

«Сказка о царе и мировой войне», или опыт реконструкции мифологического дискурса российских крестьян в 1914–1917 гг.

Владислав Аксенов

Изучение вопросов социальной истории невозможно без учета ментальных особенностей тех или иных групп общества. Политические идеологии, религиозные верования, научная картина мира—все это в совокупности влияет на социальную динамику, во многом определяя те или иные исторические события.

Длительное время в советских и российских научных исследованиях посвященных крестьянскому общественному сознанию недооценивалась роль мифологии, не говоря о том, что сама проблема изучения ментальности была крайне бедно представлена в историографии.¹ Даже те немногие работы, в которых поднимались вопросы общественной психологии, преимущественно уделяли внимание росту классовой сознательности народа, хотя их авторы и не могли игнорировать «религиозно-мистические лохмотья», в которые были обернуты крестьянские идеи.² В то же время англоязычная историография обращала внимание на религиозные мотивы политической активности сельских жителей.³ В последние десятилетия эта тема вызывает новую волну интереса. Значимая роль религиозных представлений в политическом сознании народа отмечается в монографиях В.П. Кожевникова, Г.В. Лобачевой, А.В. Буганова.⁴ Вместе с тем нередко обнаруживается иная крайность: преувеличение православной религиозности в жизни крестьян, в то время как в более специализированных исследованиях, например, в работах Л.А. Тульцевой, А.А. Панченко, отмечается наличие архетипических пластов крестьянской речи, хранящих древние мифологические представления,

1 См. Филд Д. История менталитета в зарубежной исторической литературе // Данилов В.П., Милов Л.В. (ред.), Менталитет и аграрное развитие России. XIX–XX в. М., 1996. С. 7–22.

2 Литвак Б.Г. О некоторых чертах психологии русских крепостных крестьян первой половины XIX в. // История и психология. М., 1971. С. 199–214.

3 См.: D. Field, *Rebels in the Name of Tsar* (Boston, 1976).

4 Кожевников В.П. Менталитет российской цивилизации: история и методология исследования. М., 1998; Лобачева Г.В. Самодержавец и Россия: образ царя в массовом сознании россиян (конец XIX–начало XX вв.). Саратов, 1999; Буганов А.В. Личности и события истории в массовом сознании русских крестьян XIX–XX вв. Историко-этнографическое исследование. М., 2013.

народную демонологию, которые вступают в противоречие с православными канонами.⁵

Непосредственным проявлением специфики массового сознания крестьян является большое влияние слухов на политическую активность сельских жителей, что было изучено Ю.П. Бокоревым, Б.И. Колоницким.⁶ При этом возраставшую в начале XX в. политическую сознательность крестьян, в частности, в период первой революции, отмечает Т. Шанин.⁷ Развитие земского движения, способствовавшее подъему народного образования, медицины, агрокультурных технологий, а так же проникновение в деревню новых форм экономической активности крестьян укрепляли прагматизм мышления. На рационализацию крестьянской жизни указывает К. Мацузато, отмечая усиливающееся влияние в провинции земских деятелей в период столыпинских преобразований, в частности, на работу агрономов. Вместе с тем исследователь обращает внимание на постоянную текучку кадров, эпизодичность появления агрономов в отдаленных от уездных центров деревнях.⁸

Однако едва ли даже длительное проживание агронома или фельдшера могло в рамках одного поколения привести к существенным ментальным сдвигам. В этой связи примечательны отчеты корреспондентов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева: в ряде из них отмечалось, что, несмотря на распространение земской медицины, сельское население предпочитало ходить к колдунам и знахарям, чем к врачам и фельдшерам, некоторые же болезни, например лихорадку, и вовсе считало порчей, перед которой наука бессильна.⁹ Проникавшее в деревню научное знание, если и приживалось, то вступало в довольно причудливые симбиотические сплетения с народными традициями: крестьяне конца XIX в. в своем большинстве уже не считали небо хрустальным шаром, допускали, что никакого загробного мира нет, но были уверены, что пада-

5 Тульцева Л.А. Божий мир православного крестьянина // Менталитет и аграрное развитие. С. 304; Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

6 Бокарев Ю.П. Бунт и смирение (крестьянский менталитет и его роль в крестьянских движениях) // Менталитет и аграрное развитие. С. 168–173; Колоницкий Б.И. К изучению механизмов десакрализации монархии (слухи и «политическая порнография» в годы Первой мировой войны) // Историк и революция. СПб., 1999; Его же. «Трагическая эротика»: Образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. М., 2010.

7 Шанин Т. Революция как момент истины. Россия 1905–1907 гг. – 1917–1922 гг. М., 1997. С. 170–172.

8 К. Matsuzato, "The Fate of Agronomists in Russia: Their Quantitative Dynamics from 1911 to 1916," *The Russian Review* 55 (April 1996), pp. 174–180.

9 Коновалова А.В., Баранова Д.А. (ред.), Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «этнографического бюро» кн. В.Н. Тенишева. Том 1. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004. С. 48, 87, 415.

ющая звезда это свержение черта с неба, звезды вообще—глаза ангелов, а загоревшийся от молнии дом нельзя тушить водой, но только молоком, так как молнии это стрелы, которыми Бог гоняет чертей.¹⁰

Чрезвычайную инертность традиционного сознания иллюстрирует тот факт, что даже в 1917 г. в психологии пролетариата, порвавшего со своим крестьянским прошлым, проявлялись пережитки народной мифологии, на что обратили внимание М. Штайнберг и Е. Бетехина, анализируя революционный рабочий фольклор и обнаруживая в нем сказочные образы (например, жар-птицу).¹¹ В собственно крестьянской среде мистический пласт сознания продолжал играть значительную роль и в 1920–1930-е гг., что показали исследования Л. Вайолы, С. Смита, отмечавших распространенность апокалиптических настроений и суеверий в советской деревне.¹² Е. Мельникова обращает внимание на две историографические традиции подхода к народной эсхатологии: согласно одной, всплеск ожиданий конца света свидетельствует об «эсхатологическом кризисе»; согласно другой, апокалиптические ожидания являются своеобразным пластом народной культуры, постоянно живут в сознании части населения.¹³ Вероятно, следует признать правоту обоих подходов, которые на самом деле описывают лишь разные циклы народной эсхатологии. Так, А. Панченко, отмечая значительное влияние апокалиптических ожиданий на формирование народного фольклора и связывая эсхатологию с процессами аккультурации, выделяет в ней два типа эсхатологического поведения: «эсхатологические ожидания» и «эсхатологические движения»; и если первый тип не исключает привычных моделей поведения своих носителей, то второй характеризуется определенными формами девиации—от массовых самоубийств до революций.¹⁴

В соответствии с вышесказанным рассматриваемый в статье период можно считать переходной фазой от «эсхатологического ожидания» к «эсхатологическому действию» революции 1917 г. и последовавшей гражданской войны, охватившей широкие крестьянские массы России. Обращение к поиску сказочных форм в народных высказываниях во время Первой мировой войны не случайно. Сказка воплотила в себя предельно широкий круг сюжетов народной мифологии, в том числе и ее эсхатоло-

10 Там же. С. 67, 438, 441.

11 E. Betekhina, "Style in Lower-Class Writing in 1917," M. Steinberg, ed., *Voices of Revolution, 1917* (New Heaven and London: Yale University Press, 2001), pp. 331–333.

12 L. Viola, "The Peasant Nightmare: Visions of Apocalypse in the Soviet Countryside," *The Journal of Modern History* 62:4 (1990), pp. 747–770; Смит С. Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 280–306.

13 Мельникова Е. Эсхатологические ожидания рубежа XIX–XX веков: конца света не будет? // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 250–251.

14 Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 352–354.

гического пласта, а потому в ряде случаев интерпретация крестьянами современных политических событий посредством сказочных форм, как будет показано в дальнейшем, являлась коннотацией представлений о «последних временах»—заключительном перед Страшным судом этапе борьбы Христа и Антихриста.

Таким образом, целью настоящей статьи будет попытка реконструкции сказочно-мифологического пласта крестьянских политических представлений периода Первой мировой войны. Отталкиваясь от исследований В.Я. Проппа, изучившего морфологическую структуру сказки, мы рассмотрим те сказочные формы и сюжеты, с помощью которых крестьяне интерпретировали политическую обстановку в империи и попытаемся связать их в онтологически последовательное повествование. Ограничение сказочной интерпретации устными высказываниями и отсутствие их в форме аутентичного письменного текста обуславливает необходимость использования в статье дискурсивного подхода.

Беглый взгляд на контекст употребления понятия «дискурс» в исторических работах обнаруживает известную противоречивость: он используется в значениях индивидуального мировоззрения, социальной фразеологии, политической идеологии, национальной ментальности.¹⁵ Нельзя не согласиться с Ф. Эдером, что неопределенное употребление термина «дискурс», а также отсутствие методологии дискурсивного анализа девальвируют его значение в современной исторической науке.¹⁶ Однако в работах М. Бахтина, Р. Барта, М. Фуко, Ю. Кристевой отмечаются характерные признаки дискурса, важным из которых в свете поднимаемых в настоящей статье вопросов выступает полидискурсивность, исследуемая сегодня в рамках французской школы анализа дискурса и когнитивной лингвистики.¹⁷ Полидискурсивная структура может содержать такие элементы, как интердискурс (внешние по отношению к дискурсу «источ-

15 См.: Ronald Grigor Suny, *The Making of the Georgian Nation* (Indiana University Press, 1994); Ronald Grigor Suny, *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and The Collapse of the Soviet Union* (Stanford, 1993); Edith W. Clowes, "The Limits of Discourse: Solov'ev's Language of Syzygy and the Project of Thinking Total-Unity," *Slavic Review* 55:3 (Fall 1996); Anna Krylova, Reginald E. Zelnik, and Igal Halfin, "Discussion of Anna Krylova's *Beyond the Spontaneity-Consciousness Paradigm: 'Class Instinct' as a Promising Category of Historical Analysis*," *Slavic Review* 62:1 (Spring 2003); S. A. Smith, "Citizenship and the Russian Nation during World War I," *Slavic Review* 59:2 (Summer 2000); Achim Landwehr, *Historische Diskursanalyse* (Frankfurt/Main, 2008), etc.

16 Franz X. Eder, *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006), p. 11.

17 См.: Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; R. Barthes, "The discourse of history," *Comparative Criticism* 3 (1981); Фуко М. Археология знаний. Киев, 1996; Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог, роман // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 4; Пеше М. Прописные истины. Лингвистика, семантика, философия // Серю П. (ред.), Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. М., 1999. С. 266–270; Чернявская В.Е. Интертекст и интердискурс

ники», «преконструкт», «прототекст»), дискурсивные практики (формы непосредственных высказываний по предмету), интрадискурс (внутренние формы дискурса, дискурс по отношению самого себя) и метадискурс (рожденная в результате диалога новая форма высказывания о первоначальном предмете).

В настоящей статье под крестьянским политическим дискурсом мы будем понимать совокупность высказываний на определенную тему (власть в период Первой мировой войны), обнаруживающих интертекстуальные связи (текст в широком смысле этого слова, не ограниченный только письменной практикой). Учитывая, что интертекстуальность (полифонизм) дискурса свидетельствует о некоторых общих особенностях коллективного мышления, заставляющих ряд индивидов схожим образом высказываться по отношению к событию, можно предположить, что структура дискурса находится в известной корреляции со структурой общественного сознания.

Основным источником исследования дискурса станут протоколы обвинений крестьян в нарушениях ст. 103 Уголовного уложения 1903 г. (об оскорблении царствующих императора, императрицы или наследника престола). В изученных 1474 случаях для них характерны свойственные массовым источникам повторяемость сюжетов и выражений, присутствие фольклорных элементов, специфический механизм интерпретации информации, экзистенциальная обусловленность мотивов высказывания. Для выявления интертекстуальной структуры крестьянского дискурса в качестве другой группы источников выступают материалы фольклора (поговорки, сказки, народные легенды), воспоминания, а также официальные правительственные сообщения, законодательные акты. Кроме того, дискурсивный анализ предполагает использование лингвистического метода, при котором источником является сам язык, речевые обороты, фразеологизмы и т.д., выступающие формами коннотаций (не только то, «что» говорится в сообщении, но и «как»).

МИФ И СКАЗКА КАК ДИСКУРСИВНЫЙ ПРЕКОНСТРУКТ

Архаичное мышление во многом формировалось под воздействием постоянного, длительного наблюдения человека за природой, в результате которого происходило выстраивание универсальной моде-

как реализация текстовой открытости // Вопросы когнитивной лингвистики. 2004. № 1. С. 106–111; *Тубалова И.В.* Фольклор как прототекстовая среда полифонического текста бытовой культуры: к проблеме полидискурсивности // Вопросы когнитивной лингвистики. 2009. № 1. С. 96–102; *Белоглазова Е.В.* Полидискурсивность в контексте идей о дискурсивной гетерогенности // *Тубалова И.* (ред.), Актуальные проблемы современной лингвистики. Вып. 2. СПб., 2010. С. 105–111; J. Link, U. Link-Heer, Diskurs, "Interdiskurs und Literaturanalyse," *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 20 (1990), pp. 88–99.

ли—мифа,—направленного, как отметил К. Леви-Стросс, «в равной мере, как на прошлое, так и настоящее и будущее».¹⁸ Р. Барт определял миф прежде всего как коммуникативную систему, создающую свои способы означивания, формирующую определенный метаязык, в котором значение объекта сменяется его образом, а рассудочность переходит в форму смутных ассоциаций.¹⁹ По-существу это означает синкретичную структуру мифологического сознания, сочетающую как рациональные, так и иррациональные пласты, которые, по мнению французского семиотика, находятся в состоянии вращения.²⁰ Специфика мифа и мифологического дискурса во многом определяется его образно-архетипической природой, в результате чего мифологизированному сознанию свойственен поиск знаков-символов.

Последнее мы обнаруживаем, в частности, в различных списках Повести временных лет. Так, летописцы уделили внимание трем предзнаменованиям, случившимся в 1065 г.—появлению кометы, рождению больного ребенка и солнечному затмению: «В эти времена было знаменье, на западе явилась звезда великая... Звезда эта была как бы кровавая и предвещала кровопролитие. В это же время в речку Сетомль был выброшен ребенок. Этого ребенка выгащили рыбаки в неводе, рассматривали его до вечера и снова бросили его в воду. Был же он таков: на лице у него были срамные уды, об ином и сказать нельзя срама ради. Пред этим и солнце изменилось, и не было светлым, но как луна стало».²¹ Спустя без малого девятьсот лет К.С. Петров-Водкин в автобиографической повести «Хлыновск» описал схожее поведение крестьян, узнавших о врожденном уродстве ребенка: «В середине поста в слободке у одной женщины родился урод-младенец: без ног, вместо рук—маленькие крылышки, и только головка как есть человеческая. Много перебывало любопытных в слободке, и на уродышка медяков надавали немало... Успокаивались уже и тем, что на младенце ни когтей, ни шерсти, словом, никаких животных отличий не было».²² Очевидно, что поиск «животных отличий» обуславливался эсхатологическими представлениями, сохранявшимися в сознании крестьян в XX в. Концу света должно было предшествовать рождение дьявола-антихриста, которого традиционно изображали с животными атрибутами (шерсть, копыта, рога), вот эти признаки и искало архаичное сознание крестьян.

Мифологизированность крестьянского массового сознания во многом обуславливалась, с одной стороны, характером хозяйствования—дли-

18 *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 2001. С. 217.

19 *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 72–88.

20 Там же. С. 88.

21 Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Ленинград, 1926. С. 164.

22 *Петров-Водкин К.С.* Хлыновск. Моя повесть. М., 2008.

тельная работа на земле развивала визуальное мышление, вырабатывала привычку созерцания-наблюдения за природой, уделяла внимание знакам-приметам,—с другой стороны, невовлеченностью в рациональную «текстовую культуру» по причине неграмотности большинства сельских жителей. В итоге между субъектами разных дискурсов, основанных на различиях массового сознания, возникало непонимание, столкновение дискурсов приводило к когнитивному диссонансу. Чаще всего у деревенского населения подобные конфликты возникали с сельскими священниками—носителями «текстовой культуры»,—порождая насмешливо-пренебрежительное отношение к последним, выразившееся, в частности, в употреблении просторечного слова «поп» и создании серии сатирических сказок про попов, а так же распространенной в деревнях примете, согласно которой встретить по дороге священника—к беде.²³ Примером диссонанса крестьянского и священнического дискурсов может послужить конфликт, произошедший в марте 1917 г. между священником села Турищева Елецкой епархии и его прихожанами, когда священник решил объяснить крестьянам значение революции 1917 г., прибегнув к притче-аллегории, в которой были следующие слова: «Выпущенная из клетки на свободу птичка часто не имеет сил жить на свободе и погибает. Часто она вновь стучится в окно, в клетку, спасаясь от холода и голода; часто она, неразумная, вновь попадает в расставленную сеть птицелова. Братья мои! Как бы не случилось и с нами, когда мы освободимся от немецкого ига... Как бы нам опять не попасть под немцев».²⁴ Однако крестьяне расценили слова своего попа как пронемецкую агитацию за сохранение старого строя, по поводу чего отправили донос елецкому епископу. Подобные случаи когнитивных конфликтов были характерны для разных мест.²⁵

С точки зрения особенностей крестьянской психологии главная причина того, что притча сработала не так, как мыслил священник, заключалась в использовании аллегории, в которой семантика птицы не соответствовала крестьянской традиции, в силу чего возник определенный когнитивный диссонанс. В русском фольклоре птица ассоциировалась с существом из другого мира, часто обеспечивавшая переход туда главного героя.²⁶ В христианской символике обнаруживается схожая семантика образа: душа умершего человека или святой дух. Согласно народным приметам птица в доме—знак смерти: «Дятел мох долбит в избе—к покойнику», «Нетопырь залетает в дом—к беде», «Ласточка в окно влетит—к покойнику».²⁷ Если птица залетала в избу, ее следовало поймать и свернуть

23 Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. С. 94, 443.

24 Российский государственный исторический архив (РГИА), ф. 797, оп. 86, 3 отд. 5 ст., д. 22, л. 197-197об.

25 Там же, л. 290об.-291.

26 Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986. С. 292.

27 Даль В.И. Пословицы и поговорки русского народа. М., 2009. С. 461.

шею, приговаривая: «Прилетела на свою голову». Правда, та же ласточка или голубь на воле обретали уже иное символическое значение: «Голубь и ласточка любимые богом птицы».²⁸ Таким образом, птица в клетке в избе—явление чуждое крестьянской повседневности. Освобождение ее из клетки могло интерпретироваться крестьянским мифологизированным сознанием в качестве метафоры смерти, а попытка возвращения обратно в клетку и вовсе в качестве какого-то мистического ритуала.

Помимо поговорок важным фольклорным вместилищем мифического сознания крестьян в начале XX в. выступала русская сказка. К. Леви-Стросс, рассматривая миф как логическую модель призванную разрешать мировоззренческие противоречия архаичного сознания, не находил структурных различий между мифом и сказкой; В.Я. Пропп различия между мифом и сказкой усматривал в их социальных функциях. Развивая эти мысли Е.М. Мелетинский обратил внимание на десакрализацию мифического героя в сказке, более четкую территориальную и временную локализацию сюжета, в силу чего сказка обретала дидактический характер.²⁹

Рассказывая детям сказки, родители знакомили их с моделями социального поведения, морально-нравственными и этическими ценностями. В результате сказочные сюжеты иногда даже взрослыми воспринимались как практические рекомендации по поведению в конкретных ситуациях. Любопытный пример попытки практического применения сказки сохранился в рассказе солдата о том, как он, заблудившись, набрел на дорожный указатель: «Стоит столб, на ем слова, а прочесть я не в силах. Дороги за столбом разошлись, вот и иди куда знаешь. Сел, стал сказку вспоминать. А по сказке-то той, куда ни кинь—все клин, куда ни глянь—все дрянь. Я и пошел без пути, посередине, да еле из трясины и выбрался. Чем сказки-то сказывать, лучше бы грамоте выучили».³⁰

Последняя фраза солдата иллюстрирует рационализацию массового сознания крестьян в начале XX в. Однако противопоставлять волшебную сказку рациональному знанию нельзя. Вобрав в себя элементы разных структур мышления, сказка отреагировала на вызовы времени, дополнив мифологическую морфологию новым второстепенным сюжетом о спасительной и социализирующей функциях знания. Первая из них представлена в группе сказок, легших в основу гоголевского «Вия»: солдат выстоял ночью против одолевавших его демонов только благодаря тому, что не переставал читать книгу; вторая функция отразилась в идее сословно-культурного равенства: «скоро они научились грамоте, и боярских и купеческих детей за пояс заткнули».³¹ Присутствовал в сказках

28 Там же. С. 463.

29 См.: Мелетинский Е.М. Миф и сказка // Путилов Б.Н. (ред.), Фольклор и этнография. М., 1970.

30 Федорченко С. Народ на войне. М., 1990. С. 27.

31 Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3-х тт. Т. 2. М., 1957. № 273, 275; Т. 1. № 155.

и важный педагогический момент в том, что атрибутом истинной мудрости называлось обучение грамоте собственных детей.³²

Выучившиеся грамоте крестьянские дети не забывали о «сказочном дискурсе». Так, вызывают интерес сочинения деревенских детей о войне, написанные в 1914–1915 гг.: нередко увиденная, вполне реалистичная история облекается в сказочную форму и снабжается сказочной фразеологией. Приведем в качестве примера сочинение, написанное ученицей II класса сельской школы:

«У одних угнали отца, и они были очень бедны. А отца угнали, они и вовсе стали бедны, а у них было шестеро детей. Один раз сидели они за чаем. Мать и говорит: “Эх! Вы детки-сиротки, кто вам будет доставать хлеб?” Один самый большой мальчик и говорит: “Мама, я пойду в пастухи, в лето заработаю рублей пятьдесят, а вы пятеро небось прокормитесь”. А самый маленький мальчик и говорит: “А я пойду в город в пекаря, буду носить хлеб мамке”. Мать и говорит: “Все вы работники, а отца у вас нету”. Одна девочка сказала: “Я пойду в няньки, поработаю месяца три и принесу на хлеб”. Мать сказала: “Все вы уйдете, а меня одну оставите”. Все закричали: “Не оставим!”»³³

В данном случае признаками сказочной интертекстуальности выступают: структура повествования (текст разбит на характерные три части, каждой из которых присуща своя функция), наличие трех главных героев и связанных с ними вариантов действий (дети и их предложения), фольклорная фразеология, типичные для народной сказки обороты речи (собирательный образ персонажей и времени действия—«у одних», «один раз»,—обороты «мать и говорит», «мальчик и говорит»), а также морально-дидактическая направленность.

Метафорическая иносказательность сказки, свобода интерпретации заложенного в ней сообщения помогали избежать трудностей формулировок крестьянам, чье массовое сознание формировалось под воздействием в большей степени устной, архетипической, нежели письменной, логической традиции. Хотя в деревнях были распространены коллективные чтения светской и духовной литературы, литературный слог романа или Священного писания казался народу чуждым, непонятным, в результате чего корреспонденты Этнографического бюро писали: «Если кто возьмет книгу, Историю Ветхого или Нового завета, будет читать вслух, сначала слушают, и то нехотя, а другой мужик, пожалуй, скажет: “Ты бы прочитал нам лучше сказку, и то, какую посмешнее”». ³⁴ В итоге крестьяне признавались: «Дела никакого простыми словами не объясним, а сказками про что хошь расскажем».³⁵

32 Там же. Т. 2. № 180.

33 *Потемкин И.Е.* Отражение войны в детской психике // Вестник воспитания. 1915. № 8. С. 200.

34 Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. С. 96.

35 *Федорченко.* Народ на войне. С. 148.

Таким образом, мифологичность крестьянского мышления, связанная с известными стереотипными представлениями, была закреплена в народном фольклоре, предписывавшим определенные отношения и модели поведения в ситуациях, которые могли быть интерпретированы в качестве знаково-архетипических.

ФОЛЬКЛОРНАЯ ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКИХ СЛУХОВ

Сказка обладала низкой степенью актуальной информативности, поэтому оставаясь мировоззренческим фундаментом, как источник информации она уступала место такому явлению, как народная молва, слух. Последний нередко облачался в фольклорные формы, что значительно повышало степень его информативности и объективности в глазах крестьян. Как отметил на материалах XIX в. Ю.П. Бокарев, не столько объективное ухудшение условий деревенской жизни, сколько сбивавшие с толку крестьян слухи вызывали волнения и бунты.³⁶ Связь слуха со сказкой, фольклором, усиливала его достоверность, создавая полидискурсивную структуру, в которой аллюзии к различным «источникам» считались достаточной доказательной базой.

Б.И. Колоницкий, пытаясь выяснить природу политических слухов периода Первой мировой войны, последовательно разбирает такие версии, как салонное происхождение, фабрикация как социалистическими, так и монархическими партиями, либеральной интеллигенцией, а так же рассматривает их как результат германской пропаганды.³⁷ Однако ни одна из версий не может объяснить то количество образов, интерпретаций политических событий, которая обнаруживается в крестьянском политическом дискурсе. Более того, слухи, циркулировавшие среди крестьян, имели некоторые существенные отличия от тех, что были распространены в городской среде: например, крестьяне, в отличие от горожан, не упоминали имени Г. Распутина, а также часть своей ненависти адресовывали не «немке» императрице Александре Федоровне, а датчанке, вдовствующей императрице Марии Федоровне. Кроме того, деревенский дискурс был наполнен аллюзиями к фольклорным сюжетам. Все это говорит о том, что крестьянский политический дискурс складывался как синтез архетипическо-мировоззренческой и политико-идеологической картин мира, являлся примером дискурсивной полифоничности.

Почвой для успешного процветания слухов выступал общинный уклад русской деревни, благодаря которому массовое сознание, мнение мира превалировало над индивидуальным, наделялось почти сакральным смыслом, что отражается в паремиологическом материале: «что мир

36 Бокарев Ю.П. Бунт и смирение (крестьянский менталитет и его роль в крестьянских движениях) // Менталитет и аграрное развитие. С. 170.

37 Колоницкий. «Трагическая эротика». С. 530–551.

порядил, то бог рассудил», «мир никем не судится, одним богом», «что миром положено, тому быть так».³⁸ На сельских сходах решению прагматических вопросов хозяйствования нередко сопутствовало обсуждение известий, принесенных народной молвой. Показательно, что когда сельский сход должен был разобрать дискуссионный вопрос, окончательное решение всегда принималось единогласно, но не в силу найденного консенсуса, а по причине подчинения индивидуального мнения коллективному—несогласные присоединялись к мнению большинства.³⁹

Хотя в начале XX в. на деревенских сходах патриархи-мироеды все чаще сдавали позиции грамотным односельчанам по-прежнему высочайшим кредитом доверия у крестьян пользовались калики-перехожие—нищие странники, вызывавшие у народа архетипические ассоциации. Сюжет странствования сказочных героев был неотъемлемой частью фольклорной морфологии. Кроме того, архетип странника четко проявлялся в народных христианских легендах о житиях святых и самого Христа. На последний тип источников, помимо сказки, оказала влияние христианская апокрифическая литература. В качестве примера можно привести распространенную в Костромской губернии легенду о неканоническом Архангеле Рафаиле, который странствуя, встретил вышедших из моря 12 дев, оказавшихся лихорадками, царя Ирода дочерьми, направлявшихся к христианам ломать их кости.⁴⁰ Помимо христианско-апокрифического следа, упоминания ветхозаветного Ирода (показательно с точки зрения особенностей функционирования сказочного дискурса, что образ Ирода в период Первой мировой войны обнаруживается крестьянами в личности Николая II, о чем будет сказано ниже) сюжет живущего в море царя с дочерьми отсылает к сказочным морским царям, чертям, змеям и прочим персонажам народного фольклора. Так же к апокрифическим текстам относятся распространенные в народе «сны богородицы»; в 1920-е гг., как показал С. Смит, семантически близкие им «письма богородицы» формировали эсхатологическое сознание крестьян.⁴¹ Учитывая роль в формировании народной картины мира апокрифической литературы христианские миссионеры занимались их уничтожением, а собранные А.Н. Афанасьевым народные легенды были запрещены Синодом к публикации в России.

Далекие от текстовой культуры крестьяне, весьма туманно представлявшие себе содержание Священного писания, заполняли лакуны богословского образования собственными фантазиями, по сути, создавая альтернативное евангелие. В народных легендах Христос или апостолы в

38 См.: *Даль*. Пословицы и поговорки.

39 *Безгин В.Б.* Крестьянская повседневность (Традиции конца XIX – начала XX века). М.-Тамбов, 2004. С. 49.

40 Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. С. 48–49.

41 См. *Смит*. Небесные письма и рассказы о лесе. С. 280–306.

виде нищих-убогих странствуют по деревням, беседуют с жителями, просят на ночлег, проверяя добродетельность хозяев, дают добрым людям полезные советы.⁴² Примечательно, что в легендах Христос наказывает не только недобродетельных мужиков, но и жадных попов—тем самым был создан истинно народный образ Иисуса, выведенного за пределы церковной компетенции и целиком предоставленного народному творчеству. Это в свою очередь указывает на то, что даже крестьянский религиозный дискурс обладал интертекстуальностью, выходящей за рамки официальной религии.

Легенды о Христе-страннике, прочно вошедшие в крестьянскую картину мира, обеспечивали не только надежный доход тем, кто избирал путь собирания милостыни, но и гарантировали почет. Часто в протоколах, составленных по обвинениям нищих-странников в распространении ложных слухов, отмечалось, что крестьяне относятся к ним с уважением, считая людьми «не глупыми» и «бывальыми». Именно последняя характеристика наделяла человека в глазах крестьян кругозором, позволявшим судить о делах высоких. В период Первой мировой войны число убогих странников пополнялось возвращавшимися с войны ранеными солдатами, бежавшими дезертирами, рассказывавшими крестьянам собственную, отличную от официальной печати, историю войны.

Чаще всего слухи рождались в местах массового скопления народа: на сельском сходе, во время покоса, в период ожидания своей очереди помола зерна на мельнице. Вот тут-то и наступало время «бывалых» крестьян поделиться своими знаниями. Так, в августе 1914 г. собравшиеся на мельнице крестьяне Самарской губернии слушали рассказы 52-летнего скитальца Игнатия Сетяева, который, беседуя о виденном и слышанном во время странствий заявил, что вдовствующая государыня Мария Федоровна «слобилась с министром Столыпиным и от него прижила ребенка» и что потому «крестьянам и земли не дали».⁴³ Составитель протокола отметил, что «Сетяев по показаниям свидетелей человек не глупый, бывалый, но не работал, а собирал милостыню».

Данный слух удачно вписывался в крестьянский политический дискурс по следующим причинам: во-первых, земельный вопрос сохранял свою актуальность со времен освобождения крестьян от крепостной зависимости; во-вторых, образ вдовы в народном фольклоре имел неоднозначные коннотации, часто неблагоприятное поведение вдов становилось причинами трагедий; в-третьих, земельный вопрос рассматривался крестьянами как причина начала войны; в-четвертых, как мы увидим в дальнейшем, прелюбодеяния власти воспринимались крестьянами в контексте эсхатологических ожиданий. Присутствие в рассказе архетипиче-

42 См.: Народные русские легенды, собранные Афанасьевым. Лондон, 1859.

43 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 377.

ского образа вдовы автоматически объясняло как провал столыпинского проекта, так и начало мировой войны.

Помимо слухов-рассказов в качестве интратекста крестьянского политического дискурса выступали и простые высказывания-обвинения направленные в адрес власти. В том числе и касавшиеся объяснения начала войны. Причины мирового конфликта крестьяне интерпретировали посредством знакомых архетипических ассоциаций: царя обвиняли в том, что он продал Россию за бочку золота (мера, не типичная для метрической системы повседневной жизни, но встречающаяся в сказках и легендах), проиграл ее в карты или пропил.

Хотя А.В. Буганов и пишет о патриотическом пласте крестьянского массового сознания,⁴⁴ конкретно-исторический материал не позволяет говорить о значительном всплеске патриотических настроений в деревне в связи с началом войны. Как известно из воспоминаний русских офицеров, солдаты в 1914 г. плохо себе представляли, из-за чего началась война. В лучшем случае слышали, что «какой-то там эрц-герц-перц с женой были кем-то убиты».⁴⁵ П.Н. Милюков недостаток политической грамотности связывал с так называемым «местечковым патриотизмом», согласно которому крестьяне идентифицировали себя не в масштабах Российской империи, а в границах той или иной губернии: «мы калуцкие», «мы вятские», «мы тамбовские» и т.д.⁴⁶ О том же писали в воспоминаниях генералы А.А. Брусилов, А.И. Деникин.⁴⁷ И если на фронте офицеры могли дать своим солдатам краткие уроки политинформации, повлияв на национальную самоидентификацию крестьянства, то в российской глубинке, несмотря на усилия грамотных крестьян донести до односельчан содержание газет, народ в массе так и оставался в неведении относительно причин и масштабов конфликта. Поэтому и находили наиболее доступными для понимания те слухи, которые перекликались с сюжетами народного мифотворчества.

Вслед за упоминавшейся «земельной» причиной мирового конфликта по популярности следовала «сватовская» версия. Так, летом 1915 г. нижеомские крестьяне Акмолинской области предположили, что Николай II рассердился на австро-венгерского императора Франца Иосифа за то, что наследный принц Франц Фердинанд «хотел обмануть» Ольгу Николаевну.⁴⁸ В этом слухе произошло причудливое объединение сказочно-архетипического с историко-фактологическим.

44 См.: Буганов. Личности и события истории.

45 Брусилов А. Воспоминания. М., 1963. С. 81.

46 Милюков П.Н. Как принята была война в России? // Воспоминания. М., 1991. С. 157–162.

47 Брусилов А.А. Мои воспоминания. М., 2001. С. 70; Деникин А.И. Очерки русской смуты. М., 1992.

48 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 211.

В русских сказках и преданиях сватовство нередко было сопряжено с прохождением опасного для жизни испытания. Исторические корни этого можно обнаружить в хорошо известных в древней Руси скандинавских сагах. В одной из них вдова шведского короля Сигрид Гордая приказала сжечь заживо в бане своих женихов, среди которых был и русский князь Всеволод Владимирович. В сказках собранных А.Н. Афанасьевым Елена Премудрая отрубала головы женихам, не прошедшим испытание, и вешала их на колья перед дворцом, а Анастасия Прекрасная предлагала всем сватавшимся к ней помериться силами. Часто сватовство выводило царства на порог войны, о чем рассказывали пермские крестьяне в сказке А.Н. Зырянову в 1850 г.: «какой-то царь сватал царевну у этого царя и не высватал; за то объявил войну».⁴⁹ Как показала О.М. Фрейденберг в первобытном сознании ритуальная сторона брака была метафорическим выражением дуализма жизни-смерти, а облачение невесты и жениха в одеяния царицы и царя символизировало состязание, борьбу двух начал.⁵⁰ В.Я. Пропп объяснял кровавые свадебные испытания в сказках традицией архаичного обряда кровосмешения перед свадьбой.⁵¹ Таким образом, понятия состязания-войны и сватовства-брака имели семантическое сходство в мифологизированном крестьянском сознании.

Однако сватовская версия начала войны появилась не из-за одной только архетипической ассоциации. Материалом для связывания сказочных сюжетов с политической ситуацией 1914 г. послужили реальные исторические факты. При всей абсурдности версии о сватовстве 51-летнего Франца Фердинанда, состоявшего к тому же в официальномmorganaticком браке с чешской графиней, нельзя не вспомнить историю сватовства к княжне Ольге Николаевне наследного принца Румынии Карола, приехавшего в начале 1914 г. с этой целью в Петербург. В мае начали распространяться слухи о предстоящей свадьбе Карола и Ольги, однако по вине русской стороны помолвка не состоялась. След румынского сватовства обнаруживается также в слухах, ходивших по Курляндской губернии: «Не Германия виновата, а Россия: одна сволочь (Николай II—В.А.) поехала в Румынию заводить сватовство, чтобы привлечь на свою сторону, а другие сволочи, русские министры, поехали в Сербию подготовить убийство австрийского наследника престола».⁵² Связав неудавшуюся помолвку Карола и Ольги с начавшейся вскоре войной, меняя действующих лиц и роли сторон в этой истории, народная молва создала доступную и удобную для понимания в деревенской среде версию.

Следующая группа слухов с фольклорно-сказочной атрибутикой касалась объяснения причин поражений российской армии. Доминирую-

49 Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1. № 125.

50 Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 67–69.

51 Пропп. Исторические корни. С. 376–380.

52 РГИА, ф.1405, оп. 521, д. 476, л. 426.

щим мотивом здесь была тема предательства и шпиономании достаточно изученная в историографии Первой мировой войны и непосредственно не связанная с архетипическими представлениями современников.⁵³ Шпиономания вытекала из патриотического дискурса, формирующего идентификационную модель «свой—чужой»: определение «своих» шло параллельно поиску «чужих», которых начинали винить во всех бедах и неудачах. Так как с ходом военных действий ситуация не улучшалась, «чужих» стали обнаруживать и среди правящей династии. Вероятно, отмеченная «нелюбовь» крестьян к вдовствующей императрице, помимо упомянутой фольклорной традиции демонизации образа вдовы, объясняется механизмом функционирования дискурса, вырабатывавшего свой собственный метаязык с помощью определенных средств коннотации. Так, Б.И. Колоницкий связал оскорбления императрицы с народной матерной традицией, выступавшей формой коннотации дискурса: «ругая царя “по матери”, легко вспоминали и Мать Марию».⁵⁴

Можно отметить и другие причины поиска врагов среди членов царской семьи. Во-первых, традиционно архаизированное сознание национальные беды рассматривает в качестве божьей кары за грехи; во-вторых, императорская семья в годы войны выбирает модель поведения, расходящуюся с народными представлениями о том, как должен себя вести благочестивый царь, что позволяет рассматривать его в качестве главного подозреваемого в прегрешении перед богом.

Изучение паремиологического материала приводит к выводу, что степень ответственности народа и царя перед богом была разной. Во взаимоотношениях с богом к царю предъявлялись более строгие требования, чем к его народу: «За царское согрешение бог всю землю казнит, за угодность милует», «коли царь бога знает, бог и царя и народ знает», «народ согрешит—царь умолит; царь согрешит—народ не умолит». В этой связи виновным во всех бедах оказывался богонеугодный царь-грешник, по поводу чего крестьяне с досадой спрашивали друг у друга: «Кто его выбирал, этого государя?»⁵⁵ Постепенно «официально-народная» идея богоизбранности царя стала сменяться идеей эсхатологической, в которой царь считался никем иным, как Антихристом. Особое распространение подобные высказывания получили в Саратовской губернии среди старообрядцев, причем, как правило, крестьяне аргументировали эту версию

53 См.: Колоницкий Б. Конспирологический резонанс: шпиономания как потребность («Дело Мясоедова» в общественном сознании, 1915–1917) // Пятые чтения памяти Вениамина Иофе. Право на имя. Биографика 20 века. Эпоха и личность: ракурсы исторического понимания. Санкт-Петербург, 2008; Фуллер У. Внутренний враг. Шпиономания и закат императорской России. М., 2009; Hubertus F. Jahn, *Patriotic Culture in Russia during World War I* (Ithaca-London, 1995), etc.

54 Колоницкий. «Трагическая эротика». С. 521.

55 РГИА, ф.1405, оп. 521, д. 476, л. 84.

вмешательством царя в светские и религиозные дела.⁵⁶ Персонификацией Антихриста в народном фольклоре считался царь Ирод. Любопытно, что крестьянское сознание проводило параллель между убийством невинных в Первой мировой войне и убийством младенцев. Иудейский царь-детоубийца награждался чертами Антихриста, и крестьяне Воронежской губернии ожидали его второго пришествия: «Говорят, что народится Ирод. Вот и родился Ирод—это наш царь Николай».⁵⁷ Так же характерными эпитетами из разряда «нечистых», которыми награждали царя, были черт и леший.⁵⁸

Параллельно закреплению за царем характеристик Антихриста происходило и создание подтверждающего данные слухи мифа о нравственном падении царской семьи. В этом плане интересно отметить, что даже такой благовидный поступок, как вступление царевен в общество Красного креста в качестве сестер милосердия рассматривалось многими крестьянами как доказательство их грехопадения. Дело в том, что образ царевны—сестры милосердия, ухаживающей за ранеными и выполняющей «грязную» работу по перевязке, обмывании, бритью и т.д., не соответствовал царственному статусу, противоречил исконным представлениям крестьян. Кроме того, в годы Первой мировой войны активно распространялись слухи о том, что сестры милосердия оказывают раненым и иные услуги, флиртуя с солдатами.⁵⁹ Возможно вытекали они из появившейся практики переодевания девиц легкого поведения в форму медицинских сестер. Случалось, что чины военной полиции задерживали в городах дезертиров, переодетых в офицерскую форму, обвешенных не принадлежавшими им георгиевскими крестами, которые прогуливались с сестрами милосердия «подозрительного вида», оказывавшихся после проверки проститутками.⁶⁰ Любопытно в этой связи то, что если часть дезертиров спешила избавиться от военной атрибутики и затеряться в толпе гражданского населения, продавая шинели и прочие элементы обмундирования, то другая часть, наоборот, стремилась демонстративно повысить свой статус, наряжаясь в офицерскую форму. Примечательно, что в фольклористике мотив переодевания связывается с традиционным карнавальным ряженьем и сказочными сюжетами, в которых выступает способом сокрытия (как героями, так и антагонистами) своего социального статуса, помогает скрыться от преследования.⁶¹ Учитывая упомяну-

56 Там же, л. 442, 443об.

57 Там же, л. 332.

58 Там же, л. 443об.

59 См.: *Колоницкий*. «Трагическая эротика»; *Щербинин П.П.* Военный фактор в повседневной жизни русской женщины в XVIII – начале XX в. Тамбов, 2004.

60 Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА), ф. 1352, оп. 1, д. 1960, л. 67–67об.

61 *Краюшкина Т.В.* Мотивы состояний персонажей в русских народных волшебных сказках: системный анализ. Автореферат дисс... доктора филологических наук. Улан-Удэ, 2010.

тую дидактическую функцию сказок в крестьянской повседневности и не отрицая того факта, что доминирующим мотивом выступало вполне прагматическое стремление скрыться от военных властей (равно как и меркантильное желание улучшить материальное положение за счет получения офицерского пайка в случаях, когда вместе с формой рядовые добывали себе и документы старших чинов), связь подобной практики с фольклорными сюжетами представляется оправданной.

Тем не менее, если заметного снижения статуса офицеров в результате переодевания в их форму рядовых не происходило, то ряженые проститутки сестрами милосердия дискредитировало последних в глазах народа. Крестьяне Енисейской губернии в ноябре 1915 г., комментируя известие о том, что Николай II наградил сестер милосердия георгиевскими медалями, объяснили это просто: он спал с ними,—высказав сожаление, что сестрам стоило кресты повесить на другое место.⁶² В Курляндской губернии рассуждали о том, что происходит в Центральной России: «Там нет никакого порядка: офицеры разъезжают на автомобилях с ..., а сестры милосердия смеются в то время, когда раненые стонут».⁶³ Ниже мы увидим, что речевой оборот «смеются, когда плачут (стонут)» являлся частью религиозно-эсхатологического дискурса и его использование в отношении медицинских сестер означало их демонизацию.

Дискредитированный в глазах низов образ сестры милосердия приводил к дискредитации и членов императорской семьи. Так, в декабре 1915 г. мещанин Витебска Ицко Забежинский заявил: «Старая государыня, молодая государыня и ее дочери... (брань); для разврата настроили лазареты и их объезжают».⁶⁴ Утверждение, что дочери государя ведут развратный образ жизни, не однократно встречалось в делах по обвинению населения в нарушении 103 ст. Уголовного уложения.⁶⁵

Однако не только слухи о распутстве медицинских сестер ниспровергали образ богоизбранной семьи. Выбранная «демократическая» модель поведения, заключающаяся в саморепрезентации власти в качестве народной, вступала в противоречие с архетипическими ассоциациями крестьян, предписывавшими царю и царицам иные поведенческие практики. Так, еще Дж. Фрэзер писал о древних царях: «Царь является точкой опоры, поддерживающей равновесие мира; малейшая неточность с его стороны может это равновесие нарушить. Поэтому он должен принимать величайшие предосторожности, и вся его жизнь до мельчайших деталей должна быть отрегулирована таким образом, чтобы никакое его действие, произвольное или невольное, не расстроило и не переверну-

62 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 390.

63 Там же, л. 398.

64 Там же, л. 481–481об.

65 Там же, л. 107, 484.

ло установленный природный порядок».⁶⁶ Особенности опасения вызывала возможность наведения порчи или сглаза на царя, которая могла распространиться и на весь народ, приведя к национальным бедам. Как следствие—табу на выезд из дворца, практика изоляции царской семьи известная в Японии, Китае, Эфиопии, Мексике, Риме, Ирландии. В.Я. Пропп, изучая русские сказки, так же обнаруживает в них отголосок подобных обычаев, обращает внимание на типичные сюжеты запираания царями своих детей в тайных комнатах или подземных палатах.⁶⁷ Любопытно, что одним из табу, распространяемых на царских дочерей в русском фольклоре, был запрет на общение с мужчинами: «И приказал царь в земле выстроить комнаты, чтоб она там жила, день и ночь все с огнем, и чтоб мужского пола не видала».⁶⁸ Поэтому неудивительно, что активная благотворительная деятельность дочерей Николая II неоднозначно воспринималась в среде неграмотной части населения, сохранявшей пережитки архаического мировоззрения.

Летом 1915 г. в Хабаровске возвратившийся с войны солдат произнес: «У нас идет везде блядня в Петроградском Дворе, да и княжны тут же».⁶⁹ Несмотря на всяческие усилия по патриотической саморепрезентации власти, в частности, официальные сообщения о создании в Зимнем дворце лазарета для военнослужащих имени цесаревича Алексея Николаевича, крестьяне только еще больше убеждались в том, что Дворец—это средоточие разврата. Примечательны в этом плане слухи, по жанру относившиеся к политической порнографии. В одном из них, переданном в октябре 1914 г. на мельнице во время разговора крестьян о царе, речь велась о нравах столичного общества и, в частности, о практике посещения некоего музея (возможно, его прототипом выступал Эрмитаж, соединенный с Зимним дворцом). Имея весьма смутные представления об этом заведении, но зная по рассказам, что в музее есть «голые бабы», мужицкое сознание нашло прагматичный ответ на вопрос, что они там делают: «ходит он царь в свой музей, там женщин ставят на кресла и сзади их употребляют, а когда таких женщин не находится, тогда мать государя тоже приходит туда и ее употребляют сзади желающие».⁷⁰

Нарушение архаичных стереотипов царской поведенческой саморепрезентации приводила к появлению слухов об исчезновении Николая. Так же, как и первая поездка за границу русского царя Петра I породила после его возвращения слухи о его подмене, так и в XX в. разъезды самого Николая II приводят к появлению схожего мифа: крестьянин Тверской губернии Никита Брюнгин в апреле 1915 г. доказывал своим односельча-

66 Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 2010. С. 182.

67 Пропп. Исторические корни. С. 134–136.

68 Цит. по: Пропп. Исторические корни. С. 135.

69 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 484.

70 Там же, л. 83об–84.

нам, что «государя императора у нас нет уж четыре года и за него у нас кто-то там правит».⁷¹

В распространенных среди крестьян слухах об исчезновении царя можно обнаружить эсхатологические мотивы. Один из них особенно интересен присутствием фольклорного сюжета о бегстве Николая по тайному подземному ходу. В августе 1915 г. крестьянин Вятской губернии Иван Машковцев рассказывал своим однодеревенцам: «У нас Николка сбежал; у нашей державы есть три подземельных хода в Германию и один из дворца, быть может туда уехал на автомобиле. У нашего государя родство с Вильгельмом».⁷² В данном случае помимо рационального пласта слуха—родства Николая II с германским императором,—обнаруживаются сказочные аллюзии к апокалиптическому мотиву исчезновения царя.

Сказочный срез этой истории представлен тремя ходами как тремя дорогами, которые ведут героя «за тридевять земель, в тридесятое царство—иное государство». Тридесятое царство, согласно исследованиям Проппа, есть аллегория потустороннего мира.⁷³ На это же указывает прилагательное «иное»—иное, вместо которого иногда дается географический ориентир «за огненной рекою», которая также является аллюзией границы потустороннего мира мертвых.

Показательно, что царь отправляется в «иное государство» не по одной из трех дорог, а едет своим собственным, доступным только ему четвертым подземным путем, избегая тем самым сказочного выбора-испытания «направо пойдешь—коня потеряешь...» и т.д., который был обязательным для положительного героя. Архетип подземного хода, как и «тридесятого царства-иного государства», носит тот же потусторонний характер, являясь проходом между двумя мирами: в сказке о Елене Премудрой Иван попадает через подземный ход в подземный мир к шестиглавному змею (огнедышащий змей—возможная персонификация огненной реки), подземный ход так же выступает аналогом пещеры глубокой, в которой живет Змей Горыныч в былинке о Добрыне Никитиче и пр. Любопытно, что семантика подземного хода—пещеры связана как с христианским мотивом разверзания земли, землетрясения, предшествующего Апокалипсису, так и с семантикой матерной брани. Церковь, борясь с матом как пережитком языческого прошлого, использовала в качестве аргументации суеверия, согласно которым от мата разверзается земля. Кроме того, в духовных стихах о Страшном суде атрибутом последнего, помимо землетрясения, являлась огненная река: «Да будет последнее время: / Тогда земля потрясётся, / И камни все распадутся, / Пройдёт река огненная, / Пожрёт она тварь всю земную. / Архангелы в трубы вострубят / И мёрт-

71 Там же, л. 99об–100.

72 Там же, л. 261об–262.

73 Пропп. Исторические корни. С. 360.

вых из гробов возбуждают: /И мёртвые все восстанут...». ⁷⁴ В итоге выстраивается семантическая последовательность топографически связанных архетипов: подземный ход—огненная река—тридесатое-иное государство. Из последнего и восстают мертвые в день Апокалипсиса согласно приведенному стиху. Таким образом, мифологические представления народа о топографии Ада, сохранившиеся в волшебной сказке, проявились в интерпретации слухов о бегстве императора.

Однако понять полидискурсивную природу крестьянских высказываний нельзя методом анализа, выявления одних только интертекстуальных пластов. Для выяснения отношения субъектов высказывания к высказываемому (модальность) необходимо коснуться и проблемы метаязыка, то есть тех коннотаций, речевых особенностей, коррелирующих многовариантную интерпретацию дискурса в каждом отдельном случае.

Слово и жест: коннотации крестьянского политического дискурса

В соответствии со 103 статьей Уголовного уложения 1903 г. восьмилетнюю каторгу могло повлечь не только устное заочное оскорбление членов императорской семьи, но и осквернение изображений царствующих особ. На местах блюстителю порядка нередко перестраховывались и составляли протоколы даже в том случае, когда в помещении, где висел императорский портрет, нарушитель позволял себе безадресное ругательство. Так же обвинение могло последовать и тогда, когда люди, упомянув в предложении императора или членов его семьи, включали в это предложение и оскорбительные идиоматические выражения, междометия. При этом составители протоколов отмечали, что зачастую крестьяне произносили ругательства «без всякого смысла, по привычке». ⁷⁵ Так, например, в Тобольской губернии была распространена идиома «царь не в копейку», связанная с временами (XVI–XVIII вв.), когда на копейке изображался всадник с пикой или саблей и царской короной на голове. Фраза употреблялась для выражения ценностного несоответствия одного объекта другому, носила абстрактный характер. Тем не менее, в 1916 г. за употребление этих слов тобольский крестьянин Николай Коровин, 46 лет, был направлен под надзор полиции. ⁷⁶

Другим примером последовавшей ответственности при отсутствовавшем злом умысле стал земельный спор полтавских крестьян, во время которого на замечание одного из них, что «земля ни моя, ни твоя, а царская», 62-летний Яков Копыло ответил: «срака царская», вследствие чего был обвинен в оскорблении императора. ⁷⁷ На самом деле семантика

⁷⁴ Цит. по: Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 2. М., 1994. С. 80.

⁷⁵ РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 121об.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же, л. 536.

употребленного выражения не очевидна и, скорее всего, мы имеем дело с фразеологизмом-парафразом известной поговорки: «душа божья, голова царская, жопа барская». ⁷⁸ Среагировав рифмически-ассоциативно Яков Копылю не давал оскорбительного названия части тела императора, а в рамках земельного спора указывал, что именно «срака» принадлежит императору, а не земля. Правда, с такой же вероятностью возможна интерпретация выражения как эпитета, употребленного в адрес оппонента (что именно он являлся той самой частью тела царя).

Изучение контекста высказывания позволяет уточнить отношение крестьян к объекту высказанного оскорбления. Так, по подсчетам Б.И. Колоницкого слово «дурак» было самым распространенным оскорблением в адрес царя. ⁷⁹ Однако это ругательство может рассматриваться и как вердикт умственным способностям, подкреплявшееся доказательной базой, так и в качестве архетипа царя, носящего в том числе и положительный окрас в сказках об Иванушке-дурачке, царе-дураке. Последний часто противопоставлялся царю злему, чем наделялся позитивным содержанием: «Дубинка бросилась, раз-другой ударила и убила злого короля до смерти. А дурак сделался королем и царствовал долго и милостиво». ⁸⁰ М.М. Бахтин объяснял позитивное значение эпитета «дурак» спецификой карнавальной культуры, в которой подобные образы были «лишены цинизма и грубости в нашем смысле». ⁸¹ Кроме того, ученый отмечал амбивалентность этого слова, рассматривая глупость в качестве «изнанки правды», «вольной праздничной мудрости, свободной от всех норм и стеснений официального мира, а также и от его забот и его серьезности». ⁸²

Тем не менее, во время войны чаще всего слово «дурак» несло в себе не позитивный, а негативный смысл. Вынося оценки Николаю крестьяне, как правило, иллюстрировали их картинками народного фольклора, ставили в пример сюжеты знакомой повседневности: «Германский император на войне, а наш государь на печи сидит». ⁸³ Портрет сказочного Емели-дурачка создавал целостный образ безвольного и глупого императора. Рассуждая об императоре с позиции мужика-хозяина, народ приходил к неутешительным выводам о его «профессиональных» качествах управленца: «Он как плохой крестьянин в хозяйстве, не умеет распоряжаться и совершенно глупый», «ему бы только дворником быть у Вильгельма». ⁸⁴ Иногда под глупостью понимали не только неумение хозяйствовать, но и банальную необразованность: крестьянин Варшавской губернии Ян Гар-

⁷⁸ Даль В. Заветные пословицы и поговорки.

⁷⁹ Колоницкий. «Трагическая эротика». С. 207.

⁸⁰ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 2. № 216.

⁸¹ Бахтин. Творчество Франсуа Рабле. С. 83.

⁸² Там же. С. 148.

⁸³ РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 263.

⁸⁴ Там же, л. 120, 38-38об.

стка доказывал, что государь неграмотный, потому что подписывается одним только своим именем—Николай.⁸⁵ Однако едва ли представления о безграмотности императора доминировали в крестьянской среде. Чаще всего под глупостью Николая понимали его простоватость.

Если по отношению любого другого обывателя глупость в значении простоты не несла в себе оскорбительного подтекста, то простота, приписанная императору, приобретала обценный характер. Любопытно, но источником подобных представлений выступали распространяемые патриотическими изданиями портреты императора, на которых он часто изображался простым тружеником. В предшествующий период визуализация образа самодержца была связана с изданием портретов царей прошлого, однако Николай II стремился к «личной репрезентации своего индивидуального образа самодержца», с целью «установить глубоко личную, даже интимную, верноподданническую связь между монархом и его подданными».⁸⁶ Но крестьяне не смогли оценить резкую перемену политики визуальной репрезентации власти: «За стенами в красных палатах жили, народу царя словно икону показывали. Так на нем ни пятнышка не приметить было. А теперь война-то его под самый нос подсунула: на, мол, крестьяне, смотри, что это за чучелок воробыиный ото всякого ветру рукавом машет. А куда нам такой?»⁸⁷

Глядя на портреты императора, крестьяне нередко сравнивали внешность царя со своими односельчанами и в условиях общего критического отношения к власти проводили сопоставления не в пользу Николая II: «Наш-то государь император дурак, у него и рожа-то, если посмотреть, так похожа на Ельку Абрамовского (местный дурачок-пропойца—В.А.)», «Он ничего не понимает, не может править этим делом на войне, государь наш – Акимиха (местная умственно-отсталая крестьянка.—В.А.)».⁸⁸ 20-летняя крестьянка Евгения Урсини в феврале 1916 г. гадала по царскому портрету об исходе войны: «Вряд ли Россия победит Германию, потому что у России нет снарядов, а также по наружности наш русский государь выглядит против Вильгельма мужик-мужиком».⁸⁹ Последнее обвинение приводит к мысли о парадоксе: мужики и бабы ругают императора за мужиковатость. В сказочном фольклоре простота Ивана-дурака нередко помогала ему справиться и с чертом, и хитрым царем, и самому занять место на троне, однако царям по рождению предписывалась сакральная мудрость. В свое время Н.М. Карамзин, задавшись вопросом, почему москвичи начала XVII в. не приняли самозванца Г. Отрепьева, ко-

85 Там же, л. 263.

86 Григорьев С.И. Придворная цензура и образ верховной власти (1831–1917). СПб., 2007. С. 214.

87 Федорченко. Народ на войне. С. 84.

88 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 61, 102.

89 Там же, л. 180.

торый активно позиционировал себя в качестве народного царя, объявил политическую амнистию оппозиции, удвоил жалование сановникам, вместе с солдатами участвовал в военных учениях, ходил по Москве без охраны и вообще вел себя исключительно демократично, нашел тому очень точное объяснение: «Низость в государе противнее самой жестокости для народа».⁹⁰

Помимо постоянных эпитетов крестьянский политический дискурс содержал и характерные обороты речи, имевшие ярко выраженные религиозные корни и использовавшиеся в адрес определенных персонажей. Так, по отношению к императрицам (как вдовствующей, так и супруге Николая) в доказательство их предательства использовался оборот «плачет когда..., радуется когда...». В ноябре 1914 г. в Минской губернии 28-летняя Мария Барановская (дворянка) произнесла в адрес Александры Федоровны: «Наша государыня плачет, когда русские бьют немцев и радуется, когда немцы побеждают», в начале 1915 г. 42-летний крестьянин Владимирской губернии сказал о царице: «Она радуется, когда бьют наших и плачет, когда бьют врагов», то же твердили в Ярославской губернии, но о вдовствующей императрице: «Когда русских солдат бьют, то радуется, а когда наши бьют германцев, то плачет».⁹¹ Широкое распространение данного оборота речи в разных губерниях и представителями разных сословий свидетельствует о единых архетипических истоках выражения.

В трудах М.М. Бахтина, Д.С. Лихачева, В.Я. Проппа, О.М. Фрейденберг оппозиция «смех—плач» рассматривается как архетипическая, имеющая непосредственную связь как с языческой, так и христианской культурой.⁹² В.Я. Пропп, разбирая природу крестьянских представлений о веселии, сделал очень меткое замечание: «Если нельзя представить себе смеющимся Христа, то дьявола, наоборот, представить себе смеющимся очень легко».⁹³ Описание смеющегося над человеческим горем дьявола было характерно для древнерусской оригинальной письменной традиции. Так, в Повести временных лет мы обнаруживаем оппозицию «плачет—смеется» в пересказе ветхозаветных легенд: «Адам и Ева плакали, а дьявол радовался»,—а также при комментировании событий русской истории.⁹⁴

90 Карамзин Н. История государства Российского в XII тт. В 3х кн. Кн. 3. М., 2004. С. 532.

91 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д.476, л. 97-97об., 107, 170-170об.

92 См: Бахтин. Творчество Франсуа Рабле; Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Ленинград, 1984; Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). М., 1999; Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра.

93 Пропп. Проблемы комизма и смеха. С. 26.

94 См.: Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет.

Данный оборот речи использовался и в западноевропейском литературном дискурсе от Дж. Байрона: «И плачет ангел там, где сатана смеется» («Паломничество Чайльд-Гарольда»),—до Т. Манна: «Тот, кому от природы дано якшаться с искусителем, всегда не в ладу с людскими чувствами, его всегда подмывает смеяться, когда другие плачут, и плакать, когда они смеются» («Доктор Фаустус»).⁹⁵ Все это указывает на христианские истоки выражения и позволяет сделать вывод, что коннотация, заключающаяся в переносе с помощью речевого оборота императрицы на место дьявола, означала ее демонизацию.

Вероятно, одним из первых данный оборот употребил в своих поучениях причисленный к лику святых Константинопольский архиепископ Иоанн Златоуст. В его поучении о сквернословии были следующие слова: «О таком человеке, не удержавшемся от проклятого матерного слова, Ангел хранитель плачет, а дьявол—радуется». Русская церковь, активно борющаяся с матерными выражениями как пережитком языческого прошлого, использовала для этого все возможные ресурсы. Матерная брань преподносилась в качестве козней дьявола и коннотация посредством оппозиции «плачет—смеется (радуется)» подчеркивала демонические истоки обценной лексики. Вместе с тем матерщина несла в себе важное коннотирующее значение в крестьянском политическом дискурсе. Однако и в ней необходимо различать идиоматические выражения выступавшие оборотами речи, усиливающими экспрессивность, и сознательное употребление матерного оскорбления в тот или иной адрес. Правда, нередко два этих значения сливались.

Например, постоянно встречающаяся просторечная идиома «еб.ть бога и царя». Хотя ее семантическое значение не выводится из значений составляющих компонентов, и народ использовал фразу в совершенно разных контекстах, для усиления эмоциональной, а не смысловой составляющей, само появление подобного словосочетания указывало на определенные сдвиги в сознании православного народа. В итоге появлявшиеся разнообразные сочетания слов в фразеологических оборотах дополняли эмоциональную сторону новой семантикой, например, выражающей отношение к налогам. Так, на станции «Зима» Томской железной дороги 27-летний Петр Длугопольский, покупая в кассе билет и дав кассиру один рубль без учета 25% военного налога, на требование кассира уплатить еще 24 копейки сказал: «...вашу мать, царя и налог».⁹⁶ На обценную направленность подобных оборотов указывали также и другие заявления крестьян. Например, вслед за фразой «...бога, веру, царя и правительство» следовало утверждение «я сам царь и бог».⁹⁷ Это свидетельствует о том, что в крестьянском политическом дискурсе происходила десакрализация

95 Манн Т. Доктор Фаустус. М., 2009. С. 67.

96 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 138.

97 Там же, л. 362-362об.

истоков царской власти, царь-простака (дурак) воспринимался таким же человеком, как и любой деревенский мужик. Примечателен в этом плане ответ 35-летней Варвары Андреевой на заявление собеседницы, что «царь дан нам богом»: «А мы чертом, что ли, даны?»⁹⁸

Для придания бранной речи большей экспрессивности и, в первую очередь, наглядности, крестьяне часто дополняли слова жестами, снимая штаны или задирая юбки. Слово, подкрепленное жестом, считалось особенно грубым и вызывающим.⁹⁹ Во времена зарождения устной речи каждое слово требовалось сопровождать жестом, подобные традиции сохранились в патриархальном укладе российской деревни во многом благодаря архаике матерного языка. М.М. Бахтин рассматривал единство слова и жеста в контексте рождения знака-образа, как вполне закономерное и соответствующее карнавному поведению явление.¹⁰⁰ Вербальный и невербальный знак вступали во взаимодействие, порождали новый смысл, значение которого было шире семантики составляющих компонентов.

В одном из протоколов описывался случай, произошедший 2 февраля 1915 г.: «Анна Жирохова, крестьянка Вологодской губернии, 38 лет, во время ссоры с местными крестьянами по поводу бревен кричала: "...ваш закон, Корону и Государя", потом, подняв подол платья и хлопая ладонью по детородным частям, кричала: "вот вам закон, корона, государь, все тут"». ¹⁰¹ Нередко подобные действия производились непосредственно перед портретами царствовавших особ. Так, оставшийся без отца вследствие призыва последнего на войну 14-летний Саша Савин, ругая императора «прохвостом», встал на стул «и, вынув свой половой член, ткнул им в лицо его величества и его высочества со словами: "вот вам"». ¹⁰² Данное поведение также может быть рассмотрено в контексте архетипов первобытного мышления, сохранившихся в крестьянском массовом сознании, которое ставило «знак семантического равенства и между речью и действием». ¹⁰³

Однако помимо обценного характера матерная лексика играла роль магических заклинаний в культуре крестьянской повседневности. Матерные выражения применялись как заговор от нечистой силы, для исцеления человека, так и, наоборот, использовались с целью наведения порчи, проклятия. Подкрепленные жестами они формировали определенный ритуал, в котором проявлялся крестьянский политический дискурс. Примечательно, что связанный с православной традицией иконопочитания, предусматривавшей отождествление образа и первообраза

98 Там же, л. 476.

99 Буров Я. Деревня на переломе. М.-Ленинград, 1926. С. 186.

100 Бахтин. Творчество Франсуа Рабле. С. 83.

101 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 366об.

102 Там же, л. 361.

103 Фрейдберг. Поэтика сюжета и жанра. С. 112.

и допускавшей возможность воздействия на изображаемого через изображение, ритуал был следствием в том числе и особенностей иконического визуального мышления крестьян.¹⁰⁴ В составленном в феврале 1916 г. протоколе по поводу осквернения портрета государя читаем: «На портрете изображены государь император, государыня императрица и великие княжны: Ольга, Татьяна и Мария Николаевны, причем на местах глаз, носа, рта у всех дыры; на груди государя императора также дыры, а на руках государыни и великих княжон проколы. Портрет внизу на лицевой стороне слегка испачкан кровью, а на обратной стороне—большие кровавые пятна».¹⁰⁵

Выкалывание глаз на царских портретах было распространенной формой проявления отношения крестьян к власти. Само по себе ослепление в религиозной структуре народного сознания означало божью кару, и, наоборот, евангелический сюжет возвращения слепцу зрения—снисхождение на него благодати. Многие крестьяне, не сомневаясь в том, что царь заслуживает наказания, делали выводы: «Никакого бога нет, а если бы был бог, то Николку ...ослепил бы».¹⁰⁶ Крестьянин Самарской губернии 26-летний Андрей Правдин в январе 1916 г., явившись в дом крестьянки Юрьевой и увидев висевший на стене групповой портрет императора, императрицы и цесаревича, выколол оба глаза императору и один глаз наследнику, после чего произнес: «Два слепца, третий поводительщик».¹⁰⁷

Но есть другая семантика слепоты, уходящая в архаичные обряды инициации и связанная с переходом в мир мертвых: заклеивание/замазывание глаз неофитам. В русских сказках обитатели поту- и посюстороннего мира слепы по отношению друг к другу, условием же перехода героя в иной мир является его временное ослепление.¹⁰⁸ В делах по 103 статье Уголовного уложения встречаются случаи, когда крестьяне угрожали заклеить или заклеивали глаза на изображениях государя почтовыми марками.¹⁰⁹ Семантика ослепления, таким образом, связывается с отправкой объекта в мир мертвых, выступает ритуальной формой народного проклятия-убийства изображенного и может быть интерпретирована в качестве дискурсивного высказывания—пожелания императору отправиться в ад (пойти к черту).

104 Более подробно о визуальном мышлении крестьян см.: *Аксенов В.* Убить икону: визуальное мышление крестьян и функции царского портрета в период кризиса карнавальской культуры 1914–1917 гг. // *Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки.* Вип. 6. Київ: Інститут історії України, 2012. С. 386–410.

105 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 114.

106 Там же, л. 141об.

107 Там же, л. 465об.–466.

108 *Протп.* Исторические корни. С. 167.

109 РГИА, ф. 1405, оп. 521, д. 476, л. 25–25об.

Пожелания смерти императору встречались и в денотативной, буквальной форме. Особенно часто их произносили крестьянки, страдавшие от диспропорции мужского и женского населения в деревнях. Так, 19-летняя крестьянка Тульской губернии Марфа Шишкова во время оргастических забав деревенской молодежи в июне 1916 г. обратилась к участвовавшим в хороводе парням и девушкам: «...этого царя, какой это царь, не с кем мне..., побрали всех моих милаков, если бы этот царь попался мне на глаза, то я бы его зубами и руками раздернула, а если бы попало мне ружье, то я бы его из ружья застрелила».¹¹⁰ Согласна с ней была и замужняя крестьянка Пермской губернии Устиния Першина: «Нашего царя и царицу надо убить; скорее окончится война и скорее возвратятся наши мужья».¹¹¹ Тот же выход для себя нашла и 23-летняя мещанка г. Барнаула Анна Косачева, влюбившаяся в пленного австрийского офицера Костю: «Надо застрелить нашего государя и всех союзных, тогда кончится война, и я с Костей поеду во Львов, где и будем подданными Франца Иосифа».¹¹²

Смерть императора мыслилась в качестве единственно возможного предотвращения эсхатологических последствий. Так, астраханский легковой извозчик Поляков заявил: «Если меня будут брать на войну, я все равно не пойду, а если пойду, то за Вильгельма и вместе с ним всажу нашему царю осиновый кол в задницу. Он всю Россию и нас мучит».¹¹³ Любопытно, что составители протокола отметили, что Поляков ранее не судился и считается политически благонадежным. Во время отступления русской армии летом 1915 г., когда в среде крестьян зазвучал вопрос о заключении мира, грамотный крестьянин Казанской губернии Порфирий Яковлев на вопрос, что пишут о мире, ответил: «Какой тебе мир. Скоро будет Всероссийское собрание, проберут государя императора и наследника, затем их кончают (убьют), а правительство сожгут. Как Иисуса Христа распяли, так и распнут государя императора и наследника, после чего жить станет легче».¹¹⁴ Любопытно, что сравнение императора с распятым Иисусом не означало наделение самодержца святостью, но было использовано в качестве яркого образа переломной вехи, должной ознаменовать конец прежней, несчастной жизни и начало новой эпохи.

РОЖДЕНИЕ МЕТАДИСКУРСА: СКАЗКА О ЦАРЕ И МИРОВОЙ ВОЙНЕ

Крестьянское массовое сознание интерпретировало политические слухи с помощью тех моделей, которые обнаруживались в народ-

110 Там же, л. 506.

111 Там же, л. 542.

112 Там же, л. 362.

113 Там же, л. 178.

114 Там же, л. 278об.

ной фольклорной традиции, в результате чего происходила интеграция мифического и реального, сказочного и политического, приводившая к рождению нового высказывания. В этом отражалась полифоническая природа крестьянской картины мира: она не сводилась к простой сумме включенных в нее сказок и слухов, она порождала следующий уровень высказывания—метадискурс,—вырабатывающий собственную систему объяснения обсуждаемых феноменов.

Будучи вписанным в эсхатологическую систему народных представлений метадискурс уже не был направлен только на поиск причин нехватки земли, начала войны или военных неудач российской армии. Он носил онтологический характер, призван был ответить на извечные вопросы «кто виноват» и «что делать». Политические слухи о греховности царской семьи и народные представления об исключительной ответственности царя перед богом давали очевидный ответ на первый вопрос и наталкивали крестьян на мысль о цареубийстве как способе отвода от народа божьего гнева за прегрешения императора.

Учитывая, что сюжеты политического интрадискурса коррелируются с сюжетами русских сказок, можно предположить, что морфология политического дискурса находилась в такой же связи с морфологией русских волшебных сказок. Согласно В.Я. Проппу народные волшебные сказки строились по общим принципам, имели типичную внутреннюю структуру, включавшую в себя ряд общих сюжетов, образывавших связное повествование. Основные морфологические элементы сказочной композиции Пропп выводит из функций главных персонажей, в результате чего насчитывает 31 сказочный сюжет, в каждом из которых отмечается несколько вариантов развития.¹¹⁵ Кратко их можно обобщить в следующей схеме: описание исходной ситуации (жили-были), запрет-наставление главных героев (не делай того-то), нарушение запрета и начало козней антагонистов, путешествия героя (завершается приобретением волшебных вспомогательных средств), победа над антигероем и начало новой жизни. Сюжеты-функции представляли собой определенные модели поведения, в народном фольклоре они взаимозаменялись, представлялись местами, вследствие чего становилось возможным не только появление разных вариантов одной сказки, но и рождение новых типов.

К сожалению, обнаруженные сказочные сюжеты в крестьянском политическом дискурсе не позволяют собрать воедино все морфологические элементы сказки, но это и не нужно, так как в отличие от аутентичных сказок, сказка о царе и мировой войне функционировала в виде метадискурса, была представлена распыленными, не связанными местом и временем высказываниями крестьян о власти, однако типичные сказочно-архетипические формы коннотаций слухов, в основе которых порой лежали реальные события, свидетельствуют об общих для крестьян спо-

115 Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М., 1998. С. 23–51.

собах интерпретации политической информации и рождении композиционно связанного повествования, что позволяет предпринять попытку реконструкции «сказки о царе и войне».

Примечательно, что сам состав семьи Николая II способствовал интерпретации его жизни в сказочном контексте: так же, как в большинстве сказок при описании исходной ситуации упоминаются три брата или три сестры, так и крестьянский политический дискурс обращает внимание на трех дочерей императора (забывая, вероятно по причине несовершеннолетия, о четвертой, младшей из них—царевне Анастасии). Кроме того, в народе был распространен портрет царя и царицы с тремя дочерьми, созданный до рождения Анастасии и наследника Алексея. Любопытно, что в отличие от своих сестер наследник престола Алексей редко фигурировал в крестьянских политических высказываниях. Чаще всего он упоминался с приставкой «хромой». Крестьяне, слышавшие о врожденной болезни цесаревича, скорее сочувствовали ему и, считая большим-хромым, не наделяли ни чертами главного героя, ни его антагониста.

Как уже было отмечено, завязкой сказочного конфликта становилось неудавшееся сватовство. Упоминание в крестьянском дискурсе «министров-сволочей», которые куда-то ездили, после чего началась война, позволяет интерпретировать данный сюжет в качестве следующего важного морфологического элемента сказки—козней антигероя. Этот антигерой, находящийся при дворе и манипулирующий императором, соответствует сказочному «ложному герою». Часто в сказках роль ложного героя отводится злой мачехе, однако встречаются варианты, когда и родные родители выступают отрицательными персонажами и стараются сгубить своих детей. При отсутствии в семье российского императора мачехи ее сказочная роль переходит к императрице-матери Марии Федоровне или императрице-супруге Александре Федоровне. Козни антагонистов описывались крестьянами как в форме шпионажа в пользу Германии, так и в форме ведения дискредитирующей царскую династию распутного образа жизни (прикидываясь сестрой милосердия, царица вывозит своих дочерей из дворца и развращает их). Царь-дурак, лежащий на печи и не видящий того, что творят под его носом ложные герои, наделяется отрицательными характеристиками и, по логике сказочного нарратива, должен быть либо изгнан (слухи о бегстве по подземному ходу), либо убит (слухи о покушениях). Третьим обобщающим вариантом окончания сказочной роли Николая выступает его ослепление, семантически связанное со смертью и попаданием в ад. Правда, в других вариантах этого сказочного метадискурса царь выступал главным антигероем (слухи о том, что Николай это царь-Ирод, Антихрист), отправлявшим своего слугу на смертельные испытания. В сказках этот сюжет так же заканчивался победой простоватого Иванушки-дурачка над злым царем.

Главная недостающая деталь сказочного метадискурса—отсутствующий главный герой, вследствие чего ряд сказочных функций-сюжетов

не обнаруживается. Можно предположить, что им мыслился сам народ, тем более что в слухах проскальзывали известия о попытках матросов или солдат убить царя. Вероятно, и мотив странствий этого собирательного героя-народа косвенно обнаруживается в событиях Первой мировой войны, на полях которой, по-видимому, и должна была состояться встреча героя и антагониста, завершавшаяся убийством последнего (угрозы крестьян пойти на войну лишь с целью убить Николая). Отмеченное в начале статьи уважение крестьян к странникам как к людям «бывалым» состоит в известной корреляции с архетипом бывалого солдата—героя русских сказок.

Однако если крестьяне в тылу склонны были героизировать солдат, то последние в 1917 г. попытались найти другого кандидата на роль сказочного положительного героя. Становится им разрекламированный антимонархической пропагандой Григорий Распутин. Солдатская молва слагает сказку о царе с его участием: «Жили-были царь с царицей. Всего у них через силу много. Соскучились с перебытков разных. “Подавай ты нам,—говорят,—во дворец царский сермяжного самого мужика со смердскими словами. А то князья-графы нам до некуда тошны стали”. Вот и пришел Гришечка и так их царские утробы распотешил, что уж всего им для Гришечки того мало: “Гадь, Гришечка, на наши царские головы”. Призавидовали тут графы и князи, Гришечку заманили и убили. А чудо было—царя с престола свалило».¹¹⁶ М.М. Бахтин, изучая европейскую смеховую культуру средневековья, пришел к выводу, что бранная лексика и акты, связанные с дефекацией, суть метафорическое ниспровержение сакрального «верха» до телесно-профанного «низа».¹¹⁷ Примечательно также, что испражнения играли большую роль в распространенных в Европе праздниках глупцов (представленными в русской традиции скорморошными травестиями), что архетипически оправдывает мотив дефекации на голову царя-дурака. Образ испражняющегося на царя и царицу Распутина соответствовал также и сказочному персонажу мужика-простака, благодаря природной хитрости обманывающего глупого царя. Не случайно, акт дефекации в сказке логически связан с произошедшим после этого чудом—«царя с престола свалило». Дефекация на царя, таким образом, являясь метафорой профанации сакрального, выступает ритуальной формой свержения самодержца.

Тем не менее, несмотря на архетипические мотивы в сказке о царе и Гришке, стать подлинным героем Распутину не позволил ряд факторов: это и убийство, произошедшее ранее «финала» всей сказки; нераспространенность упоминаний о нем в крестьянском политическом дискурсе до 1917 г.; общая негативная оценка Распутина как царского приспеш-

116 Федорченко. Народ на войне. С. 87–88.

117 См.: Бахтин. Творчество Франсуа Рабле.

ника, символа грехопадения двора. В результате приведенная сказка про Гришку может рассматриваться лишь в качестве более позднего исключения формировавшегося сказочного метадискурса.

Таким образом, мы видим, что в крестьянском политическом многоголосии периода Первой мировой войны обнаруживается пласт близких по семантике и форме высказываний, складывающихся в единый дискурс. Его полифоническая структура, связанная с архетипическими стереотипами, религиозно-идеологической пропагандой, распространяемыми странниками слухами соответствовала уровням массового сознания и определяла интерпретацию актуальных событий. Отдаленность крестьянского мышления от рациональной текстовой культуры наделяла фольклорно-архетипические модели особым значением, в результате чего период военных неудач и хозяйственный кризис в империи рассматривался крестьянами в соответствии с эсхатологическими представлениями как божья кара за царские прегрешения. Массовость подобных воззрений проявилась в формировании метадискурса, в основу которого легли высказывания, семантически и стилистически связанные с народной сказкой, которая в традиционной культуре несла важную дидактическо-социализирующую функцию. В соответствии со сказочным фольклором для преодоления бедствий необходимо было наказать или устранить основных антигероев, однако жизнь в итоге оказалась куда более жестокой, чем сказка. Если по логике последней погрязшие в разврате (оказавшиеся в беде) по вине ложного героя-антагониста царские дети должны были быть спасены героем, который в результате этого становился царем, то в ночь с 16 на 17 июля 1918 г. они вместе с родителями-антигероями были расстреляны в подвале дома Ипатьева в Екатеринбурге по решению Уральского Совета рабочих, крестьянских и солдатских депутатов.