я в колхоз не пойду, давай Николая» [Советская деревня 2005, 96]), и слухи 1920–1930-х гг. о разнообразных монархических самозванцах (где упоминались император Николай, чудом спасшаяся царица с наследником, царевна Анастасия и пр. — см., например: [Безбожник 1923, 15; Советская деревня 2000, 310–311; Совершенно секретно 2008, 1487]), и написание жалоб на сельскую администрацию Калинину или Сталину — это явления в определенной степени синонимичные.

Другой вариант осмысления нововведений — не проведение аналогий с прошлым, а противопоставление современности утраченному «золотому веку». При таком подходе колхозы (и в целом советская эпоха) оцениваются негативно, а то, что было до революции, предстает как время благополучия и довольства. В антисоветских листовках 1930 г. фигурировали лозунги: «Долой ленинский коммунизм. Долой пятилетку. Давай царя, индивидуальные хозяйства и старые права» или: «Да здравствует капитализм, царь и Бог, долой самодержавие коммунизма» [Трагедия советской деревни 2000, 791]. Информационная сводка о настроениях в Сибирском крае в 1930 г. сообщает о следующем случае: «В Ложниковском или сельсовете Тарского района общим собранием отведены два коммуниста, два сельактивиста. Выступавшие середняки заявляли: “Выберем коммунистов, так в деревне кошки не останется, всё отберут. Советская власть нам не нужна, нам царь нужен, нам легче жилось”» [Советская деревня 2003, 538].

В некоторых случаях на позиции «золотого века» оказывается даже не дореволюционная эпоха, а раннесоветская — когда во главе страны был Ленин. В крестьянских «письмах во власть» действия местных властей осуждаются как противоречащие его идеям (Нижеволжский край, 1930): «Все крестьяне говорят так: Владимир Ильич Ленин дал нам свободу, а у нас ее отнимают коммунисты Муркин, и Зайцев, и Разин, и Наталья Шевцова, у которой два брата бывшие господа офицеры, то мы думаем, что это нас хотят закабалить опять в помещичье рабство, которое сверг Владимир Ильич Ленин» [Тепцов 2002, 91]. Здесь можно увидеть очередную отсылку к мотиву отстраненного от власти / умершего царя-избавителя, при котором жилось несравненно лучше.

Закономерным продолжением этой логической цепочки «благополучное прошлое» — «полное тягот и лишений настоящее» становится идея ужасного будущего, ожидание разнообразных бедствий (голода, эпидемий, войны):

«В г. Крапоткине старик, выдающий себя за блаженного отшельника, ежедневно ходит по улицам, крича: “Да воскреснет Бог!”, собирая вокруг себя группы граждан и проповедуя им: “Скоро вас будут морить голодом и холодом. Нападает на нас мор”» (Северо-Кавказский край, Армавирский округ, 1928) [Советская деревня 2000, 762].

«Дорофеев, а также жена расстрелянного Бакурова, ее сестра, раскулаченная Сухинина, Грезева, систематически собираются на моление, занимаются к/р агитацией, говорят о близости войны капиталистических стран против Советского Союза и неизбежности гибели соввласти и т.д.» (Центрально-Черноземная обл., 1934) [Советская деревня 2005, 577].

Крайним выражением такого коллективного пессимизма становились эсхатологические настроения, предчувствие «последних времен» накануне гибели мира. Соотнесение социополитических и экономических нововведений с крушением «старого порядка» приводило к символическому отождествлению Советского государства с царством Антихриста на земле. Немало тому способствовала также негативная реакция части

населения на активную антирелигиозную политику, проводившуюся одновременно с коллективизацией: «По-прежнему имеют место случаи срыва коллективизации из-за несвоевременной и неумелой постановки вопроса о закрытии церквей. В с. Червино Южно-Рязанского р-на на собрании после вопроса о коллективизации, который был принят единогласно, Пред. РИКа поставил вопрос о закрытии церкви. Кр-не с криками “не нужно нам вашей коллективизации, а церковь закрыть не позволим” — ушли с собрания» (Рязанский округ, 1929) [Рязанская деревня 1998, 121]; «По Ставропольскому округу усиленная агитация духовенства против коллективизации вызвана постановкой на общих собраниях вопроса о закрытии церквей. Сектанты в ряде районов устраивают специальные моления с приглашением своих “братьев” из других станиц, на которых доказывают, ссылаясь на Евангелие, что “колхозы являются второй ступенью к антихристу”» (Ставропольский округ, 1929) [Советская деревня 2000, 1016].

«Безбожная» репутация советской власти способствовала демонизации ее представителей, например, сопоставлению их с «детьми сатаны» или «антихристами»: «В с. Тамбовке, Амурской губ. в 1924 году сектантский (баптистский. — Н. П.) юношеский кружок активно участвовал в белобандитском восстании. В то время, когда в с. Тамбовке было восстание, говорится в резолюции общего собрания членов Ивановской ячейки Союза Безбожников, — в центре этого восстания сидела группа захваченных комсомольцев и партийцев, приговоренных к смерти. В то же время явился юношеский кружок баптистов в целом, во главе с руководителями этого кружка Спициной и Ивановым, которые произнесли предсмертную напутственную речь: “Мы восстаем и убиваем вас потому, что вы противитесь господу богу. Вы дети сатаны”» [Безбожник 1926, 9–10]. Не избежали подобных обвинений и лидеры страны: «Разрушали церкви. Мама не выбросила икону, всегда молилась перед ней; любовно украшала ее вышитыми полотенцами, и горела под ней лампада. В школе говорили, что Бога нет, а есть только вожди — Ленин и Сталин. Мама говорила, что это антихристы. Мне еще предстояло во всем разобраться самому, но я больше верил маме» [Копылов 2001,

223]. В письме 1937 г. в редакцию журнала «Безбожник» пересказывалось предположение сельского священника, что неэффективная работа сельского Совета объясняется тем, «что “божья благодать” не снисходит на сельсовет, особенно на его председателя» [Безбожник 1937а, 17].

В связи с этим звучали призывы бойкотировать мероприятия власти, которые интерпретируются как греховные, негодные Богу. В частности, провозглашалось, что нельзя вступать в колхоз. Антиколлективизационные высказывания неоднократно фиксировались в информационных сводках: «В с. Р. Юрткули Ст.-Майнского района появился “святой отец”, некто Миронский, который агитирует о том, чтобы крестьяне не шли в колхоз, а находящиеся там выходили, так как “в колхозах поселился Антихрист, поэтому пусть лучше вас расстреляют, чем быть проклятым”» (Ульяновский округ, 1930) [Советская деревня глазами 2003, 285]; «Святая Библия говорит, что, кто поступит в колхоз, тот погибший человек, будет война и тогда будут первых бить тех, кто запишется в колхоз» (Ставропольский округ, 1929) [Советская деревня 2000, 1016]. Эта же тема затрагивалась и в мемуарах: «Я не вступал в колхоз, потому что не хотел приносить пользу государству коммунистов. Я христианин и руководствуюсь только Богом, а колхозы не угодны Богу. Вся моя семья: жена, три сына и четыре дочери — никогда не вступали в колхоз, я им запретил», — рассказывал писателю Далану Е. М. Дудкин — заключенный-«религиозник», отбывавший срок в якутских лагерях [Далан 2003, 172].

Вступление в колхоз могло рассматриваться как прегрешение, в котором следует исповедаться (Рязанский округ, 1930): «Священник Орлов произнес в церкви проповедь, в которой сказал, что в колхозы входить не следует; перед рождением он назначил молебствие и на исповедях спрашивал, не вошел ли гр-н в колхоз» [Рязанская деревня 1998, 163].

Карой за безбожие и вступление в колхоз как одно из его проявлений (и в христианской, и в мусульманской трактовках) объяснялись природные ненастья, например, засуха, грозящая неурожаем и соответственно голодом и смертью (Северо-Кавказский край, 1934): «В с. Терновском

группа из 5 сыновей кулаков ведет к/р. агитацию, часто религиозного характера: “По откровению Иоанна, люди, забывшие Бога и не исполняющие заветов его, будут наказаны, Бог пошлет им голод и смерть. Партийные закрыли церковь, не дают свободно молиться, а там, где церкви открыты, ссыпают зерно. Это такая насмешка, за которую Бог карает нас. Дождя нет и не будет. Колхозы — это путь к коммуне, а коммуна антихристовая выдумка”; «В селах Верхний и Нижний Шир-Юрт группа колхозников организовала жертвоприношение, для чего собирались продукты. Та же группа занимается к/р. антиколхозной агитацией: “Бог разгневался на колхозников и не дает дождя, если бы не было колхозов, то был бы дождь”; «В бригаду № 1 явилась дочь дворянина, недавно вернувшегося из ссылки Аджиева, которая стала агитировать: “Аллах на нас сердится и послал засуху. Мы вступили в колхоз и отреклись от аллаха. Он нас накажет чумой и холерой. Все колхозники умрут. Нужно всем уходить из колхоза и молиться аллаху. Моему отцу говорил об этом мулла Аджиев Исмаил”» [Советская деревня 2005, 577–579].

Слухи не только воспроизводили некоторые фольклорно-мифологические объяснительные модели, но периодически становились каналом передачи собственно фольклорных текстов. В них, например, встречаются рассказы о чудесах — среди знаков грядущего конца света называются участвовавшие случаи обновления икон (Рязанский округ, 1930): «В Шацком районе наблюдаются массовые случаи обновления икон. Обновились иконы: в с. Печень (в 10 домах), в с. Ново-Чернеево (в 3 домах), в с. Старо-Чернеево и др. На этой почве, особенно среди женщин, распространяются слухи, что скоро будет конец света, что это бог карает всех за грехи наши и за то, что мы перестали почитать его. Проживающие в этих селах монашки организуют паломничества женщин для поклонения иконам. 2 монашки, проживающие в селе Печень, 28/V явились в дом гр-на Чижикова Дмитрия Яковлевича сразу после обновления иконы, где убрали икону и стали совершать религиозный обряд. В с. Старо-Чернеево **говорят, что обновившаяся там икона в доме одной женщины тускнеет при посещении этого дома колхозниками и светлеет после**

их ухода (здесь и далее выделено мной. — Н. П.)» [Рязанская деревня 1998, 576–577]. Здесь любопытно очередное маркирование колхозников как грешников, которым не дано наблюдать чуда обновления икон.

Еще одна фольклорная (в данном случае — книжно-устная) форма, отразившаяся в слухах, — святые письма. В «письмах во власть» и информационных сводках упоминаются факты распространения таких текстов, хотя целиком они и не приводятся: «В нашем селе Дьяковка (Экгеймский кантон, АССР Немцев Поволжья) год от года крепнет колхоз. Небольшая кучка церковников и бывших кулаков пыталась вредить колхозу. Они распускали нелепые слухи о том, что будто бы где-то есть письма от бога и богородицы, направленные против колхоза, что скоро будет конец света и т.п. Но ничто не могло остановить роста колхоза» (1937) [Безбожник 1937, 11]; «В с. Бесскоробненском быв. монашки Максименкова и Орехова, раскулаченные, организовали молебен. Монашки агитируют среди колхозниц: “Конец века, приходил странник, который принес из пещер письмо, написанное золотыми буквами; в письме было написано, что если колхозы не разбегутся, если люди не покаются и не станут ходить в церковь, то всех сожгут огнем”» (Азово-Черноморский край, 1932) [Советская деревня 2005, 578–579]. Мотив письма золотыми буквами встречается также в духовных стихах (например, о Голубиной книге, в которой излагается устройство мира: «А на ту на гору было на Фаорскую / Выпадала тут книга да Голубиная. / Ф шырина(у) эта книга да сорока локоть, / Ф во<у>жыну эта книга да фсе́ коса сажень; / У ей буквы-слова да золоты были» [Григорьев 2003, 340]). Использование данного мотива в слухах можно рассматривать как своеобразную отсылку к символическому авторитетному источнику.

Встречаются в разбираемых нами слухах и ссылки на более реалистичные авторитетные тексты — «святая Библия говорит», «по Евангелию». Является ли это просто риторическим приемом или же эсхатологические слухи о коллективизации действительно воспроизводят книжные источники, актуализируя конкретные мотивы христианской мифологии?

Прежде чем приступить к поиску прецедентных текстов, отметим, что

в информационных сводках встречаются описания непосредственного процесса чтения и толкования Библии: «Монашки Беседина и Козина обыкновенно, приходя в деревню, впадали в беспамятство и кричали, на крики собиралась толпа любопытных, а Мартын Беседин, доставая Библию, начинал читать и все прочитанное истолковывал по-своему. Говорил о скором пришествии страшного суда, о том, что советская власть — власть пришедшего на землю дракона, скоро погибнет и что страшная гибель ждет всех колхозников, записавшихся в колхозы. Это на слушателей производило большое впечатление. Безумные крики матери Беседин объяснял тем, что плачет она лишь потому, что горе заблудившимся, так как советская власть скоро погибнет и погибнут вместе с ней колхозники» (Белгородский округ, 1930) [Совершенно секретно 2008, 1473]; «В колхозе “Искра” Селивановского сельсовета колхозницы ходят на прополочные работы с Евангелием и во время

обеденного перерыва читают “о конце света”» (Центрально-Черноземная обл., 1934) [Советская деревня 2005, 575].

Обратившись к библейским эсхатологическим текстам, находим в них мотивы, близкие к встречающимся в слухах, — на примере зафиксированных органами политического надзора в Рязанском округе в 1929–1930 гг. (см. об этом подробнее [Петрова 2012]).

Далее сосредоточимся на тех примерах слухов, где, возможно, не просто констатировать воспроизведение ими основных мотивов библейской апокалиптики, но и выявить возможные причины актуализации именно таких мифологических моделей при объяснении происходящих в стране событий.

Скажем, календарные реформы 1929–1931 гг. (введение непрерывного производства, когда выходные дни советских работников далеко не всегда приходились на субботу и воскресенье) кажутся одним из поводов для опасений работать

Библия ⁴	Информационные сводки
«Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаем из того, что последнее время» (1Ин. 2: 18).	«В селе Увязе попы и евангелисты распространяют слухи об антихристах и конце света» [Рязанская деревня 1998, 187].
«И стал я на песке морском, и увидел выходящего из моря зверя с семью головами и десятью рогами: на рогах его было десять диадем, а на головах его имена богоухульные. <...> И видел я, что одна из голов его как бы смертельно была ранена, но эта смертельная рана исцелела. <...> И дано было ему вести войну со святыми и победить их; и дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем. <...> И увидел я другого зверя, выходящего из земли; он имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон» (Откр.13: 1–11).	«Баптисты дер. Сново-Здорово, Шацкого р-на, собираясь на религиозное собрание, вели такие разговоры: “В писании сказано, что будет зверь, имя которого будет известно всему миру и будет управлять он всем народом. Будет нанесена этому зверю рана, от которой он будет болеть год, а потом умрет ⁵ . После первого будет второй зверь еще лютее”. Разъясняли это место из Евангелия таким образом, что первый зверь это Ленин, а второй Сталин. Эти слухи после собраний разносились по всему селу» [Там же, 225].
«И он сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его» (Откр. 13: 17).	«На собрании кр-н с. Заполье, Спасского района, по вопросу о коллективизации середнячка-подкулачница говорила: «Не идите, бабы, в колхозы, там нам будут ставить на лбу клеймо антихриста» [Там же, 397]. «Если имеешь печать, то будут тебе оказывать всяческие привилегии, а если не имеешь, то нет тебе ничего» [Там же, 129].
«Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» (Откр.13: 18).	«Распространяются разговоры о том, что наступает время антихриста, для доказательства практикуют примеры, складывая из спичек цифру 666, а затем из этого же числа спичек складывается имя Ленина» [Там же, 132].

⁴ Тексты даются в Синодальном переводе.

⁵ Нельзя не вспомнить такие обстоятельства жизни Ленина, как покушение на него и последующую продолжительную болезнь.

в колхозах по воскресеньям, что неприемлемо для верующих (Саратовский р-н, 1930): «В с. Синенькое Саратовского района середнячка, примыкающая к секте старообрядцев, в группе женщин агитировала: “Вас заставят работать в воскресенье, если вы войдете в колхоз, вам приложат ко лбу и на руках печать Антихриста. Сейчас уже началось царство Антихриста, и вступать в колхоз большой грех, об этом написано в Библии”» [Советская деревня 2003, 96].

Тема антихристовой печати, которой будут отмечать всех колхозников, могла быть спровоцирована слухами о действительной практике клеймения колхозного скота (Рязанский округ, 1930): «Зажиточный с. Ногино, Рыбновского р-на, Афиногенов Т. Т. пускал по селу слух, что “скоро будут описывать скот и класть на него клеймо для того, чтобы закрепить его за государством”. Этот слух привел к массовому уничтожению скота» [Рязанская деревня 1998, 127]. Следующим шагом в этой логической цепочке становятся представления о клеймении людей в колхозах — по аналогии со скотом. Затем колхозное клеймо в соответствии с библейскими параллелями превращается в печать Антихриста (Центрально-Черноземная обл., 1930): «В с. Озерово Марков А. П. выступает с проповедью, он говорил собравшемуся народу, что в колхозы вступать не надо, ибо наступает конец света и время страшного суда, в колхозах же колхозникам будут приложены печати, и они все особенно мучительно погибнут. Тут он просто призывал объединиться в борьбе с безбожниками» [Совершенно секретно 2008, 1472]; «В разговоре среди женщин-односельчан д. Долгинино, Сев.-Рязанского р-на, Мясина Ксения (середнячка) говорила: “Наверно, последний год живем, как говорили, что придет антихрист, так оно и выходит. Из всего видно, что он уже народился и теперь загоняет в колхоз для того, чтобы удобней было клеймить людей”» (Рязанский округ, 1930) [Рязанская деревня 1998, 129]. Тут нельзя не обратиться к более поздней аналогии — активизации слухов о печати антихриста в связи с введением идентификационного налогового номера — ИНН (см. об этом: [Ахметова 2010, 182]).

В идее об отбирании детей («Кулаки и попы противодействуют созданию

коллектива агитацией через подкулачников и фанатиков-женщин. Пускают слухи, что в коллективе отбирают детей» [Рязанская деревня 1998, 180–181]) можно усмотреть отголоски настороженного отношения к процессу создания деревенских яслей, необходимых, чтобы обеспечить присутствие женщин на сельхозработках: «28-го февраля в с. Райполье Уполномоченным по коллективизации и местным сельсоветом было созвано общее собрание крестьян, на котором обсуждался вопрос об организации детских яслей» [Там же, 342]. По сведениям из разных регионов, это нововведение было овеяно слухами о разлучении детей с родителями, о плохом уходе, о ненадлежащем воспитании, например: «Детей отберут, и вы их не будете видеть, будут воспитывать их в сатанинском духе» (цит. по: [Виола 2010, 77]).

Слухи об отбирании и обобществлении детей органично встраиваются в систему гипертрофированных представлений о масштабах обобщественности жизни в коллективных хозяйствах (Рязанский округ, 1930): «Кулаки решили забрать под свое влияние женщин, выдумывая разные небылицы, вплоть до того, что в колхозах будут общие нары и на 75 чел. одно одеяло» [Рязанская деревня 1998, 179]. Здесь можно говорить о перенесении понятия «общий» с хозяйственной сферы (земля, инвентарь, скот) на прочие области жизни — быт (двор-дом-кровать-одеяло) и семейные отношения (общие дети, общие женщины). Л. Виола приводит примеры случаев, когда деятельность сельских активистов отнюдь не способствовала развенчанию подобных слухов и демонстрировала скорее их включенность в полуфантастичный объяснительный дискурс, чем владение ситуацией: «На Северном Кавказе местные активисты одной из деревень действительно конфисковали все одеяла и сказали крестьянам, что отныне все будут спать на семисотметровой кровати под семисотметровым одеялом» [Виола 2010, 76].

Что касается слухов из разряда «воцарится такой разврат, что родившиеся дети не будут знать своих родителей» [Рязанская деревня 1998, 318], то картина нарушения законов социума и попрания нравственности соответствует не только эсхатологической модели замещения

космоса хаосом, но и стереотипу об аморальности представителей новой власти (Северо-Кавказский край, 1929): «Кулачество и подкулачники для компрометации коллективизации у широких масс середнячества и бедноты в своей противоклассной агитации особенно подчеркивают неизбежность гибели религии и веры при коллективизации, предстоящее сплошное закрытие церквей и якобы неминуемое бытовое разложение, разврат, господствующий в колхозах, причем агитация пользуется особым успехом среди женских масс деревни» [Советская деревня 2000, 1015]. Негативная репутация сторонников советской власти и активных участников коллективизации поддерживалась отдельными случаями нарушающего нормальный порядок поведения (Рязанский округ, 1929): «Агроном Исаев, присланный в с. Жокино Захарьевского района для проведения коллективизации, требует от Пред. с/совета, чтобы последний ставил его на ночевку к одиноким женщинам и вдовам (ежедневно к разным), с которыми вступает в половую связь, допуская насилие. Это дает повод кулачью вести агитацию: “Вот мы вам говорили в отношении обобществления в колхозах женщин и девушек, так это и выходит — каждому такому представителю, приезжающему в колхоз, будут в обязательном порядке водить по бабе на ночь, как делают это агроному Исаеву” (Следствием факты подтверждаются)» [Рязанская деревня 1998, 121].

Эсхатологические слухи периода коллективизации (и шире — раннесоветского времени) уже становились предметом научных изысканий [Бессонов 2009; Бессонов 2014; Виола 2010; Гайлит 2006; Петрова 2013; Фицпатрик 2001 и др.]. Исследователи, отмечая традиционность и повторяемость встречающихся в них мотивов (подобные тексты о грядущем светопреставлении, приходе Антихриста и пр. известны и в дореволюционных, и в постсоветских фиксациях), несколько расходятся в оценке социокультурной роли эсхатологических настроений периода конца 1920–1930-х гг.

В работе Л. Виолы колхозная народная эсхатология интерпретируется как «одна из глубинных причин крестьянского протеста и тревожного мироощущения и одна из многих форм языка

сопротивления» и рассматриваются в связи с антиправительственными выступлениями периода коллективизации [Виола 2010, 73]. Сходные мысли высказываются и в книге Ш. Фицпатрик, которая разбирает апокалиптические и антисоветские слухи, ходившие в сталинской деревне, как формы стратегий сопротивления власти [Фицпатрик 2001, 13]. Н. Верт также склонен сводить роль подобных слухов к символическому выражению политического протеста [Верт 2010, 89–102].

Хотелось бы в какой-то мере не согласиться с таким подходом. Во-первых, слуховая коммуникация носила преимущественно горизонтальный, а не вертикальный (для общения с властью) характер. Здесь нам ближе менее категоричная идея С. Смита, отметившего потенциальную политичность апокалиптических нарративов и подчеркнувшего значимость не только содержания, но и форм распространения: «...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» [Смит 2005, 300–301]. В этой связи следует отметить и важную идентификационную функцию таких текстов, рассказываемых, как правило, «своим» либо тем, кого хотелось бы привлечь на свою сторону: мир, презентуемый слухами такого рода, делится на сторонников Антихриста (безбожных, разрушающих церкви, запрещающих обряды, аморальных) и его противников (пытающихся сохранить веру, традиционные общественные законы).

Во-вторых, целью распространения таких слухов было не только подстрекательство к невыполнению требований советского руководства (невступление в колхоз), но и своеобразное усвоение непривычной ситуации путем описания ее при помощи традиционных фольклорно-мифологических моделей. Здесь вспомним адаптационную интерпретацию А. А. Панченко, согласно которой эсхатологические ожидания XX в. тесно связаны с процессами аккультурации, взаимодействия культур с разными

стадиями технического развития. По его мнению, «...такие процессы, сопровождающиеся изменением социальной структуры и перестройкой аксиологических систем, неизбежно вызывают определенное социальное напряжение» [Панченко 2002, 364]. С этой точки зрения крестьянская эсхатология, привлекая и устойчивые мифологические мотивы, и топику христианской письменности, выступает в качестве средства адаптации социокультурных новшеств.

Адаптационная функция значима и для рассмотренных нами выше неэсхатологических слухов и толков о коллективизации, в которых для объяснения происходящих

событий применялись модели «золотого века» или «царя-избавителя».

Слухи и толки о коллективизации представляются вполне наглядной иллюстрацией механизмов неподцензурной фольклорной реакции на исторические события. В ситуации тотальных социополитических изменений раннесоветской эпохи она была одним из способов осмысления и соотношения этих нововведений с традиционной картиной мира. Немаловажную роль в построении не противоречащих коллективному опыту объяснительных схем играли готовые фольклорно-мифологические модели, наполнявшиеся актуальными деталями (именами, событиями).

Источники и материалы

Безбожник 1923 — Нам пишут: «Чудеса» // Безбожник. 1923. № 1. С. 15.

Безбожник 1926 — Ф. П. Формы и методы сектантского благовестничества // Безбожник. 1926. № 19–20. С. 9–10.

Безбожник 1937 — Подписчик журнала «Безбожник» колхозник Егор Алексеевич Варыпаев. Следуйте нашему примеру // Безбожник. 1937. № 4. С. 11.

Безбожник 1937а — Письма в редакцию // Безбожник. 1937. № 5. С. 17.

Григорьев 2003 — Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым: В 3 т. Т. 3. СПб., 2003.

Далан 2003 — Далан. Жизнь и судьба моя: Роман-эссе. Якутск, 2003.

Копылов 2001 — Копылов Н. Р. Мои скитания // Поживши в ГУЛАГе: Сб. воспоминаний / Сост. А. И. Солженицын. М., 2001. С. 221–244.

Рязанская деревня 1998 — Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокращения: Документы и матер. / Отв. ред.-сост. Л. Виола, С. В. Журавлёв и др. М., 1998.

Совершенно секретно 2008 — «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 годы) / Под ред. Г. Н. Севастьянова. М., 2008. Т. 8. Ч. 2.

Советская деревня 2000 — Советская деревня глазами ВЧК — ОГПУ — НКВД. 1918–1939. Документы и матер.: В 4 т. Т. 2: 1923–1929 / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М., 2000.

Советская деревня 2003 — Советская деревня глазами ВЧК — ОГПУ — НКВД. 1918–1939. Документы и матер.: В 4 т. Т. 3. Кн. 1: 1930–1931 / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М., 2003. Т. 3. Кн. 1: 1930–1931.

Советская деревня 2005 — Советская деревня глазами ВЧК — ОГПУ — НКВД. 1918–1939. Документы и матер.: В 4 т. Т. 3. Кн. 2: 1932–1934 / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М., 2005.

Тепцов 2002 — Тепцов Н. В дни великого перелома. История коллективизации, раскулачивания и крестьянской ссылки в России (СССР) по письмам и воспоминаниям. 1929–1930 годы. М., 2002.

Трагедия советской деревни 2000 — Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. 1927–1939. Документы и матер.: В 5 т. Т. 2 / Под ред. В. Данилова, Р. Маннинг, Л. Виолы. М., 2000.

Шитц 1991 — Шитц И. И. Дневник «Великого перелома» (март 1928 — август 1931). Paris, 1991.

Исследования

Архипова 2012 — Архипова А. С. Последний «царь-избавитель»: советская мифология и фольклор 20–30-х гг. XX в. // Антропологический форум. 2012. № 12, online. URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf (дата обращения: 15.03.2018).

Ахметова 2010 — Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М., 2010.

Бессонов 2009 — Бессонов И. А. Слухи и толки времен коллективизации и раскулачивания // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2009. № 2–3. С. 23–25.

Бессонов 2014 — Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: История и современность. М., 2014.

Верт 2010 — Верт Н. Террор и беспорядок: Сталинизм как система. М., 2010.

Веселова 2001 — Веселова И. С. Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: Автореф. дис. ... канд. филол. наук М., 2001. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/veselova6.html> (дата обращения: 15.05.2018).

- Виола 2010 — *Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М., 2010.
- Гайлит 2006 — *Гайлит О. А.* Вести, пророчества, чудеса: К вопросу о религиозных сюжетах в слухах 1920–1930-х годов // Вестник церковной истории. М., 2006. Вып. 4. С. 142–149.
- Джонстон 2011 — *Джонстон Т.* Слухи в СССР сталинского времени // Слухи в России XIX–XX веков. Неофициальная коммуникация и «крутые повороты» российской истории. Челябинск, 2011. С. 18–27.
- Левкиевская 2009 — *Левкиевская Е. Е.* Слухи как речевой жанр: Аннотация лекции на Весенней школе-2009 «Фольклор в наше время: традиции, трансформации, новообразования» // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/ls09_program_levkievskaya.htm (дата обращения: 16.05.2018).
- Осетрова 2011 — *Осетрова Е.* Слухи в современной социокультурной среде: историографический обзор // Антропологический форум. 2011. № 15, online. С. 55–82. URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/015online/osetrova.pdf> (дата обращения: 05.05.2018).
- Панченко 2002 — *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- Петрова 2012 — *Петрова Н. С.* Сезонная активность антихриста (эсхатологические настроения в Рязанском округе в 1929–1930 гг.) // Антропология. Фольклористика. Социолингвистика: Матер. конф. студентов и аспирантов. СПб., 2012. С. 74–77.
- Петрова 2013 — *Петрова Н. С.* Апокалиптическая перепись 1937 г. // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве. М., 2013. С. 179–187.
- Смит 2005 — *Смит С.* Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 280–306.
- Фицпатрик 2001 — *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне: Социальная история Советской России в 30-е годы. Деревня. М., 2001.
- Чистов 2003 — *Чистов К. В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Петрова Н. С. <https://orcid.org/0000-0002-6514-5601>

Кандидат филологических наук, научный сотрудник Российского государственного гуманитарного университета: Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; тел.: +7 (495) 250-69-31; e-mail: pena.talya@gmail.com

COLLECTIVIZATION IN THE RUMORS OF THE LATE 1920s — THE 1930s

NATALIA S. PETROVA

(Russian State University for the Humanities:
6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russian Federation)

Summary. *There in the USSR many social, political and economic transformations took place in the 1920s, and Soviet citizens were forced to comprehend it. The lack of official information about the situation often contributed to the activation of unofficial public communication. The article deals with rumors about collectivization, which reflected reaction of the Soviet state population to the social and economic reforms of the late 1920s and the 1930s. The main source is formed by information reports of the Joint state political directorate (OGPU) about political moods, supplemented by press data (exemplified in the atheist magazine "Bezbozhnik"), letters to officials, individual memoirs.*

Mediated and fragmentary nature of the folklore data contained by these written documents makes it very difficult to conduct an overall textual analysis of such forms, but it remains possible to isolate semantic "shivers" of the source texts in the form of separate motifs. In the texts on collectivization identified by the author, mythological patterns of the "good tsar" and the "golden age" are actualized, the signs of the coming end of the world, the divine punishment for sins, etc. are listed as applied to the events of the 1920s-1930s. Rumors and conversations about collectivization illustrate uncensored folkloric reaction to eventual realities. In the situation of total socio-political changes in the early Soviet era it was one of the ways to comprehend and correlate these innovations with the traditional picture of the world. An important role in the construction of explanatory schemes that did not contradict the collective experience played the ready-made folklore-mythological models filled with actual details (names, events).

Key words: *uncensored folklore, Soviet folklore, rumors, collectivization, eschatology.*

References

- Arkhipova A. S.** (2012) Posledniy «tsar'-izbavitel'». Sovetskaya mifologiya i fol'klor 20–30-kh gg. XX v. [The Last "Tsar-deliverer". Soviet mythology and folklore of the 20–30s of the XX century] *Antropologicheskij forum* [Forum for Anthropology and Culture]. 2012. No. 12, online. URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf (retrieved: 15.03.2018). In Russian.
- Akhmetova M. V.** (2010) Konets sveta v odnoy otdel'no vzyatoy strane: Religioznye soobshchestva postsovetskoy Rossii i ikh eskhatologicheskij mif [End of the world in a single country. Religious communities of post-Soviet Russia and their eschatological myth]. Moscow. In Russian.
- Bessonov I. A.** (2009) Slukhi i tolki vremen kollektivizatsii i raskulachivaniya [Rumors and meanings of the times of collectivization and dispossession of the Kulaks]. *Aktual'nyye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [Actual problems of humanities and natural sciences]. 2009. No. 2–3. Pp. 23–25. In Russian.
- Bessonov I. A.** (2014) Russkaya narodnaya eskhatologiya. Istoriya i sovremennost' [Russian folk eschatology. History and nowadays]. Moscow. In Russian.
- Chistov K. V.** (2003) Russkaya narodnaya utopiya (genesis i funktsii sotsial'no-utopicheskikh legend) [Russian folk Utopia (genesis and function of social Utopian legends)]. St. Petersburg. In Russian.
- Fitzpatrik Sh.** (2001) Stalinskije krest'yane. Sotsial'naya istoriya Sovetskoy Rossii v 30-e gody. Derevnya [Stalin's peasants. Social history of Soviet Russia in the 30s. The village]. St. Petersburg. In Russian. Transl. from English.
- Gaylit O. A.** (2006) Vesti, prorochestva, chudesna. K voprosu o religioznykh syuzhetakh v slukhakh 1920–1930-kh godov [Gossips, prophecies, miracles. To the question of religious plots on the rumors of the 1920s — the 1930s]. *Vestnik tserkovnoy istorii* [Journal of church history]. 2006. No 4. Pp. 142–149. In Russian.
- Johnston T.** (2011) Slukhi v SSSR stalinskogo vremeni [Rumors in the Soviet Union of Stalin's time]. In: Slukhi v Rossii XIX–XX vekov. Neofitsial'naya kommunikatsiya i «krutyje povoroty» rossiyskoy istorii [Rumors in Russia of the XIX–XX centuries. Unofficial communication and "abrupt turns" of Russian history]. Chelyabinsk. Pp. 18–27. In Russian.
- Levkiyevskaya E. E.** (2009) Slukhi kak rechevoy zhanr. Annotatsiya lektsii na Vesennyj shkole-2009 "Fol'klor v nashe vremya: traditsii, transformatsii, novoobrazovaniya" [Rumors as speech genre. Abstract of the lecture for the Spring School-2009]. In: Fol'klor i postfol'klor. Struktura, tipologiya, genezi i funktsii sotsial'no-utopicheskikh legend) [Folklore and Postfolklore. Structure, typology, semiotics]. URL: <http://www>

ruthenia.ru/folklore/ls09_program_levkievskaya.htm (retrieved: 16.05.2018). Moscow. In Russian.

Osetrova E. (2011) Slukhi v sovremennoy sotsiokul'turnoy srede. Istoriograficheskiy obzor [Rumors in the contemporary socio-cultural environment. Historiographical review]. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture]. 2011. No. 15, online. Pp. 55–82. URL: <http://antropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/015online/osevrova.pdf> (retrieved: 05.05.2018). In Russian.

Panchenko A. A. (2002) Khristovshchina i skopchestvo. Fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt [Christovshchina and skopchestvo schisms. Folklore and traditional culture of Russian mystical sects]. Moscow. In Russian.

Petrova N. S. (2012) Sezonnaya aktivnost' antikhrista (eskhatologicheskiye nastroyeniya v Ryazanskom okruge v 1929–1930 gg.) [Seasonal activity of the Antichrist (eschatological moods in the Ryazan district in the 1929 — the 1930s)]. In: *Antropologiya. Fol'kloristika. Sotsiolingvistika* [Anthropology. Folklore studies. Sociolinguistics]. Materialy konferentsii studentov i aspirantov. St. Petersburg. Pp. 74–77. In Russian.

Petrova N. S. (2013) Apokalipticheskaya perepis' 1937 g. [Apocalyptic population census

of 1937]. In: *Mifologicheskiye modeli i ritual'noye povedeniye v sovetskom i postsovetskom prostranstve* [Mythological models and ritual behavior in the Soviet and post-Soviet space]. Moscow. Pp. 179–187. In Russian.

Smit S. (2005) Nebesnyye pis'ma i rasskazy o lese: «suyeveriya» protiv bol'shevizma [Heavenly letters and stories about the forest: “superstition” against bolshevism]. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture]. 2005. No. 3. Pp. 280–306. In Russian.

Vert N. (2010) Terror i besporyadok. Stalinizm kak sistema [Terror and disorder. Stalinism as a system]. Moscow. In Russian.

Veselova I. S. (2001) Zhanry sovremennoy gorodskogo fol'klora: povestvovatel'nyye traditsii [Genres of contemporary urban folklore: narrative traditions]. PhD thesis (Philology). Moscow. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/veselova6.html> (retrieved: 15.05.2018). In Russian.

Viola L. (2010) Krest'yanskiy bunt v epokhu Stalina. Kollektivizatsiya i kul'tura krest'yanskogo soprotivleniya [Peasant revolt in the era of Stalin. Collectivization and culture of peasant resistance]. Moscow. In Russian.

ABOUT THE AUTHOR

Petrova N. S. <https://orcid.org/0000-0002-6514-5601>

E-mail: pena.talya@gmail.com

Tel.: +7 (495) 250-69-31

6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russian Federation

PhD (Philology), researcher, Russian State University for the Humanities

УДК 398+393
ББК 82.3+63.5(4Рос)

«В ГОЛЬЧЕ-ТО У НАС МОГИЛЬНИК»: ДЕТСКИЕ ЗАХОРОНЕНИЯ ВНЕ ОБЩЕГО КЛАДБИЩА В XX ВЕКЕ (ПРАКТИКИ И НАРРАТИВЫ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ)¹

СВЕТЛАНА ЮРЬЕВНА КОРОЛЁВА

(Пермский государственный национальный исследовательский университет:
Российская Федерация, 614990, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15)

***Аннотация.** В статье рассматриваются захоронения детей вне обычных действующих кладбищ: в огородах, по обочинам дороги, на берегу реки, в подполье дома. Сведения собраны в 2010-х гг. на территории Коми-Пермяцкого округа Пермского края, в зоне русско-коми-пермяцких контактов. Случаи относятся к советскому времени, 1950–1960-м гг., и могут быть разделены на две группы — в зависимости от явного или тайного характера погребений и отношения к ним местного социума. В первом случае захоронения производятся на специальных детских кладбищах, практика признается допустимой, на могилах проводятся поминальные ритуалы. Во вторую группу попадают случаи погребения новорожденных вдоль дорог и под полом, они совершаются без свидетелей и могут вызывать подозрения в инфантициде. Учет не только этнографической информации, но и лингвистических особенностей записанных текстов позволяет обнаружить, что нарративы о захоронениях в гольце сдвигаются в область слухов, имеют грамматические признаки так называемой проблематической достоверности. Такие истории строятся по фольклоризованным сюжетным моделям — как криминально-бытовые и мифологические рассказы, их героинями оказываются женщины, наделенные чертами социальной маргинальности.*

***Ключевые слова:** похоронно-поминальная обрядность, инфантицид, слухи, криминально-бытовые рассказы, мифологические нарративы.*

Вотдаленных селах и деревнях Северного Прикамья исследователи народной культуры до сих пор фиксируют рассказы о захоронениях новорожденных и маленьких детей вне общих кладбищ. Подобные сведения имеются и в фольклорном архиве филологического факультета ПГНИУ: они собраны в экспедициях Лаборатории культурной и визуальной

антропологии и в ходе учебной практики в 2014–2017 гг.; в полевых исследованиях принимал участие и автор статьи. Краткие упоминания о детских могилах во внеурочных местах записаны у гайнских коми-пермяков. Более развернутые рассказы зафиксированы у жителей Юрлинского района Пермского края. Описанные случаи в основном относятся к советско-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 17–14–59009-ОГН «Фольклорная несказочная проза Северного Прикамья: универсальное, региональное, локальное (на материале записей второй половины XX — начала XXI в.)».

му времени — 1950–1960-м гг. В числе мест, где осуществлялись маргинальные по современным меркам погребальные практики, указываются огороды, обочины дороги, берег реки, домашний подпол. Осмысление имеющегося материала ставит перед исследователем ряд вопросов. Чем объясняются эти случаи — отголосками архаичной традиции или прагматикой Нового времени? Другой аспект касается достоверности записанных рассказов: идет ли в них речь о реальных фактах или мы имеем дело со слухами, т.е. нарративами без действий? Ответам на поставленные вопросы посвящена эта работа.

Упоминания о взрослых и детских захоронениях вне общих кладбищ встречаются в этнографических материалах конца XX — начала XXI в., но количество таких работ невелико. Подборка рассказов, характеризующих традицию русских-горюнов Сумской области (Украина), представлена в публикации С. М. и М. Н. Толстых [Толстая С., Толстая М. 2003]; полевские данные о погребении некрещеных младенцев исследованы Е. Е. Левкиевской [НДП 2012, 225–272]; записи, сделанные на Русском Севере, приводит Е. В. Самойлова [Самойлова 2017, 224–227]. Современные материалы из зоны русско-коми-пермяцкого пограничья углубляют представления о подобных практиках на этапе позднего бытования. Данные из других регионов — важный контекст, помогающий лучше понять случаи, зафиксированные в Северном Прикамье.

Условно легальное погребение: могилы в огородах и детские кладбища. Всё многообразие собранных нами сведений о детских захоронениях вне кладбищ можно разделить две группы — в зависимости от открытого, явного или закрытого, тайного характера погребений и от отношения к ним местного социума. В первом случае о внеурочных детских могилах известно всем жителям, практика признается если и необычной, то вполне допустимой и не вызывает осуждения. Во вторую группу попадают случаи, когда

захоронения совершались тайно, о них известно понаслышке, они кажутся подозрительными, повествования о них выстраиваются по типу криминально-бытовых и мифологических рассказов.

Остановимся на первой группе случаев. Лаконичные упоминания о взрослых и детских могилах вне общего кладбища записаны у коми-пермяков Гайнского района Коми-Пермяцкого округа, в пос. Жемчужный и окрестностях. Часть местных жителей — старообрядцы, уроженцы отдаленных, ныне не существующих деревень, располагавшихся по р. Лупье. Сведения относятся к двум таким деревням: Пурге и Верх-Лупье. По рассказам одной из самых пожилых жительниц, стариков и детей там хоронили в огородах: «*В Верх-Лупье-то в огородах хоронили. В огороды они раньше хоронили-то. Так, видимо, принято было. Умрет, например, ребенок ли, что ли. Или старый. Там хоронили, в огород.* <Соб.: А крест не ставят?> *А ставят, наверное, не знаю*» (Зап. от Анны Ивановны Мизёвой, 1934 г.р. (урож. д. Конопля), д. Сойга. Соб. С. Ю. Королёва, Е. М. Четина. 2014 г.) [ФА ПГНИУ]².

Зафиксированные у лупьинских коми-пермяков сведения не вполне отчетливы — возможно, потому, что деревни эти опустели в 1950–1970-х гг. Детские захоронения упоминаются наряду с другими погребениями в огородах; рассказчики сообщают, что обычай существовал до появления общих кладбищ. Верх-Лупье и Пурга возникли в разное время: д. Верх-Лупье упоминается уже в первой писцовой книге Перми Великой 1579 г., выселок Пурга появляется в списках населенных мест Чердынского уезда в конце XIX в. [Голева и др. 2011, 31–32]. Известно, что захоронения в огородах, садах, на межах полей — обычные крестьянские практики³, предшествовавшие установлению специальных кладбищ за пределами поселений. Новые нормы внедрялись государством с XVIII в., однако на отдаленных территориях старые формы погребений сохранялись на протяжении всего XIX в., а иногда и дольше [Самойлова 2017,

² Все приведенные в статье полевые материалы хранятся в ФА ПГНИУ, далее ссылка на этот архив опускается.

³ Ср.: в источнике середины XIX в. отмечено недавнее появление общих кладбищ у подолян и описана традиция погребения в церковной ораде, «под любимым деревом», просто на поле [Свидницкий 1861, 41].

228–229]. Бытование подобной практики в Верх-Лупье и Пурге может объясняться их удаленностью и обособленностью, что способствовало консервации традиционного уклада, в том числе форм погребения умерших.

Иной обычай зафиксирован в Юрлинском районе Пермского края. Здесь проживают юрлинцы — этнографическая группа русских, окруженная иноэтническими соседями — коми-пермяками. «Островное» положение группы-анклава обусловило формирование локальной традиции, характеризующейся высокой степенью устойчивости и единства [Жуланова 1995, 77, 79–80]. Известно о существовании здесь единичных коми-пермяцких деревень, соседствующих с русскими. На этой территории обнаружены детские кладбища, располагавшиеся прямо в пределах поселений. Одно из них возникло недалеко от границы с Кировской областью, в коми-пермяцкой деревне Шадрино (находящейся в русском окружении, в зоне интенсивного влияния юрлинских и вятских старообрядцев); второе — в противоположном конце района, в леспромхозном поселке Усть-Пышья со смешанным населением.

О детских захоронениях в ныне не существующей д. Шадрина рассказали жительницы соседнего русского пос. Чус. С двумя из них — переселенками из Шадрина — были записаны подробные интервью. Детские могилы располагались в деревне позади огородов: «Кладбище у нас прямо возле этого, детское кладбище, всё ребяток туда хоронили, чё-то раньше много умирили, ребятки-то. <...> На берегу, вот наш, например, огород, и прямо вот вплотную у огорода» (Зап. от Екатерины Веденеевны Шипицыной (ШЕВ), 1955 г.р. (урож. д. Шадрино), пос. Чус. Соб. Е. М. Четина, М. А. Брюханова, О. А. Колегова. 2016 г.); «Маленькие умирили — вот там тоже маленьких и хоронили, видно. <...> Ну, там на берегу оно. <...> <Соб.: Оно в отдалении от

деревни?> Нет, не в отдалении. Тут огороды, а ниже огорода-то тут кладбишишо» (Зап. от Зои Григорьевны Шадриной (ШЗГ), 1939 г.р. (урож. д. Шадрино), пос. Чус. Соб. С. Ю. Королёва, И. И. Русинова. 2016 г.). По сообщению рассказчиц, здесь хоронили детей в возрасте до нескольких месяцев и закапывали выкидыши⁴. В прошлом на могилках стояли кресты, но теперь они обветшали и почти утратились.

В полевых записях нет упоминаний о каких-либо запретах хоронить детей на этом кладбище. По-видимому, местными властями и социумом оно воспринималось как вполне легальное. Осуждение мог вызвать не выбор места, а подозрительные, с точки зрения жителей деревни, случаи смертей — к примеру, несколько мертворожденных младенцев у одной матери: «...там даже вот у одной женщины четверо умерли. Ну говорили, что чё-то она сама делает. Вот уже надо срок родить, он рóдится у нее подгнивший. Старухи-то говорили, что, мол, неохота нянчиться, говорит, что избавляется, мол, от них. Может, и правда, я не знаю, может, ложь?»⁵ (ШЕВ). Несмотря на подозрения, что смерть некоторых младенцев могла быть насильственной, детское кладбище не считалось «опасным» местом. Ходить через него в сумерках — в отличие от «взрослого» кладбища — никто не опасался: «<Соб.: Там ничего не виделось, не мерещилось?> Нет, нет, мы и вечерами там бегали» (ШЕВ).

Представляют интерес мотивы, по которым для похорон выбиралось именно детское кладбище. Одна из собеседниц, потерявшая двухмесячного сына, рассказывает: «Там еще жила я в деревне, там еще жила. И вот мама говорит: “Чё, куды? <...> Кладбишишо-то ведь тут, — говорит. — Тут и похороним”. Там я и похоронила его. <...> Чё, ему два месяца было, чё, в Юрлу везти, что ли, такую даль» (ШЗГ). На решение женщины повлияли местный обычай и мнение матери. Еще одна причина — возраст ребенка:

⁴ Реальный возраст мог быть и больше: в полевых записях встречается упоминание о девочке 6–7 лет (см. далее).

⁵ Слухи часто представляют собой результат столкновения традиционалистски ориентированных групп и сообществ с какими-либо проявлениями модерности [Дубин 2001, 71, 76]. В подозрениях можно увидеть двойную реакцию — на уменьшение детской смертности благодаря развитию медицины, с одной стороны, и на возросшие возможности женщин контролировать рождаемость — с другой.

по меркам деревенского сообщества он был, по-видимому, слишком незначительным, чтобы везти младенца на кладбище в райцентр (более 50 км от деревни). В д. Шадрино не было своего кладбища, поэтому всех умерших хоронили в других местах — не только в Юрле, но и у более близкой д. Никишата (8 км от Шадрина). Однако младенцев не всегда возили и туда, предпочитая хоронить на задах огородов.

Матери, теперь уже пожилые, стараются посещать детское кладбище хотя бы раз в год. В семье Е. В. Шипицыной это принято делать в Семик, причем родные вынуждены делиться на две группы, поскольку им еще необходимо поминать родственников, похороненных в Юрле. З. Г. Шадрина чаще посещает могилу сына «по случаю», совмещая это с бытовыми делами. Однако ко всем визитам она специально готовится: «*Прошлый год тоже поехали по веники-то, я всё забрала с собой. <...> Но, кадьльницу взяла и всё и. Купила то-друго в магазине, конфеты, печенье там. Тут пирожки настряпала ишо луковые. Квас брала с собой тоже*». Поминки на детском кладбище предшествуют выполнению хозяйственных дел: «*... всё равно вначале надо на это сходить, на могильник, потом веники ломать*».

Иногда женщины, у которых там похоронены дети, посещают кладбище вместе. Во время поминок они стараются *покадить* — окурить ладаном — все находящиеся поблизости могилы (так жители Юрлинского района поступают и на обычных кладбищах): «*А все, которы попадут рядом, всех кажу*» (ШЗГ); «*Разъехались люди, ребятки-то остались тутю. <...> Вообще, как попадешь <на детское кладбище>, дак всех, какие могилки видно, все покадить. <...> Чё, всех знаем дак*» (ШЕВ).

В ритуальной традиции Юрлинского района сохраняется развернутая вербальная коммуникация с умершими во время посещения кладбищ: к покойным обращаются с вопросами, приглашают на совместную поминальную трапезу, сообщают о своей жизни. Происходит такая коммуникация и на младенческих могилах. О спектре и интенсивности эмоций,

которые испытывают и выражают женщины, можно судить по рассказу З. Г. Шадринной: «*Я говорю: “Куда ты у меня... — этого сына двух месяцев похоронила я, говорю: — куда ты у меня крестик-то девал?” (Смеется.) Бургаю. Внук говорит: “Чё ты, бабушка, с кем разговариваешь?” <...> Был крест, деревянный-то. Он уже изгнил да упал. Вот я тожно и бургаю. “С кем ты там разговариваешь, бабушка?” Дак я говорю: “С сыном.” (Смеется.) <Соб.: Вы когда кадите там, что говорите?> Ой, а чё скажешь... Ревёшь да говоришь да, вот и... Ну, говорю: “Чё, почему ты умер, жить неохота стало, — да прибираю ему. — Щас бы уж большой был да кого да”, — наговорю, намолвлю, сама реву».*

Другое детское кладбище обнаружено в отдаленной восточной части Юрлинского района, в пос. Усть-Пышья. Леспромхозный поселок сформировался в конце 1940-х — начале 1950-х гг., население его составили уроженцы соседних русских деревень и коми-пермяцкой д. Булычи, а также многочисленные приезжие (*вербованные*): татары, украинцы, белорусы, молдаване. Вплоть до 2014 г., когда Усть-Пышья прекратила существование, жители совершали на Троицкой неделе сложные по структуре поминки: после посещения могил родственников, похороненных на булычёвском кладбище, устраивали коллективное поминовение у памятника погибшим в годы Гражданской войны (на братской могиле возле д. Булычи), а вернувшись домой, некоторые женщины шли еще на польское кладбище, к которому прилегают детские могилы⁶.

Появление польского кладбища связано с событиями начала 1940-х гг., когда из западных областей УССР и БССР, с бывших территорий Польши, были насильственно переселены тысячи польских семей. Отправляли их и в современный Пермский край. В 1940 г. в д. Булычи числилось 100 спецпоселенцев, в п. Усть-Пышья — 120, в соседнем пос. Конанов Бор — 150 [Черных, Голева, Шевырин 2009, 168–169]. Во время переселения людям не обеспечивались должные условия, из-за чего часть из них погибла. После объявления амнистии польских граждан Усть-Пышья как спецпоселение опустела.

⁶ Подробнее о фольклорной традиции и поминальном обряде Усть-Пышья см.: [Четина, Колегова 2015; Королева, Четина, Колегова 2015, 135–139].

В начале 1950-х гг. ее начали строить заново — уже как большой леспромхозный поселок; тогда новые жители и обнаружили на своей территории захоронения польских переселенцев, кости которых находили иногда прямо в огородах: *Их <погибших> тут бросили, а потом огороды пахали, черена распахивали, останки находили эти, зарывали потом*» (Зап. от Л. П. Пятковской (ПЛП), 1953 г.р. (урожд. п. Высокий Бор), п. Усть-Пышья. Соб. С. Ю. Королёва, Е. М. Четина, О. А. Колегова, Е. А. Ключикова. 2014 г.).

Часть захоронений оказалась на территории детского сада. В более позднее время тут было похоронено несколько усть-пышьянских детей, чьи родители не могли отвезти их на кладбище в д. Булычи (5 км от Усть-Пышья)⁷: *«Здесь еще детские могилки есть. <...> Когда не на чем везти туда было, вот здесь и похоронили. <Соб.: Так это русские дети были? Их рядом с поляками похоронили?» Нет, дети там <у тропинки>, поляки тут <под деревьями>»* (ПЛП). На момент полевых исследований польское кладбище и примыкавшие к нему детские захоронения выглядели как небольшая группа елей, растущих между частными покосами и огородами. В траве у деревьев просматривалось несколько могильных холмиков. На польском кладбище поминали прежде всего местных детей, обряд был коллективным и включал все традиционные элементы: каждение могил, расстилание скатерти, чтение молитв, обращения к умершим и ритуальную трапезу: *«Там опять ходили только взрослые. Вот здесь люди жили которые, ранешние-то, у них тут дети похоронены. Вот Маруся Харлапенко тут когда-то жила и работала, у нее тут дочь лежала, у садика-то. Вот мы обычно на этой могилке раскладываемся. <...> “Ты ждала нас, мы пришли, тебя проведаем, помянем тебя. Помяни, Господи, с молитвой, со крестом”»* (Зап. от Н. А. Федоровой, 1940 г.р. (урожд. д. Мушарино Кудымкарского

р-на), п. Усть-Пышья. Соб. С. Ю. Королёва. 2014 г.). Некоторые рассказывают, что ритуал носил общий характер, так как одновременно с местными детьми поминали и польских спецпоселенцев: *«А сидят-то ведь у поляков на могилках. Просто заугали, что нельзя поляков вспоминать, потому что такое время было. <...> А нам всё равно жалко»* (ПЛП).

Тайные захоронения: подполье и обочина дороги. Иной характер носят рассказы о единичных захоронениях мертворожденных младенцев. В советское время таких детей полагалось хоронить на общем кладбище. В сельской местности сохранялся давний обычай хоронить новорожденных в домашнем подполье (гольбе), однако подобные действия всё больше воспринимались деревенским социумом как нежелательные и неправильные, о чем свидетельствует их негативная оценка рассказчицами.

Начну с ситуации, которую нам довелось наблюдать в пос. Усть-Пышья: вечером в дом, где мы остановились, пришел сосед и пожаловался хозяевам, что боится жить в материнской избе: А.: *«А чего она <нечистая сила> меня в 3 часа ночи погнала. Кошки как замыкали в подполье, у меня не было кошек в ту пору. Миша Пикулев убежал... <...> Живые похоронены, я их ни разу не видел, в доме, где я живу. <...>»*. ПЛП.: *«Как поднялся вой, и тот мужчина побежал, и этот. На другой конец поселка побежали»*. А.: *«Три часа ночи. Ладно, друг у меня, к нему убежал. Невозможно. Как они там, в подполье-то? Господи, я уже и креститься-то начал»* (Зап. от А., муж., пос. Усть-Пышья⁸. Соб. Е. М. Четина, О. А. Колегова, Е. А. Ключикова). Из расспросов выяснилось, что в доме слышатся странные звуки, поскольку, по слухам, в подполье похоронены дети: *«...начинается мярготня. <Соб.: Под полом?» Да, под полом. <...> Он пьющий, может, ему что-то кажется. <...> Мать у него была, отец с Украины был, а мать тоже*

⁷ Погребение вне действующего кладбища, но рядом с уже существующими могилами — один из вариантов детских похорон, допускаемых традицией, ср. другой случай, зафиксированный в Юрлинском р-не: *«...вот в Кормино на старом кладбище, <...> хотя и было новое уже кладбище, хоронили маленького какого-то ребенка у кого-то. <...> Что зимой, видимо, везти далеко было, не на чем было везти,— его хоронили вот на том кладбище на старом»* (Зап. от Елены Викторовны Моисеевой (МОВ), 1971 г.р., д. Дубровка. Соб. С. Ю. Королёва. 2017 г.).

⁸ Здесь и далее имена некоторых информантов, как и людей, о которых идет речь в их рассказах, по этическим соображениям опущены.

была вятчинская (из д. Вятчина. — С. К.). После войны, как они сошлись с мужем, она родила тройню, три мальчика у нее было. А тогда насчет этого было строго очень, она испугалась, что муж из-за этого не вернется. Бабка-повитуха принимала роды, она его одного оставила, а двоих почти живьем закопали детей. Прямо в голбец. Боялись огласки, она боялась, что не сможет выкормить их, денег нет, время было голодное» (Зап. от Л., жен., 1953 г.р., пос. Усть-Пышья. Соб. Е. М. Четина, С. Ю. Королёва, О. А. Колегова, Е. А. Ключкова. 2014 г.).

Эти нарративы заметно отличаются от воспоминаний о погребении на детских кладбищах, и прежде всего позицией рассказчика⁹. Реально существующая и социально приемлемая практика похорон и поминок может отражаться в рассказах участников о лично пережитом опыте, такая информация обладает очевидными признаками достоверности. Сведения о захоронениях младенцев в голбце фиксируются преимущественно в форме нарратива-пересказа («я слышал»), что сдвигает и саму эту практику, и сообщенные подробности в область слухов, степень достоверности которых не очевидна. В нарративах содержатся и другие языковые средства, сигнализирующие о неполной степени соответствия содержания высказывания реальному положению дел (с точки зрения говорящего): модальные слова типа *видно, видать, наверно, может быть, может*; часть из них указывает на так называемую проблематическую достоверность: *вроде бы, что ли* (в диалектной форме *ли чё ли, ли как ли*). Рассказчицы акцентируют неполную свою осведомленность о конкретных деталях (*а я чё знаю? не знаю, я не слышала* и т.п.), что не мешает им интерпретировать поступки и мотивы участников событий — женщин, которые хоронили в голбце своих детей.

Такие истории выстраиваются обычно в двух направлениях: как криминально-бытовые и/или мифологические рассказы. Для фольклористов интерес представляет вторая группа текстов. Между тем

«криминализация» событий является, по видимому, еще одной традиционной тактикой коллективного осмысления происшествий и оформления их в более-менее устойчивый сюжет, который затем функционирует в локальном социуме в виде слухов. Уже замечено, что между двумя этими типами нарративов нет жесткой границы: былички бытуют в той же среде и передаются по тем же коммуникативным каналам, что и слухи [Горбатов 2009; Осетрова 2015, 81–82]; слабо структурированные толки, молва, сплетни составляют один «жанровый комплекс» с (нео) мифологическими меморатами [Неклюдов 2003, 14] и иногда могут перерастать в фольклорные (устойчивые и воспроизводимые) сюжеты.

Подозрение в инфантициде может провоцироваться выбором уединенного места погребения и отсутствием свидетелей. В Усть-Пышье зафиксировано упоминание, что детей хоронили по обочине дороги (ближайший поселок и больница находились в 20 км): «У сестры такая же история была. У нее родилась двойня, у сестры, два мальчика — Гришка и Мишка, даже имя дали. Она родила здесь, увезли в больницу, она по дороге похоронила по волоку, он у нее задохнулся, Гришка. Сама она недосмотрела или что, — одного похоронила на кладбище, одного похоронила на волоку, по дороге. <...> Там много детей похоронено на волоку. <...> Кто из больницы вез — не довез <живым>, тащить не хотелось, потому что плохо было с техникой. Тут убиенные разные, может быть, грех остался за ними» (Зап. от Л., жен., 1953 г.р., пос. Усть-Пышья. Соб. С. Ю. Королёва. 2014 г.).

Если упоминание о погребении у дороги в юрлинских материалах единично, то сведения о захоронении в голбце зафиксированы неоднократно. Почти все они записаны в русской д. Дубровке и окрестностях, где значительная часть населения считает себя старообрядцами, а исследователи отмечают наибольшее число архаичных представлений [Бахматов и др. 2003, 13]. Рассказы без криминальных мотивов показывают, что в прошлом похороны

⁹ В зависимости от статуса рассказчика по отношению к событию лингвист И. Н. Борисова выделяет три модуса текстов: они выстраиваются с позиции участника («я сделал»), свидетеля («я видел») или слушателя («я слышал») [Борисова 2009, 214]; о реализации этих модусов в мифологических нарративах см.: [Черванёва 2017].

мертворожденных и некрещеных детей в голбце были обычной, нормативной деревенской практикой: «Да, слышала такое, что закапывали в голбец. Потому что кладбище-то было как бы далеко, это надо маленькое тело, что его надо хоронить, это надо дорожку делать... И вот <нрзб.> они как бы не были ни крещеные, ни купаные <в купели>, дети-то, вот их и в голбце хоронили. <...> Ну, это, видимо, новорожденные» (МЕВ). Аналогичным образом поступали с выкидышами: «Когда раньше времени рожали, вот таких тоже, я слышала, закапывали в голбец. <Соб.: Выкидыши, да?> Да. Там ведь уже всё равно этот плод» (Зап. от Е., жен., 1971 г.р., д. Дубровка. Соб. С. Ю. Королёва. 2017 г.).

В одном случае захоронение в голбце, как и частое деторождение, местные жительницы объяснили социальной и психологической неполноценностью матери. «Здесь, вот тут соседка была! Рядом жила. Она ее говорила, старушка-та: “В голбце-то у нас могильник, могильник”». М.: «Кто это?» Е.: «Дуська! Дуська рожала их. <...> А я чё знаю? Она это тихо, мертвых, наверное, рожала. <...>» М.: «Чё, будто Дуська рожала и тут их хоронила?» Е.: «Да, тут бо. <Соб.: А почему?> А я чё знаю? Она, может, выкидывала¹⁰ или чё ли их, я чё знаю? <...> А чё, она как-то была маленько это...» М.: «Не того...» Е.: «Маленько была с приветом. <...>» М.: «У нее тоже много было <детей>. Восемь или чё у нее было, тоже много». <Соб.: Это живых?> Е.: «Живых тожно еще были» (Зап. от Е., жен., 1932 г.р., и М., жен., 1938 г.р. (урож. д. Панькова), д. Зарубина. Соб. М. А. Брюханова, А. С. Беломестнова. 2017 г.). Здесь особенно очевидна размытость, неточность сообщаемых сведений. Одна из собеседниц впервые слышит эту историю, что может говорить об относительно закрытом характере подобной информации.

Слухи активнее циркулируют в замкнутых сообществах и прежде всего касаются «значений предписанных ролей и статусов (половых, возрастных, этнических)» [Дубин 2001, 81]. К таким ролям относится и материнство, по-разному оцениваемое деревенским социумом для

замужних и незамужних женщин. В «криминализованных» нарративах сообщается, что в голбце могли заживо хоронить внебрачных детей, чтобы избежать осуждения: «В голбец-то хоронили тех, кого женщина, например, нагуляла. Чтoб никто не видел. Она их рожала и... Ну, наверно, тогда сами уже их что-то делали, что они <дети> умирали. Вот так что и таких вот, чтоб никто не видел. <Соб.: Это по слухам?> Да. Это по слухам. <...> Да даже я, знаете, от мамы слышала, что вот эта вот женщина, наверно, <в> 60-е годы, 50-е — она и то в голбце хоронила в Васьково. Тоже вроде бы нагуливала их. А это же было раньше позорно» (Зап. от Е., жен., 1971 г.р., д. Дубровка. Соб. С. Ю. Королёва. 2017 г.).

Одна из причин, по которой похороны в голбце вызывают негативную оценку современных пожилых женщин, — невозможность поминовения младенцев, в частности каждения их могил, чему в юрлинской традиции придается большое значение. Если раньше считалось, что некрещеных детей помянуть нельзя или не нужно, то сегодня многие наши собеседницы (в том числе старообрядки) считают иначе: <Соб.: А если они некрещеные и вот она похоронила их в голбец, их кадить надо?> <...> М.: «Конечно бы надо. Всё равно человек, душа у ево» (Зап. от М., жен., 1938 г.р., д. Зарубина. Соб. М. А. Брюханова, А. С. Беломестнова. 2017 г.). Показательна история, когда одна из женщин пожаловалась рассказчице, что ей снятся и видятся захороненные в голбце дети, а та посоветовала покадить их могилы ладаном¹¹: «Дак одна у нас в Сулае даже есть эта. Она, наверно, одного или двух ли уродила в голбец-то. <...> Как сказать, похоронила. И это, как во сне видела, ли как ли их. Или оне как ходят, эти дети-то, ли как ли. А ходила она выпивала. Я немного тоже баловалась, спирт продавала. “Налей да налей. Вот чё, слушай, это, я детей... вот дети у мян там”. Я: “Ты почё их туды положила, почё не унесла на кладбишию-то?” Недалёко от ее в тут в Сулае-то совсем, только в гору поднимись — там кладбишию. Я: “Ты хоть их туды положила, ак покади! Путь они нехрешиюные, дак ты их покади всё равно.

¹⁰ Выкидывала — здесь: рожала раньше срока, случались выкидыши.

¹¹ Ср.: галлюцинаторные видения умерших и яркие сны о них связываются в современной психологии с нарушением нормального процесса горевания [Пудиков 2017, 159–161].

<...> *Оне ить, душа ить у их, ты ить их носила у сердца, рожала — и туды*» (Зап. от К., жен., 1942 г.р. (урож. д. Зарубина), д. Васькова. Соб. С. Ю. Королёва. 2017 г.). Рассказчица не склонна к подозрениям, но сама форма погребения кажется ей неприемлемой. Выбор знакомой она оправдывает решением мужа и тем, что дети, возможно, родились зимой: *«Дак оне знамиш, видать, муж-то, видать, знал. Знамиш, видать. “Похорони,— Манька ее звали,— похорони, Манька, тамо в голбце”.* Дак чё. А чё, если зимой. <...> *А если не зимой, дак надо это, хотя бы пешком унесли. Небольшой гробичек сделали, доски, там велик ли ребенок. Досочку вот этта, да по бокам вот эдак, и крышку. И унеси да. Зимой-то, видишь, застывает земляк-та».*

В историях с похороненными заживо новорожденными возникают мотивы, когда умершие дети дают о себе знать, чем пугают живых: из подполья раздается мяуканье кошек, младенцы снятся или видятся их матери. Эти мотивы можно интерпретировать как наказание родителям-детоубийцам, но в них проявляется и характерная для многих восточнославянских региональных традиций демонологизация младенцев, умерших некрещеными [Зеленин 1995, 70–73; Кабакова 1999; Левкиевская 2009; Раденкович 2004, 204–205, 210]. По отношению к юрлинским текстам правильнее говорить именно о тенденции, так как развернутого воплощения эти мотивы не получают. Одновременно фиксируется представление, отражающее влияние христианской традиции, об умерших новорожденных как безгрешных душах: *«Как считают: это ребенок, который родился,— это ангел. Что он еще, у него никаких грехов нету, что это ангелочек маленький. Такое я слышала. Так что поэтому, наверно, никто и не боялся этого <хоронить в голбце>»* (МЕВ). Двойственное отношение к умершим, в том числе некрещеным, детям типично для народной культуры [Кабакова 1999, 87; НДП 2012, 226].

Подполье как место захоронения новорожденных младенцев и выкидышей фигурирует в юрлинских материалах неслучайно. Мы имеем дело со следами некогда распространенного обычая устраивать такие погребения в особых местах: под кучей хвороста, в болоте, на перекрестке дорог, под деревом, на гумне, под забором, под передним углом дома, на чердаке над сенями, под порогом и т.д. [Зеленин 1995, 70–73; НДП 2012, 227–228] — в этом ряду традиционно упоминается и подпол [Левкиевская 2009а, 103]. Но, имея в виду архаичный характер этого локуса в качестве места для похорон младенцев, нужно отметить и его «криминализованность», связанную с судебной практикой XVIII–XIX вв. Когда стало обязательным официально извещать о появлении ребенка, в том числе мертворожденного, деторождение из приватной сферы переходит в область государственного контроля. Гибель маленьких детей становится предметом расследования, при этом мертворожденные едва ли не автоматически вызывают подозрение в убийстве, их тайное захоронение запрещается и влечет за собой дознание¹². Примеры можно обнаружить в «Пермских губернских ведомостях», в разделе о происшествиях: так, в выпуске за 1870 г. сообщается, что в Молёбском заводе Красноуфимского уезда был найден мертвый младенец, рожденный вне брака: «девица» похоронила его в собственной бане под полом. Такая же находка обнаружена в доме «камышловской мещанской вдовы»: по дознанию выяснилось, что младенец родился живым, но вскоре умер, и мать закопала его в погребке [ПГВ 1870/42, 185–186].

Специфические формы захоронения младенцев сформировались и бытовали в условиях частого деторождения и высокой детской смертности¹³. Этнографические факты позволяют поставить вопрос о существовании иного, чем сейчас, ценностно-эмоционального отношения

¹² Статья за лишение жизни «дитя во младенчестве» появилась в «Артикуле воинском» Петра I (1715). В своде законов 1832 г. разделялись преступления против не- и законнорожденных детей, разделялось умерщвление плода в утробе и покушение на жизнь уже рожденного ребенка. В «Уложении о наказаниях уголовных и исправительных» 1845 г. появился вариант мертворождения (которое следовало доказать) [Голикова 2014, 272–273].

¹³ В дореволюционной России Пермская губ. занимала по этому показателю первое место [Голикова 2012, 138–139]; к числу особенно неблагоприятных относился Чердынский уезд, куда входил и современный Юрлинский район.

к рождению и гибели младенцев [Рэнсел 1996; Голикова 2017; Коршунков 2018], а также его трансформации с конца XIX в. вплоть до настоящего времени (в связи с развитием медицины и сокращением числа смертей). Описанные юрлинскими рассказчицами случаи захоронений в голбце попадают на время, когда общепринятыми становятся похороны младенцев, в том числе мертворожденных, на общем кладбище. Некоторые женщины считают нужным совершать по ним те же поминальные ритуалы, что и по взрослым. Показательный пример обнаруживается в интервью с рассказчицей, пережившей подобную утрату. Муж и жена дали мертворожденному сыну имя, под которым мать поминает его до сих пор: *«Я мертвого родила, дак у меня мужик увез на кладбищицо всё равно. Некрешионный, ничё, чё. <...> <Соб.: А вы его ходили поминать?> Хожу. <Соб.: У него же имени нету.> А его назвали. <Соб.: Когда?> А муж сказал, парень будет — вот как будем звать. Гришкой. <Соб.: Он мертвый родился, но вы его все равно Гришей назвали?> Да. <...> Сейчас-то я мужа кажю, внучек лежит, бабушка лежит, мужик-от лежит, счас сын-то свой лежит. Вот, всех надо кадить»* (Зап. от Ксении Демьяновны

Половниковой, 1942 г.р. (урож. д. Зарубина), д. Васькова. Соб. С. Ю. Королёва. 2017 г.).

Зафиксированные в Юрлинском районе детские погребально-поминальные практики встают в ряд специфических ритуалов, известных по другим региональным традициям. Сведений о захоронении по обочинам дорог и в подполье позднее 1960-х гг. не записано, по всей вероятности, в юрлинских деревнях обычай этот сошел на нет. Поминки на детских кладбищах продолжаются, однако новых подобных погребений не возникает. Записи показывают, что в область слухов и домыслов сдвигаются в основном сведения о домашних — не афишируемых, в буквальном смысле подпольных — погребениях новорожденных. Былое существование самой практики не вызывает сомнений, однако видно, что на этапе угасания традиции рассказы о ней строятся по фольклоризованным сюжетным моделям. Их героинями оказываются женщины, наделенные чертами маргинальности («гулящие», умственно неполноценные); существующие в их отношении социальные стереотипы также могут быть одной из причин, по которым погребения новорожденных вызывают подозрения и реализуются как криминально-бытовые и мифологические нарративы.

Источники и материалы

ПГВ 1870/42 — Сведения о происшествиях в Пермской губернии, собранные в марте 1870 г. // Пермские губернские ведомости. 1870. № 42. С. 185–186.

ФА ПГНИУ — Фольклорный архив филологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета.

Исследования

Бахматов и др. 2003 — Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В. Юрлинский край. Традиционная культура русских конца XIX–XX вв. Кудымкар, 2003.

Борисова 2009 — Борисова И. Н. Русский разговорный диалог: структура и динамика. М., 2009.

Голева и др. 2011 — Голева Т. Г., Подюков И. А., Пономарёва Л. Г., Черных А. В. Лупинцы: история, культура, язык: Этнолингвистический сборник. Пермь, 2011.

Голикова 2012 — Голикова С. В. Детская смертность в Пермской губернии (вторая половина XIX — начало XX в.): источниковедческий и методический аспекты. Екатеринбург, 2012.

Голикова 2014 — Голикова С. В. Инфантицид и солдатки (по материалам Екатеринбургского уездного суда XIX в.) // Институты развития демографической системы общества: Сб. матер. V Уральского демографического форума. Екатеринбург, 2014. С. 272–279.

Голикова 2017 — Голикова С. В. Отношение к детской смертности в традиционной культуре русских Урала XVIII — начала XX в. // Уральский исторический вестник. 2017. № 1 (54). С. 59–64.

Горбатов 2009 — Горбатов Д. С. Слухи, сплетни, городские легенды: психологическая природа различий // Вопросы психологии. 2009. № 4. С. 71–79.

Дубин 2001 — Дубин Б. В. Речь, слух, рассказ: трансформации устного в современной культуре // Дубин Б. В. Слово — письмо — литература: Очерки по социологии современной культуры. М., 2001. С. 70–81.

Жуланова 1995 — Жуланова Н. И. Юрлинцы: русский «остров» или контактная зона? (О музыкальном фольклоре и традиционной культуре русского населения Коми-Пермяцкого автономного округа) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 6:

Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. С. 77–88.

Зеленин 1995 — Зеленин Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Кабакова 1999 — Кабакова Г. И. Дети некрещенные // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. С. 86–88.

Королёва, Четина, Колегова 2015 — Королёва С. Ю., Четина Е. М., Колегова О. А. Локусы памяти в пространстве традиции (почитание братских могил в Юрлинском районе Пермского края) // Социо- и психолингвистические исследования. 2015. Вып. 3. С. 128–144. URL: http://splr.psu.ru/wp-content/uploads/2015/12/Королева_Четина_2015.pdf (дата обращения: 12.03.2018).

Коршунков 2018 — Коршунков В. А. Лубяной гробик, забытый в подвале под колокольной: эпизод из провинциальной церковной жизни в России конца XIX века. (В печати.)

Левкиевская 2009 — Левкиевская Е. Е. Полесские поверья о некрещенных детях // Живая старина. 2009. № 4 (64). С. 7–11.

Левкиевская 2009а — Левкиевская Е. Е. Подпол // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. С. 103–106.

НДП 2012 — Народная демонология Полесья. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012.

Неклюдов 2003 — Неклюдов С. Ю. Фольклор современного города // Современный городской фольклор / Ред. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 5–24.

Осетрова 2015 — Осетрова Е. В. Слухи в парадигме лингвистической генристики // Жанры речи. 2015. № 2 (12). С. 80–89.

Пудиков 2017 — Пудиков И. В. Фантомные переживания у матерей погибших военнослужащих // Иллюзорные миры и медиумические практики в пространстве культуры: Тезисы и матер. Всерос. конф. / Сост. и ред. Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М., 2017. С. 159–163. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/2017_ImaginaryUniverses_Proceedings_th.pdf (дата обращения: 12.03.2018).

Раденкович 2004 — Раденкович Л. Названия демонов, ведущие происхождение от детей, умерших до крещения, у славян // *Balkanica XXXIV*. Belgrade, 2004. С. 203–221.

Рэнсел 1996 — Рэнсел Д. «Старые младенцы» в русской деревне // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). М., 1996. С. 106–114.

Самойлова 2017 — Самойлова Е. Огород — мемориальный комплекс: коммеморативный аспект женских земледельческих практик конца XIX — начала XXI века // Человек и событие в исторической памяти. Сыктывкар, 2017. С. 221–234.

Свидницкий 1861 — Свидницкий А. П. Великдень у подолян // Основа. Южно-русский литературно-ученый вестник. 1861. № 11–12. С. 26–71.

Толстая С., Толстая М. 2003 — Толстая С. М., Толстая М. Н. Погребения в саду у «горюнов» Сумской области // Живая старина. 2003. № 2. С. 10–13.

Черванёва 2017 — Черванёва В. А. Границы достоверности мифологического рассказа: делал — видел — слышал — был // Русская речь. 2017. № 5. С. 112–117.

Черных, Голева, Шевырин 2009 — Черных А. В., Голева Т. Г., Шевырин С. А. Поляки в Пермском крае: Очерки истории и этнографии. СПб., 2009.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Королёва С. Ю. <https://orcid.org/0000-0003-4246-907X>

Кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета: Российская Федерация, 614990, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15; тел.: +7 (342) 239-63-74; e-mail: petel@yandex.ru

“THERE ARE GRAVES IN OUR CELLAR”: BURIALS OF CHILDREN OUTSIDE COMMON CEMETERIES IN THE 20TH CENTURY (PRACTICES AND NARRATIVES OF NORTHERN KAMA THE RIVER’S BASIN)

SVETLANA YU. KOROLYOVA

(Perm State University: 15, Bukirev str., Perm, 614990, Russian Federation)

Summary. *This article deals with a certain type of funeral and commemorative obit rites, which are connected with burial of children outside the functioning common cemeteries, in special loci. These places are: backyards, river bank, roadsides, cellars in peasant’s houses. Data is registered by the author and her colleagues during their fieldwork trips during the 2010s on the territory of intensive inter-ethnic contacts. Our informants are Komi-Permyak and the Russian people living in Komi-Permyak Circuit of Perm Region. All cases refer to Soviet times, to the 1950s — the 1960s. Variety of cases is divided into two groups — depending on either open, public or closed, secret character of the burial and on the attitude of the local society. In the first case, burials are made into special children’s cemeteries, near gardens, within settlements; all villagers know about this locus, they recognize the practice as permissible and organize commemorative obit rites on this graves. The second group includes burials of newborns at the roadside and under the floor in the houses; there are no witnesses of the burial, and therefore such cases may raise suspicion of an infanticide. The author considers field recordings not only as a source of ethnographic information, but also as a texts with marking linguistic features. Narratives about the burial of newborn children under the floor are shifting into the rumor area. Such texts have grammatical signs of the so-called “problematic veracity”. Such stories are based on folkloric models, they are realized as criminal or / and mythological narratives. The main heroines of these stories are women who have the stigma of social marginalization.*

Key words: funeral and commemorative obit rites, infanticide, rumors, mythological narrative.

Acknowledgements. *This paper is financially supported by grant of the Russian Foundation for Basic Research and the Government of Perm Region, project No. 17–14–59009 “Folklore oral stories of Northern Kama the river’s basin: universal, regional, local (based on the texts of the second half of the 20th — the early 21st century)”.*

References

- Bakhmatov A. A., Podyukov I. A., Khorobrykh S. V., Chernykh A. V.** (2003). Yurlinskiy kray. Traditsionnaya kul'tura russkikh kontsa XIX–XX vv. [Yurla area. Traditional Russian culture of the late 19th — the 20th centuries]. Kudymkar. In Russian.
- Borisova I. N.** (2009) Russkiy razgovornyy dialog: struktura i dinamika [Russian oral dialogue: structure and dynamics]. Moscow. In Russian.
- Chernykh A. V., Goleva T. G., Shevyrin S. A.** (2009) Polyaki v Permskom krae: Ocherki istorii i etnografii [Polanders in Perm region: Essays on history and ethnography]. St. Petersburg. In Russian.
- Chervaneva V. A.** (2017) Granitsy dostovernosti mifologicheskogo rasskaza: delal — videl — slyshal — byl [Veracity limits of oral mythological narratives: done — seen — heard — happened]. *Russkaya rech'* [Russian speech]. 2017. No. 5. Pp. 112–117. In Russian.
- Dubin B. V.** (2001) Rech', slukh, rasskaz: transformatsii ustnogo v sovremennoy kul'ture [Speech, rumor, story: the transformation of the oral in contemporary culture]. In: Slovo — pis'mo — literatura: Ocherki po sotsiologii sovremennoy kul'tury [Word — writing — literature: Essays on sociology of contemporary culture]. Moscow. Pp. 70–81. In Russian.
- Goleva T. G., Podyukov I. A., Ponomaryova L. G., Chernykh A. V.** (2011) Lup'intsy: istoriya, kul'tura, yazyk. Etnolingvisticheskiy sbornik [Lupya residents: history, culture, language. Ethno-linguistic collection]. Perm. In Russian.
- Golikova S. V.** (2012) Detskaya smertnost' v Permskoy gubernii (vtoraya polovina XIX — nachalo XX v.): istochnikovedcheskiy i metodicheskiy aspekt [Child mortality in Perm province (second half of the 19th — the early 20th century): source-study and methodological aspects]. Ekaterinburg. In Russian.
- Golikova S. V.** (2014) Infantitsid i soldatki (po materialam Ekaterinburgskogo uezdnogo suda XIX veka) [Infanticide and soldiers' wives (based on the materials of the Yekaterinburg county court of 19th century)]. In: Instituty razvitiya demograficheskoy sistemy obshchestva [Institutes for development of the social demographic system]. Ekaterinburg. Pp. 272–279. In Russian.
- Golikova S. V.** (2017) Otnoshenie k detskoj smertnosti v traditsionnoy kul'ture russkikh Urala XVIII — nachala XX v. [Attitudes towards child mortality in the traditional culture of the Ural's

- Russians in the late 18th — the early 20th centuries]. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik* [Ural Historical Journal]. 2017. No. 1. Pp. 59–64.
- Gorbatov D. S.** (2009) Slukhi, spletni, gorodskie legendy: psikhologicheskaya priroda razlichiy [Rumors, gossip, urban legends: psychological differences]. *Voprosy psikhologii* [Questions of psychology]. 2009. No. 4. Pp. 71–79. In Russian.
- Kabakova G. I.** (1999) Deti nekreshchenye [Unbaptized children]. In: *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvistiicheskiy slovar'* [Slavic antiquities. Ethno-linguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 2. Moscow. Pp. 86–88. In Russian.
- Koroleva S. Yu., Chetina E. M., Kolegova O. A.** (2015). Lokusy pamyati v prostranstve traditsii (pochitanie bratskikh mogil v Yurlinskom rayone Permskogo kraja) [The loci of memory in the space of tradition (Rituals and narratives related to mass graves in Yurla district of Perm region)]. *Sotsio- i psikhologicheskije issledovaniya* [Socio- and psycholinguistic studies]. 2015. No. 3. Pp. 128–144. URL: http://splr.psu.ru/wp-content/uploads/2015/12/Королева_Четина_2015.pdf (retrieved: 12.03.2018). In Russian.
- Korshunkov V. A.** (2018) Lubyanyy grobik, zabytyy v podvale pod kolokol'ney: epizod iz provintsial'noy tserkovnoy zhizni v Rossii kontsa XIX veka [A small bast-fibered coffin forgotten in the basement under the bell tower: an episode of provincial church life in Russia in the late 19th century]. In Russian. (Submitted for publication.)
- Levkievskaya E. E.** (2009) Poleskie pover'ya o nekreshchenykh detyakh [Beliefs about unbaptized children in Polesie]. *Zhivaya starina* [Alive antiquity]. 2009. No. 4. Pp. 7–11. In Russian.
- Levkievskaya E. E.** (2009a) Podpol [A cellar]. *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvistiicheskiy slovar'* [Slavic antiquities. Ethno-linguistic dictionary]. In 5 vol. Vol. 4. Moscow. Pp. 103–106. In Russian.
- Neklyudov S. Yu.** (2003) Fol'klor sovremenno-go goroda [Folklore of the contemporary city]. In: *Sovremennyy gorodskoy fol'klor* [Contemporary urban folklore]. Moscow. Pp. 5–24. In Russian.
- Osetrova E. V.** (2015) Slukhi v paradigme lingvistiicheskoy genristiki [Rumors in the paradigm of linguistic genre studies]. *Zhanry rechi* [Genres of speech]. 2015. No. 2. Pp. 8089. In Russian.
- Pudikov I. V.** (2017) Fantomnye perezhivaniya u materey pogibshikh voennosluzhashchikh [Phantom experiences of the mothers of dead soldiers]. In: *Illyuzornyye miry i mediurnicheskie praktiki v prostranstve kul'tury* [Imaginary universes and mediumistic practices in the space of culture]. Moscow. Pp. 159–163. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/2017_ImaginaryUniverses_Proceedings_th.pdf (retrieved: 12.03.2018). In Russian.
- Radenkovich L.** (2004) Nazvaniya demonov, vedushchie proiskhozhdenie ot detey, umershikh do kreshcheniya u slavyan [Slavic names of demons originated from children who died before baptizing]. *Balkanica*. Vol. XXXIV. Belgrade. Pp. 203–221. In Russian.
- Ransel D.** (1996) «Starые mladentsy» v russkoi derevne [“Old babies” in Russian village]. In: *Mentalitet i agrarnoe razvitie Rossii (XIX–XX vv.)* [Mentality and agrarian development of Russia (the 19th — the 20th centuries)]. Moscow. Pp. 106–114. In Russian.
- Samoylova E.** (2017) Ogorod — memorial'nyi kompleks: kommemorativnyi aspekt zhenskikh zemledel'cheskikh praktik kontsa XIX — nachala XXI veka [Backyard as a memorial complex: obit aspect of female agricultural practices of the late 19th — the early 21st centuries]. In: *Chelovek i sobytie v istoricheskoi pamiati* [Human and event in historical memory]. Syktyvkar. Pp. 221–234. In Russian.
- Svidnitsky A. P.** (1861) Velikden' u podolyan [Easter among the Podolyans]. *Osnova. Yuzhno-russkiy literaturno-uchenyy vestnik* [Bases. South Russian literary and scholarly bulletin]. 1861. No. 11–12. Pp. 26–71. In Russian.
- Tolstaya S. M., Tolstaya M. N.** (2003). Pogrebeniya v sadu u «goryunov» Sumskoy oblasti [Burials in the garden of the “Goryns” in Sumsky Region]. *Zhivaya starina* [Alive antiquity]. 2003. No. 2. Pp. 10–13. In Russian.
- Vinogradova L. N., Levkievskaya E. E.** (comps.) (2012) Narodnaya demonologiya Poles'ya. T. 2: Demonologizatsiya umershikh lyudey [Folk demonology of Polesie. Vol. 2: Demonization of deceased people]. Moscow. In Russian.
- Zelenin D. K.** (1995) Izbrannyye trudy. Ocherki russkoy mifologii: Umershie neestestvennoy smert'yu i rusalki [Selected articles. Essays on Russian mythology: People who died violent death and mermaids]. Moscow. In Russian.
- Zhulanova N. I.** (1995). Yurlintsy: russkiy “ostrov” ili kontakt'naya zona? (O muzykal'nom fol'klоре i traditsionnoy kul'ture russkogo nasele-niya Komi-Permyatskogo avtonomnogo okruga) [Yurla residents: a Russian “island” or a contact zone? (About musical folklore and traditional culture of the Russian population in Komi-Permyak Autonomous Circuit)]. In: *Russkiy fol'klор v inokul'turnom okruzhenii* [Russian folklore in an alien cultural environment]. Moscow. Pp. 77–88. In Russian.

ABOUT THE AUTHOR

Korolyova S. Yu. <https://orcid.org/0000-0003-4246-907X>

E-mail: petel@yandex.ru

Tel.: +7 (342) 239-63-74

15, Bukireva str., Perm, 614990, Russian Federation

PhD (Philology), associate professor of the Department of Russian Literature, Perm State University

СЛУХИ О РАСПЫЛЕНИИ ХИМИЧЕСКИХ ВЕЩЕСТВ: ЛИЧНЫЙ ОПЫТ КАК КРИТЕРИЙ «ЗНАНИЯ»¹

ДМИТРИЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ГРОМОВ

(Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН:
Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а)

Аннотация. В мире, и в России в том числе, широко распространены городские легенды, связанные с химтрейлами (белый след, тянущийся за летящим самолетом). Легенды сводятся к тому, что некая организация (политические противники, заговорщики, мировое правительство и т.д.) с самолетов распыляет отравляющие вещества с некой злокозненной целью (отравление населения, распространение инфекций, снижение рождаемости и др.). В статье рассматривается история бытования и механизмы распространения таких слухов.

1. Конспирологическая теория возникает согласно определенным стереотипным формам (отсылка к закрытости информации, связь с базовыми системами безопасности человека, стереотипные образы «заговорщиков» и т.д.). Она получает распространение через коммуникативные сети, Интернет, СМИ, поддерживается «авторитетными мнениями».

2. Приверженцы конспирологической теории самостоятельно и коллективно ищут ее подтверждения. Этому способствует личное наблюдение за небом (это эмоционально насыщенное действие дает ощущение причастности к тайне в противовес массовой профанной неосведомленности); сопоставление увиденного с изменениями погоды, самочувствия, актуальными политическими и социальными процессами. Так возникает собственный опыт, который подтверждает исходную информацию.

Такой механизм формирования психологических установок поддерживает не только конспирологические теории, но и суеверия, наиболее распространенные в современном обществе — веру в сглаз, порчу, астрологию, гадания.

Ключевые слова: конспирологическая теория, городская легенда, суеверие, химтрейлы, химиотрассы.

Конспирологические суждения занимают немалое место в современном общественном сознании, причем они активно воспроизводятся, получая поддержку через осознание новых событий, происходящих в политике, обществе и природе. Механизм воспроизводства конспирологических теорий мы рассмо-

трим на примере одного из сюжетов, имеющих достаточно долгую историю и обширную географию распространения. Он сводится к следующему: *С военных или гражданских самолетов тайно распыляется некое химическое вещество; распылением руководят некие силы (мировое правительство, военные, руководители*

¹ Статья написана при поддержке РФФИ, проект № 17-01-00357 «Межэтническая и социальная напряженности в социальных сетях Интернета: анализ и диагностика».

корпораций, инопланетяне и т.д.) для достижения собственных целей — как правило, вредоносных (отравление населения, уничтожение растительности, перевод на генно-модифицированные продукты, управление погодой, сокрытие происходящего в небе и т.д.), но иногда и полезных (защита от радиации, инопланетного вторжения и т.д.).

Объем англоязычной информации, посвященной данной теме, слишком велик, чтобы обобщить его в одной статье (не говоря уже об информации на других языках), поэтому, вкратце описав общемировой контекст, мы сосредоточимся на обсуждении явления в русскоязычном секторе Интернета. При всем накале полемики сюжет о распылении химических веществ с самолетов рассматривается в литературе как городская легенда или, если говорить точнее, *конспирологическая теория*; она многократно актуализируется благодаря появлению дополнительной информации — новых событий, вписывающихся в заданный сюжетом фрейм.

Конспирология (англ. *conspiracy* — заговор + греч. *logos* — учение), или теория заговора, — совокупность теорий о наличии неких скрытых причин, обуславливающих ход внешне очевидных событий; как правило, сводятся к наличию группы лиц (заговорщиков), преследующих свои цели. Конспирологии (*conspiracy theory*) посвящены многочисленные исследования в области истории, психологии, социальной антропологии, фольклористики [Fenster 1999; Goldberg 2001; Barkun 2003; Nefes 2012; Nefes 2013; Dehaven-Smith 2013]. Конспирологические концепции имеют эклектический характер, в них легко заимствуются элементы различных традиционных и современных религиозных систем, популяризированных научных знаний, суеверий, элементов популярной культуры; М. Баркун говорил в связи с этим об «импровизационном миллениаризме» — вере в неизбежность гибели мира и создание нового мира в результате триумфа добра над злом [Barkun 2003]. Клэр Бирчалл рассматривает конспирологические теории как одно из проявлений «народного знания», наряду со многими другими формами общественного сознания — суждениями, установками, стереотипными нарративами и т.д. [Birchall 2006, 65–90]. Мы можем

рассматривать бытование конспирологических теорий, пользуясь фольклористическим инструментарием, основанным на анализе нарративов и среды их бытования. Обширная литература посвящена социальным и психологическим механизмам формирования и воспроизводства конспирологических теорий; на некоторые из этих работ мы будем ссылаться по ходу статьи, рассматривая исследуемую нами теорию о распылении химических веществ.

Как уже было сказано, в данной статье мы преследуем цель не столько обобщить фактологический материал о конкретном сюжете, сколько показать механизм поддержки конспирологической теории (этот же механизм формирования установок, предполагающих веру в истинность непроверяемого знания, присутствует в суевериях — вере в порчу и глаза, в астрологию, в гадания). Мы отследим схему, состоящую из двух этапов: 1) формирование первичного знания на основе авторитетных источников; 2) самостоятельный сбор информации, подтверждающей первичное знание и выработка/закрепление «знания», подтвержденного личной компетентностью.

БЫТЬ В КУРСЕ: ПО-АНГЛИЙСКИ И ПО-РУССКИ

Считается, что отправной точкой возникновения данной конспирологической теории является публикация в 1996 г. в одном из изданий Федерации американских ученых (Federation of American Scientists, FAS) статьи, посвященной климатическому оружию [Weather 1996]. FAS представляет собой некоммерческую организацию по изучению вооружения и глобальной безопасности. В упомянутой статье говорилось о перспективах развития управления погодой к 2025 г. Отмечалось, что к этому времени появится возможность «воздействия на факторы, влияющие на климат, осадки, грозы и их последствия, туман и околосреднее космическое пространство. Эти высокоточные средства гражданского назначения, изменяющие погоду, несомненно могут быть использованы в военных целях». Помимо прочего, говорилось о возможности распыления специальных веществ и засева облаков для нарушения работы связи, сокрытия передвижения авиации, стимуляции осадков,

рассеивания тумана, в том числе для этого предлагалось использовать реактивные двигатели самолетов. Однако при этом подчеркивалось, что перечисленные методы ведения погодной войны — это гипотетические возможности, которые могут быть достигнуты через тридцать лет. Надо сказать, что воздействие на природу с военными целями запрещено Конвенцией об изменении окружающей среды (Environmental Modification Convention, ENMOD), подписанной в 1977 г. всеми ведущими странами мира, и более поздней Конвенцией о биологическом разнообразии (Convention on Biological Diversity) 2010 г.

Особенное внимание при разработке данной конспирологической теории уделяется наблюдению следов, оставляемых на небе летающими самолетами; предполагается, что именно в них и содержится распыляемое вещество. Сторонниками теории проводится граница между обычными инверсионными следами самолетов (*contrail*), образующимися из-за конденсации воды в атмосфере, и *химтрейлами* (*chemtrails* — от англ. *chemical* — химический + *trail* — тропа) — следами распыления с самолета химических веществ. Если обычные инверсионные следы, по мнению сторонников данной теории, быстро исчезают, то химтрейлы надолго остаются в небе, они расширяются, иногда превращаясь в облака. Большой интерес вызывают случаи, когда следы самолетов многочисленны, они либо идут параллельно друг другу, либо пересекаются, образуя «небо в клеточку», либо создают круги и зигзаги. Это воспринимается как явное свидетельство особенно интенсивного распыления веществ. Также повышенные опасения у наблюдателей вызывают следы, имеющие особый цветовой оттенок или ведущие себя странным образом (например, создающие причудливые облака).

Как следствие появления на небе химтрейлов рассматривают ухудшение самочувствия людей, массовую гибель животных (птиц, насекомых), изменение погоды, выпадение специфических осадков, повышение в воздухе содержания некоторых веществ и прочие явления.

Поисковая система Google.ru при запросе по слову *chemtrails* выдает 6 330 000 ответов, что говорит о массовом интересе к данной теме. Теория химиотрасс достаточно хорошо разработана; публикации, посвященные ей, сопровождаются научными выкладками, мнениями экспертов (метеорологов, журналистов, участников проектов по исследованию химтрейлов и т.д.), многочисленными фактами². Такой информационный напор производит впечатление на неподготовленных людей, знакомящихся с теорией, и способствует их доверию.

Существует множество вариантов объяснения сути химтрейлов и целей их распыления. Перечислим некоторые из них.

1. Распыление химических веществ является частью испытаний военными оружия, способного воздействовать на природу. В частности, говорится о курируемом ВВС США проекте HAARP, направленном на изменение климата и погоды.

2. Министерство обороны США проводит исследования, связанные с подавлением биологического оружия противника (проект DARPA); расстройство здоровья у попавших под опыление является побочным эффектом военных испытаний, что делает необходимой их секретность.

3. Мировое правительство проводит травлю населения с целью его сокращения. Правительство США и других стран являются марионеточными и подчиняются мировому правительству.

4. Разработка методов воздействия на природу, связанная с коммерческими задачами, например, управлением процессами в сельском хозяйстве.

5. Распыление связано с разработкой радарных систем нового типа.

6. Уфологические объяснения, связанные с неопознанными летающими объектами и аномальными зонами. В частности, есть версия, что опылению подвергаются порталы, обеспечивающие переход в другие измерения [Dongo, Bradshaw 1995].

7. Распыление — форма борьбы с потеплением климата и защиты от космической радиации.

Несмотря на мощную общественную деятельность и информационную

² См., например, фильмы “What in the World are they spraying?” и “Why in the World are they spraying?” (реж. М. Дж. Мерфи).

кампанию, которую проводят сторонники теории химтрейлов во всем мире, за двадцать лет своего существования эта теория так и осталась маргинальной. Явления, к которым она апеллирует, имеют объективные объяснения; факты, сообщаемые адептами, не подтверждаются дополнительными исследованиями или находятся в области непроверяемого.

* * *

В настоящий момент русская транскрипция слова *chemtrails* — *химтрейлы* выдает в поисковике Google 85 700 ответов; слово *химиотрассы* — 46 800 ответов. Соотношение англоязычных и русскоязычных сайтов, посвященных химтрейлам, составляет 6 330 000: 85 700, или 73,9:1³. В то же время по состоянию на март 2013 г. соотношение англоязычных и русскоязычных сайтов в целом составляет всего 9,3:1 [Russian 2013]. Таким образом, мы видим, что интенсивность обсуждения проблемы химтрейлов в русскоязычном Интернете почти на порядок ниже, чем в англоязычном; рассматриваемые нами русскоязычные сообщения — это только периферийный резонанс информационной активности, существующей в мире. Однако при всей своей периферийности интерес к тематике химтрейлов в русскоязычном Интернете (охватывающем жителей постсоветского пространства и зарубежных диаспор) очень высок.

Русскоязычные авторы взяли на вооружение накопленный мировой опыт; были переведены ключевые статьи и продублированы фильмы по теме. Однако при осмыслении зарубежных сюжетов они были адаптированы к отечественным реалиям, проявилась местная специфика. Она выразилась прежде всего в том, что представления о заговорах, травящих население, конкретизировались в виде традиционных «наиболее возможных противников» — стран НАТО. Приведем один из многочисленных текстов, которые можно найти в Интернете. Обратим внимание, что здесь активизируется также широко распространенный в современной Украине

мотив — неприятие продуктов с ГМО; осмысляется и тот факт, что над Украиной проходят международные авиационные маршруты.

«1. В планах Мирового Правительства — уничтожение 6 млрд людей к 2050 году. Один из способов для этого — химтрейлы. Распыление высокотоксичных соединений бария в атмосфере нашей планеты является тщательно законспирированной широкомасштабной военной операцией, которую проводит Мировое Правительство по сокращению численности населения планеты. 2. Перевод всего сельского хозяйства планеты на ГМО — семена, устойчивые к воздействию алюминия. ТНК заработают колоссальные деньги на поставках таких семян, а крестьяне — разорятся (если у них нет денег на устойчивые к алюминию семена). 3. Параллельно народу будет скармливаться ГМО — пища, которая приведет к его численному сокращению <...>. Правительство России и Украины заключило с правительством США договор, разрешающий свободный пролет военных самолетов НАТО над нашей территорией якобы для доставки грузов в Ирак и Афганистан. <...>. Предполагается, что распыляли химтрейлы над Украиной именно эти военные самолеты <НАТО>, а также самолеты некоторых коммерческих авиакомпаний, руководства авиакомпаний которых зачастую заключали преступные договоры с фирмами, устанавливающими специальное оборудование на их бортах и обеспечивающих заправку, ради получения дополнительной прибыли. Также в последнее время участились случаи появления в мире, в том числе и в Украине, новых вирусов и болезней, таких, как “птичий” и “свиной” гриппы, пневмонии с тяжелыми формами и т.д. Вполне вероятно, что эти вирусы были занесены на нашу территорию именно таким способом. <...> Распыляли химтрейлы над многими городами Украины: Киевом и Полтавой, Харьковом, Уманью и Херсоном» [Американцы 2014].

В целом на территорию бывшего СССР перекечевали многие «мировые» конспирологические представления.

³ При анализе можно учесть сайты, на которых упомянуты исключительно химиотрассы, но это не даст принципиального изменения, поскольку слова «химтрейл» и «химиотрасса» часто встречаются в одном тексте как синонимы.

Черты организаторов распыления, как их представляют себе сторонники теории, в целом соответствуют стереотипным чертам заговорщиков как представителей конспирологических теорий [Young, Nathanson 2010, 275] — они составляют отдельную группу, имеют зловещие цели, производят серийные акты и действуют согласно тайному плану. Исключения составляют толкования, говорящие о защитных свойствах химтрейлов, призванных защитить человечество (например, от радиации); сюжеты такого типа тоже иногда рассматриваются в исследованиях по конспирологии (например, как «благоприятительные заговоры» (benevolent conspiracies) в классификации Дж. Уокера [Walker 2013, 133–156]).

КОМУ ИНТЕРЕСНА ТЕОРИЯ ХИМТРЕЙЛОВ?

Кто активно обсуждает информацию о химтрейлах, поддерживая этим интерес к теме? Можно проанализировать характеристики интернет-площадок, на которых эта тематика отражена.

Тематика сайтов, на которых выкладываются статьи, почти всегда тем или иным образом связана с конспирологией.

1. Религиозные сайты. Большей частью это сайты достаточно маргинальные — околоцерковные и сектантские. Сюжеты о химтрейлах здесь встраиваются в эсхатологическую тематику. Так делает, например, сайт секты «Белое Братство», где подчеркивается, что спастись от пагубного воздействия можно только «благодаря постоянному повторению наисильнейшей и реально действующей на сегодняшний день Молитвы Света Матери Мира Марии Дэви Христос» [Принудительный трансгуманизм].

2. Квазирелигиозные «эзотерические» сайты⁴.

3. Сайты, посвященные тематике «таинственного»⁵. Материалы о распылении химических веществ здесь соседствуют с увлекательным чтением об НЛО, снежном человеке и загадками древних пирамид.

4. Консервативно-патриотические⁶. Сюжеты о химтрейлах интересны создателям таких сайтов с точки зрения тематики внешнего вторжения, опасности для страны и населения.

Интернет-сообщества, посвященные химтрейлам, зачастую довольно многосложны, содержат сотни высказываний и активно действуют на протяжении нескольких лет.

Среди интерпретаторов и инициаторов дискуссий, возможно, есть мистификаторы — люди, пришедшие сюда с целью развлечения, безответственного трэпа. Такие подозрения часто возникают при чтении какого-нибудь особо завирального пассажа. Но даже если так, провокационные высказывания делаются в рамках «фольклорной» традиции и привлекают искренних приверженцев конспирологических воззрений.

Степень эмоциональной включенности в конспирологическую тематику варьируется от спокойно-созерцательной до параноидально-активной:

«Наша обязанность (тех кто знает что это не просто конверсионный путь) наша святая обязанность всячески распространять эту информацию! МЫ НЕ ИМЕЕМ ПРАВО МОЛЧАТЬ! молчание — это преступление перед страной и перед обществом! Да очень не хочется выглядеть глупа, быть посмешищем, не хочется чтоб окружающие крутили у веска указывая на нас... НО МЫ ПРОСТО ОБЯЗАНЫ поступить своей гордыней и распространить эту информацию в обществе используя все возможные методы: листовки, объявления или просто показывая всем знакомым эти самые самолеттики...» (ЧР. Зап. 6.10.2013. Польз. Евгения).

Отметим, что крайнее состояние веры в теорию заговоров относится к компетенции клинической психологии.

Идей интерпретации химиотрасс во всем мире накоплено много. Но нам кажется важным подробнее остановиться на тех, кто не ограничивается их воспроизведением, относится к конспирологической тематике творчески

⁴ Например, «Библиотека духовной науки». URL: <http://bdn-steiner.ru>

⁵ Например, «Там тайны Мира». URL: <http://www.tamtainimirax.com>

⁶ Например, сайт Российского политического клуба «Патриот». URL: prpk.info; «Мировоззрение русской цивилизации». URL: <http://www.razumei.ru>; «А ты Знаешь Правду?» URL: <http://pravdu.ru>

и разрабатывает собственные версии; при длительном наблюдении за интернет-пространством можно выявить достаточно много тех, кто относится к конспирологической тематике творчески и разрабатывают собственные теории. Люди, увлеченные рассмотрением и интерпретацией химтрейлов, достаточно разнообразны — от откровенных параноиков до довольно спокойных, не истеричных людей.

Деятельность «творческих интерпретаторов» позволяет изначальной информации обрести фольклорную вариативность.

Обращает на себя внимание, что в построениях многих верящих в теорию заговора присутствует эклектичность; выше мы уже отмечали, что конспирология — квазирелигиозное образование, включающее в себя самые разные элементы. По данным исследований вера в теории заговора, как правило, комплексна: человек, который верит в одну из теорий, обычно верит и в другие [Goertzel 1994], причем даже в случаях, когда они противоречат друг другу [Wood, Douglas, Sutton 2012]. Среда, в которой распространяются конспирологические слухи, предполагает большую степень восприимчивости и доверчивости к недостоверной информации.

ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ЧЕРЕЗ ЛИЧНОЕ НАБЛЮДЕНИЕ

Как нам кажется, воспроизводство теории химтрейлов во многом обусловлено ее «интерактивностью» — адепты теории имеют возможность сами искать подтверждения и находить их.

Основным объектом, вокруг которого формируется мифология, является небо, расчерченное инверсионными следами самолетов. Соответственно, для того чтобы приобщиться к наблюдению, нужно всего лишь поднять глаза к чистому небу.

«Вышла сейчас собак на ночь выгулять на набережную — противоположный берег не застроен, обзор чудесный, на северах темнеет долго. Все небо в расплзшихся химиотрассах, причем расходятся они лучами из одной точки рядом с луной на востоке. Вдруг вижу, невеста откуда протянулась свежая линия, быстро и никакого источника, пока смотрела, как она расползается, еще одна линия одномоментно

расчертила небо» (ВКВ. Зап. 19.07.2011. Польз. Франя).

Созерцание ясного неба уже само по себе является сильным, эмоционально насыщенным впечатлением. Благодаря современному укладу жизни городские жители в большинстве своем на небо не смотрят, тем более что этому мешает застройка, а ночью — освещение; в городе трудно выделить время для неторопливого взгляда ввысь и нелегко принять наиболее удобную для этого позу лежа; не способствует созерцанию ясного неба и северный пасмурный климат. Включая в число своих привычек взгляды на небо, хоть и в поиске инверсионных следов, горожане выходят за рамки привычной повседневности и приобщаются к «чему-то большему».

Знание «правды» о химтрейлах наполняет жизнь «посвященных» чувством причастности к тайне. Хотя это же чувство может разъединять человека с окружающими «непосвященными»: *«Массовый зритель, как оказалось, абсолютно не замечает этих “природных явлений”. Да, была вчера с родственниками за городом. Вся эта химтрейловая красота возникала и растекалась над нашими головами. Я обратила внимание, что в небо никто даже и не смотрит. Наша родственница восторгалась окружающей природой: лесом, соснами, просторам, но взгляд ее был горизонтален. Также и у других людей вокруг. ЛЮДИ НЕ СМОТРЯТ В НЕБО. Это странно. А мой сын с беспокойством поглядывал на меня, то и дело смотрящую в небо, предупреждая меня взглядом не говорить о химтрейлах. Печальный опыт уже был. Люди просто не понимают, о чем это я»* (ВКВ. Зап. 18.04.2012. Польз. Sati).

Ощущение собственной избранности, тайной компетентности в противовес профанности массы — элемент, на который указывали многие исследователи конспирологических теорий (см., например: [Barkun 2003]).

Значимость информации, получаемой при взгляде на небо, подтверждается сопоставлением с другими событиями, которые укладываются в условия, заранее заданные конспирологической теорией.

1. Появление в небе химтрейлов ведет к ухудшению погоды.

«А что по поводу химиотрасс, так вот что скажу, распыляют когда небо чистое,

а потом начинаются дожди и холод собачий, живу в Кемерово...» (АД. Польз. Techmailsupp).

«...когда к примеру вечером распыляют, к раннему утру дождь идет да непросто дождь а жесткая гроза (личные наблюдения)» (<http://iskateli.info/showthread.php?t=222>. Зап. 3.02.2011. Польз. Муравьев).

Реже наличие на небе инверсионных следов рассматривается как проявление борьбы с плохой погодой.

2. Появление в небе химтрейлов ведет к ухудшению самочувствия и заболеваниям.

Иногда это проявляется в наблюдении массовых заболеваний (о чем в следующем параграфе), иногда — на индивидуальном уровне — как следствие (и доказательство правильности конспирологических построений) воспринимается личное недомогание. Так, пользователь *andrew_zug* рассказывает, что после наблюдения химиотрассы он заболел странной формой гриппа (перечисляются симптомы), который «исчез так же неожиданно, как и появился»; кроме того, многозначительно добавлялось: *«В этом же месте жена гуляет с собаками. Собакам — ничего, а жена слегла через 3 дня после меня»* (ВКВ. Зап. 10.09.2011. Польз. *andrew_zug*).

3. Наблюдаемые «на глаз» изменения окружающей среды: небо стало слишком тусклым, солнце — слишком ярким, огонь — слишком жарким. Эта тема часто возникает в обсуждениях.

«Старого неба уже никто не помнит. И кажется, что оно такое, как и должно быть». — *«Помнил! В прошлом году летом неба, которое помнили с детства не было! Голубое — да. Но как бы сквозь пелену. Той глубины и «синевы» не было! Осенью, после «аномально жаркого лета» приезжала мама из Челябинска и говорила то же самое — небо — НЕ ТО!!! И на Южном Урале и в Ц. России. Того неба «из детства» теперь НЕТ!»* (ВКВ. Зап. 28.05.2011. Польз. *Shurka, Cookish*).

В такой оценке нам видится эсхатологический взгляд на вещи: всё не так, как раньше, вплоть до изменения стихий, и это признак приближения конца света.

4. Хотя бы вкратце упомянем высказывания пользователей, которые в появлениях на небе инверсионных следов видят проявления иномирного присутствия. Эта

позиция, как правило, имеет уфологическую основу: *«Я вот думаю... а зачем нужны химиотрассы?.. может быть это своеобразный экран от энергетики, которую излучает Луна, который управляющие ставят для того, чтобы не дать Земле перейти в другую плотность... так сказать «борются» за выживание? им то как раз не хочется терять насиженное место»* (ВКВ. Зап. 14.08.2011. Польз. *Advokat*).

ПОДТВЕРЖДЕНИЕ В НОВОСТЯХ

Воспроизводство представлений о распылении химических веществ производится не только через личные наблюдения (изменение погоды, самочувствия и т.д.), но и через осмысление социальных событий. Так, активностью распыления объясняют вспышки эпидемий:

«Согласно заявлению главврача столичной скорой помощи, количества обращений в скорую помощь среди населения Киева, например, 1 и 2 апреля 2012 года с симптомами, характерными симптомам от воздействия химтрейлов (распыление очень активно производилось в субботу, 31 марта и в воскресенье, 1 апреля 2012 года) — превышало более чем в полтора раза (!) максимальное количество обращений в скорую помощь при пороговых гриппозных эпидемических значениях (при максимальных обращениях в период гриппа в количестве 1200 в сутки, обращения после распыления химтрейлов над Киевом приближались к цифре 1700 в день!). При этом большинство граждан предпочитает не обращаться к врачам, а лечиться в домашних условиях самостоятельно, в таких случаях» [Принудительный трансгуманизм].

В следующем случае возникновение эпидемии связывается с преддверием президентских выборов: *«Что то подобное было у нас в Тернополе (Украина) в 2009 году в виде массового психоза... когда накануне выборов президента начались твориться чудные дела... <...> начали вывешивать статистику умерших от гриппа за прошедшую ночь и обсуждение, что ночью что то распыляли над городом самолеты... естественно что окна и двери закрывались наглухо на ночь...»*

«Что то похожее началось не так давно в западных областях Украины и неизвестной вонью похожей на гамно на весь город <...> органы власти за год с начала этого

вонизма так и не смогли ответить на простой вопрос — что воняет и как с этим бороться...» (ИИ. Зап. 10.02.2013. Польз. Виктор Мирончук).

Для сравнения: Д. А. Радченко в одной из работ разобрала механизмы возникновения панических слухов о возникновении легочной чумы на Западной Украине, в Липецке и Саратове (сентябрь — декабрь 2009 г.); здесь тоже ключевой была тема распыления с самолетов, правда, распылялись не микробы болезни, а средства для дезинфекции [Радченко 2011]. Слухи были спровоцированы сообщениями об эпидемиях в Китае.

В 2014 г. слухи сопоставлялись с актуальным событием — войной на Донбассе; например, украинский журналист относил к числу фейков, созданных российскими СМИ в рамках информационной войны, слухи о том, что «специальные самолеты ВВС НАТО распыляют над всей Украиной ГМО» [Агентство 2014].

Нам встретились предположения, что интенсивное распыление химических веществ призвано погасить выступления политически активных граждан в разных странах: «Следил за тем, как используют химиотрассы для канализации энергии толпы.

Во время всех попыток рабочих организовать демонстрации без санкции — распыляли без перерыва. Потом профсоюзы получили разрешение выйти на улицу, в определенный день.

В тот день, санкционированной демонстрации, небо было чистым и солнце ярко светило. Половина басков разошлось по домам, под действием внезапного прилива эндорфина. Половина сонно прошествовало с плакатами.

До того приходилось разгонять дубином.

В Греции было похожее» [Что распыляют 2011].

Даже полное отсутствие тревожных знаков может быть поводом для тревоги: «...что-то мне давно химиотрассы на глаза не попадались, похоже наше бацько поругалось с мировым правительством. если так, то как бы у нас второй ливии не было» (ВКВ. Зап. 29.05.2011. Польз. Soda).

Ясную солнечную погоду в марте 2011 г. знающий человек объяснил тем, что «9–11 марта вице-президент США Джозеф Байден посетит Москву и Кишинев

с официальным визитом. В связи с этим на данных территориях с 6 марта временно объявлен мораторий на операцию “Лист клевера” по распылению химиотрасс. Всем можно радоваться чистому голубому небу и красивым натуральным облакам, пока есть время, предположительно до следующей недели» (ВКВ. Зап. 28.05.2011 (08.03.2011). Польз. ВИД).

Наконец, отметим интерпретации, связанные с тайным сопротивлением распылителям химиотрасс. После того как в одном из российских аэропортов произошел инцидент — некий хулиган пытался ослепить пилота взлетающего самолета лазерной указкой, один из посетителей форума, посвященного химтрейлам, заподозрил, что это акт борьбы с распылителями, и призвал всех делать так же: «Попробуй это. Война есть война» (ВКВ. Зап. 09.06.2011. Польз. Rinat70).

МЕХАНИЗМ ФОРМИРОВАНИЯ «КОМПЕТЕНТНОГО ЗНАНИЯ»

На основе изложенного выше фактологического материала проследим механизм поддержания и воспроизводства нарратива о самолетах, распыляющих отравляющие вещества.

Прежде всего, *формируется конспирологическая теория*, возникающая согласно определенным стереотипным формам (отсылка к закрытости информации, связь с базовыми системами безопасности человека, стереотипные образы «заговорщиков» и т.д.). Формируется комплекс авторитетных мнений, подтверждающих истинность конспирологической теории. На Западе во второй половине 1990–2000-х гг. это многочисленные мнения экспертов — метеорологов, военных, журналистов; хоть эти мнения и не были убедительны для специалистов, но на дилетантов они производили и производят большое впечатление. При переносе слухов на русскоязычную почву авторитетным первоисточником были многочисленные англоязычные тексты и фильмы.

Конспирологическая теория получает широкое распространение через коммуникативные сети, Интернет, СМИ. Информация оказывается востребованной в определенной среде людей, склонных к доверию непроверенной информации. Выявляется четыре типа сайтов, заинтересованных в републикации информации

о химтрейлах: 1) религиозные (большой частью это сайты достаточно маргинальные — околосцерковные и сектантские; сюжеты о химтрейлах здесь встраиваются в эсхатологическую тематику); 2) квазирелигиозные «эзотерические»; 3) посвященные тематике «таинственного»; 4) консервативно-патриотические (сюжеты о химтрейлах интересны здесь с точки зрения тематики внешнего вторжения, опасности для страны и населения). Все эти сайты в той или иной степени заинтересованы в конспирологической тематике. При этих сайтах или автономно возникают интернет-сообщества, посвященные обсуждению химтрейлов.

Затем приверженцы конспирологической теории самостоятельно и коллективно *ищут ее подтверждения*, и они находят их ввиду ригидности сознания, имеющего уже сформированные установки, опирающиеся на авторитетные мнения. Это выводит осмысление теории на новый качественный уровень ввиду того, что подтверждение собственным опытом является наиболее действенным фактором закрепления установки [Психология 1990, 278]; не менее важно и соотнесение индивидуального опыта с коллективным [Там же, 168]. Первый фактор обуславливается индивидуальными наблюдениями за небом, расчерченным инверсионными следами; эмоционально насыщенное действие созерцания дает, помимо прочего, ощущение причастности к тайне, в противовес массовой профанной неосведомленности. Второй фактор обеспечивается через получение подкрепляющей информации от единомышленников — пользователей Интернета, собирающихся на специализированных сайтах и обсуждающих общемировые тенденции осмысления темы; благодаря коллективному осмыслению возникает своеобразный резонанс мнений, взаимно подтверждающих друг друга.

Конспирологические теории предполагают серийное проявление действий тайных заговорщиков, причем для создания объемной картины происходящего желательно, чтобы эти действия были разноплановыми [Birchall 2006, 66]. Соответственно для подтверждения версии производится сбор разноплановой информации, поступающей из самых разных источников — и собственных наблюдений, и Интернета, и средств массовой

информации. Собственные наблюдения позволяют установить связь появления химтрейлов с изменениями погоды и самочувствия. Сопоставление с данными СМИ и Интернета позволяет самостоятельно или с подачи единомышленников выявить связь с новостями: вспышками эпидемий, природными явлениями, политическими и общественными событиями и т.д. Возникает собственный опыт, подтверждающий исходную информацию.

Происходящее соотносится с психологическими закономерностями формирования суждений. Многие авторы отмечают, что в основе интереса к конспирологическим теориям лежит принцип проекции. В психологии под проекцией понимается «процесс и результат постижения и порождения значений, заключающийся в осознанном или бессознательном перенесении субъектом собственных свойств, состояний на внешние объекты; осуществляется под влиянием доминирующих потребностей, смыслов и ценностей субъекта» [Психология 1990, 295]. Кроме того, интерес к конспирологическим теориям часто рассматривается как защитный механизм, позволяющий в информационно насыщенном «обществе риска» вытеснить тревожное предчувствие возможности техногенных и социальных катастроф [Why Do 2014]. В случае с теорией о распылении химтрейлов мы видим проекцию базовых человеческих фобий. Во-первых, это страх болезни — с наблюдениями связывают собственные болезни и болезни окружающих. Во-вторых, страх социальных потрясений, связанных с вторжением «чужих» — злокозненных заговорщиков, военных агрессоров, инопланетян. В-третьих, индивидуальная незащищенность проецируется и через отношение человека к неблагоприятной погоде. Поводы для подтверждения этих фобий ищутся конспирологами. Кроме того, возрастные изменения организма (в частности, слабеющего зрения) проецируются на окружающую природу и воспринимаются как знак проявления катастрофы — небо теряет голубизну, солнце становится слепящим.

Таким образом, от исходной информации, полученной из разных источников, через индивидуальное *видение* (наблюдение, сопровождаемое умозаключениями), формируется и закрепляется глубинное *знание* как набор суждений.

Подобное формирование установки, предполагающей веру в истинность непроверяемого знания, встречается не только в конспирологических теориях. Обширные «подтверждающие» практики сопровождают суеверия (мифологические представления), наиболее широко распространенные в современном обществе — веру в сглаз и порчу, в астрологию и гадания⁷. Астрология с помощью простых в использовании гороскопов позволяет каждому желающему самостоятельно «убедиться» в их действенности (формулировка прогнозов, как правило, предполагает широкие толкования и при изначальных установках на правдивость). На том же принципе поиска кажущихся совпадений построены различные способы гадания, а также практики

психологического анализа на основе знаков зодиака и символики китайского календаря. Наблюдения за людьми с «нехорошим» взглядом и обмен информацией на эту тему закрепляет уверенность в возможности сглаза и порчи. Таким образом, закрепление представлений о вредоносных химтрейлах формируется по тому же принципу, что и суеверия — на основе подкрепления опытом; «психологическая специфика исключительной устойчивости суеверий связана с тем, что случаи их подтверждения прочно фиксируются, а факты явной неэффективности вытесняются» [Психология 1990, 390]. Объяснения сюжета, что «самолеты НАТО распыляют ГМО», восходят к бихевиористским исследованиям суеверности, проводившимся Б. Ф. Скиннером.

Источники и материалы

Агентство 2015 — Агентство «Порebrit тудэй» и «Радио тысячи хамлов» сообщают... URL: <http://blog.liga.net/user/ostashko/article/16678.aspx>.

Американцы 2014 — Американцы распыляют над Украиной химтрейлы. URL: http://planeta.moy.su/news/amerikancy_raspyljajut_nad_ukrainoj_khimitrejly/2014-04-20-2016

Дротики 2000 — Дротики и прутики, летающие и плавающие. URL: <https://www.nhaos.ru/site/ZagadkiPrirodu/LetauhieDrotiki.html>

Что распыляют 2011 — Что распыляют над городами и весями Руси. Химтрейлы. Российский политический клуб «Патриот». 19.11.2011. URL: <http://prpk.info/articles/zdorovie-i-sport/chto-raspyljajut-nad-gorodami-i-vesjami-rusi-himtrejly.html>

Принудительный трансгуманизм — «Принудительный трансгуманизм» — бездарная попытка оправдания «конца игры» — последних преступлений агонизирующей «элиты» // Великое Белое Братство «Юсмалос». URL: <http://usmalos.com/modules.php?name=UsmalosWorld&pa=showpage&pid=162>

Субботин 2009 — Субботин Н. Химиотрассы // RUFORS. 17.12.2009. URL: <https://web.archive.org/web/20110322221116/http://www.rufors.ru/content/view/96/49/>

Chemtrails 1999 — Chemtrails — bio-chemical warfare? // Angelfire. 17.02.1999. URL: <http://www.angelfire.com/ut/branton/contrails.html>

Chemtrails 2008 — Chemtrails — dărele morții URL: <https://deconspirareafraancmasoneriei.wordpress.com/conspiratii-si-manipulare/chemtrails>

Russian 2013 — Russian is now the second most used language on the web // W3Techs. Web Technology Surveys. 19.03.2013. URL: http://w3techs.com/blog/entry/russian_is_now_the_second_most_used_language_on_the_web

Walker 2013 — Walker J. The United States of Paranoia: A Conspiracy Theory. 2013. URL: <http://www.amazon.com/United-States-Paranoia-Conspiracy-Theory/dp/0062135554>

Weather 1996 — Weather as a Force Multiplier: Owning the Weather in 2025 // FAS. Federation of American scientists. August 1996. URL: <http://www.fas.org/spp/military/docops/usaf/2025/v3c15/v3c15-1.htm#Contents>

What Are — What Are the Differences Between Chemtrails and Contrails? URL: https://www.relfе.com/07/chemtrails_contrails_what_are.html

Why Do 2014 — Why Do We Believe Conspiracy Theories? The Science Revealed // Moviepilot.com. 18.07.2014. URL: http://moviepilot.com/posts/2014/07/18/why-do-we-believe-conspiracy-theories-the-science-revealed-2094296?lt_source=external_manual#!boCkA9

Интернет-площадки, используемые для обсуждения теории химтрейлов:

АД — URL: <http://artemdragunov.livejournal.com/878680.html#>, Зап. 26.05.2011. [Комментарии к посту писателя Артема Драгунова].

⁷ В той или иной степени в возможность сглаза и порчи верят 57% современных россиян; к астрологическим прогнозам прислушиваются 37%; прибегают к гаданиям 22% [Непосредственные вопросы 2011, 170–175]. Верят в приметы 52% россиян, в вещи сны — 43%, в то, что на земле появляются инопланетяне — 26% [Россияне 2013].

ВКВ — Химиотрассы [форум] // Всё кругом враньё! URL: <http://falsehood.my1.ru/forum/2-49-1#>. [Ветка интернет-форума].

ИИ — ВК-сообщество «Искажение истории — способ управления сознанием». URL: <http://vk.com/historussia>. Тема «Что распыляют над городами?» (созд. 10.02.2013.)

ЧР — URL: <http://prpk.info/articles/zdorovie-i-sport/chto-raspyljajut-nad-gorodami-i-vesjami-rusi-himtreily.html>. [Комментарии к статье].

Исследования

Непосредственные вопросы 2011 — Непосредственные вопросы. М., 2011.

Психология 1990 — Психология. Словарь / Под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. М., 1990.

Радченко 2011 — Радченко Д. А. «Ходят страшные слухи...»: способы взаимодействия с информацией в сетевой коммуникации // Традиционная культура. 2011. № 1. С. 169–179.

Россияне 2013 — Россияне стали меньше верить в потустороннее // Левада-центр. 18.03.2013. URL: <http://www.levada.ru/18-03-2013/rossiyane-stali-menshe-verit-v-potustoronnee>

Barkun 2003 — Barkun M. A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America. Berkeley, 2003.

Birchall 2006 — Birchall C. Knowledge goes pop: from conspiracy theory to gossip. Oxford; New York, 2006.

Dehaven-Smith 2013 — Dehaven-Smith L. Conspiracy Theory in America. Austin. 2013.

Dongo, Bradshaw 1995 — Dongo T., Bradshaw L. Merging Dimensions: The Opening Portals of Sedona. Flagstaff. 1995.

Fenster 1999 — Fenster M. Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture. Minneapolis, 1999.

Goertzel 1994 — Goertzel T. Belief in Conspiracy Theories // Political Psychology. 1994. Vol. 15. № 4. URL: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3791630?sid=21106227414133&uid=3738936&uid=4&uid=2>

Goldberg 2001 — Goldberg R. A. Enemies Within: The Culture of Conspiracy in Modern America. New Haven; London, 2001.

Nefes 2013 — Nefes T. S. Political parties' perceptions and uses of anti-Semitic conspiracy theories in Turkey // The Sociological Review. 2013. Vol. 61. Issue 2. P. 247–264.

Nefes 2012 — Nefes T. S. The history of the social constructions of Dönmes // Journal of Historical Sociology. 2012. Vol. 25. Issue 3. P. 413–439.

Wood, Douglas, Sutton 2012 — Wood M. J., Douglas K. M., Sutton R. M. Dead and Alive: Beliefs in Contradictory Conspiracy Theories // Social Psychological and Personality Science. 2012. January 25. URL: <http://spp.sagepub.com/content/early/2012/01/18/1948550611434786.full.pdf+html>

Young, Nathanson 2010 — Young K. K., Nathanson P. Sanctifying Misandry: Goddess Ideology and the Fall of Man. Montreal; Ithaca, 2010.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Громов Д. В. <http://orcid.org/0000-0002-0443-8718>

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН: Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; тел.: +7 (495) 938-08-51; e-mail: gromovdv@mail.ru

RUMORS ABOUT CHEMTRAILS: PERSONAL EXPERIENCE AS A CRITERION OF “KNOWLEDGE”

DMITRIY V. GROMOV

(N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences:
32a, Leninskiy av., Moscow, 119991, Russian Federation)

Summary. *Urban legends associated with chemtrails (a white track trailing behind a flying plane) are widespread in the world, including in Russia. The content of the narrative is as follows: an organization (political antagonists, conspirators, the Universe Government, etc.) sprays from airplanes poisonous substances with a certain harmful purpose (poisoning of the population, spreading infections, reducing fertility, etc.). The article deals with the history of existence and mechanisms for the dissemination of such rumors.*

1. *Conspiracy theories arise in accordance with certain stereotyped forms (referring to the secrecy of information or to the basic human security concept), images of “conspirators” are stereotyped as well. It is distributed through communication networks as the Internet and mass media; is supported by “authoritative opinions”.*

2. *Adherents of the conspiracy theory seek its confirmation independently (including collectively). In the course of this, they perform personal observation of the sky which forms an important emotional and existential experience. Phenomena seen in the sky are compared with changes in weather, health, actual political and social processes. Thus personal experience confirms the initial information.*

Such a mechanism of formation of psychological attitudes supports not only conspiracy theories, but also superstitions common in contemporary society — belief in the evil eye, spoilage, astrology, fortune telling.

Key words: *conspiracy theory, urban legend, superstition, chemtrails.*

References

Barkun M. (2003) A culture of conspiracy: Apocalyptic visions in contemporary America. Berkeley. In English.

Birchall C. (2006) Knowledge goes pop: from conspiracy theory to gossip. Oxford; New York. In English.

Dehaven-Smith L. (2013) Conspiracy theory in America. Austin. In English.

Dongo T., Bradshaw L. (1995) Merging dimensions: The opening portals of Sedona. Flagstaff. In English.

Fenster M. (1999) Conspiracy theories: Secrecy and power in American culture. Minneapolis. In English.

Goertzl T. (1994) Belief in Conspiracy Theories. *Political Psychology*. 1994. Vol. 15. № 4. URL: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3791630?sid=21106227414133&uid=3738936&uid=4&uid=2>. In English.

Goldberg R. A. (2001) Enemies within: The culture of conspiracy in Modern America. New Haven; London. In English.

Nefes T. S. (2013) Political parties' perceptions and uses of anti-Semitic conspiracy theories in Turkey. *The Sociological Review*. 2013. Vol. 61. Issue 2. P. 247–264. In English.

Nefes T. S. (2012) The history of the social constructions of Dönmes. *Journal of Historical Sociology*. 2012. Vol. 25. Issue 3. P. 413–439. In English.

Radchenko D. A. (2011) «Hodyat strashnye sluhhi...»: sposoby vzaimodejstviya s informaciej v setevoy kommunikacii [“Terrible rumors circulate...”: means of interaction with information in web communication]. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture]. 2011. No. 1. Pp. 169–179. In English.

Saveliev O. (2013) Rossiyanе stali men'she verit' v potustoronnee [Russians believe in the Supernatural less]. *Levada-tsentr* [Yuri Levada analytical center]. 18.03.2013. URL: <http://www.levada.ru/18-03-2013/rossiyane-stali-menshe-verit-v-potustoronnee>. In Russian.

Wood M. J., Douglas K. M., Sutton R. M. (2012) Dead and Alive: Beliefs in contradictory conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science*. 2012. January 25. URL: <http://spp.sagepub.com/content/early/2012/01/18/1948550611434786.full.pdf+html>. In English.

Young K. N., Nathanson P. (2010) Sanctifying Misandry: Goddess ideology and the fall of man. Montreal; Ithaca. In English.

ABOUT THE AUTHOR

Gromov D. V. <http://orcid.org/0000-0002-0443-8718>

E-mail: gromovdv@mail.ru

Tel.: +7 (495) 938-08-51

32a, Leninskiy av., Moscow, 119991, Russian Federation

Grand PhD (History), leading researcher, N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences

УДК 316.723
ББК 86.39

НОВАЯ РОССИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ И ГЛОБАЛЬНАЯ ИНФОРМАЦИОННАЯ СРЕДА: ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ КОММУНИКАЦИЙ (ЗАПАДНЯ СИБИРЬ, XXI ВЕК)¹

АЛЕКСАНДР ГЕННАДЬЕВИЧ СЕЛЕЗНЕВ

(Институт археологии и этнографии СО РАН, Омская лаборатория:
Российская Федерация, 644024, г. Омск, пр-т Маркса, д. 15;
Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского:
Российская Федерация, 644077, г. Омск, пр-т Мира, д. 55а)

ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА СЕЛЕЗНЕВА

(Сибирский филиал Института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева:
Российская Федерация, 644077, г. Омск, ул. Андрианова, д. 28;
Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского:
Российская Федерация, 644077, г. Омск, пр-т Мира, д. 55а)

Аннотация. В статье проанализирована новая мифология, формирующаяся в эпоху постмодерна и постиндустриального общества. Источниковую базу составляют полевые материалы, собранные в ходе этнографического обследования нового сакрального центра, возникшего в д. Окунево, и идейно(религиозно)-ориентированных экопоселений, получивших распространение на территории Омской области. Материалы относятся к XXI в. В фокусе внимания — мифологические мотивы, причудливо интерпретирующие ход истории, в том числе знаковые археологические объекты; мотивы сакрализации власти и национального лидера (президента); осмысление в народном сознании актуального научного процесса, в частности медийного отражения геногеографии, гаплогрупп и других «модных» научных учений.

Рассматривается понятие хронотопа новых сакральных пространств. Его основу зачастую составляют археологические объекты, подвергающиеся сакрализации и мифологизации. При этом новая оккультно-мистическая мифология, связанная с археологическими памятниками, является лишь модернизацией весьма архаичных традиционных представлений и архетипов. Анализируется популярный этиологический миф о древнем великом городе на месте нынешнего г. Омска. Социальной базой подобных мотивов является состояние психологической фрустрации в связи с утерей регионами России былой экономической и культурной значимости, централизация и концентрация всех культурных и экономических ресурсов практически только в столицах России, с одновременной маргинализацией остальных территорий.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-01-00423 «Новые экологические движения России в социальном окружении: взаимодействие с политическими, образовательными, информационными институтами».

Относительно процессов взаимовлияния актуальной мифологии и глобальной информационно-коммуникационной среды сделан вывод, что современные технологии и сетевая культура создают новые возможности циркуляции информационных потоков. Формирующиеся в массовом сознании неомифологические конструкции популяризируются, творчески перерабатываются и обогащаются в медийном пространстве, а затем возвращаются широким массам в модернизированном виде.

Ключевые слова: Западная Сибирь, Омская область, Окунево, экопоселения, мифология, глобальная информационная среда.

ИСТОЧНИКИ И СПЕЦИФИКА ОБЪЕКТА ПОЛЕВОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Тема настоящей работы — формирование новой мифологии, в основу которой положена своеобразная интерпретация событий и процессов, получивших развитие в глобальной информационной среде. Начиная с 2012 г. авторы этих строк совместно с коллегами провели полевое этнографическое обследование ряда специфических субкультурных групп, ставших важной частью современного социокультурного ландшафта. Комплекс источников состоит из двух частей. Первая была получена в ходе этнографического изучения мощного сакрального центра, сформировавшегося в течение последней четверти века в районе д. Окунево Муромцевского района Омской области. Данный комплекс обладает огромной притягательной силой для разных религиозных объединений и групп паломников; каждый год центр посещают несколько десятков тысяч человек. Люди приезжают из самых разных регионов России и из многих стран мира. Путешествие в эти места становится своего рода модой, обязательным ритуалом для медийных персон и представителей так называемой творческой «элиты» современной России. Наибольшим влиянием обладают религиозно-культурные организации неоиндуистского толка — бабаджисты, шиваиты; а также общины, идеология которых строится на основе изобретения «древнеславянских» традиций. Последние позиционируют себя как ведические православные, родноверы, ведорусы, просто «славяне». Кроме того, в Окунево постоянно или периодически функционирует ряд других культурно-религиозных объединений — от прихода Русской православной церкви до одной из самых радикальных неоязыческих группировок современной России — Древнерусской церкви православных староверов

инглингов под руководством Патера Дия (отца Александра Хиневича, Коловрата). Окуневский комплекс типологически близок новым сакральным центрам России, развившимся как грибы после дождя на фоне мировоззренческого кризиса постсоветской эпохи: Аркаиму на Южном Урале, Церкви Последнего Завета и Обители Рассвета в Красноярской тайге, скифским погребениям Укока, окуневским изваяниям в Хакасии, Долине царей в Тыве, Свяжску и Болгару в Татарстане, дольменам на Кавказе, сейдам Кольского полуострова и многим другим. Сходные процессы получили развитие и за пределами России. Недавно опубликован сборник, посвященный формированию новых сакральных пространств на территории Восточной Европы [Eade, Katić 2014].

Вторую часть источникового фонда составили материалы проведенного нами в 2015–2017 гг. этнографического обследования экологических поселений, сформировавшихся на территории Омской области. В качестве объекта исследования было выбрано два типа экопоселений. Выделение типов обусловлено различием идеологии, на основе которой происходило формирование поселений. Один тип возник на базе возрождения (изобретения) славянской языческой («славяно-ведической») культуры, второй — на принципах, развиваемых в рамках широко распространенного в России нового религиозного движения «Звенящие кедры России» (движение анастасиевцев). Объединяет оба движения их экологическая направленность. Конкретно полевые этнографические работы были проведены в экопоселениях на урочище Юрт-Бергамак Муромцевского района, поселении Азь Градь Омского района, в экологической общине в д. Тимшиняково Тарского района (в основе этих поселений лежит идея возрождения «древнеславянских» традиций); а также в анастасиевских поселениях Черноозерье (Имбирень)

Саргатского района, Колобово (Малинкино) Муромцевского района, Березовка (Обережное) Горьковского района.

Экспедиции были призваны отразить современную тенденцию расширения исследовательского пространства полевой этнографии, ее сдвиг в сторону изучения меньшинств, нетрадиционных религиозных движений, неформальных субкультур. Всё большее распространение получает идеология Нью-Эйдж, духовный дауншифтинг, экзотические восточные культы и практики, антиконсюмеристские и экологические движения. В их рамках формируются новые социокультурные практики, мифология, изобретаются обрядность и традиции. В ходе работ были получены материалы, относящиеся к проблеме формирования новых мифологических мотивов и их связи с процессами, протекающими в глобальном информационном пространстве. Некоторые из этих сюжетов будут обсуждены в данной работе.

ХРОНОТОП САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

Наш интерес к вновь возникшим сакральным пространствам не был полностью спонтанным и базировался на предшествующем опыте изучения святилищ, функционирующих в сфере традиционной культуры. Даже поверхностное сравнение демонстрировало общность ритуальных практик, получивших развитие в рамках традиционных и новейших сакральных комплексов. При этом отмечается ревитализация архаичных мифологических мотивов, без труда обнаруживающих себя в мифологии бурно развивающихся современных сакральных центров.

Одним из таких ярких мотивов является приуроченность традиционных святилищ к символически «вечным» объектам: горе, пещере, отдельным большим камням, деревьям, живописным озерам или речным долинам [Виноградов, Громов 2006]. Эти и подобные объекты, связывающие воедино пространство и время (вечность!), составляют естественную основу хронотопа культового комплекса. Мы используем понятие «хронотоп» в том его значении, которое было разработано в трудах выдающегося российского филолога и культуролога М. М. Бахтина применительно к литературе и мифологии.

По Бахтину, хронотоп — это существенная взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе [Бахтин 1975]. Полагаем, что данное понятие также адекватно отражает и процесс освоения сакрального пространства [Селезнев, Селезнева 2017, 138–140].

В ряду хронотопических объектов особое положение занимают выделяющиеся на местности археологические памятники разных эпох. Неслучайно многие традиционные святилища имеют четкую привязку к археологическим памятникам (или к старинным архитектурным ансамблям), а иногда и располагаются непосредственно на их месте. Новейшие сакральные пространства ассоциированы с археологическими объектами еще в большей степени, нежели традиционные. Многие «места силы» современной эпохи в той или иной степени связаны с памятниками археологии: скифские погребения Укока, окуневские изваяния в Хакасии, Долина царей в Тыве [Селезнев 2011, 133–134; Broz 2011, 275–276], дольмены на Кавказе, сакрально-туристические комплексы Болгара и Свияжска в Татарстане [Овчинников 2017]. Аркаим [Шнирельман 2014] и «алтайская принцесса» [Доронин 2016; Селезнев 2011, 129–133; Broz 2009, 50–51, 66; Broz 2011, 266–268; Halemba 2006, 18–19; Halemba 2008, 283–287, 294–297; Mikhailov 2013, 41–44; Plets et al. 2013, 74–84, 88–93] — самые известные в России случаи (в Европе наиболее популярен, конечно, Стоунхендж). Типовой механизм формирования таких центров основан на идее реактуализации, пробуждения, активации сакрального потенциала археологических объектов, наделяемых сверхъестественными функциями. Эти представления зачастую подкреплены мифом, что именно данная территория была колыбелью древнейших суперцивилизаций и с нее начнется спасение всего человечества.

Оккультно-мистическая «свистопляска» вокруг археологических памятников рассматривается специалистами в числе важнейших социокультурных факторов, определяющих становление и развитие модных постмодернистских течений современной археологической мысли [Клейн 2011, 344 сл.]. Ныне, к немалому удивлению самих археологов,

археологические памятники классифицируются не только по типам, хронологии и культурной принадлежности, но и по критерию их восприятия в современной культуре, связи с новейшими сакральными пространствами и мифологией истории. Предлагаются различные теоретические подходы к осмыслению рассматриваемых феноменов. Например, известную историю с так называемой «алтайской принцессой» (этот статус в общественном сознании закрепился за открытой археологами на плоскогорье Укок на Алтае мумией молодой женщины пазырыкской эпохи, ставшей объектом интенсивной сакрализации, неомифологии и выстраивания новых национальных идентичностей) одна группа исследователей рассматривает с точки зрения постструктуралистских концептов хабитуса, доксы, контекстных полей, разрабатываемых в философии структурного конструктивизма Пьера Бурдьё [Plets et al. 2013]. Другие авторы тот же случай оценивают, опираясь на теорию «окультизма» Альфреда Гелла, аналитический аппарат «изобретения традиций» Эрика Хобсбаума или «воображаемых сообществ» Бенедикта Андерсона [Broz 2011; Halemba 2006]. Наконец, отечественные исследователи обсуждают этот феномен в контексте роста алтайского национализма [Mikhailov 2013].

Относительно сакрального комплекса в районе д. Окунево следует отметить, что археологический компонент занимает важное место уже в повествовании о рождении феномена, а именно о прибытии сюда из Индии в 1992 г. гражданки США латвийского происхождения Расмы Розитис, получившей духовное имя Раджани. По благословлению своего духовного учителя Мунираджа, который, в свою очередь, был преемником Бабаджи, Раджани отправилась на север, в Сибирь, искать храм Ханумана. В конце концов она оказалась в д. Окунево, основала общину последователей Бабаджи — бабаджистов и храм — *ашрам*, к слову сказать, единственный в России. «*Это место никто не знал, единственно, что ее* (Расму-Раджани. — А. С., И. С.) *привлекло, — это что работали археологи, — заявил нам в 2012 г. тогдашний лидер религиозной организации «Омкар Шива Дхам» церкви Хайдаканди Самадж (общины шиваитов, бабаджистов), носящая*

духовное имя Дурга. — *Много здесь было найдено захоронений, исторических ценностей... Раньше, когда археологи начали раскопки делать, вот на том месте, где часовня стоит (Омкар, Татарский увал — главная сакральная зона окуневского комплекса. — А. С., И. С.) были найдены ритуальные принадлежности со всех времен Земли. Вот все цивилизации, которые были на Земле, они оставили там свои принадлежности ритуальные. И в связи с этим было заключено, что это место сакральное и что имеет силу такую, что все пытаются там проводить ритуалы, практики, это место объединяет людей, и люди чувствуют энергетику, и это место духовного роста. Про Окунево тогда вообще ничего не было известно, и вот ее (Расму. — А. С., И. С.) познакомили с Матющенко (Владимир Иванович Матющенко (1928–2005) — российский археолог, исследователь археологических памятников вокруг Окунева. — А. С., И. С.). Он ей раскрыл много глубин и исторических фактов. И вот когда она приехала, она пошла на Омкар, взяла мантры, взяла принадлежности для огненной церемонии, поставила там палатку и стала медитировать, читать мантры, стала проводить там хаван (индуистскую огненную церемонию. — А. С., И. С.). И на четвертую ночь у нее было видение, она прямо на физическом плане и свет видела, и звуки слышала. Это было знамение, подтверждение, что это место — то, что она искала» [Селезнев 2014, 46]. Причудливое осмысление археологического наследия Окунева характерно также для мифологии «ведических православных» (ревнителее древнеславянских традиций) и для других культурно-религиозных групп [Селезнев 2014; Головнева, Шмидт 2015, 296–300].*

Ядром сакрального пространства является Татарский увал. Сейчас это место называется Омкар и осмысливается как пуп Земли, энергетический центр. Вероятно, определенную роль в его сакрализации сыграло то обстоятельство, что здесь находится ряд археологических памятников от эпохи неолита до позднего Средневековья, и на протяжении тысяч лет формировался разновременный некрополь. Важнейшая роль в окуневской мифологии отводится личности выдающегося российского археолога В.И. Матющенко [Селезнев 2014;

Головнева, Шмидт 2015, 297–298; Яшин 2014]. Примечательно, что археолог в мифологическом контексте выступает в качестве верховного демиурга — дарителя высших сакральных знаний, ср. фрагмент приведенного выше текста: «...он (В.И. Матющенко. — А. С., И. С.) раскрыл много глубин и исторических фактов».

В 2014 г. непосредственно на «пупе Земли» (Татарском увале) — главном месте сакрального комплекса — появился столб, установленный последователями Бабаджи, на котором был помещен текст, разъясняющий официальный символ веры религиозного объединения:

ОМКАР ШИВА ДХАМ —
ОЗНАЧАЕТ МЕСТО,

ОТКУДА НАЧАЛОСЬ ТВОРЕНИЕ

Археологические раскопки на Татарском увале под руководством профессора Матющенко подтвердили, что живописное правобережье Тары сыздавна служило местом священнодействия для многих проживающих здесь народов.

В настоящее время общиной «Омкар Шива Дхам» здесь проводится возрожденный Бабаджи огненный ритуал — ХАВАН (ЯГЬЯ), в древности изобретенный ришами для очищения окружающей среды...

Как видно, текст содержит мотив сакрализации образа археолога и полноценное его включение в священный пантеон. Можно констатировать, что археологическое наследие («архетип древних цивилизаций») является одним из главных факторов, легитимизирующих сакральность пространства.

В наши дни археологические памятники подвергаются сакрализации более охотно, нежели пещеры, деревья или камни. В эпоху постмодерна и информационных технологий использовать объектом своих фантазий столь интеллектуально насыщенный комплекс, как археологический памятник, стало модно и престижно. Однако качественных различий здесь нет: новая оккультно-мистическая мифология, связанная с археологическими объектами, является лишь модернизацией весьма архаичных традиционных представлений и архетипов.

ЭТИОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ

Впрочем, эти представления являются частью обширного неоязыческого

этиологического мифа о великом городе, который существовал в течение сотен тысячелетий на месте г. Омска. Назывался город Асгард Ирийский, от имени р. Иртыш — Ирий. Этот миф широко популяризируется в прессе и Интернете. Нам много раз приходилось слышать его варианты в ходе наших экспедиционных поездок. В 2017 г. мы посетили интересную экологическую общину, которая образовалась в д. Тимшняково Тарского района Омской области. Особенность ее в том, что ее члены строят свою жизнь на основе идеологии Древнерусской церкви православных староверов-инглингов — одного из наиболее известных и радикальных неоязыческих религиозных объединений России. А миф об Асгарде Ирийском как раз излагается в так называемых «Славяно-арийских ведах», которые были изданы в начале 2000-х гг., с тех пор несколько раз переиздавались и являются главной священной книгой инглистического движения.

Приводим фрагмент интервью, которое нам дали лидер и основатель общины Виктор и участница движения, принявшая имя Тарина. Впрочем, свое имя по рождению — Ирина — она также считает значимым и пророческим. Ведь дав ей это имя, родители мистически предначертали ее путь и предназначение. Ирина — это не что иное, как *Ирий на*, т.е. путь на Ирий, на Иртыш. Фактически переехав на берега Иртыша из Москвы, Ирина-Тарина выполнила пророчество и свою миссию.

Виктор: Место под поселение я сам подбирал. Я уже заранее знал, что это будет север <Омской обл.>. ... Я во многих местах искал. А потом уже сюда приехал, и всё сложилось. И вот здесь сейчас живем <...>. Мы себя к староверам относим, но мы не те староверы, как вот раньше. Мы пришли к старой вере, есть староверы, которые вообще веками живут и вообще христианами не были... А православные... Я могу сказать, что староверы <и есть> православные. Православие — это как раз славянское слово. А в Омск потому, что отсюда всё началось когда-то давно.

Тарина: Там был город Асгард Ирийский — город Богов.

Виктор: Его, этого города, нет всего триста с небольшим лет. Его до Семена Ремезова не было только сто с небольшим лет, там 150–160 лет. А до этого он всё

время там был. Этот город был описан в скандинавских сагах, Асгардов-то несколько было: был Асгард Согдийский, там Соддиана. Вот у скандинавов есть же саги, и там есть река Иррий, и там этот город Асгард описан, он рядом с капищем Ингли, которое отовсюду видно. И у индусов он описан в Ведах. Это капище было на месте Успенского собора <в Омске>, так вот, он стоит на малом фундаменте малого здания этого капища. Там же куча подземных ходов осталась.

Тарина: А метро, думаете, почему не откроется никак и не достроится? Потому что там же фундаменты старые и подземные ходы...

Виктор: Там 16 лучей и подземные ходы, девять штук только через Иртыш <...> [Селезнев, Селезнева 2017а, 268–269].

Активным популяризатором данного мифа является известный актер Александр Михайлов. Он тесно связан с мистическими движениями Омского региона. Ему принадлежит родовое поместье в экологическом поселении Азь Градь неподалеку от Омска. Мотивацией выбора именно этого места является древний священный город, существовавший на месте Омска сотни тысяч лет назад. Не последнюю роль играют и ссылки на «археологические» материалы: «Я строю дом в 40 километрах от Омска, в деревне Азь Градь — одном из самых удивительных поселений в мире. В 2008 году именно здесь решили создать новый город. Это удивительное место, в котором много раскопок и находили большое количество ценных артефактов. Это такой энергетический центр. Здесь я хочу создать жилье, сделав его своим Ноевым ковчегом, своей отдушиной» [Семина 2018]. В одном из публичных выступлений актер развивает свою концепцию: «Мало кто знает, что не 300 лет вашему городу Омску, а 330 тыс. лет. Здесь, когда происходили смещения континентов, была цивилизация, как племя майя, как на Тибете была цивилизация, в Непале, и здесь были русичи, асы, арии, гиперборейцы, они вышли, три ветви вышли: одна на Кавказ вышла ветвь, на Урал вышла ветвь, здесь открывается Аркаим, третья вышла сюда, в Сибирь, и река здесь была не Иртыш, а Иррий, Иррий и Омь, вот это слияние, здесь сегодня святые места, захоронения; оказывается, что древнейшие

поселения были в Омске, одни из самых древнейших поселений. И всё это возвращается, возвращается, и мы даже существуем в этом информационном поле, живем в этой генетической памяти...» [Селезнева 2014, 66].

Как всякий миф эпохи постмодерна, сказание об Асгарде подкрепляется квазинаучной «аргументацией». Последняя включает в себя «лингвистические» доводы о совпадении названий р. Омь и г. Омска с первозвукom Вселенной «Ом» в индуистской мифологии, названия р. Тары с именем богини Тары в буддизме. Кроме того, приводятся «исторические» ссылки на картографические материалы С. У. Ремезова. Несмотря на то что в литературе рассмотрены реальные истоки и изложена рациональная критика данного мифологического мотива [Яшин 2001, 63–64; Матвеев 2016, 32–33], он получил весьма широкое распространение. Характерно, что название вышеупомянутого поселения Азь Градь является намеренной огласовкой термина Асгард Ирийский.

Мы полагаем, что социальной базой подобной мифологии является состояние психологической фрустрации в связи с потерей регионами России былой экономической и культурной значимости. Усиливаются процессы централизации и концентрации всех культурных и экономических ресурсов практически только в столицах России и одновременно маргинализация остальных территорий. Миф о древнем величественном городе и всю мифологию о суперцивилизациях следует рассматривать как реакцию на нынешнее социально-экономическое положение Омского региона. По сути, фрустрации по поводу былых поражений, потерь, унижений, притеснений и ограничений лежат в основе любых националистических и культуралистских мифов.

ЧИСТЫЕ ДНК, АННА ЧАПМАН И ПРЕЗИДЕНТ: АКТУАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ В ГЛОБАЛЬНОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Феномен новой мифологии органично встроен в структуру широкого социокультурного дискурса. Особая роль в этом процессе принадлежит глобальной информационной среде, включающей

СМИ, научную и художественную литературу, кино, сетевые сообщества.

Примером широкого резонанса в прессе выступает история с «алтайской принцессой». В общественном сознании этот образ превратился в символ национальной идентичности алтайцев. С «мстью» «принцессы» связывались расстрел Белого дома, войны в Чечне и Украине, катастрофические землетрясения на Алтае первых двух десятилетий XXI в. (название статьи польской исследовательницы Агнешки Халембы [Halemba 2008] об этой истории метафорически обыгрывает ситуацию: «Что испытываешь, когда религия уходит у тебя из-под ног?»). Очередной вишенкой на торте стала недавняя публикация в нью-йоркской газете «Обзервер». В ней вполне серьезно обсуждается предположение, что проблемы со здоровьем и в личной жизни, а также известные политические неудачи Хиллари Клинтон связаны с проклятием «алтайской принцессы», мумию которой тогдашней первой леди США продемонстрировали во время ее визита в Россию в 1997 г. Более того, автор статьи не исключает, что это была ловушка, составленная на перспективу российскими спецслужбами [Klikushin 2017].

Технология сакрализации образа «алтайской принцессы» восходит к архаичным, если не сказать архетипическим мифологическим комплексам. Так, этнографы зафиксировали представления, согласно которым «принцесса» приходит к людям во сне с сообщением, что она обладает особым даром, заключающимся в том, чтобы служить курчуу (поясом-оберегом) для Алтая, и с просьбой помочь ей вернуться домой (см.: [Тюхтенева 2006, 35; Доронин 2016, 82–83; Доронин 2016а, 117–123]). Многочисленные антропологические исследования свидетельствуют, что сновидения в разных культурах являются важнейшим источником формирования новых сакральных образов и объектов (см., например: [Селезнев, Селезнева 2013, 127–130]). Свообразно трактуя приемы археологических раскопок замерзших могил, алтайские активисты обвиняют археологов в том, что те сварили (обварили) «принцессу», а также, что она выставлена в музее на обозрение обнаженной [Доронин 2016, 81–82, рис. 1]. При знакомстве с этими материалами не

оставляет ощущение, что местные интеллектуалы усердно штудируют «Мифологики» К. Леви-Стросса. Приходят на память, в частности, названия его книг «Сырое и вареное» и «Человек голый».

Омский регион является великолепным полигоном для изучения рассматриваемых явлений. Здесь наблюдается высокая концентрация новых религиозных движений, сакральных пространств, организаций и отдельных лиц, назначение и деятельность которых имеет явную мистико-эзотерическую направленность.

В частности, Окуневский сакральный комплекс — один из самых популярных сюжетов федеральных и местных телеканалов. Передачи и специальные большие проекты об окуневском «феномене», демонстрировавшиеся, как правило, неоднократно и в самое праймовое время, подготовили телекомпании Первый канал, НТВ (как минимум три больших передачи), РЕН ТВ (два больших проекта), ДТВ (три проекта), ТВ-Центр, 5 канал, ГТРК «Иртыш». С большими передачами выступили звезды телеэфира Кирилл Набутов, Анна Чапман и др. О деревне Окунево режиссерами Иваном и Владимиром Головневыми сняты неигровые фильмы.

Анализируя окуневские материалы [Селезнев 2014], мы выделили ряд характерных для современного мифологического сознания тенденций:

— обращение к запредельному, эзотерическому, иррационально-мистическому опыту как источнику знаний о прошлом и будущем;

— ревитализация и модернизация традиционных образов и мотивов, инвентиональные технологии конструирования новых сюжетов (порталы (=иномирье), храмы, магические кристаллы, живая вода волшебных озер, сновидения как источник духовного преображения);

— сциентизм, засилье паранаучной и техникстской фразеологии (голографическое поле, выходящее в навь, флеш-модули с записью нашего сознания, Афиней, Лемурия, Атлантида и т.п.). При этом отторжение и жесткое неприятие рациональной науки — характерен афоризм-оксюморон нашего окуневского информатора: «*невежественнее современной науки ничего нет*»;

— конспирология, опора на архетип Великой Тайны за семью печатями; вера

в заговор темных сил, скрывающих знания от широких масс; воплощение принципа «удивительное рядом — но оно запрещено».

В сущности, те же тенденции, но зачатую в утрированной форме характерны и для соответствующих сюжетов СМИ. И здесь фантазии просто удивительны. Так, например, широкое отражение в прессе нашло открытие могильника Усть-Тара VII, находящегося в 45 км от д. Окунево и относящегося к раннему Средневековью. В ходе раскопок в могильнике было зафиксировано 8 могил, причем у части погребенных отмечаются признаки искусственной деформации (удлинения) черепов (подробнее см.: [Там же, 50–52]). В среде окуневских эзотериков быстро распространился миф, согласно которому погребенные были жрицами некоего культа, обладавшими каналом связи с высшим божественным миром. Местные энтузиасты создали большое «капище», как бы реконструирующее место захоронения жриц. На нем периодически проводятся неоязыческие ритуалы.

История с вытянутыми черепами выплеснулась за пределы местных рамок. О находке сообщили федеральные каналы. Благодаря фильмам на телеканалах Рен ТВ и НТВ она приобрела всероссийскую известность. Высшего уровня мифотворчество достигло в программе известной ведущей Анны Чапман. Саргатская археологическая культура трансформировалась в народ саргатов, живших 8 тыс. лет назад и отличавшихся исполинскими ростом и силой. Находка захоронений людей с искусственно деформированными черепами породила грандиозную мифологическую конструкцию, в которой присутствовали и древние жрицы, и прилеты инопланетян, и контакты с потусторонним миром.

Этот весьма однообразный набор беспрепятственно кочует из одного издания в другое. Вот, например, всероссийский консервативно-мистический портал «Русская семерка» публикует семь главных «археологических загадок» на территории

России. В списке старые знакомые: саргаты, «омские пришельцы» с удлинненными черепами, «алтайская принцесса», Аркаим [РС]².

С другой стороны, вызывающие широкий общественный резонанс научные идеи зачастую довольно органично вплетаются в актуальную мифологию. В д. Окунево нам довелось услышать захватывающий «космический» сюжет. В нем повествуется об экспедициях на землю внеземных рас, галактических катастрофах, древней мировой войне, городе Асгарде и т.п. Своеобразно трактовался расовый вопрос: «Кавказские народы, арабские — это атланты, смешанные с питекантропами и неардетальцами (sic!). У них очень сильный агрессивный эмоциональный план и очень сильная волосатость. Но важна чистота, чем <чище> наша ДНК, чем больше мы приближены к космическим родам, тем мы духовнее» [Селезнев 2014, 44–45]. В целом этот комплекс идей является составной частью так называемого гиперборейского мифа, изрядно приправленного паранаучной и техницистской фразеологией. Указание на «чистоту ДНК», возможно, следует трактовать как рефлексию на модные в научном мире идеи популяционной генетики, этногеномики, геногеографии, гаплогрупп и т.п. Любопытно, что подобные абсурдные идеи легко находят себе путь в «высокорейтинговые», «престижные», «рецензируемые» журналы, столь активно насаждаемые нашими «менеджерами» от науки [Флегонтов, Касьян 2016, 6–7]. Иногда такого же уровня представления проникают в среду, казалось бы заведомо чуждую всякой мистике и мифотворчеству. Один из главных бенефициаров бюджета российской науки член-корреспондент М. В. Ковальчук «просветил» членов Совета Федерации относительно новых тенденций развития науки: «...благодаря достижениям современной генетики вы можете создавать <...> клетку, этногенетически ориентированную на конкретный этнос: это может быть безопасно для

² Остается загадкой критерий отбора объектов для сакрализации и мифологизации. Например, недавнее открытие останков «усть-ишимского человека» на севере Омской области оказалось совершенно не вовлеченным в процесс мифотворчества, да и вообще мало известным омичам. Между тем все предпосылки для мифологизации этого открытия, казалось, были в наличии: громадная — порядка 45 тыс. лет — древность находки, ее статус древнейшего на сегодняшний день свидетельства пребывания человека современного вида на просторах Евразии.

одного этноса и вредоносно, смертельно для другого. Это первый тип опасности, очевидный при появлении принципиально нового оружия массового поражения» [Ковальчук 2015]. Своего апогея эта история достигла в 2017 г., когда президент В. В. Путин публично выразил озабоченность сбором образцов биологического материала россиян «по разным этносам и людям, проживающим в разных географических точках Российской Федерации» [Маркина 2017, 6–7]. Видимо, по этому поводу следует ожидать очередного всплеска народного мифотворчества³.

Вообще мотивы сакрализации власти и образа национального лидера довольно широко представлены в новой мифологии. Популяризатор сакрального центра в Окуневе писатель Михаил Речкин сообщает на своем сайте: «Однажды <мне> приснился удивительно реалистический сон. Я стоял у часовни на Татарском увале (Окунево), а ко мне шел... В. В. Путин. Надеюсь, что когда-нибудь Президент России все-таки дойдет до часовни...» Как тут не вспомнить, что в Аркаим президент уже приезжал [Шнирельман 2009, 305–307]. Нельзя также не отметить, что образ президента в данном контексте приобретает совершенно мистический характер, воспринимается как сущность сверхъестественного уровня [Селезнев 2014, 48].

Глава антастиевского экопоселения в Колобове Вячеслав, весьма обеспокоенный состоянием образования в России, в интервью, данном нам в августе 2016 г., отметил, что В. В. Путин окружен врагами — пятой колонной. Одним из ее лидеров респондент назвал министра образования и науки В. Ливанова и выразил

уверенность, что последний в скором времени уйдет. Можно представить наши чувства, когда, завершив этот разговор, мы заглянули в заголовки новостей (большего не позволяя едва теплившийся Интернет) и обнаружили там сообщения об отставке Ливанова.

Оригинальную трактовку вызвавших общественный резонанс событий предложил идеолог антастиевского поселения Имбирень Александр. В беседе с нами он предположил, что широко обсуждавшиеся эпизоды, когда президент на какое-то время исчезал с экранов телевизоров, объясняются тем, что в эти периоды он встречался с мистической женщиной Анастасией. Напомним, что последняя является персонажем книг писателя Вл. Мегре, ставших идеологической основой нового религиозно-экологического движения «Звенящие кедры России». Именно в соответствии с рекомендациями Анастасии, содержащимися в этих книгах, устраивают свою жизнь последователи данного движения. По версии Александра президент уехал в тайгу, где проводил с Анастасией консультации относительно будущего развития России и знакомился с новыми экологическими книгами [Селезнев, Селезнев 2017а, 271–272].

В целом можно констатировать, что современные технологии и сетевая культура создают новые возможности циркуляции информационных потоков. Формирующиеся в массовом сознании неомифологические конструкции популяризируются, творчески перерабатываются и обогащаются в медийном пространстве, а затем возвращаются широким массам в модернизированном виде.

Источники и материалы

- Ковальчук 2015 — Выступление Михаила Ковальчука в Совете Федерации 30 сентября 2015 года // «Троицкий вариант» онлайн. 2015. 8 октября. URL: <http://trv-science.ru/2015/10/08/vystuplenie-mikhaila-kovalchuka-v-sf/>.
- Маркина 2017 — Маркина Н. Путин и биоматериалы // ТрВ-Наука. 2017. № 24 (243).

С. 6–7. URL: <https://trv-science.ru/2017/12/05/putin-i-biomaterialy/>

Нашли на что обижаться 2018 — Нашли на что обижаться?! // НТВ. «Место встречи». 11.05.2018, 17:20.

URL: http://www.ntv.ru/peredacha/Mesto_vstrechi/m52562/o497956/video/

³ Данная работа проходила этап редакционной правки, когда вышел очередной выпуск одной из главных информационно-аналитических программ телекомпании НТВ «Место встречи». Неожиданно дискуссия в студии развернулась по вопросам генетического, кровного родства или несходства между разными народами. Приглашенные «эксперты» на многомиллионную аудиторию рассуждали о ДНК-генеалогии, Y-хромосомных гаплогруппах и т.п. «достижениях науки». Разумеется, никто не высказал и тени сомнения в самой правомерности рассмотрения связей между народами с точки зрения кровного родства и ДНК [Нашли на что обижаться 2018].

РС — 7 археологических загадок на территории России // Русская семерка. URL: <http://russian7.ru/post/7-arkheologicheskikh-zagadok-na-territor/>

Семина 2018 — *Семина Д.* Александр Михайлов: «Я строю дом под Омском» // Ва-банк. Омск. 2018. № 1 (407).

Флегонтов, Касьян 2016 — *Флегонтов П., Касьян А.* Славянский язык идиш и другие издержки системы peer review в междисциплинарных исследованиях // ТрВ-Наука. 2016. № 209. С. 6–7.

Klikushin 2017 — *Klikushin M.* Hillary Clinton Was Cursed to Fail by Siberian Mummy // Observer. 2017. 03.10. URL: <http://observer.com/2017/03/princess-of-ukok-siberian-mummy-curse-hillary-clinton/>

Исследования

Бахтин 1975 — *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе: Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 234–407.

Виноградов, Громов 2006 — *Виноградов В. В., Громов Д. В.* Представления о камнях-валунах в традиционной русской культуре // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 125–143.

Головнева, Шмидт 2015 — *Головнева Е., Шмидт И.* Обращение к вере, утопия и сакральное место (д. Окунево в Западной Сибири) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 291–321.

Доронин 2016 — *Доронин Д. Ю.* Что опять не так с «алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 74–104.

Доронин 2016а — *Доронин Д. Ю.* Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации в визионерских практиках алтайцев // Вестник РГГУ. Серия История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2016. № 12 (21). С. 115–134.

Клейн 2011 — *Клейн Л. С.* История археологической мысли: В 2 т. Т. 2. СПб., 2011. 626 с.

Матвеев 2016 — *Матвеев А. В.* С. У. Ремезов. Предчувствие Омска? // Известия Омского регионального отделения Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество». 2016. Вып. 13 (22). С. 25–33.

Овчинников 2017 — *Овчинников А. В.* «Возрождение» Болгара и Свяжска — новейший опыт конструирования исторической памяти // Вестник Пермского университета. Серия История. 2017. № 4 (39). С. 192–201.

Селезнев 2011 — *Селезнев А. Г.* Старые и новые иеротопии Сибири: технология конструирования религиозной идентичности // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность. Омск, 2011. С. 123–136.

Селезнев 2014 — *Селезнев А. Г.* Новая мифология истории: архетип «древних цивилизаций» и сакральный центр в районе деревни Окунево // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 41–59.

Селезнев, Селезнева 2013 — *Селезнев А. Г., Селезнева И. А.* Ритуальные практики в сибирском исламе: элиты, книги, сны // Традиционная культура. 2013. № 3 (51). С. 120–132.

Селезнев, Селезнева 2017 — *Селезнев А. Г., Селезнева И. А.* Археологические памятники и новые сакральные пространства: иеротопия, хронотоп и глобальная информационная среда // Уральский исторический вестник. 2017. № 1 (54). С. 135–143.

Селезнев, Селезнева 2017а — *Селезнев А. Г., Селезнева И. А.* «Жить по совести и в ладу с природой»: новые экологические поселения в современном социокультурном пространстве (Западная Сибирь, Омская область) // Вестник Омского университета. Серия Исторические науки. 2017. № 4 (16). С. 264–276.

Селезнева 2014 — *Селезнева И. А.* Сакральный центр и внешний мир: проблемы взаимодействия // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 59–73.

Тюхтенева 2006 — *Тюхтенева С. П.* Земля моего сновидения // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 31–37.

Шнирельман 2009 — *Шнирельман В.* Президенты и археология, или Что ищут политики в древности: далекое прошлое и его политическая роль в СССР и в постсоветское время // Ab Imperio: Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 2009. № 1. С. 279–323.

Шнирельман 2014 — *Шнирельман В. А.* Аркаим и Стоунхендж между прошлым и будущим // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 19–40.

Яшин 2001 — *Яшин В. Б.* «Церковь православных староверов-инглингов» как пример неоязыческого культа // Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001. С. 56–67.

Яшин 2014 — *Яшин В. Б.* Классик археологии и «неклассическая» археология // Vita scientificus, или Археолог В. И. Матющенко. Омск, 2014. С. 108–131.

Broz 2009 — *Broz L.* Substance, Conduct, and History: “Altaian-ness” in the Twenty-First Century // Sibirica. 2009. Vol. 8. № 2. Summer. P. 43–70.

Broz 2011 — *Broz L.* Spirits, Genes and Walt Disney’s Deer: Creativity in Identity and Archaeology Disputes (Altai, Siberia) // The archaeological encounter: anthropological perspective. St. Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, University of St. Andrews, 2011. P. 263–297.

Eade, Katić 2014 — Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the

Bord. Ed. by John Eade, Mario Katić. Farnham, England: Ashgate, 2014. xiv + 187 p.

Halemba 2006 — *Halemba A.* The Telen-gits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion. London: Routledge, 2006.

Halemba 2008 — *Halemba A.* What does it feel like when your religion moves under your feet? Religion, Earthquakes and National Unity in the Republic of Altai, Russian Federation // *Zeitschrift für Ethnologie*. 2008. Bd. 133. H. 2. P. 283–299.

Mikhailov 2013 — *Mikhailov D. A.* Altai Nationalism and Archeology // *Anthropology and Archeology of Eurasia*. 2013. Fall. Vol. 52. № 2. P. 33–50.

Plets et al. 2013 — *Plets G., Konstantinov N., Soenov V., Robinsson E.* Repatriation, Doxa, and Contested Heritages: The Return of the Altai Princess in an International Perspective // *Anthropology and Archeology of Eurasia*. 2013. Fall. Vol. 52. № 2. P. 73–98.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Селезнев А. Г. <https://orcid.org/0000-0001-6096-7190>

Кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Омской лаборатории Института археологии и этнографии СО РАН: Российская Федерация, 644024, г. Омск, пр-т Маркса, д. 15; доцент Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского: Российская Федерация, 644077, г. Омск, пр-т Мира, д. 55а; тел.: +7 (3812) 37-17-49; e-mail: seleznev@myttk.ru

Селезнева И. А. <https://orcid.org/0000-0003-2292-0476>

Кандидат исторических наук, доцент, директор Сибирского филиала Института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева: Российская Федерация, 644077, г. Омск, ул. Андрианова, д. 28; доцент Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского: Российская Федерация, 644077, г. Омск, пр-т Мира, д. 55а; тел.: +7 (3812) 67-17-42; e-mail: ir_selez@mail.ru

NEW RUSSIAN MYTHOLOGY AND THE GLOBAL INFORMATION ENVIRONMENT: PARADOXES OF THE CONTEMPORARY SOCIAL COMMUNICATIONS (WESTERN SIBERIA, THE 21ST CENTURY)

ALEKSANDR G. SELEZNEV

(Omsk laboratory, Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences: 15, Marx av., Omsk, 644024, Russian Federation; Dostoevsky Omsk State University: 55a, Mira av., Omsk, 644077, Russian Federation)

IRINA A. SELEZNEVA

(Siberian division of Likhachev Institute of Heritage: 28, Andrianova str., Omsk, 644077, Russian Federation; Dostoevsky Omsk State University: 55a, Mira av., Omsk, 644077, Russian Federation)

Summary. *A new mythology forming in the postmodern and postindustrial era is analyzed in the paper. Source database consists of field materials, collected during the ethnographic research of the new sacral center formed around Okunevo village, as well as ideological (religious)-oriented ecovillages, widely spread on the territory of Omsk region. The materials belong to the 21st century. Mythological motifs whimsically interpreting the course of history, including significant archaeological sites; motives of the power and the national leader (President) sacralization; interpretation in the folk consciousness of the actual scientific process, in particular the media reflection on genetic geography, haplogroups and other “fashionable” scientific disciplines are in the focus of attention.*

The concept of the chronotope of new sacred spaces is considered. Archeological objects are exposed to the sacralization and mythologization form its basis often. At the same time, the new occult-mystical mythology associated with archaeological monuments is only a modernization of very archaic traditional ideas and archetypes. A popular etiological myth about an ancient great city on the site of the current city of Omsk is analyzed. Psychological frustration on the reason of the loss by Russian regions former economic and cultural significance, the centralization and concentration all cultural and economic resources almost only in the capitals of Russia it is the social basis of such motifs.

The conclusion is made that modern technology and networked culture create new possibilities circulation of information flows. Forming inside the mass consciousness neo-mythological interpretations are popularized, creatively processed and enriched in the media space, and then return to the masses in a modernized form.

Key words: *Western Siberia, Omsk region, Okunevo, ecovillages, global information space.*

Acknowledgements. *This research is supported by the grant of the Russian Foundation for Basic Research No. 17-01-00423 “New ecological movements in Russia in the social environment: interaction with political, educational, informational institutions”.*

References

Bakhtin M. M. (1975) *Formy vremeni i khronotopa v romane: ocherki po istoricheskoy poetike* [Forms of time and chronotope in the novel: essays on the historical poetic]. In: *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of literature and aesthetics]. Moscow. Pp. 234–407. In Russian.

Golovneva E., Shmidt I. (2015) *Obrashchenie k vere, utopiya i sakralnoe mesto (d. Okunevo v Zapadnoy Sibiri)* [Religious conversion, utopia, and the sacred site: Okunevo Village in Western Siberia]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion and church in Russia and worldwide]. 2015. No. 3 (33). Pp. 291–321. In Russian.

Doronin D. Yu. (2016) *Chto opyat ne tak s “altayskoy printsessoy”? Novye fakty iz nyuslornoy biografii Ak Kadyn* [What is wrong again with the “Altai princess”? New facts from newslore biogra-

phy of Ak Kadyn]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* [Siberian Historical Research]. 2016. No. 1. Pp. 74–104. In Russian.

Doronin D. Yu. (2016) *Belyj kon' na grebne gory: struktura i markery kommunikacii v vizionerskikh praktikakh altajcev* [White steed on the mountain. Structure and markers of communication in Altaic visionary practices]. *Vestnik RGGU. Seriya Istoriya. Filologiya. Kulturologiya. Vostokovedenie* [RSUH/RGGU bulletin. Series History. Philology. Culturology. Oriental Studies]. 2016. No. 12 (21). Pp. 115–134. In Russian.

Kleyn L. S. (2011) *Istoriya arkheologicheskoy mysli* [History of archaeological thought]. St. Petersburg. Vol. 2. In Russian.

Matveev A. V. (2016) *S. U. Remezov. Predchuvstvie Omska?* [S. U. Remezov. The feeling of Omsk?]. *Izvestiya Omskogo regional'nogo otdeleniya Vserossi-*

yskoy obshch. org. "Russkoe geograficheskoe obshchestvo" [Bulletin of the Omsk regional branch of the "Russian geographical society"]. 2016. Vol. (13) 22. Pp. 25–33. In Russian.

Ovchinnikov A. V. (2017) «Vozrozhdenie» Bolgara i Sviyazhska — noveyshiy opyt konstruirovaniya istoricheskoy pamyati [«Revival» of Bolghar and sviyazhska: contemporary experience of constructing historical memory]. *Vestnik Permskogo universiteta. Seriya Istoriya* [Bulletin of Perm University. Series History]. 2017. Vol. 39. Issue 4, pp. 192–201. In Russian.

Seleznev A. G. (2011) Starye i novye ierotopii Sibiri: tekhnologiya konstruirovaniya religioznoy identichnosti [Old and new hierotopy of Siberia: the technology of constructing religious identity population] In: Naselenie Sibiri: mezhnatsional'nye otnosheniya, obrazovanie i kul'turnaya identichnost' [Siberia: ethnic relations, education and cultural identity]. Omsk. Pp. 123–136. In Russian.

Seleznev A. G. (2014) Novaya mifologiya istorii: arkhetyp «drevnykh tsivilizatsiy» i sakralnyy tsentr v rayone derevni Okunevo [New mythology of history: the archetype of "ancient civilizations" and the sacral center near the village of Okunevo]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2014. No. 5. Pp. 41–59. In Russian.

Seleznev A. G., Selezneva I. A. (2013) Ritual'nye praktiki v sibirskom islame: elity, knigi, sny [Ritual practices in the Siberian Islam: elites, books, and dreams]. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2013. No. 3 (51). Pp. 120–132. In Russian.

Seleznev A. G., Selezneva I. A. (2017) Arkheologicheskiye pamyatniki i novyye sakral'nyye prostranstva: iyerotopiya, khronotop i global'naya informatsionnaya sreda [Archaeological objects and new sacral spaces: hierotopy, chronotope and global information environment]. *Ural'ski istoricheskii vestnik* [Ural historical journal]. 2017. No. (54). Pp. 135–143. In Russian.

Seleznev A. G., Selezneva I. A. (2017) «Zhit' po sovesti i v ladu s prirodoy»: novye ekologicheskie poseleniya v sovremennom sotsiokul'turnom pro-

stranstve (Zapadnaya Sibir', Omskaya oblast') ["To live according to conscience and in harmony with nature": New ecovillages in the contemporary socio-cultural space (the Western Siberia, Omsk Region)]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya Istoricheskie nauki* [Herald of Omsk University. Series Historical Studies]. 2017. No. 4 (16). Pp. 264–74. In Russian.

Selezneva I. A. (2014) Sakralnyy tsentr i vneshniy mir: problemy vzaimodeystviya [The sacral center and the outside world: problems of interaction]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2014. No. 5. Pp. 59–73. In Russian.

Tyukhteneva S. P. (2006) Zemlya moego snovideniya [The land of my dreams]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2006. No. 6. Pp. 31–37. In Russian.

Shnirelman V. (2009) Prezidenty i arkhologiya [Presidents and archeology]. *Ab Imperio*. 2009. No. 1. Pp. 279–323. In Russian.

Shnirelman V. A. (2014) Arkaim i Stounkhendzh mezhdru proshlym i budushchim [Arkaim and Stonehenge between the Past and the Future]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2014. No. 5. Pp. 19–40. In Russian.

Vinogradov V. V., Gromov D. V. (2006) Predstavleniya o kamnyakh-valunakh v traditsionnoy russkoy kul'ture [Notions on boulder stones in traditional Russian culture]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2006. No. 6. Pp. 125–143. In Russian.

Yashin V. B. (2001) "Tserkov' pravoslavnykh staroverov-inglingov" kak primer neoyazycheskogo kulta ["Ynglism church of Orthodox Old-Believers" as an example of a neo-pagan cult]. In: Neoyazychestvo na prostorakh Yevrazii [Neopaganism in Eurasia vastness]. Moscow. Pp. 56–67. In Russian.

Yashin V. B. (2014) Klassik arkhologii i «neklasicheskaya» arkhologiya [Classic scholar in archaeology and the "non-classical" archeology]. In: Vita scientificus, ili arkholog V. I. Matyushchenko [Vita scientificus, or archaeologist V. I. Matyushchenko]. Omsk. Pp. 108–131. In Russian.

ABOUT THE AUTHORS

Seleznev A. G. <https://orcid.org/0000-0001-6096-7190>

E-mail: seleznev@myttk.ru

Tel.: +7 (3812) 37-17-49

15, Marx av., Omsk, 644024, Russian Federation

PhD (History), senior researcher, Omsk laboratory, Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences

55a, Mira av., Omsk, 644077, Russian Federation

Associated professor, Dostoevsky Omsk State University

Selezneva I. A. <https://orcid.org/0000-0003-2292-0476>

E-mail: ir_selez@mail.ru

Tel.: +7 (3812) 67-17-42

28, Andrianova str., Omsk, 644077, Russian Federation

PhD (History), director of Siberian division, Likhachev Institute of Heritage

55a, Mira av., Omsk, 644077, Russian Federation

Associated professor, Dostoevsky Omsk State University

Закономерности фольклоризации социальной реальности. Введение к подборке статей

Подборка включает в себя пять статей, так или иначе уделяющих внимание ситуациям фольклорного осмысления социальной реальности. Рассматриваются отражение коллективизации в слухах конца 1920-х – 1930-х годов (Н.С. Петрова); рассказы о захоронениях детей вне кладбищ (XX век, Северное Прикамье) (С.Ю. Королёва); легенда о «Зоино стоянии» (Н.В. Петров); мифология, связанная с археологическими раскопками в деревне Окунево, Омская область (А.Г. и И.А. Селезнёвы); конспирологические представления о якобы проводящемся распылением химических веществ с самолетов (Д.В. Громов). Последовательность материалов подборки обусловлена хронологической последовательностью описываемых в ней событий.

В целом в статьях описывается формирование фольклорных сюжетов и обрядовых действий как отражения неких социальных реалий; однако возможен и обратный процесс – фольклор создает социальную реальность, формирует социальные структуры, создает материальные объекты (как, например, в случае, описанном Н.В. Петровым).

Пример «наращивания» фольклора на социальном явлении – рассказы о захоронениях младенцев в статье С.Ю. Королёвой. Существовала практика похорон младенцев вне общего кладбища; видимо, эта практика была обусловлена прагматическими причинами; однако, помимо реалистичных рассказов о детских смертях и похоронах, появляются рассказы о тайных смертях, в которых уже наблюдается фольклорная драматизация: «криминализация» событий, приписывание матерям девиантных черт, а также мифологизация – дети сняты матерям, в местах из захоронения «чудится».

Одна из наиболее интересных тем при рассмотрении фольклоризации социальных явлений – *актуализация стереотипных фольклорных форм*. В этом отношении наиболее интересна статья Н.В. Петрова, описывающего фольклорную реакцию на «Зоино стояние» – чудесное событие, которое произошло, как считается, в начале 1956 года. Однако в статье приведено множество фактов, показывающих, что сюжет циркулировал значительно раньше и является частным случаем фольклорных рассказов о наказаниях святотатцев [Панченко 1998; Штырков 2001]. Иначе говоря, нарратив о «Зоино стоянии» не имеет в основе каких-либо реальных событий. Актуализацию традиционных фольклорных форм можно обнаружить во всех статьях сборника. Рассказы о умерших детях (С.Ю. Королева) актуализируют фольклорные сюжеты о проклятых детях и умерших некрещеными [Седакова 2009]. Формирование идеологии «нюю эйдж» (А.Г. и И.А. Селезнёвы) приводит к воспроизводству практик почитания природных объектов [Громов 2013]. Слухи о распылении химических веществ (Д.В. Громов) актуализируют конспирологические теории о кознях тайных врагов [Barkun 2003]. Однако наиболее густая концентрация традиционных фольклорных форм представлена в статье Н.С. Петровой, посвященной фольклорным осмыслениям событий коллективизации. Особенно ярко здесь представлена эсхатологическая тематика – в качестве знамений конца времен представлены социополитические и экономические нововведения, которые приводили к «символическому отождествлению советского государства с царством Антихриста на земле». Происходила демонизация представителей новой власти – коммунистов и комсомольцев («детей сатаны»), новых социальных структур (колхозов) и институтов (прописки, выдачи паспортов); считывались признаки приближения «конца времен» –

природные бедствия, православные чудеса, появление технологических новшеств, нарушение привычного уклада жизни, пограние нравственности и проч. [Петрова 2017].

Фольклорное осмысление, особенно выраженное в форме слухов и толков, захватывает события и социальные реалии определенного типа.

Во-первых, информация, подвергающаяся фольклоризации, должна быть *актуальной* и вызывать общественный интерес; «устные рассказы как обобщение социального опыта дают ответ на злободневные проблемы, волнующие слушателей в данный момент» [Мишанич 1993]. Такой может быть информация, несущая явную или скрытую опасность. Ярким примером являются материалы, опять же, представленные в статье Н.С. Петровой: пора социальных катаклизмов, сотрясавших советскую деревню, породила состояние высокой социальной тревожности; вкупе с низким уровнем образованности крестьянского населения это дало мощный всплеск моральных паник, выразившихся, помимо прочего, в фольклоризации и мифологизации социальной реальности. Распыление в атмосфере химических веществ (Д.В. Громов) наносит удар по здоровью и безопасности населения, вплоть до возможного уничтожения большей части человечества. События, описываемые в трех других статьях, хоть и не несут прямой угрозы, но также воспринимаются как значимые. Мистические построения, связанные с Окуневским сакральным центром (А.Г. и И.А. Селезевы), привлекают определенную категорию людей, образуя специфическую субкультуру.

Во-вторых, фактором, способствующим развитию слухов и фольклоризации, является *закрытость информации*; чем меньше у общества достоверных знаний по тому или иному вопросу, тем выше вероятность образования слухов. Во всех пяти статьях можно выявить какой-либо фактор, ограничивающий доступность информации и делающий ситуацию неопределенной. Очевиднее всего этот фактор в статьях Н.С. Петровой и Н.В. Петрова, описывающих процессы, происходящие в советском обществе, в котором потоки информации, как известно, строго контролировались. Очевидны ограничения и в статье Д.В. Громова: распыление с самолетов тайно производится некой злонамеренной организацией: политическими противниками, заговорщиками, мировым правительством и т.д. Свои возможные действия скрывают матери умерших детей (С.Ю. Королёва). В статье А.Г. и И.А. Селезевых также указана институция, скрывающая (или не знающая) правду – «невежественная наука» (по выражению одного из респондентов); создавая монополию на знание, наука делает невозможным распространение информации о тайной истории, и адепты «эзотерических» организаций преодолевают это ограничение.

Для многократного приема-передачи слуха (как и любого другого фольклорного текста), он должен быть интересным, люди должны захотеть не только услышать слух, но и передать его дальше. Поэтому важное значение имеют *эстетические качества текста*. Текст должен быть ярким, броским; он должен ассимилироваться, перестраиваться в соответствии с потребностями, привычками, интересами и чувствами воспринимающих; должна выделяться главная тема, а все остальные детали сглаживаются и заостряются так, чтобы соответствовать ей [Allport, Postman 1947; Олпорт 2002, 141]. Происходят драматизация сюжета, гиперболизация образов. Такой процесс происходит во всех рассмотренных случаях; в частности, подробная разработка нарратива представлена в статье Н.В. Петрова о «Зоинном стоянии».

Наконец, индивидуальное осмысление фольклорных образов может предполагать этап *верификации* «знания» – люди убеждаются в достоверности полученных ими сведений на основе личного наблюдения, личного опыта и «здорового смысла». Так, в статье Д.В. Громова показано, как конспирологическая теория о вредоносных химтрейлах находит подтверждение благодаря наблюдению людей за небесными явлениями и отслеживанию новостей; лично наблюдая за инверсионными следами самолетов и изменением облачности, люди «убеждаются» в правильности

конспирологической теории и становятся ее адептами. Верификация фольклорных осмыслений на основе личного опыта часто связана с этническими и социальными стереотипами восприятия: имея стереотипные представления об этнических инородцах или представителях иных социальных групп, люди ищут в окружающей действительности подтверждения этих стереотипов и находят их. Данной теме посвящено множество литературы [Этнические стереотипы 1990; Грищенко, Николина 2006; Грищенко 2009], в предлагаемой подборке в качестве примера можно привести рассказ о возникновении некоторых народов от соитий атлантов с питекантропами и неандертальцами; данное заключение основано, видимо, на личном представлении респондента о том, что у этих народов «сильный агрессивный эмоциональный план и очень сильная волосатость» (А.Г. и И.А. Селезневые). На усвоение фольклорной информации как достоверной может влиять мнение магических и мистических авторитетов. Так, мифология Окуневского сакрального комплекса формируется с опорой на авторитет людей, имеющих «запредельный, эзотерический, иррационально-мистический опыт как источник знаний о прошлом и будущем» (А.Г. и И.А. Селезневые).

Литература

- Allport, Postman 1947 – *Allport G.W., Postman L.J.* 1947. *The Psychology of Rumor*. New York, 1947.
- Barkun 2003 – *Barkun M.* *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Грищенко 2009 – *Грищенко А.И.* Отражение социокультурной дифференциации современного общества в русской экспрессивной этнонимии рубежа XX–XXI вв. // Преподаватель XXI век: Общероссийский журнал о мире образования. 2009. № 2, ч. 2. С. 328–335.
- Грищенко, Николина 2006 – *Грищенко А.И., Николина Н.А.* Экспрессивные этнонимы как приметы языка вражды // Язык вражды и язык согласия в социокультурном контексте современности: Коллективная монография / Отв. ред. И.Т. Вепрева, Н.А. Купина, О.А. Михайлова. – Труды Уральского МИОНА. Вып. 20. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. С. 175–187.
- Громов 2013 – *Громов Д.В.* Обрядность в городском ландшафте – объекты и практики // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 71–82.
- Мишанич 1993 – *Мишанич С.В.* Рассказ устный // Восточно-славянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск: Навука і тэхніка, 1993. С. 297.
- Олпорт 2002 – *Олпорт Г.* Становление личности: избранные труды. М.: Смысл, 2002.
- Панченко 1998 – *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. С. 246-254.
- Петрова 2017 – *Петрова Н.С.* Мифологические модели в неподцензурных текстах о советской власти 1917–1953 гг.». Дисс. канд. филол. наук. М., 2017.
- Седакова 2009 – *Седакова И.А.* Проклятые // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 тт. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 294–296.
- Штырков 2001 – *Штырков С.А.* Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии. Вып. 1 / Ред. А.К. Байбурин. СПб., 2001. С. 198–210.
- Этнические стереотипы 1990 – *Этнические стереотипы* // Психология. Словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. М.: Политиздат, 1990. С. 467.

Громов Д.В.