Александр Казанков

У «последних времен»: восприятие времени жителями российской провинции в первой половине XX века

Alexander Kazankov

The "Last Times": the Perception of Time by Residents of the Russian Province in the First Half of the 20th Century

Alexander Kazankov — Department of Cultural Study, Perm State Academy of Art and Culture (Russia). tokugava2005@rambler.ru

The article presents a phenomenological interpretation of the experience of time by the inhabitants of villages and small towns in Western Ural. The study draws upon the primary sources from the Perm State Archive of Contemporary History. The author's aim is to analyze investigation files of Orthodox clergy and other "church people" and to identify mental structures related to the perception of time. The primary structure that defines the basis of time orientation was the tradition of the annual Church calendar of feasts and fasts. The secondary structure was the idea of the "three ages of life" sometimes marked by the rites of passage. A special feature of the perception of time was a clear rise of apocalyptic expectations at the turn of 1920–1930s ("the last times are coming").

Keywords: Orthodox Church, the clergy, "church people", time, Soviet Russia.

Происходящий на наших глазах *антропологический поворот* в российском гуманитарном знании позволяет формулировать вопросы, невозможные в пределах иных исследовательских стратегий. Вот, например, один из них: «Как религия присутствует в жизни верующего человека за пре-

Казанков А. У «последних времен»: восприятие времени жителями российской провинции в первой половине XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 294-317.

Kazankov, Alexander (2015) "The 'Last Times': the Perception of Time by Residents of the Russian Province in the First Half of the Twentieth Century", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(4): 294-317.

делами собственно культовых практик или пищевых запретов?». По-другому этот вопрос может быть сформулирован следующим образом: какие «шверпункты» захватила вера в пространстве повседневности, какое воздействие она оказывала и оказывает на «рисунок» обычного и привычного поведения (*хабитус*) того или иного индивида?

Вопрос этот открывает весьма широкие научные перспективы. Не так давно автор в личной беседе с исследователями общин протестантов-пятидесятников поинтересовался тем, что же собственно «пятидесятнического» в их образе жизни, и получил ответ, смысл которого сводился к следующему: «не пьют, не курят, проводят молитвенные собрания». За пределами этого ответа осталось то, влияет ли вероисповедание на ритмы труда и отдыха, на производственные, коммуникативные и досуговые практики, воздействует ли (и *как* воздействует) на потребительские стратегии, выбор места жительства, брачного или сексуального партнера, круга чтения и т. д.

Добросовестная дескрипция всех указанных выше аспектов повседневной жизни обладала бы несомненной ценностью, и она предполагает создание специфической антропологии, плотно окружающей верующего человека. Даже, пожалуй, не одной, а множественных антропологий, разнесенных по конфессиям и деноминациям, месту, времени, гендеру, относящихся к различным жизненным мирам.

Собственно, концепт «жизненного мира» и разрабатывался когда-то в феноменологической традиции для описания того, как реальность «дана» в живом человеческом опыте, в антропологическом измерении. Иначе говоря, открывается перспектива продуктивной «прививки» феноменологической антропологии к религиоведению. Особенное значение в этом случае приобретает *насыщенное описание* ментальности — общих ориентаций и привычек сознания, «психического инструментария», «духовной оснастки» людей, по выражению А. Я. Гуревича. Именно ментальность играет роль своеобразного «транслятора» или «обменника» между религиозной доктриной и повседневными практиками, кодирующего основные смыслы человеческого опыта[1].

1. См., например: *Астахова Л.* Интерпретативная антропология Клиффорда Гирца: религиозные практики как сети значений // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31).

Создание подобных антропологий в отечественном религиоведении, безусловно, ведется. Среди работ, близких к нашей теме, хочется отметить работу А. Беглова[2], в которой присутствует истолкование повседневной жизни, увиденной глазами «церковных людей». Интерес автора определенно смещен в сторону временного отрезка, следующего за Второй мировой войной. Пример гендерного подхода демонстрирует публикация Е. Кондрашиной[3]. Прекрасным опытом использования биографического метода, разворачивающего повседневность и горизонты жизненного мира, является исследование П. Г. Проценко[4]; автору сопутствовала редкая удача — епископ Варнава (Беляев), выходец из «образованного монашества» дореволюционной эпохи, фактически сам приготовил материалы для своей биографии, поскольку на протяжении всей жизни вел дневник и активно занимался фотографированием; в распоряжении П. Г. Проценко оказались аутентичные источники личного происхождения.

Последнее обстоятельство, однако, указывает на определенные трудности подобных исследовательских программ. Стандарт антропологического подхода, ориентирующий на плотное, или насыщенное, описание мира осмысленных повседневных практик, работа с такими деликатными материями, как живой опыт восприятия (переживания) природной и социальной действительности, структуры ментальности и т. п., требует определенного качества (да и количества) источников. В них должна быть имплицирована человеческая идентичность (субъективность) в ее предельной индивидуации. Источники, отвечающие этим требованиям, можно разделить на две группы: источники личного происхождения и результаты включенного наблюдения, предполагающие длительные беседы с информантами.

В центре внимания данного исследования находится *восприятие (или переживание) времени в провинциальной повседневности первой половины XX века*, а «камера наблюдения» будет зафиксирована внутри очень специфической группы — *право-*

2. *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Арефа, 2008.
3. *Кондрашина Е.* Женщина в общинной жизни протестантских церквей в СССР (1945–1991) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1 (32). С. 151–171.
4. *Проценко П. Г.* В Небесный Иерусалим. История одного побега. (Биография епископа Варнавы/Беляева/.) 2 изд. Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2010.

славных «церковных людей» Западного Урала, нынешнего Пермского края.

Сперва приведем аргументы, мотивировавшие этот выбор. Прежде всего, восприятие времени является одной из базовых структур ментальности, своего рода «антропологической константой», оформляющей как внешний, так и внутренний опыт человека. Далее, территорию нынешнего Пермского края можно считать эталонной российской провинцией; Западный Урал в этом отношении удобно расположился посередине между столичными центрами и очень отдаленными от них окраинами. Первая половина XX века избрана по понятным причинам — в России это эпоха социальных, политических и культурных трансформаций колоссального масштаба, затронувших самые основания человеческого существования, а значит, неизбежно вызывавших резонанс в повседневном опыте и обыденных практиках. И, наконец, наша «фокус-группа» тоже определена не случайно, а в связи с весьма острой (в перспективе планируемого исследования) проблемой источников.

Человек может добровольно проговаривать в дискурсе свой повседневный опыт, оставляя «улики» для будущих исследователей, словно бы расспрашивая сам себя. В этом случае он делится опытом пережитого в дневниках, сочиняет письма, собирает фотографии в альбомы, пишет мемуары (в которых, кстати, часто добросовестно лжет и фантазирует). К сожалению, в нашем распоряжении подобных источников нет. Трудно даже вообразить мемуары крестьянина из какого-нибудь села Асово или Усть-Кишерть, как и дневник жителя Александровского или Юговского заводского поселка, созданный в первой половине XX века. Нет в нашем распоряжении и подробных описаний, сделанных людьми со стороны.

Но возможна другая ситуация — человека (информанта) могли расспросить принудительно. Те, кто имел право и даже обязан был его допрашивать — инквизитор, следователь. О том, что работа инквизиторов всех сортов состоит в какой-то степени родства с антропологией, свидетельствует и опыт Э. Ле Руа Ладюри[5] и К. Гинзбурга[6], работавших с инквизиционными архивами. Те-

5. См. *Ле Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1294–1342). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.

6. См. *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000.

перь становится понятно, почему среда «активных церковников» представляется идеальной «наблюдательной позицией». Введем социально-политический контекст, для того чтобы в дальнейшем решительно «вынести его за скобки». Находясь в советской России в ситуации перманентной социальной катастрофы, балансирующие на тонкой, едва различимой грани легальности «церковные люди» (приходские священники, дьяконы, псаломщики, бывшие монахи и монашки, «церковный актив», бродячие проповедники, юродивые, нищие и т. п.) должны были обладать обостренным восприятием происходящих в окружающем мире событий. Их отличала, как мы увидим, свойственная всем маргиналам поразительная мобильность. С другой стороны, благодаря крепким крестьянским корням и богатому жизненному опыту они обладали огромным запасом витальности, позволявшей приспосабливаться к самым непростым условиям существования. Именно они с удивительной регулярностью на протяжении двух десятилетий подвергались репрессиям, в ходе которых составлялись пространные и порой очень информативные «интервью» — протоколы допросов, к тому же авторизованные, поскольку в конце каждого помещалась фраза: «Протокол с моих слов записан верно и мне зачитан, в чем и подписуюсь...».

Остается сделать последнее замечание, касающееся источников. «Инквизиторы» из районных отделов НКВД нынешнего Пермского края были малограмотны, не очень любопытны, очень пристрастны и нетерпеливы. Они не ждали, пока «ересь» выскажется сама в спонтанной речи допрашиваемого, а смело ее туда внедряли. К счастью, отделить этот слой дискурса, привнесенный в речь допрашиваемых из радиопередач, газетных передовиц, партийных собраний и курсов младшего командного состава, не составляет труда. «Самопроизвольную» повседневную речь прежде всего отличало косноязычие, обилие диалектизмов («галахи», «калюжина», «спучит» и т. п.) и идиоматических выражений (типа «Советска власть — неча в квашонку класть»). В задачу оперуполномоченного НКВД не входила ее имитация. Напротив, самым распространенным приемом на допросе была как раз принудительная «перекодировка» обыденного дискурса.

Обращаясь к обвиняемому или свидетелю, следователь недвусмысленно указывал ему, *как правильно называется то, о чем он говорит*, втягивая в своеобразную языковую игру. К примеру, после рассказа о заурядной бытовой попойке следовал вопрос: «Кто еще присутствовал на вашем *контрреволюционном сбори-*

ще?», а за рассказом о «разъяснении об Антихристе» — вопрос: «От кого Вы получили установку на ведение этой *антисоветской агитации*?». В большинстве случаев допрашиваемый принимал предлагаемую номинацию, но не менял содержания показаний — пьянка выглядела как пьянка, а проповедь — именно как проповедь.

Другим узнаваемым приемом являлась «новелла», сочиненная следователем, а затем импортированная в показания. Отличительным признаком «новеллы» всегда является присутствие актуальной политической лексики и несомненное наличие у автора хотя бы минимальной — если не книжной, то «газетной» — культуры. Отношение же к чтению типичного представителя сельского духовенства Западного Урала хорошо сформулировал в своей записке священник И. Котельников: «Читай Евангелие деяния послания Святых Апостол а другие книги не читай, книги другие все годятся только поттирания задницы в ватере да только гумага в них тверда»[7] (сохранена орфография и пунктуация оригинала).

Существенным обстоятельством является и то, что наши «инквизиторы» не слишком усердствовали с фальсификацией показаний до августа 1937 года — момента начала массовых операций. Поэтому источниками написания данной статьи являются показания 67 священников, дьяконов, церковных старост и т. п., проходивших по индивидуальным и групповым делам в качестве обвиняемых и свидетелей[8].

Анализ содержащихся в источниках высказываний о времени позволяет вполне определенно различить три смысла, которые имел этот трудноопределимый феномен в провинциальной повседневности Западного Урала первой половины XX века. Каждый

7. Записка И. Котельникова о беседе с епископом. ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8768. Т. 1. Л. 10–10 об.

8. Документы, используемые в настоящей статье, извлечены из архивно-следственных дел, которые хранятся в Пермском государственном архиве новейшей истории, в фонде 641/1 и 641/2. Это документы, непосредственно свидетельствующие о применении репрессий в отношении граждан по политическим мотивам: ордера на арест, постановления об избрании меры пресечения, анкеты арестованных, протоколы обысков и допросов обвиняемых и свидетелей, агентурные донесения, меморандумы, обвинительные заключения, приговоры, жалобы обвиняемых, заявления о пересмотре дела, заключения о реабилитации и т. п. Особую группу документов прекращенных уголовных дел составляют так называемые «вещдоки» — листовки, воззвания, письма, программы «контрреволюционного содержания». Все цитируемые документы написаны от руки, обычной перьевой ручкой на бумаге скверного качества, и лишь иногда продублированы машинописью.

из них сперва будет истолкован отдельно, а затем — в их связи друг с другом и с пространством повседневного опыта. *Первый* — это «малый цикл» времени, определяемый ежегодным ритмом церковных праздников и постов. *Второй* — «большой цикл», переживаемый как возрасты жизни. И, наконец, *третий* — «глобальный цикл», связанный с ощущением наступления последних времен, кончины мира и пришествия антихриста.

В 1937 году, отвечая на вопрос следователя о событиях двухлетней давности, малограмотная крестьянка Пелагея Новоселова (из деревни Новоселово), в девичестве Зомарева, допускает любопытную оговорку. Она неправильно датирует возвращение своего брата — Варлаама — из ссылки, и сама себя поправляет: «Я должна извиниться перед следствием в том, что в отношении Зомарева Варлаама дала неправильные показания в том, что Зомарев пришел из ссылки в 1934 году. Фактически Зомарев из ссылки вернулся в *1935 году около Пасхи — на 3-й или 4-й неделе поста*»[9]. Она, разумеется, ориентируется в календаре, знает месяцы и дни недели, но вспомнить точную дату индивидуально-значимого события Пелагея Васильевна может, только «привязав» его к привилегированному в смысловом отношении событию христианского годового цикла — Пасхе.

Аналогичную картину дают показания священника села Усть-Кишерть Василия Максимова, пояснявшего, когда у них в церкви последний раз появлялся бродячий проповедник Михаил Морсковатых: «Был он у нас в конце 1932 года *в Николин день, около 19 декабря*, жил около 2-х дней и в то же время в 1933 году жил около 2–3-х недель»[10]. То, что Морсковатых — видная, одиозная фигура своего времени и места — приходил в Усть-Кишерть именно в Николин день, он помнит точно, но соотнести его с календарем затрудняется — «около 19 декабря».

Замечания подобного рода интересны тем, что демонстрируют механизм «подтягивания» безлично-календарного цикла к осмысленному и залегающему «глубже» пласту восприятия времени — церковно-праздничному, адресуя нас прямиком к культуре традиционного общества. Ведь если справедлив вывод, сделанный на европейском материале Э. Ле Руа Ладюри, то к XIV веку

9. Протокол допроса свидетеля Новоселовой П. В. от 4 сентября 1937 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 12702. Т. 1. Л. 113 об. (Здесь и далее курсив наш. — *А. К.*)

10. Дополнительные показания обвиняемого Максимова В. Е. от 23 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 1. Л. 151–154.

«...крестьянский календарь был завоеван церковью: религиозная аккультурация в этой области стала необратимой (даже сегодня в нашем, считающем себя агностическим, обществе структура календарей продолжает быть церковной)»[11]. Вторая часть тезиса французского историка не вполне справедлива для российского общества — советская эпоха сумела «перекодировать» повседневное восприятие времени, оставив в нем свои знаки и символы в виде «Первомая», «феврамарта» и т. п. Они упрямо «торчат» там до сих пор, несмотря на все попытки вторичного перекодирования.

Более простые примеры прямого соотнесения события с церковным календарем встречаются на каждом шагу. Вот образец того, как отнюдь не церковный человек, председатель Саломатовского сельсовета Степан Третьяков кляузничает на священника иеромонаха Нифонта (Агафонова) и дьякона Михаила Овчинникова: «9 июля в праздник Тихвинской божьей матери они вместе с иеромонахом Нифонтом были в гостях у лишенца кулака д. Заозерье Шулихина Ивана Максимовича, где так напились, что дьякон и монах тут же за столом уснули и все перегадили»[12]. Для Третьякова не является проблемой вспомнить и дату, и церковный праздник, ей соответствующий, здесь скорее памятным узелком, соединяющим их воедино, является шокирующее поведение «дьякона и монаха». Тут для нас, заметим, открывается любопытный горизонт истолкования — насколько повседневным явлением в опыте жителей той эпохи было беспробудное пьянство духовных особ.

Вот, например, Михаил Морсковатых объясняет, что воскресенье воскресенью — рознь, легко соотнося их с календарем: «В квартире у священника дер. Новая Осетрова я бывал около 3-х раз, первый раз в феврале м-це 1934 года в *простое воскресенье*, второй раз примерно в первых числах апреля м-ца 1934 года в *Фомино воскресенье*»[13].

Все попытки обнаружить ссылки на временные отрезки, меньшие, чем тот или иной день, ни к чему не привели. В источниках нет ни «утром», ни «вечером», ни «до обеда», ни «на рассвете»,

11. *Ле Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1294–1342). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. С. 339.

12. Протокол допроса свидетеля Третьякова С. В. от 19 ноября 1929 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 14.

13. Протокол допроса обвиняемого Морсковатых М. Н. от 25 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 1. Л. 88–96.

ни «в полдень» и т. п. Создается впечатление, что в повседневности той поры подобных категорий просто не существовало, и это тем более странно, что в списках изъятых при обыске вещей время от времени появляются часы. Вот, например, у бродячего проповедника Петрова Фотия Михайловича было обнаружено: «…пистолет одноствольный заряженный, книг — евангелий — разных размеров — 16 шт., *часы карманные серебряные*, паспорт и разная переписка»[14]. У благочинного Семена Аполлоновича Некрасова были обнаружены «*часы стенные* старые»[15]. У Павла Александровича Шляпникова, в прошлом священника, а в 1937 году — портного артели инвалидов (он был карликом, в анкете арестованного в графе об особых приметах указано — «рост 140 см»), наряду с «козой Манькой» обнаружены «*часы стенные со звоном*», оцененные в 15 рублей[16]. К слову, это очень скромные деньги — подшитые валенки, совершенно обыденный предмет повседневного использования в условиях уральской зимы, стоили примерно в три раза дороже.

Нельзя исключить возможного влияния на эту «смазанность» внутридневных ритмов постановления Президиума ВЦИК от 16 декабря 1929 года «Об урегулировании колокольного звона в церквях», фактически лишившего голоса церковные колокола. Ведь в культуре традиционного общества (а именно такой образ культуры рисуют наши источники) именно колокольный звон, по мнению Ж. Ле Гоффа[17], задавал ритм чередования работы и развлечений, молитвы и праздности.

Только однажды грамотей и начетник Михаил Морсковатых, уточняя обстоятельства производимых им консультаций по вопросу «пришествия Антихриста», указал: «Давая разъяснения по этим вопросам и отдельным верующим колхозникам, и единоличникам, и группам до 5 человек — групповые беседы проводились мною обычно в Усть-Кишертской церкви в период между

14. Протокол обыска и ареста Петрова Фотия Михайловича от 4 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 1. Л. 14.

15. Опись имущества, лично принадлежавшего Некрасову С. А. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 12702, Т. 1. Л. 135.

16. Опись имущества, лично принадлежавшего Шляпникову П. А. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 12702. Т. 1. Л. 251.

17. «Колокольный звон, призывавший священников и монахов к службе, был единственным средством отсчета дневного времени». *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 221.

службами — утренней и обедней»[18]. Таким образом, «внутридневное» хронологическое деление повседневного опыта в единственном зафиксированном случае тоже ориентировано на распорядок церковных служб. А вот присутствия влияния, допустим, трудовой этики («до работы», «после работы» и т. п.) не прослеживается.

Глубоко усвоенные «короткие» ритмы ежегодных праздников и постов постепенно складывались в более протяженные циклы, которые, следуя за Ф. Арьесом, можно обозначить как «возрасты жизни»[19]. Ему удалось насчитать их от четырех до пяти. В повседневности жителей сел и деревень Западного Урала их было меньше, отчетливо различимы только три.

Первый возраст трудно назвать детством, да никто его так и не называет. Вот типичные высказывания о *первом возрасте*: «Родился я в семье кустаря-одиночки, портного. До 21 года я в хозяйстве отца — за это время, начиная с 11 лет, я жил летами у разных крестьян в батраках, а зимой работал в хозяйстве отца — работал и на других сезонных работах, сплав-грузчик и т. д.»[20], или так: «Родился я в семье крестьянина-середняка, до 22-х летнего возраста, т. е. до 1895 года я жил и работал в с /х отца. В 1895 году я от них отделился и работал в своем собственном с /хозяйстве до 1915 года»[21].

Скорее всего, первый период жизни, или первый возраст, обозначаемый оборотом «жил и работал в хозяйстве отца», для людей, родившихся в небогатых крестьянских семьях, обладал вполне привычным смыслом: это время, когда человек является «собственностью» родителей. На него не претендовали ни школа, ни государство, он не являлся «самозанятым» (отметим контрапункт: «В 1895 я от них отделился и работал в собственном с /хозяйстве») и использовался на посильных работах «куда пошлют».

Что касается повседневного смысла определения «дети», «мальчик», «девочка», то это, во-первых, то, что у человека *есть*: «У меня *есть* дети». Каждый мужчина и женщина в анкете арестованного или в протоколе допроса указывает *своих* детей, фор-

18. Протокол допроса обвиняемого Морсковатых М. Н. от 4 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 1. Л. 82–87.

19. См. *Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург: Из-во Урал. ун-та, 1999.

20. Протокол допроса обвиняемого Максимова В. Е. от 15 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 1. Л. 144–145.

21. Протокол допроса обвиняемого Солина П. Г. от 15 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 2. Л. 2–4.

мулирует в отношении их какие-то императивы: «чтобы они учили *своих* детей молиться богу»[22]. Правда, смысл подобного утверждения раздваивается — дети *существуют* как мои (тогда они просто существуют как дети), но и я *обладаю*, *владею* детьми. Данное ранее толкование делает более правдоподобным второй смысл.

Далее, обозначение «мальчик» (причем почему-то именно мальчик, а не девочка) может обретать символический, сакральный смысл чистоты и непорочности: «двум мальчикам было видение», «два мальчика за иконостасом нашли грамоту, а в ней сказано...» и т. п. Взрослый может удостоиться видения лишь в пограничном состоянии — в момент тяжелой болезни, при смерти, — таково, например, «видение бригадира о колхозниках и единоличниках»[23].

И, наконец, мальчики и девочки только-только входят в повседневность уральской деревни в 20–30-х годах XX века в смысловой связке с *пионером* и *школьником*. В 1935 году милиционер 1-го участка Ординского района Киряков докладывал начальнику РО НКВД:

> Довожу до вашего сведения о том, что 2/I — 35 года усановский (поп) священник ходил со святой водой по деревне Михайловке Межевского сельсовета, воду носил в чайнике и заходил в каждый дом, где спрашивал, православные или нет. Заходил к Кирякову Федору Ивановичу в квартиру, у которого имеются трое *школьников*, из них 1 *девочка пионерка*. Во время прибытия в квартиру попа школьники стали смеяться и тут поп говорит Кирякову Ф. И. о том, что нехорошо так воспитывать *детей*, да еще тут с галстуком пионерка, говорил, что так воспитывать не надо[24].

22. Протокол допроса обвиняемого Наумова Ф. А. от 31 декабря 1932 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8768. Т. 1. Л. 18–19 об.

23. «...В его, Максимова, приходе работал один бригадир из колхоза, который во время болезни видел видение „где все колхозники мучаются, а единоличники ликуют“. Этот бригадир попросил, якобы, священника Максимова для исповеди, а так же созвал всех колхозников его бригады, которым сказал, чтобы они — колхозники — все вышли из колхоза заблаговременно, и вскоре бригадир после исповеди помер». Дополнительные показания свидетеля Кузнецовой П. П. от 14 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 2. Л. 95–96.

24. Рапорт начальнику НКВД Ординского района милиционера 1-го участка Кирякова от 4 февраля 1935 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 12702, Т. 1. Л. 23.

Смысл происходящего вполне очевиден: на квартиру «прибывает» поп с чайником святой воды, а для школьников и пионеров это *уже* диковинка, вызывающая смех. А для попа вид пионерки, которая, кстати, *ходит в галстуке на квартире*, то есть у себя дома, *еще* диковинка, и очень раздражающая. Здесь повседневность явно разорвана, пресловутая «взаимность перспектив» А. Щюца[25] отсутствует, провоцируя конфликт, — обе стороны не демонстрируют привычного, ожидаемого поведения. В своей кажущейся бесхитростности эта сценка (поп — пионерка), словно высвеченная блицем фотографа, заставляет вспомнить классиков той эпохи: «Все это — тракторы и верблюды — отлично укладывалось в рамку кадра под названием „Старое и новое“ или „Кто кого?“»[26].

Другой случай появления мальчика как *ребенка* случился в 1934 г. в поселке Александровском: «Да, был случай в 1934 г., когда ребята зашли в огород к Холмогоровым, попадья сделала засаду в огороде и, увидев *мальчика*, закричала: „Я поймала воров морковных“, за это всю семью Холмогоровых *судили*»[27]. А судили попа с попадьей именно потому, что мальчик оказался не «морковным вором», а пионером. Здесь вновь конфликт, причем двойной: во-первых, семейство Холмогоровых (на самом деле — Колмогоровых) против «морковного вора»; во-вторых, власть, утверждающая новую норму, против попа с попадьей. По-видимому, внедряемый в повседневную жизнь стандарт отношения к детству (то есть фактически — конструирование детства) как «пионерско-школьной» поре происходил на глазах одного поколения и протекал вполне предсказуемо — травматически.

Аналогичный вывод был сделан, например, О. Бендиной, изучавшей конструирование детства на материале Саратовской губернии. Там, начиная со второй половины 20-х годов и примерно до 1934–1935 годов включительно, нелинейно и непросто, сразу по нескольким направлениям, происходило оформление советского «первого возраста»[28]. Это была именно «экспансия» вла-

25. См. *Щюц* А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2.

26. *Ильф И.А., Петров Е.П.* Золотой теленок // *Ильф И.А., Петров Е.П.* Двенадцать стульев. Орджоникидзе: «Ир», 1979. С. 558.

27. Протокол допроса обвиняемой Механошиной А.М. от 26 апреля 1937 г. // Перм-ГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 16996. Л. 72–75.

28. См. *Бендина О.* «Чем ребят бранить и бить, лучше книжку им купить!»: дискурсы жестокого обращения с детьми в 1920–30-е годы (на материалах Саратовской

сти в повседневность. Первым направлением стала кампания по «вовлечению детей в школу», вторым — усиление ответственности (вплоть до судебно-административной) родителей за «детскую безнадзорность», третьим — подготовка кадров воспитателей и учителей, четвертым — меры по «укреплению семьи», пятым — формирование нормативного педагогического дискурса и т. д.

Незадолго до начала Второй мировой войны советская власть, что называется, «вчистую» выиграла у семьи битву за детство, то есть за дисциплинированного и идеологизированного ребенка. И вот уже в 1934 г. молодая женщина, Акулина Блинова, проживавшая в Кунгурском районе, с полным правом сообщает о себе: «С детства я работаю у разных лиц в качестве домработницы»[29]. И это звучит уже как претензия и жалоба — «эксплуататоры лишили меня детства».

Второй возраст наступал по-разному у мужчин и женщин. Все мужчины второго и третьего возраста единодушно отмечают в качестве переломного момента жизни, разрывающего ее на *до* и *после*, призыв в армию: «В 1899 окончил сельскую школу и беспрерывно до призыва, то есть до 1909 года, работал в с /хозяйстве отца»[30], «В 1915 году меня взяли в старую армию, где я служил по 1917 год включительно в качестве рядового»[31], «В 1895 году меня мобилизовали в царскую армию, где я прослужил до 1898 года в качестве рядового»[32]. Характерно, что даже несостоявшийся призыв становился рубежом биографии:

> Родился в семье крестьянина-середняка, до 23 лет жил и работал в с /х отца на родине. От призыва меня освободили и зачислили ратником 2-го разряда, это на 23 году отроду. Освободившись

губернии) // Советская социальная политика 1920–1930-х годов: идеология и повседневность/Под редакцией Павла Романова и Елены Ярской-Смирновой. Москва: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2007.

29. Протокол допроса свидетеля Блиновой А. Т. от 22 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 2. Л. 123–124 об.

30. Протокол допроса обвиняемого Соколова Г. И. от 11 сентября 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 2. Л. 39–42.

31. Протокол допроса обвиняемого Солина П. Г. от 15 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 2. Л. 2–4.

32. Протокол допроса обвиняемого Осетрова И. И. от 12 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 1. Л. 162–163.

> от призыва на воинскую службу, примерно в 1894 году, я решил ходить по монастырям и святым местам, молиться богу[33].

Для женщин аналогичным рубежом становилось замужество, либо, в случае невозможности оного, превращение в Христову невесту: «Я, Котельникова М. Г., родилась в 1875 г. в д. Нистуковой Пермского района Лобановского с /с. До 18 жила в крестьянстве, хозяйство было бедняцкое, после смерти отца мне мать посоветовала идти в монастырь, так как выдать замуж она нас была не в состоянии»[34].

Сделаем необходимую оговорку — после того, как в жизненном мире будет конституировано и станет привычным пионерское (школьное) детство и комсомольская (вузовская) юность, когда они превратятся в повседневный феномен, характер рубежей-переходов обязательно подвергнется трансформации («Сдал сопромат — можешь жениться»). Возможно, эта тема заслуживает специального исследования. Но если речь идет о ментальности зрелых, сформировавшихся людей, живших в первой половине XX века в пермской глубинке, то можно с удивлением наблюдать, как они с легкостью «не замечают» событий мирового масштаба — русско-японской войны, революции 1905–1907 годов, падения монархии и т. п., но отчетливо помнят момент призыва и демобилизации, или, как «женский» вариант, — замужества.

Можно предположить, что процесс перехода во *второй возраст* запомнился еще и потому, что в нем отчетливо проступают признаки, придающие ему черты архаического обряда инициации: смена имени (вместо «Григория Ивановича» — «рядовой Соколов»), переодевание (в солдатскую форму, одежду замужней женщины, монашеское платье), передача из одной власти в другую (от «отца-батюшки» — «царю-батюшке», «мужу-батюшке»), и даже какая-то манипуляция с таким атрибутом телесности, как волосы (новобранцев *стригут*, в монахи *постригают*, девице *расплетают косу*).

Переход в *третий возраст* («старик», «старуха») менее выражен, хотя и заметен. Вот близкий знакомый Фотия (иногда в тексте — Фотей) Петрова (Петрову — 63 года) делится наблю-

33. Протокол допроса обвиняемого Петрова Ф. М. от 13 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 1. Л. 117–118.

34. Протокол допроса обвиняемой Котельниковой М. Г. от 31 декабря 1932 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8768. Т. 1. Л. 14

дением: «Раньше, год-два тому назад Фотей Михайлович *хорошо говорил* и читал проповеди, *а вот сейчас он уже состарился, уже так много, как раньше не рассказывает новостей*, хотя и тоже ходит по деревням с проповедями»[35]. Здесь компактно представлена суть опыта восприятия стариковства. Фотий, сам определявший свой род занятий словом «странник», «работал» очень специфическую работу — он был чем-то вроде передвижной радиоточки. Он должен был красиво («хорошо») рассказывать новости. И вот с этой-то работой в последний год он перестает справляться, следовательно, телесные и духовные силы его оставляют. Значит — состарился. Не «Возраст наступил, на пенсию вышел — и ослаб человек, появились стариковские хвори», как сказали бы сейчас, а наоборот: «Человек ослаб — значит, возраст наступил. Состарился».

Помимо этого, наступление третьего возраста жизни имело еще и тот повседневный смысл, что в поведении человека появлялись младенческие черты — например, зависимость от молока. Вот какую информацию сообщает неизвестный осведомитель о священнике Потапе Осиевиче Киселеве (65 лет): «...из дома выходил редко, ушел в себя. При встречах ропщет на власть и особенно за то, что взяли последнюю корову, что „без молока и жить не могу“, я, дескать, старик»[36].

Старик нуждается в заботе, как ребенок, и к тому же словно бы отдаляется, отчуждается от близких, по причине дряхлости выпадая из круга привычной ежедневной рутины, живет тем, что родственники и люди добрые подадут. Монах-скитник Иосаф (Никита Белоусов) именно так определяет возраст дамы: «...к нему же пришла странница Евдокия (сейчас ей лет 60, дряхлая старуха, ушла в Вятский р-н кормиться месяца два тому назад, точнее — месяца полтора)»[37].

Находящийся в нашем распоряжении материал не позволяет дать никакого толкования феномену индивидуальной смерти, хотя это явление, несомненно, входит в горизонт жизненного мира и каким-то образом, разумеется, вписывается в повседневность, обрастая символикой, ритуалами, всегда имеет какой-то смысл.

35. Протокол допроса свидетеля Русанова Г. Я. от 10 мая 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 2. Л. 85–87.

36. Меморандум на Киселева П. И. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 29374. Спецконверт.

37. Дополнительные показания обвиняемого Белоусова Н. В. от 25 июня 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 2. Л. 24–28.

Есть единичное упоминание о похоронах епископа Иоаникия, но в контексте внутрикорпоративного конфликта — священник такой-то на похоронах стоял в сторонке отдельно от всего духовенства, и многочисленные лаконичные замечания типа «сейчас помер» или «умерший». Только раз, рассказывая зачем-то оперуполномоченному НКВД о секте «семенушек», священник Иван Котельников (путаясь в показаниях в самом прямом смысле слова) сообщит:

> Фамилия «Семенушка» Гладильщиков Семен, происходит он из деревни Новая Кунгурского района. В последнее время в этой келье у села Журавлева проживало около 40 человек. Как мне известно, Гладильщиков *якобы в данное время умер. Но когда он умер, я не знаю*. В эту секту входил зажиточный крестьянин села Веслянки того же с /совета, Кунгурского района Иаков Константинович, фамилию его не знаю. *Гладильщиков умер в 1926 году*, тело его омывал гр-н член этой секты Николай Иванович, фамилии не знаю, происходит он из деревни Щелчки Веслянского с /совета Кунгурского района. После смерти Гладильщикова крест его был надет на Николая Ивановича, который, якобы, удостоился быть последователем Семена Гладильщикова[38].

Здесь символика простая и весьма характерная для традиционного общества — передача креста как передача участи, судьбы («Тебе нести мой крест»).

Возможно, понять смысл конечности индивидуальной жизни помогут бытовавшие ожидания глобального финала, завершения мирового цикла. Речь идет об опыте переживания «последних времен» и «кончины мира» — третьей модальности восприятия времени на повседневном уровне. Следует сразу сказать, что переживание это густо окрашено христианской эсхатологией, окружено многократно перетолкованными цитатами из Библии, снабжено нумерологическими обоснованиями. Существует соблазн связать ожидание конца мира и «последних времен» с влиянием религиозной идеологии, которая, несомненно, является важным элементом традиционной ментальности. Однако есть основания и, главное, возможность различить феноменальное ощущение

38. Протокол допроса обвиняемого Котельникова И. И. от 2 января 1933 г. // Перм ГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8768. Т. 1. Л. 28–28 об.

последних времен и его вторичное движение в идеологической сфере.

Вот, например, в деле священника И. И. Котельникова хранится написанная им собственноручно книга[39] (школьная общая тетрадь в клеточку) с названием «Судьба России» (рис. 1). В ней он точно вычислил год кончины мира — и мы можем сделать это вместе с ним. Если сложить цифры в написании 1935 года (1+9+3+5) мы получим 18. Но восемнадцать — это ведь три шестерки (6+6+6), а «666» — число зверя из «Откровения Иоанна Богослова».

Далее: 1935 год от рождества Христова преобразуем в старое летосчисление «от сотворения мира» (1935 + 5508), получаем 7443 год. Складываем цифры (7+4+4+3), и снова получаем 18. *Ergo,* кончина мира назначена Провидением (и зашифрована в цифрах) на 1935 год.

Однако сам Котельников, и люди, лично общавшиеся с ним, говорили другое:

> Установки мною давались следующие: 1) С целью ведения борьбы с растущим безбожием, распространять среди населения слухи о кончине мира и падении Советской власти в 1933 году...[40]
>
> В 1932 г. Котельников начал мне вновь говорить, что настали времена, когда надо быть особенно бдительными. Что из 28-ми признаков о пришествии антихриста согласно св. писанию не сбылось только два: 1) полная мерзость запустения на месте святом, то есть полное разрушение и осквернение церквей и 2) само пришествие антихриста. А писание полностью должно исполнится не позже 1933 г.[41]
>
> 6 октября 1932 я был в гостях у Овчинникова, и в беседе он мне сказал, что псаломщик подавихинской церкви Алексеев Николай Яковлевич распространяет среди верующих села Подавиха слухи о скором падении мира, указывая срок, что мир падет в начале 1933 года или к пасхе — март-апрель 1933 года[42].

39. Так она именуется в материалах дела.

40. Машинописная копия показаний обвиняемого Котельникова И. И. от 21 февраля 1933 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 2.

41. Дополнительные показания обвиняемого Морсковатых М. Н. от 25 июня 1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 1. Л. 97–102.

42. Протокол допроса свидетеля Зомарева В. В. от 1 января 1933 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8768. Т. 1. Л. 23–24.



Рис. 1. Исчисление даты кончины мира священником И. И. Котельниковым.
Рукопись выполнена около 1932 года.

Именно этот срок — конец 1932 — начало 1933 года — лег в основу целого ряда практик, зафиксированных во вполне надежных источниках. Несколько человек, независимо друг от друга, сообщают о своеобразных «сборах на небо», которые наблюдались в селе Подавиха. Свидетельствует священник Варлаам Зомарев: «Распространение слухов о скором падении мира Алексеевым среди верующих имело свое отражение, как-то: верующие с. Подавиха нашили себе одежды, котомки готовясь к смерти, и якобы куда-то убегали, но куда — мне не известно»[43]. А вот фрагмент «Обвинительного заключения по делу И. И. Котельникова и др.»:

> В октябре 1932 года поп ОВЧИННИКОВ и псаломщик АЛЕКСЕЕВ среди населения распространяли слухи о падении мира в 1933 году в январе месяце. Граждане дер. Подовиха, готовясь к смерти, нашили себе белых костюмов, дабы побольше замолить грехов перед смертью, ходили молиться за далекие версты, в частности в Кишертский район, село Моряково к попу КОТЕЛЬНИКОВУ[44].

43. Протокол допроса свидетеля Зомарева В. В. от 1 января 1933 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8768. Т. 1. Л. 23–24.

44. Выписка из обвинительного заключения по делу № 11141 по обвинению Котельникова И. И., Овчинникова И. А., Алексеева Н. Я. Наумова Ф. А. и др. в кол. 27-ми человек // ПермГАНИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 28183. Т. 2. Л. 60–71.

Удивляет то, что в данном случае нумерологические упражнения, указывающие на 1935 год, и реальные ожидания конца мира, приведшие к вполне предметным последствиям, во-первых, хронологически рассогласованы, а во-вторых, связаны с одним и тем же персонажем — священником Иваном Котельниковым. Попытаемся разобраться.

Впервые конец мира забрезжил на горизонте жизненного мира обитателей уральской деревни где-то около 1930 года:

> Пораженческие разговоры Белозеров вел еще в 1930 году, на одном из контрреволюционных сборищ в Асовской церкви. Я с другими лицами беседуя вместе с Белозеровым Г. И. спросила его: «Григорий Ильич, скажите, *не последние ли времена начинаются*?». Белозеров мне ответил: «Сейчас еще это не должно быть, так как эта власть должна смениться, этой власти не будет, тогда звезда будет не пятиконечная, а шестиконечная[45].

Складывается впечатление, что живое ощущение «последних времен» и скорого пришествия Антихриста достигло пика интенсивности в конце 1932 — начале 1933 года, а потом постепенно угасло, и уже к 1937 году о падении мира никто не говорил, а более надеялись на падение советской власти в результате японской или германской интервенции, мировой войны[46].

Что же стояло за этим непродолжительным, но очень ярким и острым переживанием времени как «последнего времени»? Утверждать, что его спровоцировала религиозная доктрина, что оно предсказано в Писании — это, примерно, то же, что говорить: «Сегодня жарко, потому что термометр показывает тридцать градусов в тени», то есть менять местами причину и следствие. Более вероятно другое — определенный травматический опыт потребовал мобилизации всех объяснительных возможностей вероучения, став центром кристаллизации эсхатологических

45. Очная ставка обвиняемого Белозерова Г. И. с обвиняемой Хрипуновой М. Д. от 19 августа 1937 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 16925. Т. 2. Л. 41 об.

46. Более подробно об этом см. *Казанков А. И.* Портрет террориста в перспективе 1937 г. // А. И. Казанков. История сталинизма: репрессированная российская провинция. Материалы международной научной конференции. Смоленск, 9–11 октября 2009 г./Под. ред. Е. В. Кодина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011.

ожиданий[47]. Какого рода был этот опыт — догадаться нетрудно, и в этом пункте предлагаемое нами истолкование времени впервые и очень наглядно пересечется с пространством, образуя чувственно-конкретный хронотоп. Разумеется, время «испортилось» и «пришло к концу» не само по себе, а потому, что в пространство повседневности вторгся *колхоз*.

Первые признаки готовящейся грандиозной кампании по коллективизации села появились летом 1929 года, а к ноябрю намерения власти стали очевидны. Реакция не заставила себя долго ждать. В ноябре 1929 года молодой крестьянин, сочувствующий советской власти, заведовавший к тому же избой-читальней в деревне Брусун Чусовского района, сообщает на допросе о контрреволюционной агитации местного духовенства:

> Сами церковники, как то: дьякон — Михаил и монах Паисий не раз приходили в деревню и на улице с мужиками вели разговоры примерно следующего содержания: «Миряне! Безбожники выдумали нас православных христиан своими лживыми обманчивыми речами втягивать в свои нечистые организации — коммуны, не думайте записываться в эти еретитские коллективы, там получите проклятие от своих святых отцов. Там отнимется от вас все нажитое вами потом и кровью добро, обрабатывать будете этих галахов[48], им не охота честно трудится, так они, разбойники, выдумывают вас тружеников земли закабалить на службе дьяволу. У них нет ни креста, ни совести, и вы не верьте им, они запретят вам ходить в нашу святую церковь и будут издеваться над нашей православной верой. Голодом насидитесь с ними, с сумой по миру пойдете[49].

Более подробно характеристика колхоза как своего рода «антиместа», «антихристова» места может быть дана в другом исследовании. Здесь нам нужно лишь обозначить ядро травматического опыта, производившее ощущение «последнего времени». Ряд свидетельств указывает на то, что в повседневность грубо и настойчиво вламывалось что-то давящее, принуждающее, подавляющее. В речах священника Василия Мичкова, донесенных

47. См. *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. Москва: ОГИ, 2002.

48. Галах — уральское прозвище бессемейных, пьяниц, босяков.

49. Протокол допроса свидетеля Неустроева И.И. от 19 ноября 1929 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 8–8 об.

до нас анонимным осведомителем, скрывшимся под псевдонимом «Зеленый», есть пара вполне эйдетических (само-истолковывающихся) образов: образ «коробки», которую «жиды гнут крестьянам», и «винта», при помощи которого выжимают деньги и хлеб[50]. Или, к примеру, вот как один из уцелевших еще единоличников, хуторянин Тимофей Швецов, объяснял преимущество своего положения: «Единолично жить трудно потому, что задавили непосильными налогами, но, все же, как-нибудь наживем денег и уплатим эту сумму, которая с тебя полагается, *опять спокоен и никто под окно не бежит и не выгоняет тебя на работу*»[51]. В отличие от колхозника единоличник свободен — и поэтому спокоен.

Привычный, то есть повседневный образ жизни крестьянина предполагал определенный минимум приватной автономии — хотя бы в примитивной формулировке «никто под окно не бежит и не выгоняет тебя на работу». В колхозе свободы не было, а был «винт» с крепким, хорошим воротом. Крестьяне, жившие на Урале в 30-х годах XX века, это буквально «кожей чувствовали». А тот, кто не свободен, не может быть членом Церкви Христовой. Это первая сущностная составляющая переживания «последних времен», «испорченного» времени, в котором нельзя жить, в котором закончились привычные повседневные смыслы.

Второй составляющей было ощущение бессмысленности дарового, неоплачиваемого труда колхозников, их абсолютной нищеты: «...кушать почти нечего, хлеб весь идет для государства, денег зарабатывают — тоже налоги платят, и у своего хлеба сидят без хлеба, только и остается одна работа»[52]. Одной из специфических черт повседневности является то, что это пространство *эквивалентных* обменов, место, где совершается честная игра «жертв и воздаяний»[53]. То, что происходило в колхозе, означало коллапс

50. Источник «Зеленый» о разговоре с В. Мичковым. Донесение начальнику Уинского РО НКВД по Свердловской области сержанту Госбезопасности Малютину от 06.10.1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 12702. Спецконверт.

51. Источник «Черемухин» о разговоре с Т. Швецовым. Донесение начальнику Уинского РО НКВД по Свердловской области сержанту Госбезопасности Емельянову от 11.01.1937 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 12702. Спецконверт.

52. Источник «Зеленый» о разговоре с В. Мичковым. Донесение начальнику Уинского РО НКВД по Свердловской области сержанту Госбезопасности Малютину от 06.10.1934 г. // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 12702. Спецконверт.

53. См. *Сыров В.Н.* О статусе и структуре повседневности (методологические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2000. Т.2. Спец. выпуск. С. 147–159: «Вот почему не следует связывать повседневность с тотально потребительским и эгои-

повседневности, утверждение чего-то совершенно абсурдного, но неостановимо, победительно наступающего.

Попытаемся кратко сформулировать то, что мы увидели, вглядываясь в опыт переживания времени. Прежде всего, «духовная оснастка» жителя провинциальной глубинки вплоть до конца 30-х годов XX века была настроена на малые (церковно-праздничные) годичные циклы, плавно перетекавшие и складывавшиеся в различаемые, видимые «три возраста жизни», что в целом типично для культуры традиционных обществ. Вторжение модернизации здесь ощущается лишь в тех конфликтах и нестыковках «взаимных перспектив», которые окружали учреждение пионерско-школьного детства, которое «внедрялось» властью в повседневность буквально на глазах одного поколения. Это был новый и шокирующий опыт.

Но вместе с тем для самого «традиционного времени», что называется, «исполнились сроки». Главным культурным шоком, запечатленным в образе «последних времен», оказался колхоз. «Последние времена» — вовсе не церковная метафора, а феномен восприятия сворачивающейся, раскалывающейся, распадающейся под воздействием коллективизации повседневности. Это наиболее сложное, комплексное переживание, в котором тесно сплетены ощущение «нормального» времени как возможности свободного выбора и эквивалентного обмена, восприятие конца осмысленного бытия как «безвременья», окрашенное к тому же религиозной эсхатологической символикой, и ставшее, как выясняется, вполне реальным фактором, изменяющим повседневное поведение («сборы на небо»).

Библиография / References

Архивные источники

Пермский государственный архив новейшей истории (ПермГАНИ).

Ф. 641/1 (Архивные уголовные дела на лиц, снятых с оперативного учета в ИЦ УВД Пермского облисполкома).

стическим отношением к миру. В ней присутствует рутинность, монотонность, жертвование и ограничения, когда на желания ставятся пределы. Но они обусловлены не внутренним контролем, а силой и сопротивлением внешних объектов. Поэтому отношением, конкретизирующим эту своеобразную диалектику взаимодействия с миром, можно считать отношение обмена. Все становится осмысленным только тогда, когда укладывается в схему: даю и получу. Здесь возможна инверсия, когда осуществляется намеренное жертвование с целью спровоцировать и усилить акт получения».

Ф. 643/2 (Архивные уголовные дела на лиц, реабилитированных по Указу Президиума Верховного Совета СССР от 16.01.1989 и Закону РСФСР от 18.10.1991).

Литература

Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург: Из-во Урал. ун-та, 1999.

Астахова Л. Интерпретативная антропология Клиффорда Гирца: религиозные практики как сети значений // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31).

Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР/Алексей Беглов. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Арефа, 2008.

Бендина О. «Чем ребят бранить и бить, лучше книжку им купить!»: дискурсы жестокого обращения с детьми в 1920–30-е годы (на материалах Саратовской губернии) // Советская социальная политика 1920–1930-х годов: идеология и повседневность/Под редакцией Павла Романова и Елены Ярской-Смирновой. Москва: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2007.

Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000.

Ильф И.А., Петров Е.П. Золотой теленок // *Ильф И.А., Петров Е.П.* Двенадцать стульев. Орджоникидзе: «Ир», 1979.

Казанков А.И. Портрет террориста в перспективе 1937 г. // *Казанков А.И.* История сталинизма: репрессированная российская провинция. Материалы международной научной конференции. Смоленск, 9–11 октября 2009 г./Под. ред. Е.В. Кодина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); 2011.

Кондрашина Е. Женщина в общинной жизни протестантских церквей в СССР (1945–1991) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1 (32). С. 151–171.

Ле Гоффф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.

Проценко П.Г. В Небесный Иерусалим. История одного побега. (Биография епископа Варнавы/Беляева/.) 2 изд. Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2010.

Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294–1342). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. Москва: ОГИ, 2002.

Сыров В.Н. О статусе и структуре повседневности (методологические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2000. Т.2. Спец. выпуск. С. 147–159.

Щюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2.

Ariès, Ph. (1999) *Rebenok i semeinaia zhizn' pri Starom poriadke* [A Social History of Family Life]. Ekaterinburg: Iz-vo Ural. un-ta.

Astakhova, L. (2013) "Interpretativnaia antropologiia Klifforda Girtsa: religioznye praktiki kak seti znachenii" [Clifford Geertz's Interpretative Anthropology of Religion: Religious Practices as Webs of Meaning], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 31 (3).

Beglov, A. (2008) *V poiskakh "bezgreshnykh katakomb". Tserkovnoe podpol'e v SSSR* [In Search for "Sinnless Catacombs". Church Underground in Soviet Times]. Moskva: Izdatel'skii Sovet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, Arefa.

Bendina, O. (2007) "'Chem rebiat branit' i bit', luchshe knizhku im kupit'!': diskursy zhestokogo obrashcheniia s det'mi v 1920–30-e gody (na materialakh Saratovskoi gubernii)", *Sovetskaia sotsial'naia politika 1920–1930-kh godov: ideologiia i povsednevnost'* / Pod redaktsiei P. Romanova i E. Iarskoi-Smirnovoi ["'Instead of Beating Children and Swearing at Them, You Should Better by Them Books!': Discourses of Child Abuse in 1920-s – 1930-s (on Materials from Saratov Province)", in *Soviet Social Policy in 1920-s–1930-s*]. Moskva: OOO "Variant", TsSPGI.

Ginzburg, K. (2000) *Syr i chervi. Kartina mira odnogo mel'nika, zhivshego v XVI v.* [The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller]. Moskva: "Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia" (ROSSPEN).

Il'f, I.A. and Petrov, E.P. (1979) "Zolotoi telenok" [Golden Calf], Il'f, I.A. and Petrov, E.P. *Dvenadtsat' stul'ev*. Ordzhonikidze: "Ir".

Kazankov, A.I. (2011) "Portret terrorista v perspektive 1937 g.", Kazankov, A.I. *Istoriia stalinizma: repressirovannaia rossiiskaia provintsiia. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Smolensk, 9-11 oktiabria 2009 g.* / pod. red. E.V. Kodina ["Portrait of a Terrorist on the Background of 1937", in *History of Stalinism: Repressed Russian Province. Materials of an International Scientific Conference*]. M.: Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN).

Kondrashina, E. (2014) "Zhenshchina v obshchinnoi zhizni protestantskikh tserkvei v SSSR (1945–1991) [Women in the Communal Life of the Protestant Churches in the Soviet Union (1945–1991)], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 32(1): 151–171.

Le Goff, J. (2005) *Tsivilizatsiia srednevekovogo Zapada* [Medieval Civilization]. Ekaterinburg: U-Faktoriia.

Protsenko, P.G. (2010) *V Nebesnyi Ierusalim. Istoriia odnogo pobega. (Biografiia episkopa Varnavy /Beliaeva/)* [To the Divine Jerusalem. History of One Escape. (Biography of Bishop Varnava (Belyaev))]. 2 izd. Nizhnii Novgorod: Izdatel'stvo "Khristianskaia biblioteka".

Le Roy Ladurie, E. (2001) *Montaiiu, oksitanskaia derevnia (1294–1342)* [Montaillou: The Promised Land of Error]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta.

Panchenko, A.A. (2002) *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaia kul'tura russkikh misticheskikh sekt* ["Khristovshchina" and "Skopchestvo": Folklore and Traditional Culture of Russian Mystical Sects]. Moskva: OGI.

Syrov, V.N. (2000) "O statuse i strukture povsednevnosti (metodologicheskie aspekty)" [On Status and Structure of Daily Routine (Methodological Aspects)], *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*. T .2, pp. 147–159. Spets. vypusk.

Schütz, A. (1988) "Struktura povsednevnogo myshleniia" [Structure of Everyday Thinking], *Sotsiologicheskie issledovaniia* 2.