

Александр Панченко

«Трясуны»: дисциплинарное общество, политическая полиция и судьбы пятидесятничества в России¹

Непосредственный социально-исторический контекст существования той или иной религиозной практики или группы нередко представляется исследователям «внешним» или «дополнительным» фактором по отношению к содержательным особенностям соответствующих ритуалов, вероучительных предписаний и нарративных форм «эзотерического» характера. На мой взгляд, это не совсем верно: не меньшего внимания заслуживает более «открытая» интерпретативная модель, где «эзотерические» и «экзотерические» аспекты существования религиозного сообщества имеют равное значение для понимания социальной специфики и культурной эволюции последнего. Собственно говоря, с конструкционистской точки зрения конкретные формы религиозного воображения и идеологии, характерные для конкретного движения, группы или церкви, необходимо анализировать прежде всего как часть более широких общественно-политических процессов. Речь, в сущности, может идти о своего рода «борьбе за интерпретацию» тех или иных телесных

**Александр Александрович
Панченко**

Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербург
aranchenko2008@gmail.com

¹ Статья подготовлена при поддержке Университета Южной Калифорнии и Фонда Джона Темплтона. Мнения, высказанные в настоящей статье, принадлежат автору и могут не совпадать с точкой зрения Университета Южной Калифорнии и Фонда Джона Темплтона. (The research is supported by a grant from the University of Southern California and the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of the University of Southern California or the John Templeton Foundation.)

практик, ритуальных форм и способов коммуникации не только между религиозными сообществами и их отдельными членами, но и между самыми разными социальными силами и институтами. История административных преследований, политического использования или социального успеха религиозных движений и групп в такой перспективе заслуживает не меньшего внимания, чем эволюция их догматики, ритуалов и внутренней иерархии.

Судьба евангельских христиан-пятидесятников в Советском Союзе и современной России представляется в этом контексте достаточно показательной. Как мне кажется, специфические представления о добре и зле, страдании и нравственных нормах, «большой» и «малой» эсхатологии, сформировавшиеся в общинах советских пятидесятников и унаследованные «консервативным» крылом этого движения в наше время, в существенной степени обязаны своими особенностями истории той драматической и неравной борьбы, которую пятидесятники вели с политической полицией и пропагандистской машиной тоталитарного государства.

Религиозные практики евангельских христиан-пятидесятников относятся к типу, который можно назвать «духоносным». К нему в равной степени можно отнести и фригийский монтанизм II в. н.э., и русскую «христовщину», известную также как секта хлыстов, и радикальных пиетистов в Европе XVII–XVIII вв. Формы религиозной культуры такого рода, вообще говоря, могут быть обнаружены во многих конфессиях и деноминациях, а также в ритуалах и верованиях различных архаических и аграрных культур. Известное отношение к «духоносным религиям» имеют и разнообразные мантические, терапевтические и апотропеические практики, известные под именем «шаманизма».

Отличительная черта духоносных религий состоит в том, что медиатором между сакральным и профанным мирами в них оказываются не священные локусы, артефакты или тексты, но само человеческое тело, «интериоризирующее» могущественные сакральные силы. У пятидесятников эта интериоризация репрезентируется в терминах крещения Духом Святым, приобретения божественных даров говорения на неизвестных языках, исцеления и пророчества. Главный признак крещения Духом Святым в пятидесятничестве — глоссолалия, помещаемая таким образом в центр религиозной практики. Стоит подчеркнуть, что дары Святого Духа у пятидесятников зачастую не подразумевают измененных состояний сознания. Речь вместе с тем может идти если не о формировании «дополнительной языковой личности», то о разграничении опыта профанной и сакральной телесности.

Несмотря на кажущееся культурно-стилистическое и религиозно-догматическое однообразие, пятидесятнические и харизматические церкви, зачастую не имеющие жесткой централизации и функционирующие, как правило, в «сетевой», а не «иерархической» форме, неизбежно тяготеют к своего рода «креолизации» и «локализации» — образованию специфических местных вариантов и форм религиозной культуры. Речь в данном случае идет не только о «трудностях перевода», неизбежно возникающих при попытке трансплантации концептов и норм из одной культуры в другую, но и о разных формах и способах трансформации локальных культурных практик, избираемых лидерами пятидесятнических и харизматических церквей. Дело в том, что одна из важных составляющих идеологии и религиозных практик пятидесятничества — это, пользуясь выражением Дж. Роббинса, своеобразный дискурс «культурного разрыва», подразумевающий радикальный отказ от определенной части культурных практик, идей и социальных норм, принятых в том или ином обществе [Robbins 2004: 127–128; 2010: 158–161]. При этом вопрос о том, какая именно часть культуры-реципиента должна быть отвергнута как «негативная» и «бесовская», не имеет универсального решения. Вследствие этого локальные типы и варианты пятидесятничества могут существенно различаться даже в рамках одной страны. Более того, как мне кажется, в некоторых случаях религиозная идеология и практика пятидесятников могут служить своего рода культурной призмой, фокусирующей латентные тенденции, характерные для того или иного «светского» сообщества.

Первые группы пятидесятников появились в Российской империи вскоре после формирования этого движения в США (1905–1906 гг.). В 1913 г. в Гельсингфорсе (Хельсинки) появилась «община Пятидесятницы» под руководством Н.П. Смородина и А.И. Иванова. Эта община стала основой для создания Церкви евангельских христиан в духе апостолов, известной также как движение «смородинцев» или «единственников» и получившей распространение в Петербурге и некоторых губерниях России [Клибанов 1965: 248–250; Никольская 2009: 77–78; Одинцов 2012: 75–82]. Более успешной, впрочем, была проповедническая деятельность бывшего баптиста И.Е. Воронаева, жившего в 1910-х гг. в США и основавшего в 1921 г. пятидесятническую общину в Одессе [Никольская 2009: 78–79; Одинцов 2012: 195–205]. Миссионерская активность Воронаева касалась главным образом Украины и Южной России, и к концу 1920-х гг. число украинских пятидесятников уже составляло более 15 тысяч человек. В 1927 г. под руководством Воронаева был создан пятидесятнический Союз христиан

евангельской веры СССР [Никольская 2009: 79]. При этом проповедь Воронаева имела успех не только среди городского, но и среди сельского населения бывшей Российской империи. Можно, таким образом, утверждать, что распространение «воронаевских» церквей было последним случаем массового обращения в протестантизм крестьянского населения на территории бывшей Российской империи. Стоит думать, что этот «крестьянский» аспект советского пятидесятничества в известной степени повлиял на специфику религиозных практик, нарративной традиции и библейской экзегезы воронаевцев.

Впрочем, нельзя не признать, что пополнение вновь создаваемых пятидесятнических общин в значительной степени происходило за счет обращения членов других протестантских деноминаций, в частности баптистов, а также представителей автохтонных религиозных движений, в той или иной степени тяготевших к протестантизму, — молокан, духоборов, малеванцев и др. По всей видимости, наибольшее раздражение успех проповеди Воронаева вызывал у баптистских лидеров и идеологов, использовавших в отношении пятидесятников презрительную кличку «трясуны» и считавших это новое учение ложным и опасным. Баптистская периодика второй половины 1920-х гг. полна гневных статей, обличающих «изуверское учение трясунов», «поразрушившее общины и группы верующих» [Одинцов 2012: 214].

Вскоре, однако, и пятидесятникам, и баптистам пришлось столкнуться с гораздо более могущественным и страшным врагом — сталинским государственным аппаратом, развернувшим начиная с конца 1920-х гг. тотальное наступление на религию как таковую и, в частности, на «религиозных сектантов». Уже в первой половине 1930-х гг. были арестованы и репрессированы все лидеры советских пятидесятников, в том числе Воронаев. Союз христиан евангельской веры прекратил свое существование, молитвенные дома пятидесятников были закрыты, а объединения сняты с регистрации. К середине 1930-х гг. пятидесятники в СССР стали нелегальным и децентрализованным религиозным движением. Часть русскоязычных пятидесятников продолжала организованную деятельность в Польше и Прибалтике до оккупации этих регионов нацистской Германией и Советским Союзом в 1939–1940 гг. [Одинцов 2012: 218–228]. Во время Второй мировой войны пятидесятники пытались воссоздать свои союзы на оккупированных немецкими войсками территориях Украины и Белоруссии, однако здесь они сталкивались с противодействием оккупационных властей, требовавших, чтобы пятидесятники объединились с баптистами и отказались от глоссолалии во время публичных богослужений. Исключением была лишь Консистерия церкви

христиан веры евангельской, созданная в 1943 г. в Барановичах без участия баптистов и зарегистрированная нацистской администрацией [Одинцов 2012: 263–264].

Несмотря на то что антирелигиозная кампания в СССР была свернута уже в 1941 г., два года спустя Сталину пришлось еще радикальнее изменить свою религиозную политику. Этому от него требовали союзники: одним из условий экономической поддержки Советского Союза и открытия второго фронта со стороны США и Великобритании было обеспечение религиозной свободы для советских граждан. В сентябре 1943 г. — после встречи Сталина с православными иерархами — был избран патриарх Русской православной церкви. Тогда же при Совете народных комиссаров были сформированы два специальных контрольных органа — Совет по делам Русской православной церкви и Совет по делам религиозных культов, официально отвечавшие за государственную религиозную политику [Никольская 2009: 124–129; Одинцов 2012: 266–269]. Двадцать с лишним лет спустя они были объединены в Совет по делам религий, просуществовавший до падения Советского Союза. В 1944 г. был создан Союз евангельских христиан и баптистов во главе со Всесоюзным советом (ВСЕХиБ), а в 1946 г. — Всесоюзный совет адвентистов седьмого дня.

Пятидесятникам, однако, не удалось воспользоваться плодами сталинской религиозной либерализации. Государство не имело намерения возрождать их союзы, более того, уже в середине 1940-х гг. пятидесятников начинают обвинять в «изуверстве», «религиозном фанатизме», «антигосударственных» настроениях и даже в ритуальных убийствах [Одинцов 2012: 280, 284–285, 296–297]. Одним из поводов к подобным обвинениям была практика глоссолалии и пророчеств, интерпретировавшаяся как «крайне вредный мистицизм». Позднее — во время хрущевской антирелигиозной кампании — вся эта топка будет интенсивно использоваться советской пропагандой (см. ниже).

Единственным способом получить легальный статус, предложенным советскими властями пятидесятникам, было официальное объединение с баптистами. Вполне допустимо, кстати, что советские администраторы заимствовали эту идею непосредственно из практики гитлеровской Германии. Как бы то ни было, в августе 1945 г. в Москве состоялось «совещание ВСЕХиБ с представителями пятидесятников (воронаевцев), на котором присутствовало 27 делегатов. Совещание разработало и приняло “Соглашение об объединении христиан веры евангельской с евангельскими христианами и баптистами в один союз”. <...> Согласно ему, пятидесятники присоединялись к ВСЕХиБ на условиях отказа от публичной молитвы на

“незнакомом языке” (т.е. глоссолалии) и от обряда омовения ног перед причастием» [Никольская 2009: 139]. В 1947 г. к «августовскому соглашению» присоединились и лидеры «смородинцев».

Все это, однако, не означало, что большинство советских пятидесятников было готово к отказу от собственной религиозной практики и насильственному присоединению к баптистским общинам. Значительная часть верующих предпочитала соблюдать соглашение сугубо формально, сохраняя собственные богослужебные собрания, либо по-прежнему оставаться на подпольном положении. Активизации нелегальной деятельности пятидесятников в середине 1950-х гг. способствовало и массовое освобождение политзаключенных, к числу которых принадлежали многие пятидесятнические лидеры. В 1956 г. в Харькове состоялся нелегальный съезд, на котором присутствовали представители пятидесятнических общин Украины, Молдавии и РСФСР. «Съезд призвал все пятидесятнические организации выходить из состава ВСЕХиБ, проводить самостоятельные молитвенные собрания, обращаться в местные и центральные органы власти с заявлениями о самостоятельной регистрации и образовании отдельного пятидесятнического центра. Тогда же было утверждено Вероучение пятидесятников» [Одинцов 2012: 355]. Кроме того, съезд избрал совет епископов в качестве руководящего органа советских пятидесятников. Начальствующим епископом стал А.И. Бидаш. Наконец, на том же съезде обсуждался вопрос о службе верующих в армии, игравший, без сомнения, достаточно важную роль в отношениях пятидесятников с государственными органами. Было решено отказаться от категорического запрета на армейскую службу для юношей-пятидесятников, оставив решение этой проблемы на совести каждого верующего [Одинцов 2012: 355].

Время «хрущевской оттепели» принято ассоциировать с политической либерализацией и «десталинизацией», однако трансформации практик повседневной жизни советского человека, происходившие в этот период, вряд ли можно назвать сугубо демократическими. Вот, например, что пишет по этому поводу О.В. Хархордин: «Если рассматривать усиление взаимного надзора в повседневной жизни в долгосрочной перспективе, то 1957 г. был прямым продолжением и развитием 1937» [Хархордин 2002: 392]. По мнению Хархордина, хрущевские проекты коллективизации частной жизни вели к созданию «системы взаимного надзора и взаимного контроля — системы более тщательной и надежной в своем функционировании, чем открыто репрессивная сталинская система, которую она сменила» [Хархордин 2002: 389]. Соглашаясь в целом с этой точкой зрения, я бы хотел подчеркнуть, что тоталитарные режимы

Сталина и Хрущева имеют ряд заметных типологических различий. В контексте «истории дисциплины», некогда исследованной М. Фуко [Фуко 1999], сталинская система выглядит несравненно более архаичной. В подобной перспективе тотальный политический террор 1930-х гг. можно рассматривать как «публичную» и «зрелищную» форму насилия, более характерную для средневековья и раннего Нового времени, тогда как хрущевские формы «взаимного надзора», апеллировавшие к «этике и морали», медицине и гигиене, «сознательности» и трудолюбию, скорее напоминают капиталистическое «дисциплинарное общество» более позднего периода. Понятно, что в силу отсутствия ряда необходимых факторов — капиталистической экономики, демократии, свободы личности и т.д. — «хрущевская модернизация» была обречена на скорый провал, однако стоит иметь в виду, что возрождение «товарищеских судов», создание «добровольных народных дружин» и «комсомольских патрулей», открытие университетских кафедр по «марксистско-ленинской этике», пропаганду «морального кодекса строителя коммунизма», антирелигиозную кампанию и внедрение «гражданских ритуалов» следует анализировать как части единого «цивилизационного» проекта. Пятидесятникам в этом смысле опять-таки не повезло, поскольку их общины и лидеры оказались одной из главных мишеней борьбы за «нового человека», свободного от «религиозных пережитков».

Полномасштабная антирелигиозная кампания началась в СССР только осенью 1958 г., но хрущевские власти начали «присматриваться» к пятидесятникам несколько раньше. Отчасти это, вероятно, было обусловлено борьбой пятидесятнических общин за создание собственного религиозного объединения и решениями харьковского съезда 1956 г. В мае 1957 г. Совет по делам религиозных культов разослал своим уполномоченным специальный циркуляр, предписывавший «усиленно наблюдать за деятельностью пятидесятников», «настойчиво выявлять пятидесятнические группы, их руководителей и актив и своевременно представлять об этом информации в местные руководящие органы и в Совет». Одной из задач такой слежки было «выявление <...> политического настроения и лояльности к государству» «организаторов и руководителей» пятидесятнических общин [Одинцов 2012: 362–363]. В том же году в Днепропетровске состоялся суд над «нелегальным центром пятидесятников» во главе с А.И. Бидашем. Подсудимым были предъявлены обвинения в «антисоветской работе, направленной на отрыв верующих от общественной жизни и от службы в Советской Армии» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 149. Л. 26; Одинцов 2012: 366–367]. Все они были приговорены к длитель-

ным срокам заключения. В 1959 г. та же участь постигла другого лидера советских пятидесятников — В.И. Белых, арестованного в Черкассах и тоже обвиненного во «враждебной анти-советской агитации» [Одинцов 2012: 368].

С большой долей уверенности можно говорить, что преследование пятидесятников, как, впрочем, и некоторых других «опасных сектантов», в конце 1950-х гг. непосредственно и централизованно курировалось КГБ, а Совет по делам религиозных культов и его региональные уполномоченные выполняли в данном случае скорее «декоративные» и второстепенные функции¹. Методы, использовавшиеся сотрудниками политической полиции для борьбы с пятидесятниками, не ограничивались арестами и подготовкой судебных дел; наоборот, значительная часть «антисектантской» деятельности КГБ имела скрытый и «агентурный» характер. Одним из распространенных способов давления на религиозных активистов была организация пропагандистских кампаний в местной прессе. Вот как описывал эту работу начальник управления КГБ по Новгородской области в секретном меморандуме, направленном секретарю местного обкома КПСС осенью 1958 г.:

Наряду с проведением оперативных мероприятий по разложению сектантских групп, для разоблачения реакционной сущности сектантства одновременно использовалась и печать. В ряде районных газет были помещены статьи о конкретных фактах антиобщественной деятельности сектантов, для чего по согласованию с секретарями РК КПСС в редакции этих газет нами были представлены соответствующие материалы. <...> Некоторые верующие после указанных статей в газетах стали открыто осуждать своих проповедников [ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 15. Д. 120. Л. 13—14].

Что касается «оперативных мероприятий по разложению», то они, по-видимому, чаще всего выражались не только во внедрении агентов и вербовке верующих, но и в прямых угрозах лидерам местных общин, деликатно именовавшихся «профилактикой». Так, в том же меморандуме областное управление КГБ сообщало о «работе», проведенной с главой общины пятидесятников в п. Крестцы С.Г. Углановым:

Руководитель Крестецкой группы сектантов-евангелистов Угланов после проведенной в мае 1958 года профилактики прекратил организовывать сборища сектантов и принимать у себя приезжих проповедников.

¹ Более того, сами региональные уполномоченные в своей деятельности зачастую использовали справки и меморандумы, подготовленные местными управлениями КГБ. Так, в начале 1959 г. новгородский уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов Г.Е. Капица получил «Справку о наличии сектантских групп на территории Новгородской области», составленную сотрудником местного КГБ капитаном Ивановым [ГАНУ. Ф. Р-4110. Оп. 4. Д. 77. Л. 3—5].

Об этом ленинградский сектант Якуничев в письме на имя сектантки Николаевой А.М. (гор. Псков) сообщает:

«...И вот я приехал в Крестцы, зашел к сестре... и пошел к старшему брату (имеется в виду Угланов), но когда я встретился с братом, то я сразу почувствовал что-то таится нездоровое. Он задает мне сразу подозрительные вопросы, и я понял, что в чем-то меня обвиняют. Потом узнаю, что его два раза приглашали в гости [то есть в КГБ. — А. П.] и он обещал ни с кем не иметь общения. Я два раза предложил преклонить колени и от этого брат уклонился. Я вынужден был одеться и оставить его, чтобы не нарушать покой его сердца».

Проведение организованных сектантских молений в Крестецком районе прекратилось [ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 15. № 120. Л. 19]¹.

Нужно, впрочем, добавить, что Угланов, уехавший вскоре после «профилактики» в Ленинград, через некоторое время вернулся в Крестцы и возобновил «организованные сектантские моления». Тогда, как писал в 1960 г. (по всей видимости, со слов КГБ) тот же Г.Е. Капица, «работа по разложению секты была направлена по линии разоблачения перед населением антиобщественной деятельности Угланова и отрыва от него рядовых сектантов путем проведения с ними индивидуальных бесед. <...> Индивидуальная работа в сочетании воздействия общественности дала положительные результаты. После этих мероприятий почти все члены секты, возглавлявшейся Углановым, через районную газету заявили о своем разрыве с сектантством» [ГАНУ. Ф. Р-4110. Оп. 4. Д. 77. Л. 69].

Угланов, однако, не успокоился и на этом. Еще через два года он подал в Крестецкий райсовет и райком КПСС заявление, где требовал в праздник Троицы 1962 г. предоставить ему «как свободному гражданину» помещение районного дома культуры для проповеди «слова святого Евангелия». «Об этом, — писал Угланов, — прошу оповестить всем гражданам Крестецкого района, верующим и неверующим, по радио, чтобы таковые к 9 часам утра московского времени, кто желает послушать, пришли в дом культуры, так как в этом доме была церковь. Я желаю встать перед народом верующим и неверующим как пропагандист, которого пронесли через газету как чуждого элемента, чего я не заслуживаю и не заслужил перед Родиной. Если есть пропагандисты против Бога, я также прошу явиться, только слово прошу дать мне как христианину» [ГАНУ. Ф. Р-4110. Оп. 4. Д. 77. Л. 72–72 об.]. В просьбе этой, разумеется, было отказано.

¹ Сохраняю пунктуацию оригинала.

Как мы видим, пятидесятники довольно стойко выдерживали давление со стороны политической полиции и различных административных органов СССР. Сотрудники Совета по делам религиозных культов признавались, что не в состоянии решить «проблему пятидесятников», поскольку не существует четких законов, позволяющих применять к «запрещенной секте» адекватные репрессивные меры [Одинцов 2012: 369]. Вскоре, однако, эта юридическая лакуна была успешно заполнена, и для советских пятидесятников снова наступили довольно тяжелые времена.

В 1960 г. появился новый Уголовный кодекс РСФСР, и в него была специально включена «антисектантская» статья (№ 227), ориентированная, в частности, именно на пятидесятников. Ее формулировка — в полном соответствии с духом хрущевской антирелигиозной кампании — имела «медицинский характер» и подразумевала преследование за «причинение вреда здоровью»: «Создание группы, деятельность которой, проводимая под предлогом проповедования религиозных вероучений, сопряжена с причинением вреда здоровью граждан или половой распущенностью, а равно руководство такой группой или вовлечение в нее несовершеннолетних — наказывается лишением свободы на срок до пяти лет со ссылкой или без таковой, с конфискацией имущества или без таковой». Через год Советом министров СССР была принята «Инструкция по применению законодательства о культах», официально объявлявшая пятидесятников «антигосударственной», «изуверской» и не подлежащей легализации «сектой»: «Не подлежат регистрации религиозные общества и группы верующих, принадлежащие к сектам, вероучение и характер деятельности которых носит антигосударственный и изуверский характер: иеговисты, пятидесятники, истинноправославные христиане, истинноправославная церковь, адвентисты-реформисты, мурашковцы и т.п.» [Инструкция 1961: 11–12]. Наконец, 4 мая 1961 г. был издан печально памятный указ Президиума Верховного Совета СССР «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно-полезного труда и ведущими антиобщественный паразитический образ жизни», послуживший, в частности, юридическим основанием для суда над Иосифом Бродским. Хотя в самом тексте указа речь шла о довольно расплывчатой категории «граждан, уклоняющихся от общественно полезного труда», «ведущих антиобщественный паразитический образ жизни» и подлежащих административной ссылке на срок от двух до пяти лет, в сопутствовавшем этому документу «постановлении о порядке применения» специально разъяснялось, что к числу «паразитов» должны быть отнесены проститутки, фарцовщики, а также «лица, возглавляющие нелегальные

религиозные секты» (об истории указа о борьбе с тунеядством см.: [Фицпатрик 2008]). Таким образом, в распоряжении властей оказались необходимые легальные инструменты и для уголовного, и для административного преследования пятидесятников. Именно 227 и 142¹ статьи УК РСФСР, а также указ от 4 мая 1961 г. вменялись судами лидерам и активистам пятидесятнических общин в начале 1960-х гг. Согласно статистике Совета по делам религиозных культов, в 1961–1964 гг. в СССР было осуждено и выслано 215 пятидесятников, причем наибольшее число репрессированных приходилось на Украину (96), РСФСР (77) и Белоруссию (64) [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 173. Л. 180].

В марте 1961 г. Совет министров СССР принял решение о «единовременном учете религиозных обществ, церковных зданий и культового имущества», подразумевавшее, в частности, «выявление <...> всех групп верующих, которые не состоят на регистрации, но фактически занимаются отправлением религиозного культа в частных домах, на кладбищах и в других местах» [ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 4. Д. 88. Л. 32]. Фактически этот проект подразумевал попытку установить тотальный контроль и над группами православных активистов, и над «сектантами», причем преимущественное внимание уделялось последним. Заниматься «выявлением» должны были местные органы государственной власти, хотя нет никаких сомнений, что КГБ также продолжал свою деятельность по преследованию религиозных диссидентов.

Одной из наиболее масштабных «антипятидесятнических» акций, подготовленных советской политической полицией, стал суд над лидером подмосковных пятидесятников И.П. Федотовым (1929–2011) и пятью другими активистами этой общины, проходивший в г. Дрезна Орехово-Зуевского района. Согласно воспоминаниям адвоката Федотова С.Л. Арии, дело это не просто курировалось КГБ, но и было «на контроле» в ЦК КПСС [Ария 2000: 38–44]. Среди обвинений, предъявленных подсудимым, оказалось и подстрекательство к ритуальному убийству, в котором якобы был повинен Федотов. Согласно приговору, вынесенному коллегией по уголовным делам Московского областного суда, Федотов требовал от одной из своих прихожанок, чтобы она «во искупление грехов перед Богом, принесла в жертву свою единственную дочь, т.е. убила ее способом, который сама себе изберет» [Федотов 2006: 300]. Это обвинение основывалось на заранее продуманной провокации: женщина, о которой шла речь, была завербована КГБ

¹ «Нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви».

и во время одного из нелегальных богослужений, проходивших в лесу близ станции Битца, неожиданно бросилась перед Федотовым на колени с криком: «Не надо приносить в жертву мою дочь!» «В это же время из кустов со всех сторон выбежали люди в штатском с кинокамерой и стали снимать эту сцену» [Федотов 2006: 61]. Кроме того, подсудимых обвиняли по статьям 107 («Доведение до самоубийства»), 206, часть 2 («Злостное хулиганство») и 227 УК РСФСР. В результате процесса Федотов был осужден на 10 лет лишения свободы, а остальные подсудимые — на сроки от 2 до 5 лет.

О том, что «процесс Федотова» был показательным и непосредственно курировался высшими чиновниками Советского Союза, свидетельствует и размах сопровождавшей его пропагандистской кампании. В данном случае дело не ограничивалось газетными публикациями и атеистическими брошюрами. На рубеже 1950-х и 1960-х гг. в СССР появилось заметное количество антипятидесятнических фильмов, демонстрировавшихся по всей стране. Так, в 1960 г. Центральная студия документальных фильмов выпустила фильм «Это тревожит всех», посвященный общине Федотова. Здесь также звучали обвинения в религиозном изуверстве, доведении до самоубийства, «связях с Западом», губительном воздействии на детскую психику и т.п. В фильме использовались материалы съемок, сделанных сотрудниками КГБ в ходе слежки за подмосковными пятидесятниками, а также, по-видимому, киноленты, снятые самими верующими и изъятые у них во время обысков.

Впрочем, наибольший эффект на формирование массового «антисектантского психоза» в советском обществе того времени оказал вышедший на экраны в 1960 г. художественный фильм «Тучи над Борском». Он был поставлен на студии «Мосфильм» режиссером В.С. Ордынским по сценарию С.Л. Лунгина и И.И. Нусинова. Через год этот сценарий был выпущен отдельным изданием в серии «Библиотека драматургии» издательства «Искусство» [Лунгин, Нусинов 1961]. Хотя в фильме не оговаривалось, о каких именно «сектантах» идет речь, здесь также имелись в виду пятидесятники. Особенности религиозных практик пятидесятников изображаются в «Тучах над Борском» не всегда адекватно, но с известной степенью достоверности. Кроме того, очевидно, что съемки фильма были непосредственно связаны с подготовкой «процесса Федотова», поскольку здесь тоже фигурировала тема ритуального убийства.

Героиня кинематографической драмы — старшеклассница Оля Рыжова, живущая в небольшом провинциальном городке вдвоем с отцом — главным инженером большой деревообра-

тывающей фабрики. Оля влюбляется в своего одноклассника Митю Саенко, а тот оказывается убежденным «сектантом» и постепенно вовлекает героиню в местную пятидесятническую общину. Оля начинает посещать богослужебные собрания и даже получает крещение Святым Духом, т.е. дар глоссолалии. Затем, однако, «сектанты», взбудораженные начинающейся в городке антирелигиозной кампанией, решают принести девочку в жертву и распять на кресте. Олю спасают горожане, узнавшие о готовящемся ритуальном убийстве.

По всей видимости, во время работы над сценарием пользовались и агентурными данными спецслужб, и помощью академических специалистов. Религиозные гимны, звучащие в фильме, вполне аутентичны и действительно входят в корпус религиозных песнопений русских баптистов и пятидесятников. Однако песня, которую «сектанты» поют, собираясь распинать Олю Рыжову («Несть спасенья в этом мире, несть!») [Лунгин, Нусинов 1961: 85–86], имеет совсем иное происхождение: она была заимствована сценаристами из этнографической литературы XIX в. и, разумеется, не имела никакого отношения к религиозной поэзии пятидесятников и других отечественных протестантов XX столетия. Этот гимн был якобы записан этнографом и писателем В.Н. Майновым в 1870-х гг. на Русском Севере от некоего «старца Абросима» — наставника Спасова согласия (Майнов оперирует терминами «глухая нетовщина» и «сжигальщики») [Майнов 1881: 765]¹. Хотя впоследствии этот текст иногда цитировали в качестве характерного примера проповеди самоубийства у русских «раскольников» (см., например: [Пругавин 1885: 135–136]), в 1960-е гг. он вряд ли мог быть известен кому-либо, кроме специалистов. Таким образом, эта подтасовка этнографических данных, скорее всего, появилась в сценарии Лунгина и Нусинова благодаря консультации профессионального исследователя.

Упоминания о практике ритуальных убийств время от времени встречаются в атеистических брошюрах 1960-х гг., направленных непосредственно против пятидесятников. Так, в книжке новосибирского философа А.Т. Москаленко «Пятидесятники» (1966) читаем:

Жертвоприношения в общинах пятидесятников совершаются в целях запугивания рядовых верующих и усиления коллективного психоза и религиозного фанатизма. Это одно из средств в руках пятидесятнических вожаков, используемых для распространения религии среди населения. <...> Пятидесятница из села Кулебовки

¹ Надо сказать, что и сама эта публикация Майнова вызывает серьезные сомнения и во многих отношениях заставляет подозревать мистификацию. Это, однако, тема для отдельного разговора.

Днепропетровской области Анастасия Российцева, видимо, не без умысла рассказала сектантам, что «сестру» Марию Койнаш видела во сне в весьма «непристойном виде». Для истолкования «загадочного сна» обратились к «пророчице», которая объявила, что «святой дух» приказывает Российцевым принести ему в жертву «грешницу» Марию [Москаленко 1966: 183–184].

Распространялись подобные слухи и по собственным информационным каналам КГБ. В секретной «Справке о некоторых примерах пресечения враждебных и антиобщественных действий церковников и сектантов, проведенных органами государственной безопасности на территории Новгородской области», направленной областным управлением КГБ секретарю Новгородского обкома КПСС в апреле 1960 г., сообщалось:

В 1955 году в течение нескольких недель в селе Залучье, Новгородской области находилась сектантка-пятидесятница Смирнова Ф.А., которая пыталась создать сектантскую группу и с этой целью обрабатывала в религиозном духе свою замужнюю дочь, свекровь и других женщин. Дочь Смирновой высказала недоверие к учению пятидесятников, однако мать настаивала на своем и пообещала доказать ей свою преданность богу. Возвратившись домой, в село Лыткино Кировского района Калининской области, Смирнова заперлась в своем доме и с участием своих взрослых сына и дочери устроила трехдневное моление. В ходе этого моления она убила «в жертву богу» своего грудного ребенка и изувечила пятилетнего сына. Трупы детей она намеревалась направить как дар в адрес своей дочери Людмилы, работавшей в с. Залучье бухгалтером стройучастка [ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 17. Д. 110. Л. 45].

Таким образом, одним из значимых элементов официальной антипятидесятнической пропаганды конца 1950-х — начала 1960-х гг. была легенда о ритуальном убийстве. Почему кураторы и активисты хрущевской атеистической кампании выбрали для преследования пятидесятников именно такой — достаточно древний и по-своему архаичный — способ «религиозной диффамации»? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к более широкому культурно-историческому контексту.

Будучи довольно экзотической и вместе с тем притягательной формой коллективного воображения, сюжет о ритуальном убийстве, известный также под именем «кровавого навета», интересен тем, что имеет, так сказать, «вторичный», или «антропологический», характер, повествуя не о «мире как он есть», но о специфических культурных формах — религии и ритуале, понимаемых именно как религия и ритуал. Эта, если можно так выразиться, «этноантропологическая» специфика легенды

о ритуальном убийстве обеспечивает ей, как я думаю, дополнительную социально-политическую валентность: соответствующий набор мотивов может одновременно циркулировать и в качестве устного нарратива, и в виде псевдоэтнографического отчета, и, наконец, в качестве пропагандистского либо юридического текста. История легенды о ритуальном убийстве в России¹ позволяет говорить о трех ее особых версиях (перечисляю в хронологическом порядке): (1) «антисектантской», чье первое появление на русском языке можно, насколько мне известно, датировать началом XVII в., а распространение и первые попытки пропагандистского использования относятся к рубежу XVII и XVIII вв.; (2) «антииудейской», заимствованной в XVIII в. из Польши в форме типичного для Западной Европы «кровавого навета», но на первых порах также обладавшей явственными «антисектанскими» коннотациями; (3) «антиязыческой» или «антиаборигенной», о чьем распространении свидетельствует, в частности, знаменитое «Мултанское дело» 1892–1896 гг., в ходе которого крестьяне-удмурты Малмыжского уезда Вятской губернии были обвинены в человеческом жертвоприношении языческому божеству (см.: [Патенко 1897; Шатенштейн 1960; Джераси 2005]). Эти же варианты мы находим и в Западной Европе с тем только исключением, что обладающая очевидным колониальным подтекстом «антиязыческая» версия была проецирована вовне метрополий и адресовалась аборигенным народам, обитавшим за пределами европейской ойкумены.

Легенды о ритуальном убийстве «антисектантского» типа известны в европейской истории с первых веков нашей эры, когда они фигурировали в обвинениях, адресованных раннехристианским общинам. Так, в «Апологии» Тертуллиана, мы, в частности, читаем: «Нас называют величайшими преступниками за таинство убиения детей и за то, что потом мы их поедаем и за кровосмешение после пира». Затем писатель более подробно воспроизводит соответствующие обвинения, упоминая, в частности, ряд любопытных деталей: согласно легенде, для изуверского ритуала требовалось «дитя и при том молодое, которое бы не знало, что такое смерть, которое смеялось бы при виде <...> ножа»; кровью невинно убиенного младенца пропитывали хлеб, который затем съедали; затем совершались кровосмесительные оргии [Тертуллиан 1910: 101, 104–105]. Впрочем, вскоре уже сами христиане стали адресовать это обвинение своим же собратьям, а именно — последователям монтанизма (к которым, кстати, под конец жизни принадлежал и сам Тертуллиан) — харизматического движения,

¹ Подробнее см.: [Панченко 2004: 153–171; 2010].

появившегося во Фригии во второй половине II в. Аскетов-монтанистов, пророчествовавших, как они полагали, под действием Святого Духа и ожидавших скорого конца света, обвиняли в том, что «на праздник Пасхи они замешивают кровь ребенка в жертвенную пищу и затем рассылают части этого приношения своим грешным и злокозненным adeptам, живущим в других местах». Так сообщает об этом автор антиеретического трактата IV в. Филастрий Брескийский. Другой писатель этого времени — Епифаний Кипрский пишет о «фригийских еретиках» следующее: «В какой-то праздник ребенка, совсем еще младенца, по всему телу прободают медными иглами и добывают себе его кровь, а именно — для совершения жертвы» [Cohn 2005: 37–38].

Четыре столетия спустя легенда о ритуальных убийствах вновь возникает в полемических текстах против армянских павликиан, о чем свидетельствует, в частности, принадлежащее католику Иоанну Одзунскому (Ованесу Одзнеци) сочинение «Против павликиан», ставшее основой для 32 правила Двинского собора 719 г. Затем то же обвинение стали адресовать богомилам. Трактат «О действии демонов», приписываемый Михаилу Пселлу (около 1050 г.), включает подробное описание кровавого обряда, якобы совершаемого «еретиками» накануне Пасхи:

Вечером, когда зажигают свечи, во время, когда мы празднуем спасительные страдания нашего Господа, они собирают в специально отведенном для этого помещении девушек, которых они приобщили к своим обрядам. Затем они гасят свечи, чтобы свет не свидетельствовал об их гнусных деяниях, и похотливо набрасываются на девушек; каждый берет ту, что первой попадет ему в руки, невзирая на то, буде ли это его сестра, мать или дочь. Они думают, что, нарушая божьи законы, которые запрещают браки между кровными родственниками, они особенно услаждают демонов. Когда этот обряд заканчивается, все расходятся по домам. По прошествии девяти месяцев, когда должны родиться дети, зачатые столь пагубным образом, они вновь собираются в том же самом месте. Тогда, на третий день после рождения, они вырывают несчастных младенцев из материнских рук. Они разрезают нежную плоть острыми ножами и собирают кровь в сосуды. Они бросают еще дышащих младенцев в огонь, чтобы их тела превратились в пепел. Затем они смешивают этот пепел с собранной кровью и готовят омерзительное зелье, которое тайно подмешивают в еду и питье <...> Наконец, они причащаются этой пищей, а также дают ее тем, кто ничего не знает об их тайных деяниях [Psellus 1843: 23–24].

Судя по всему, именно этот текст, несколько дополнивший и развивший предшествующие варианты «антисектантской»

легенды о ритуальном убийстве, послужил своего рода моделью для последующих обвинений в ритуальном убийстве, адресовавшихся и «еретикам» средневековой Европы (катарам, вальденсам, фратичелли и др.), и русским религиозным диссидентам Нового времени. Почти все подробности, изложенные Пселлом или, вернее, псевдо-Пселлом, мы находим в соответствующих «антираскольнических» текстах, принадлежащих Игнатию Римскому-Корсакову и Димитрию Ростовскому, а также в материалах следственной комиссии о христовщине 1745—1756 гг., приговорившей к различным видам наказания несколько сотен человек [Панченко 2004: 153—171]. Здесь мотивы беспорядочных сексуальных отношений, инцеста и ритуального детоубийства объединены в соответствии с некоторым логическим порядком: инцестуозные оргии совершаются еретиками не просто для того, чтобы порадовать демонов, но и чтобы зачать детей, предназначенных для ритуального убийства. Что касается кровавого причастия, следующего за этим убийством, то оно дополняется тайным распространением полученного «зелья» среди тех, кто не принадлежит к еретической общине или, по крайней мере, не знает об ее тайных обрядах. Из трактата «О действии демонов» явствует, что цель этих действий состоит в, так сказать, «контагиозном» приобщении простецов к армии последователей сатаны. Из позднейших русских версий легенды мы узнаем также, что человек, вкусивший подобного «брашна» или «пития», лишается разума и воли и уже не может отречься от раскольнической общины.

В советской версии легенды о ритуальном убийстве у пятидесятников акценты, разумеется, расставлены иначе. Во-первых, что неудивительно, происходит своего рода «рационализация» кровавого навета. Речь идет уже не о магии и сатанизме, но «жертве Богу», совершаемой «во искупление грехов» и используемой «сектантскими вожаками» «в целях запугивания рядовых верующих и усиления коллективного психоза и религиозного фанатизма». Подобная логика, оперирующая понятиями психической / социальной нормы и патологии, уже вроде бы не должна непременно подразумевать обвинений в сексуальных оргиях и инцесте. Действительно, в большинстве известных мне источников подобные мотивы не встречаются. Однако вряд ли стоит думать, что упоминание о «половой распущенности» попало в 227 статью Уголовного кодекса совершенно случайно. По всей видимости, этот топос традиционного антисектантского дискурса также предполагалось использовать в пропагандистской кампании против пятидесятников и представителей других религиозных меньшинств.

В архиве новгородского уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов мне удалось обнаружить один документ, где доминантой «псевдоэтнографического» описания ритуалов пятидесятников оказывается именно тема «свального греха» (см. приложение к настоящей статье). Хотя происхождение этого текста не вполне понятно, судя по имеющимся пометкам можно предположить, что перед нами «признание», написанное или продиктованное неким Юрием Петровичем Ивановым, 1940 г.р., осужденным на два года лишения свободы за кражу и отбывавшем наказание в Старой Руссе. Как и почему рассматриваемый текст попал в архив, неизвестно; по всей видимости, его намеревались тем или иным образом использовать для «атеистической пропаганды», но затем все же не решились на это из-за малой правдоподобности и своего рода «анекдотического» характера «признания», где фигурирует любитель «кубанской водки» отец Ануфрий в черном чепце и рясе, а также блондинка-соблазнительница Алиса и зачем-то приводится любовное стихотворение, написанное трехстопным анапестом с чередованием мужских и женских окончаний.

Вместе с тем «признание» заключенного Иванова позволяет сделать вывод, что попытки обвинить пятидесятников в «половой распущенности», несмотря на некоторую «модернизацию», в целом следовали упомянутым выше моделям антисектантского дискурса. Как утверждается в этом тексте, во время «повальной ночи» гасится свет, помещение освещается лишь «тремя лампадами, горящими на кресте», а оргия сопровождается «пением молитв, записанных на магнитофоне». Здесь же мы встречаем и деталь, которую, вероятно, можно считать рудиментом мотива ритуального убийства: Иванов утверждает, что «за малейшую провинность» женщин, состоящих в «изуверской секте», «на 3—4 часа привязывали к кресту». Завершается «признание» довольно своеобразной модификацией текста «Отче наш», не имеющей, разумеется, никакого отношения к подлинной ритуальной практике советских пятидесятников.

Говоря о распространении легенды о ритуальном убийстве применительно к русским старообрядцам и последователям христовщины в конце XVII — начале XVIII в., мы можем предполагать, что хотя бы отчасти ее появление было стимулировано устойчивыми массовыми слухами и толками о «раскольниках-изуверах». Насколько я могу судить, в эпоху Хрущева ничего подобного не происходило и формирование кровавого навета в отношении пятидесятников было непосредственно инспирировано советской администрацией и политической полицией. Эта пропагандистская кампания, однако, в известной степени достигла своей цели: по наблюдениям

Т.К. Никольской, «страшные рассказы о принесении в жертву детей или молодых девушек продолжали жить на уровне слухов даже тогда, когда антирелигиозная кампания стихла, а критика сектантства советскими идеологами сделалась более взвешенной», причем в массовом сознании «сильнее всего укрепилась предубежденность не против пятидесятников, а против баптистов, которые официально никогда не считались изуверской сектой» [Никольская 2009: 180].

Почему же все-таки кураторы хрущевской антирелигиозной кампании выбрали для борьбы с пятидесятниками столь экзотические обвинения? Конечно, здесь можно говорить о своеобразной инерции «традиций» российского сектоведения XIX — начала XX в. В типологическом отношении религиозная практика пятидесятников отчасти напоминала русскую христовщину, и уже первые пятидесятнические общины обвинялись в «хлыстовстве». С христовщиной в свою очередь устойчиво ассоциировались обвинения в свальном грехе и кровавых жертвоприношениях, что могло подтолкнуть советских религиоведов и пропагандистов к использованию соответствующих легендарных мотивов против пятидесятников. Между тем, учитывая, что кровавый навет вообще часто адресовался «духоносным» или «харизматическим» религиям, будь то монтанизм, христовщина или пятидесятничество, мы вправе задуматься о более широком символическом контексте таких обвинений, а также о том, чем именно пятидесятники заслужили столь враждебное отношение со стороны советского государственного аппарата.

Как мне кажется, и тоталитарные режимы XX столетия в целом, и специфическая «хрущевская» версия «дисциплинарного государства» могли трактовать «духоносные» и «пророческие» религии как своего рода квинтэссенцию политической нечестности. Тело, одержимое Святым Духом, наделенное священными дарами пророчества, исцеления или «иных языков», по определению не подлежит политическому дисциплинированию. Хотя здесь, вероятно, можно говорить о значительно более широком историческом контексте, чем нормы «политической анатомии», описанные М. Фуко применительно к европейской культуре Нового времени (см.: [Фуко 1999]), очевидно, что и в контексте фукианской модели подобная «сакральная телесность» неизбежно навлекает на верующих социальное давление и преследования. Таким образом, можно предположить, с известными оговорками, что мотивы ритуального убийства и «повальной ночи» в советской пропаганде против пятидесятников функционировали в качестве своеобразных политических метафор, призванных подчеркнуть «антигосударственный характер» этого религиозного движения.

Почему и как легенда о ритуальном убийстве приобретает значение политической метафоры — тема для отдельного исследования. Стоит, однако, подчеркнуть, что в контексте хрущевской атеистической кампании этот набор мотивов отчасти смыкался с более широким кругом представлений о духовном и физическом вреде, который всевозможные религиозные учения и практики наносят детям и подросткам. О том, что дети, вырастающие в религиозных семьях, неизбежно «заражаются предрассудками» и вырастают «духовными калеками», постоянно говорится в советской публицистике конца 1950-х — 1960-х гг. Наиболее полную художественную репрезентацию этой пропагандистской топики мы находим в повести Владимира Тендрякова (1923–1984) «Чудотворная», опубликованной в журнале «Знамя» в 1958 г. и целиком посвященной проблеме религиозного и антирелигиозного воспитания подрастающего поколения. Правда, речь в ней идет не о «сектантах», а о «народном православии» (см.: [Панченко 2012: 317–319]). Что касается «антипятидесятнической» пропаганды, то здесь стоит обратить внимание на детскую повесть ленинградского прозаика Вильяма Козлова «На старой мельнице» (1961), содержащую прямые отсылки и к «Чудотворной», и к «Судьбе барабанщика» Аркадия Гайдара. Главный герой повести Козлова — мальчик Митька, живущий со своей матерью Марфой в уединенном лесном доме, стоящем рядом со старой водяной мельницей. Отец Митьки — «потомственный лесничий» — погиб от удара молнии, после чего его должность перешла к вдове. Старый друг покойного лесничего — председатель сельсовета Григорий Харитонов — не забывает о Митьке и его матери, однако Марфа испытывает большие симпатии к местным «сектантам-трясунам», под которыми, что не вызывает особых сомнений, подразумеваются пятидесятники. Хотя с чисто этнографической точки зрения в повести Козлова много ошибок и клеветы, а в художественном отношении она кажется мне довольно слабой, «На старой мельнице» представляет особый интерес в контексте рассматриваемой нами пропагандистской и беллетристической топики.

Религиозная наставница Марфы — «тетка Лиза» по прозвищу Головастик, втайне промышляющая самогоноварением и гадаaniem на картах, не представляет серьезной угрозы для душевного и физического здоровья Митьки: она не устраивает богослужебных собраний и не пытается привить мальчику «религиозный дурман». Ситуация меняется кардинальным образом, когда в деревню возвращается лидер «трясунов» — бывший полицай Егор Пестрецов, намеревающийся «организовать секту» по заданию некоего «центра» [Козлов 1961: 22]. Тетка Лиза отправляет «брата Егора» в квартиранты к Марфе, и вскоре

старая мельница становится местом экстатических молений. Хотя Пестрецов изображает из себя невинного рыбака и богомольца, на самом деле, как выясняется, он страдает тайным пристрастием к алкогольным напиткам и питает далеко не безгрешную симпатию к своей квартирной хозяйке. Что касается Митьки, то он немедленно становится объектом религиозного «охмурения»: его почти насильно вынуждают принять водное крещение, оборачивающееся «крупозным воспалением легких», не пускают в школу, заставляют читать Библию и посещать богослужебные собрания, которые поначалу кажутся мальчику «чертовой свадьбой». В своих описаниях пятидесятнического богослужения Козлов не жалеет черных красок:

Какие-то черные фантастические тени метались по голым бревенчатым стенам, потолку. В углах чадили длинные тонкие свечи. Посередине сидел (Митька даже глаза протер — не примерещилось ли?) знакомый рыбак. Он вытянул руки вверх и, задрав бороденку, глядел в потолок. Вокруг него, заламывая над головой руки, ползали на коленях люди в черном. Они разевали рты, взвизгивали. Среди них была мать. Она елозила коленями по своему черному кружевному платку, вся тряслась, и тяжелая, растрепанная коса ее волочилась по полу. Красивое лицо матери уродливо исказилось, в вытаращенных глазах — безумие [Козлов 1961: 52].

Эти лица, освещенные желтым прыгающим пламенем свечей, не были похожи на человеческие. Вместо глаз — черные мерцающие ямы. Вместо ртов — сплошной вопль. Вместо одной головы у каждого, кажется, — три, четыре. Сведенные судорогой пальцы хватают, что попало, бешено рвут. <...> А мама... Нет, это была не мама! Чужая, незнакомая женщина колотилась на полу и выла, как голодная волчица зимой. На синих губах — пена... И снова противная мелкая дрожь затрясла худое Митькино тело [Козлов 1961: 114].

Как мы видим, «медицинский код» хрущевской антирелигиозной пропаганды представлен в повести Козлова вполне открыто: после крещения в холодной сентябрьской воде герой заболевает воспалением легких, и спасают его не молитвы матери и ее единоверцев, а «уколы и порошки», прописанные сельским доктором. Вместе с тем образ «духовной инфекции», ведущей Митьку к депрессии и, так сказать, «когнитивному диссонансу» между нормами повседневной жизни советской деревни и религиозными идеями «трясуна» Егора, также вполне зримо присутствует в повести. Если, однако, малолетний герой «Чудотворной» не в состоянии самостоятельно противостоять «религиозному дурману», Митька располагает необходимыми ресурсами для «атеистического сопротивления»: это «Судьба барабанщика» и та же самая «Чудотворная», взятые для него

из библиотеки Харитоновым. Когда Пестрецов намеревается отобрать у Митьки повесть Тендрякова, мальчик угрожает сжечь Библию и другие «религиозные» книги «брата Егора», а также пожаловаться председателю сельсовета, поэтому «сектант» вынужден отступить. Однако и этот, и другие конфликты между Митькой и религиозным лидером приводят к тому, что мальчика решают официально забрать из школы и подвергнуть ритуалу экзорцизма. Козлов не описывает эту процедуру, однако само умолчание о ее особенностях создает довольно зловещую атмосферу, прямо указывающую на жесткость и изуверство:

— *Гнать надо сатану, — повторил дядя Егор и остановился напротив матери: — Другого выхода нет, сестрица.*

Мать опустила руки, лицо ее побледнело.

— *Вам виднее, брат Егор.*

Митька смотрел на них, и тревога закрадывалась в его сердце.

Как это гнать сатану? Ишь, чего придумали! <...>

Дядя Егор молча мерил шагами избу. Мать держала в руках тарелку с румяными оладьями. Глаза у нее были красные, то ли от печного жара, то ли от слез.

— *А как... его выгоняют? — на всякий случай спросил Митька. — Опять нужно в речку лезть?*

— *Хуже, — коротко сказал дядя Егор [Козлов 1961: 135].*

Впрочем, страдания Митьки довольно скоро прекращаются. Пришедший на старую мельницу председатель Харитонов узнает в «брата Егоре» бывшего полицая и изгоняет его из своей вотчины. Заключительная сцена повести, где герои наблюдают за уходящим в неизвестность распространителем «религиозного дурмана», отсылает и к более общим культурным кодам, выходящим за рамки сугубо медицинской метафоричности: на речке, где стояла мельница, начинают рубить деревья: здесь будет построена гидроэлектростанция, в село проведут электричество, а Митьке больше не придется нервничать, возвращаясь вечером домой по темному лесу. Советская цивилизация, таким образом, одерживает верх над хаотическим миром природы, а метафорический свет — над столь же метафорической тьмой.

К несчастью, для пятидесятников и их детей хрущевская антирелигиозная кампания имела вовсе не метафорические, а вполне реальные житейские последствия. В первой половине 1960-х гг. власти начали лишать «сектантов» (не только пятидесятников, но и баптистов, адвентистов и др.) родительских прав, передавать их детей в интернаты или в семьи «неверующих родственников» [Никольская 2009: 190–197]. Кроме того, у детей, выросших в «сектантских» семьях, зачастую не было возможности получить не только высшее, но и среднее

образование: их всеми способами травили и «воспитывали» в школах и не принимали в институты и университеты.

Одним из следствий тотального преследования пятидесятников в Советском Союзе 1960-х гг. стало так называемое «эмигрантское движение», захватившее многие пятидесятнические общины. Речь, как правило, шла о переезде в США или Израиль, игравший и продолжающий играть особое религиозно-символическое значение в мировоззрении пятидесятников. Уже в 1963 г. группа пятидесятников из г. Черногорск Красноярского края отправилась в американское посольство в Москве с просьбой о выезде в Израиль или США. Им отказали в поддержке, а в конце 1960-х гг. некоторые члены этой группы были осуждены «за нарушение паспортного режима», поскольку они отказывались от советского гражданства и паспортов. Однако в 1978 г. семь пятидесятников из Черногорска вновь проникли на территорию посольства США и провели здесь в добровольном заточении пять лет, пока наконец советские власти не разрешили им покинуть страну [Никольская 2009: 283–285].

Активное участие в движении за эмиграцию принимали общины пятидесятников, существовавшие в городах Приморского края, в частности в Находке. Еще в 1957 г. сюда переехала группа пятидесятников из Барнаула, вдохновленная пророчествами о корабле, который должен увезти «истинно верующих в землю Обетованную»: предполагалось, что «в Америке “есть высокий утес, на котором покоится громадный белый корабль-ковчег”»; после того как вода в море поднимется, “корабль-ковчег сойдет со скалы и придет к берегам молодого Приморского города”, чтобы “вывести” верующих из страны; началась массовая миграция сюда пятидесятников из различных регионов Советского Союза. Верующие, продав или попросту бросив дома, имущество устремились в Находку, чтобы “успеть” на корабль-ковчег» [Дударенок 2012; ср.: Никольская 2009: 283–284]. Хотя пророчество и не сбылось, в течение 1960–1970-х гг. в Приморье продолжали переезжать семьи пятидесятников. Свою роль здесь сыграла массовая миграция пятидесятников из Казахстана и других центральноазиатских республик, также связанная с пророчествами о грядущих землетрясениях и катастрофах. Надо сказать, что именно эти пророчества и вдохновленные ими миграции в современной катехизической литературе консервативных пятидесятников используются как пример «голоса сатаны», ошибочно принятого за «голос Божий»:

Сосуды должны знать, что не всякий голос есть голос Божий и что нужно разбираться и отличать голос Божий от голоса сатаны. <...>

В Караганде был голос: Караганда провалится, выезжайте. Поехали, куда было указано: в Джанкой, а там нет тех улиц и тех домов, которые были указаны.

В Находке — трое суток, — по повелению голоса, 22 человека ждали указанного им корабля, чтобы эмигрировать, пока приехали и забрали их.

А эмиграция — сколько сроков назначали, но все рухнуло — и все это был голос [Тематическая программа 1996: 28].

По всей видимости, пророчества о Караганде и Находке были не единственными факторами, влиявшими на миграции пятидесятников внутри СССР и «движение за эмиграцию» 1960–1970-х гг. Очевидно, что эта «мобильность» пятидесятнических общин в последние десятилетия существования Советского Союза была до известной степени обусловлена стремлением скрыться от преследований и избежать административного давления. Вместе с тем аналогичные формы «религиозного номинализма» существовали в русской культуре задолго до описываемых событий. Достаточно вспомнить историю «страннического согласия» русских старообрядцев [Мальцев 1996] и так называемую «легенду о Беловодье» [Чистов 1967: 239–290], а также специфический концепт «похода», сложившийся в религиозной культуре молокан-прыгунов [Никитина 1998]. Впрочем, вопрос о том, как именно соотносятся административные преследования религиозных диссидентов и их собственная религиозная практика и идеология при формировании подобных «страннических» движений и культур, заслуживает специального исследования.

Как бы то ни было, советские власти вовсе не собирались отпускать пятидесятников за рубеж и, наоборот, всеми силами старались противодействовать «эмигрантскому движению». Особое внимание брежневского административного аппарата к «эмигрантам» было обусловлено и тем, что лидеры движения, пытаясь добиться разрешения на выезд, обращались за поддержкой к лидерам западных стран и советским правозащитникам. В 1977 г. Московская хельсинкская группа констатировала, что «власти очень боятся только что возникшего массового и организованного стремления членов пятидесятнических общин эмигрировать как еще одного социального явления, указывающего на несоблюдение прав человека в СССР» [Воронина 1977]. В 1970–1980-е гг. «эмигрантские» общины и их лидеры подвергались усиленному давлению и репрессиям со стороны советской администрации и КГБ. Н.П. Горетой, возглавлявший переселение пятидесятников в Находку, уже в 1961 г. был осужден на пять лет лагерей по упомянутой 227-й статье уголовного кодекса. В 1980 г. его вновь посадили

за «антисоветскую агитацию и пропаганду». Другой лидер «эмигрантов» из Находки — Б.Г. Перчаткин — в 1981 г. был осужден на два года лагерей, а в 1982 г. — еще на полтора. Из секретной «Докладной записки в отношении сектантов-пятидесятников на территории Приморского края», составленной местным управлением КГБ в 1983 г. и адресованной в Приморский крайком КПСС¹, явствует, что в течение 1970–1980-х гг. политическая полиция проводила самые разные «оперативные мероприятия» в отношении местных пятидесятнических групп. По утверждению авторов этого меморандума, с верующими «было проведено более 300 бесед профилактического и индивидуально-разъяснительного характера», «проводились разложенческие мероприятия среди “эмиграционников” в целях создания в их среде раскола, обстановки взаимного недоверия, компрометации их вожakov» [Л. 48]. Влияние КГБ в некоторых «эмигрантских» группах Приморского края было настолько велико, что, если верить справке, агенты этой организации могли оказывать прямое воздействие на внутреннюю жизнь общин:

До основной массы верующих доводились сведения, компрометирующие вожakov «эмиграционников» с морально-бытовой стороны, распространялись «пророчества» о нецелесообразности и греховности выезда из СССР, проведения антиобщественной деятельности, через лояльно настроенных к органам власти пятидесятнических авторитетов на сектантов оказывалось выгодное нам воздействие. <...>

Через наши возможности одни из вожakov «эмиграционников» М. Пименов и В. Мезенцев подвергнуты церковному наказанию и отлучены от церкви во владивостокской общине пятидесятников. Верующие осудили их деятельность [Л. 48–49].

Впрочем, терпеть приморским пятидесятникам оставалось не так уж долго. В 1988 г. преследования «эмигрантских» общин были прекращены и желающие, наконец, получили возможность покинуть Советский Союз. Благодаря этому переселению в США появилось несколько русскоязычных пятидесятнических церквей «консервативного» направления.

Те из советских пятидесятников, кто не принадлежал к «эмигрантскому» движению, на рубеже 1980-х и 1990-х гг. сформировали несколько церковных союзов и объединений. Наиболее влиятельным и многочисленным союзом «консервативных» пятидесятников, чьи общины существуют в России, Белорус-

¹ Фотокопия записки опубликована на персональном сайте Б.Г. Перчаткина <<http://perchatkin.com/perchatkin/media/kgbvladivostok10stranic.pdf>> без указания данных о ее архивном хранении. Полагаю, что оригинал хранится в Государственном архиве Приморского края.

сии, Казахстане, на Украине, в прибалтийских и закавказских государствах, сейчас является Объединенная церковь христиан веры евангельской (ОЦХВЕ). Реальную численность последователей ОЦХВЕ оценить довольно сложно, поскольку она не имеет официальной регистрации и недостаточно централизованна, однако речь, по-видимому, должна идти о десятках тысяч верующих. Важную роль в создании этого союза сыграл упомянутый выше пятидесятнический епископ И.П. Федотов, прошедший в общей сложности 18 лет в советских лагерях.

Преследования советского времени сказались на особенностях религиозных практик ОЦХВЕ в нескольких отношениях. Во-первых, нелегальное положение советских пятидесятников и их вынужденная изоляция от мирового пятидесятнического движения существенно повысили роль устной и неформальной коммуникации внутри общин и отчасти привели к формированию специфической культурной традиции. Во-вторых, тема «гонений» — персонального и коллективного страдания за веру — играла и продолжает играть чрезвычайно важную роль в идеологии и моральном дискурсе ОЦХВЕ. Наконец, отсутствие официальной регистрации и открытое противостояние социальным институтам советского общества сказалось на социальном изоляционизме консервативных пятидесятников и в постсоветское время. Сам Федотов в своих мемуарах мотивирует отказ от государственной регистрации ОЦХВЕ в постсоветской России следующим образом: «Церковь Христа не может быть юридическим лицом, подобно земной организации, т.е. регистрироваться» [Федотов 2006: 232].

С начала 1990-х гг. у советских пятидесятников появились союзники и конкуренты в одном лице: речь идет о миссиях западных харизматических церквей и движений, приезжавших в республики бывшего СССР из США, Северной Европы, Южной Кореи, Нигерии. Теологические доктрины, социальные и моральные нормы, стилистика богослужения, проповедуемые этими миссиями, казались «федотовцам» странными, а иногда и попросту неприемлемыми. Вследствие этого пятидесятническое движение в постсоветских государствах оказалось расколото на два лагеря — «консерваторов» и «харизматов». Хотя иногда границы между этими течениями могут быть достаточно зыбкими и проницаемыми, для последователей ОЦХВЕ они имеют важное идеологическое значение. Исходя из собственного полевого опыта могу сказать, что репрезентация религиозных практик, социального устройства церкви и моральных норм «консерваторов» в разговоре с посторонним человеком очень часто принимает форму полемики с воображаемыми «харизматами». По-видимому, такая полемика зачастую имеет место и в реальности. Внешнее впечатление,

которое производили пришельцы с Запада на советских пятидесятников, хорошо передает следующий пассаж из мемуаров Федотова:

Перед освобождением из последнего заключения я видел пророческий сон от Господа о том, что будет с Церковью, и был очень удивлен. Сон этот меня долго смущал, так как то, что я увидел, не соответствовало ни моим представлениям о Церкви, ни библейскому канону. Мне приснилось, что я пришел в какой-то дворец или большой дом культуры, а там — люди с накрашенными лицами, в неприличной одежде, некоторые девушки в брюках (в мужской одежде, как принято сейчас ходить в мире) или полуголые, и все они, как ни странно, верующие. Они кричали: «Слава Богу!» и рукоплескали, танцевали и пели. В центре стоял уважаемый мною епископ [Федотов 2006: 230].

Итак, «гонения» советского времени, как мне кажется, оказали если не решающее, то чрезвычайно важное воздействие на религиозные практики, идеологию и культурную традицию пятидесятнических общин на территории бывшего СССР. Хотя некоторые из упомянутых выше эпизодов истории пятидесятников в Советском Союзе вызывают ассоциации с достаточно экзотическими типами религиозных движений, в том числе с меланезийскими карго-культами, я бы не рискнул утверждать, что речь в данном случае должна идти о своего рода «культурной архаизации». Другое дело, что особенности религиозных практик советских и постсоветских пятидесятников имеет смысл, как мне кажется, исследовать в достаточно широком контексте российской истории Нового времени. Если многие особенности советских атеистических кампаний вызывают в памяти официальную религиозную политику времен Петра I и Анны Иоанновны, то и эволюция ритуалистики, идеологии и социальных воззрений российских религиозных диссидентов, начиная с XVIII и заканчивая XX в., по всей вероятности, следовала одним и тем же типологическим моделям. Думаю, что подобная компаративная перспектива предоставляет немало возможностей для исследования и русской религиозной культуры как таковой, и социальной истории России Нового времени в целом.

В заключение добавлю, что последняя попытка использовать легенду о ритуальном убийстве против отечественных пятидесятников была предпринята уже после крушения Советского Союза. Речь, правда, шла уже не об «архаистах», а о «новаторах», т.е. о новых пятидесятнических церквях, появившихся благодаря проповеднической деятельности зарубежных миссий. В апреле 2003 г. в криминально-публицистической программе телеканала НТВ «Очная ставка» (ведущий Владимир

Золотницкий) была показана передача «Ритуальное убийство», подготовленная при поддержке одиозного активиста российского антисектантского движения А.Л. Дворкина и возглавляемого им «Информационно-консультационного центра св. Иринейя Лионского». Здесь воспроизводились все основные топосы советской антипятидесятнической пропаганды и, в частности, обвинение в ритуальных убийствах, которые, по утверждению журналистов и их консультантов, совершаются «для изгнания бесов». Не берусь судить, какие именно цели преследовали авторы программы, вызвавшей, разумеется, крайнее возмущение у лидеров российских пятидесятников¹, однако она не повлекла за собой новой пропагандистской кампании. Это, вероятно, свидетельствует не только о том, что авторитарный режим Владимира Путина не слишком заинтересован в новых преследованиях пятидесятников, но и о том, что символический и дискурсивный потенциал «антисектантской» версии легенды о ритуальном убийстве в современном российском обществе исчерпан. Хотя массовые представления о «вредных», «тоталитарных» и «опасных» сектах по-прежнему занимают заметное место в отечественном публичном дискурсе, формы, методы, средства и функции «антисектантской» пропаганды имеют в современном обществе иную природу.

Список сокращений

ГАНО — Государственный архив Новгородской области

ГАНИНО — Государственный архив новейшей истории Новгородской области

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

Библиография

Ария С.Л. Мозаика: Записки адвоката. Речи. М.: Де-юре, 2000.

Воронина Л. Отчет о поездке в общины пятидесятников станицы Старо-Титаровская Краснодарского края и гор. Находки (5–23 декабря 1976 года). 1977. <<http://www.mhg.ru/history/14AE490>>.

Джераси Р. Этнические меньшинства, этнография и русская национальная идентичность перед лицом суда: «мултанское дело» 1892–1896 годов // Российская империя в зарубежной историографии. М.: Новое издательство, 2005. С. 228–273.

Дударенок С.М. Движение находкинских пятидесятников (христиан веры евангельской) за эмиграцию не только как способ сохранения религиозной идентичности, но и как следствие реализации их религиозных практик. Доклад на конференции «Рели-

¹ См., например, открытое письмо председателя российского объединенного Союза христиан веры евангельской С.В. Ряховского генеральному директору НТВ: <<http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=9305>>.

гиозные практики в СССР: выживание и сопротивление в условиях насильственной секуляризации» 16–18 февраля 2012 г. <http://www.igh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=129:dvizhenie-nakhodkinskikh-pyatidesyatnikov-khristianvery-evangelskoj-za-emigratsiyu-ne-tolko-kak-sposob-sokhraneniya-religioznoj-identichnosti-no-i-kak-sledstvie-realizatsii-ikh-religioznykh-praktik&catid=82:stenogrammy-konferentsij&Itemid=130>.

Инструкция по применению законодательства о культах. Утверждена постановлением Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР и постановлением Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР 16 марта 1961 г. М.: Б.и., 1961.

Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.). М.: Наука, 1965.

Козлов В. На старой мельнице. Л.: Детгиз, 1961.

Лунгин С., Нусинов И. Тучи над Борском. Киносценарий. М.: Искусство, 1961.

Майнов В. Живые покойники // Исторический вестник. 1881. Т. 6. С. 747–772.

Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX вв. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996.

Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009.

Одинцов М.И. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой...» История пятидесятнической церкви в России. XIX–XX вв. СПб: Российское объединение исследователей религии, 2012.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2004.

Панченко А.А. К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве // Новое литературное обозрение. 2010. № 104. С. 79–113.

Панченко А.А. «Религиозные инфекции» и «духовные калеки»: тема детства в советской атеистической пропаганде 1960-х гг. // М.Р. Балина, В.Ю. Вьюгин (сост. и ред.). «Убить Чарскую...»: парадоксы советской литературы для детей (1920–1930-е гг.). СПб.: Алетей, 2013. С. 310–329.

Патенко Ф.А. Дело мултанских вотяков. Харьков: Тип. А. Дарре, 1897.

Пругавин А.С. Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе // Русская мысль. 1885. Кн. 2. С. 129–155.

Никитина С.Е. Сотворение мира и концепт исхода / похода в культуре молокан-прыгунов // От бытия к исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: Сб. ст. Академическая серия. Вып. 2. М.: ГЕОС, 1998. С. 220–230.

Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦХВЕ. Ч. 1 / Сост. В. Белых, Н. Котяков. Малоярославец: Б.и., 1996.

- Тертуллиан*. Творения. Ч. 1. Апологетические сочинения Тертуллиана / Пер. с библиогр. и комм. Н. Щеглова. Киев: Киевская духовная академия, 1910. (Библиотека Творений Св. Отцев и Учителей Церкви Западных, издаваемая при КДА. Кн. 31. Ч. 1).
- Федотов И.П.* Встать! Суд идет! М.: Титул, 2006.
- Фицпатрик Ш.* Паразиты общества: как бродяги, молодые бездельники и частные предприниматели мешали коммунизму в СССР // Е. Ярская-Смирнова, П. Романов (ред.). Советская социальная политика: сцены и действующие лица, 1940–1985. М.: Вариант, 2008. С. 219–254.
- Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.
- Хархордин О.В.* Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.; М.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2002.
- Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды. М.: Наука, 1967.
- Шатеништейн Л.С.* Мултанское дело 1892–1896 гг. Ижевск: Удмурт. кн. изд-во, 1960.
- Cohn N.* Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom. L.: Random House, 2005.
- Psellus'* Dialogue on the Operation of Daemons / Translated by Marcus Collisson. Sydney: J. Tegg, 1843.
- Robbins J.* The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity // Annual Review of Anthropology. 2004. Vol. 33. P. 117–143.
- Robbins J.* Anthropology of Religion // A. Anderson et al. (eds.). Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2010. P. 156–178.

Приложение

ГАНО. Ф Р-4110. Оп. 4. Д. 77. Материалы о деятельности сектантских организаций Новгородской области (историческая справка, учетная карточка, переписка). 1959–1966. Л. 82–83. Без заголовка. Машинопись. В верхней части листа 82 красной ручкой пометки: «3 экз.», «секретно» (затем той же ручкой зачеркнуто). На л. 83об — пометки синим карандашом: «Ст. Русса, з/к Иванов [вместо зачеркнутого «Васильев». — А.П.] Юрий Петрович, 1940 г. по ст. 144 УК, 2 г.» (далее несколько слов неразборчиво). Публикуется с сохранением орфографии оригинала.

В конце сентября 1961 года, гуляя по Невскому проспекту с другом по институту, Рудиком, мы встретили моего знакомого артиста жонглера Виктора. Он был немного навеселе и предложил нам зайти в шашлычную. По его инициативе мы взяли две бутылки кубанской водки и направились туда. Изрядно опьянев, он рассказал нам о том, что посещает секту трясунув, где привык пить только кубанскую водку.

Мы попросили рассказать подробнее о секте, на что он согласился. Закончив рассказ, он предложил нам вступить туда, предупредив о том, чтобы дальше нас этот разговор не ушел. Отчасти из-за любопытства, отчасти из-за желания своими глазами посмотреть на сектантов и их обычаю, мы с Рудиком принимаем это предложение. Через два дня я встречаюсь с Виктором на вокзале, Рудик не смог явиться в связи с зачетом в институте. Мы вышли к электричке около 24 часов. За полчаса мы дошли до места. Небольшой деревянный дом. Окна занавешаны. Мы постучались. Нам открыл мужчина, на вид ему было лет 60. Он был одет в рясу, и на голове у него был черный чепец. В комнате было человек 15, в основном, молодежь. Невольно я обратил внимание на девушку. Она была прекрасно одета, правильные черты лица, пышная модная прическа делали ее привлекательно. Звали ее Алиса. Ко мне подошел мужчина, который открыл нам дверь. Его называли «отцом Ануфрием». Он провел меня в соседнюю комнату, попросил сесть и попросил коротко рассказать о моих занятиях, увлечениях. Он спросил, верю ли я в бога и что о нем знаю. Я ответил очень неопределенно. Он сказал, что все уже собрались и пора приступить к молению. Меня он попросил остаться в этой комнате и через открытую дверь наблюдать, как это все будет происходить. Мне было видно только несколько человек, которые слушали чтение какого-то церковного писания, после чего они забормotalи какую-то молитву. Выделялся только голос отца Ануфрия. Я видел как все зашевелили руками, ногами, лица начали подергиваться. Чуть слышный гул перешел в скорбный, душераздирающий стон. Все тряслись, испускали стоны. Так длилось в течение часа. Некоторые, обессилев, опускались на пол, но и здесь их трясло, как в лихорадки. Я сидел как замороженный, все это было для меня ново. Охвативший страх начал понемногу сходить. Когда все разошлись, ко мне подошел отец Ануфрий. Он предложил выпить, я сразу уловил привкус кубанской водки. Мы говорили о боге. Он привел множество доказательств, проводя аналогии между микробами, живущими в человеке, которыми человек руководит сам, обезвреживая или уничтожая их, доказал, что мы тоже являемся мельчайшими частицами божества, которое руководит нами. Он приводил в пример Павлова, мастера психологических опытов, прекрасно понимающего психологию людей и животных, который верил во всевышнего.

Придя домой, я под впечатлением всего увиденного и услышанного в секте, долго не мог заснуть. Перед глазами стоял отец Ануфрий. Как я мог жить и верить в бога? Нет, я должен ходить в секту, я должен сделать все, чтобы бог делал мне только добро, я должен попасть в рай, — думал я.

Как договаривались, я приехал в секту в воскресенье, но, к удивлению, кроме отца Ануфрия, я увидел там только Алису. Отец Ануфрий, оставив нас в комнате одних, сказал, что Алиса познакомит меня с обычаями секты и научит правильно молиться. Она дала мне молитвенник и просила выучить наизусть молитвы, отмеченные стрелками. Потом она продемонстрировала «трясучку» и показала основные приемы мне. Она спросила, знаю ли я что-нибудь о «повальной ночи»? Я ответил, что о ней мне рассказывал Виктор. Алиса спросила, с кем бы я хотел быть во время повальной ночи, и я, не задумываясь,

ответил, что с ней. Алиса рассмеялась. Она была бесподобна. Я чувствовал, что эта блондинка меня притягивает, как магнитом. Я уговорил ее, не дожидаясь «повальной ночи», поехать ко мне в общежитие.

В следующие разы я приходил в секту и принимал участие в молении. Я трясся до изнеможения. Перед глазами я видел темные круги, а иногда летающих ангелов. Я знал, что бог слышит мои молитвы. Я побывал на двух «повальных ночах». Начинались они тоже с молитвы, потом выключался свет, и комнату освещало лишь тусклое пламя трех лампад, горящих на кресте. Под пение молитв, записанных на магнитофоне, в различных позах совершались половые акты. Женщины не могли отказать никому и ни в чем, так как за малейшую провинность они несли кару божию, на 3–4 часа провинившуюся привязывали к кресту.

Позже я уехал в Петрозаводск. Там не было такой секты, но я тайком от родителей носил крест и иногда читал молитвы. Я думал, что и без «трясучки» они дойдут до бога, но сверлящие глаза, черный чепец, ряса, Алиса, долго не уходили у меня из головы. Я и сейчас иногда вижу членов секты, отца Ануфрия, слышу его голос, смех. В бога я, конечно, верую и буду преклоняться перед его могуществом, но в секту трясунов меня ничто пойти не заставит. От Алисы я получил в Петрозаводске два письма. В письме она писала, что любит меня, ведь секта не отрицала любовь. На второе письмо я ей ответил письмом в стихах. Я его помню и сейчас. Вот оно:

А письмо это все же прочти,
Отнесись к нему честно и строго,
И меня, дорогая, прости,
Ты сама виновата во многом.

Ты ведь знаешь, что я не кретин,
Мы друг друга всегда понимали,
И я видел — немало мужчин
По тебе не однажды вздыхали.

Вот ты хочешь увидиться вновь,
Пишешь — любишь и видишь во сне,
Но подумай, какая любовь
У тебя может быть ко мне?

Может просто в порыве страсти
Написала ты эти слова,
Ты как дама пиковой масти,
Что в народе злодейкой слыла.

Ты, конечно, надуешь губы.
Что он пишет? Ну что ж, посердись.
Я согласен, немного грубо,
Но и правильно, согласись.

Я о встрече с тобой не мечтаю,
Но увидиться был бы рад,
Хоть последняя встреча, знаю,
Поведет нас обоих в ад.

Вот я пишу все это, и мне кажется, что эта запись обязательно попадет к отцу Ануфрию, и ведь голос его мне все время говорит об инквизиции. Трудно, очень трудно поверить, что все это болезнь.

Молитва:

Отче наш, иже еси на небеси, ниспошли нам достаток на каждый день и прости нам все грехи наши, как мы прощаем врагам нашим.

На ниспошлет нам бог веру в этой жизни, чтобы потом вознеслись мы в рай и пребывали в вечном блаженствии. Во имя отца и сына и святого духа. Аминь.