Фольклор разделенного общества: слухи о каннибализме в послевоенной Эстонии

Эда Калмре[1]

✉ eda@folklore.ee

[1] Эстонский литературный музей, Эстония, Тарту

Перевод Марии-Валерии Моррис

Публикация представляет собой компиляцию переработанных глав из двух книг: Kalmre E. (2013). The Human Sausage Factory: A Study of Post-War Rumour in Tartu. Amsterdam: Rodopi. и Kalmre E. (2007, 2008). Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest [Fear and Hatered of the "Other" in Post-War Tartu. A Folkloristic Study of Rumours of Cannibalism]. ELM Scholarly Press, Tartu.

Для цитирования статьи:
Калмре, Э. (Автор), Моррис, М.-В. (Пер.). (2018). Фольклор разделенного общества: слухи о каннибализме в послевоенной Эстонии. *Фольклор и антропология города*, *I*(1), 108–129

The folklore of the split society: rumours of cannibalism in postwar Estonia

Eda Kalmre[1]

✉ eda@folklore.ee

[1] Estonian Literary Museum, Estonia, Tartu

Tr. by M.-V. Morris

This publication is a compilation of revised chapters from two books: Kalmre E. (2013). The Human Sausage Factory: A Study of Post-War Rumour in Tartu. Amsterdam: Rodopi. and Kalmre E. (2007, 2008). Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest [Fear and Hatered of the "Other" in Post-War Tartu. A Folkloristic Study of Rumours of Cannibalism]. ELM Scholarly Press, Tartu.

To cite this article:
Kalmre, E. (Author), Morris, M.-V. (Trans.). (2018).The folklore of the split society: rumours of cannibalism in post-war Estonia. *Urban Folklore & Anthropology*, *I*(1), 108–129 (In Russian).

Фольклор далеко не всегда выступает позитивной культурной силой. Часть его, в особенности расистская традиция, представляет темные стороны человеческой натуры. Из истории мы знаем, что построенные на стереотипах расистские предрассудки оказывали разрушительный эффект на область социальных отношений. Подобного рода убеждения могут создавать как угрозу жизни, так и массовые волнения — не говоря уже о том, что традиция верований и предрассудков, развивающихся на базе расовых, религиозных и политических разногласий, может держаться веками и влиять на отношения между сообществами на протяжении нескольких поколений.

История влияла на послевоенные взаимоотношения между сообществами в Эстонии точно так же, как влияет и на нынешние взаимоотношения между теми же сообществами. Эти отношения представляют собой сложную и чувствительную тему. Многие легенды и слухи, ходившие среди эстонцев после Второй мировой войны, немало рассказывают о мнениях по поводу «другого» и отношении к нему, с неотъемлемым влиянием на это социально-политических обстоятельств. Эти рассказы, в которых людей неизменно заманивают под каким-то предлогом с улиц города или с рынка на фабрики в разрушенных зданиях, где делают колбасу из человечины, одни из самых мрачных из бытовавших в послевоенные годы, однако они также вполне характеризуют эпоху. Речь идет о международном явлении, которое отмечалось не только в Эстонии, но и в других странах Европы, где остались какие-либо разрушения после войны. Немецкий исследователь Р. В. Бредних в своем сборнике городских преданий подробно рассматривает городскую легенду, основанную на похожих слухах, ходивших после войны по Берлину [Brednich 1991: 103–104]. Слухи о том, что в послевоенном Берлине ведется торговля человеческим мясом, а также о том, что «какие-то люди» завлекают бездомных детей на «колбасную фабрику» (от нем. Wurstfabrik), распространялись после войны устно, однако их отголоски также можно найти и в письменных источниках, газетах и художественной литературе.



Илл. 1. Руины Тарту осенью 1941 года. Вид с улицы Китсас на рыночную площадь и здание рынка. Фото Эдуарда Селлеке

Более ранние исследования характеризовали предания о «колбасной фабрике» как трагические отголоски Второй мировой войны, которые оформились в традицию в виде устного наследия, воспоминаний очевидцев, городских легенд и слухов. В Эстонии эти рассказы связаны с послевоенным опытом и сильными эмоциями, а также с предрассудками, стереотипами и укоренившимися оценками. Сомневаться в достоверности историй о «колбасных фабриках»

и сборщиках крови рассказчику и слушателям не приходится, потому что они содержат социально-бытовые детали, соответствуют картине мира рассказчика, а также ожиданиям, царившим в те времена [см. Kalmre 1996, Kõiva 1996, Kõiva 1998, Kõiva 2005]. Аналогичные истории вновь и вновь возникают в связи с войнами, а также в периоды политического и социального стресса.

Подобные истории бытовали также и в других послевоенных городах Эстонии, а в Тарту молва сосредоточилась на развалинах возле рынка и приобрела среди современников особый масштаб и значение. На место совершения этих предполагаемых преступлений, которые, как считалось, происходили именно в тех развалинах, ходили смотреть сотни человек. Подобные истории оставили свой след в историческом архиве, поскольку КГБ посчитал этот слух, кульминация которого пришлась на начало 1947 года, настолько тревожным, что сообщил о нем партийным руководителям города Тарту. Сплетню, которая распространялась в Тарту после войны подобно взрыву, помогли сохранить до наших дней воспоминания и рассказы очевидцев, которые лично ходили посмотреть на предполагаемое место преступления. В 2001–2007 годы автор статьи опросила около тридцати современников слухов о «колбасной фабрике», которые тоже побывали на «месте преступления». Сопутствующие эмоции постепенно внедрили эти рассказы в воспоминания детей и молодежи послевоенного поколения. А воспоминания о послевоенном времени, а также о якобы произошедшем в Тарту кошмаре, слухами о котором полнился весь город, заняли важное место в автобиографиях многих людей довоенного поколения[1].

В послевоенных свидетельствах ответственность за убийства, каннибализм и торговлю человеческим мясом в Тарту возлагается попеременно на коренных эстонцев, на родившихся в России эстонцев, на русских и на евреев. На какой же почве в Эстонии развилось такое отношение, и почему его можно считать типичным для эпохи? Данная глава ставит своей целью обрисовать некоторые из причин, лежащих в основе конструирования послевоенной эстонской идентичности и отношения эстонцев к их соседям. В дополнение к этому она предпринимает попытку прояснить фон и проявления такого отношения — частично на основе воспоминаний жителей Тарту и взятых в период с 2001 по 2007 год интервью, частично — на основе общего социокультурного контекста. В попытке понять исторические и культурные причины того, как и почему развивались эти убеждения и стереотипы, я также попытаюсь определить, почему тогдашние слухи о колбасной фабрике оказались настолько «к лицу» эпохе и представлялись столь правдоподобными.

Немного о различных чертах этноцентризма

Выживание всякой группы требует от нее противопоставления иной группе или группам. Типичный арсенал для этого, предлагаемый фольклором, является одним из самых важных для определения категорий «нас» и «их». Также хорошо известно, что ничто не объединяет группу так, как внешняя угроза. Категория Другого становится особенно важной, когда по той или иной социальной либо политической причине идентичность оказывается под угрозой.

[1] Письма и аудиозаписи интервью хранятся в аудиофайлах ERA, MD 90–97 Эстонского фольклорного архива и в том же архиве в серии рукописей EFA I 82, 1–210. Далее номер после ссылки на архив обозначает номер текста в этом собрании. Мои источники также включали в себя биографии, направленные в Эстонский национальный музей и Архив истории культуры в Эстонском литературном музее, которые обсуждают эту же тему.

Сексуальность, склонность к насилию, умственные способности, чистоплотность, пищевые привычки и манера одеваться Другого — все они в послевоенные годы обрастали слухами, легендами, анекдотами, народными песнями, шутками, стихами и пр. Восприятие, выраженное в этих типах этнически окрашенного фольклора, в поэтических и предубежденных формах, отражено в межличностных отношениях того времени — и судя по взятым для этой книги интервью — и в позднейших отношениях.

Эти слухи представляли собой метафорический способ выразить культурные различия между сообществами. Вдобавок, негативное восприятие, предлагаемое этой традицией, не столько являлось результатом прямой враждебности, сколько предназначалось для защиты собственной группы и помощи в проведении межгрупповых границ. Чувство превосходства по отношению к другим позволяет поднять самооценку индивида либо его группы [Tuisk 1999: 102]. Во многих послевоенных дневниках и написанных в те годы мемуарах видны важность сохранения национального самоуважения и надежды на его существование в будущем. К примеру, наиболее характерные слухи, появившиеся в то время, указывают не на различия между эстонцами и представителями других национальностей, но на сходства между ними и связанность с великими представителями других наций. К примеру, в 1944 году поговаривали, что Франклин Д. Рузвельт на самом деле эстонец, а в 1947 году то же самое рассказывали о Бенито Муссолини и Гарри С. Трумэне: их предки были родом из Эстонии. Отсутствие уверенности в себе у этого маленького народа в критические моменты его истории проецировалось через рассказывание подобных небылиц[2]. Посредством таких рассказов эстонцы пытаются подчеркнуть сходство и значимость — мы такие же, как и все, — а также создать ощущение безопасности, основанное на выдаче желаемого за действительное; так, слухи, распространявшиеся во время и после войн помогали сделать мир более приемлемым, небезнадежным местом [Kalmre 2013].

С функционалистской точки зрения этноцентричный фольклор может рассматриваться как показатель агрессии. Более или менее скрытая агрессия этнически окрашенного фольклора послевоенных лет предоставляла угнетенным социальным группам возможность выразить свое недовольство группами, находящимися у власти. Расцвет этнически окрашенного юмора, к примеру, был отмечен в периоды массовой эмиграции, когда быстро меняется этнический баланс [Laineste 2005].

После войны в Эстонии столкнулись две разные культуры и идеологии. Одна из них обладала явными политическими, экономическими и социальными преимуществами и выступала с позиции силы. Поскольку о физическом противостоянии речь идти не могла, более слабой группе оставался только лингвистический и когнитивный арсенал. Патриция А. Тернер в своем исследовании слухов описывает аналогичную ситуацию в Соединенных Штатах, где белая культура доминировала над афроамериканцами. Доминирующая культура белых ограничивала образ жизни черных людей и влияла на него до такой степени, что те были вынуждены воспротивиться и защищать себя; на личном уровне недовольство черного сообщества этой ситуации выражалось в каждом отдельно взятом споре между черным и белым американцем. Это послужило

[2] «Посредством таких рассказов эстонцы пытаются подчеркнуть сходство и значимость — мы такие же, как и все — а также создать ощущение безопасности, основанное на выдаче желаемого за действительное; так, слухи, распространявшиеся во время и после войн помогали сделать мир более приемлемым, небезнадежным местом» [Kalmre 2013].

созданию метафор, трансформировавших чувство опасности, грозившей группе, в индивидуальное чувство опасности [Turner 1993: 55].

Дермот О Гиллань [Giolláin 1987: 59–80] отсылает к историческому развитию традиции «нас» и «их», исследуя ее структуру через противопоставление контрастов. Наиболее важные пары контрастов в создании данной традиции таковы: естественное против сверхъестественного, надземное против подземного, культура против природы (в смысле природы как дикости). Люди, заправлявшие колбасной фабрикой, представляли собой странные темные фигуры в мглистых подвальных комнатах, творившие вдали от цивилизованного мира поистине шокирующие дела.

Создание фигуры врага и возможные символические семантические модели, относящиеся к истории о колбасной фабрике

Аарон Т. Бек рассматривает внутригрупповые конфликты в терминах сетевого конструкта:

> Члены группы, как правило, имеют стереотипный образ членов внешней группы. Негативные послания о действиях другой группы по общему правилу активируют стереотипы, которые помогают выстроить предубежденную интерпретацию поведения другой группы. Такие стереотипы часто бывают очень устойчивы. Будучи заключены в жесткую схему (или фрейм), они не допускают никаких изменений предубежденного мнения и несут все приметы того, что мы называем «ограниченностью». Стереотипы, вписанные в матрицу воинствующей идеологии, способны превратить образ противостоящей группы в образ врага. Если же такая идеология включает в себя моральный кодекс, основанный на принципе «цель оправдывает средства», не исключены преследования и убийства стереотипизированных [Beck 1999: 147–148].

В случае слухов создание чувства групповой идентичности начинается с поиска фигуры врага. Глобальный кризис в межэтнических отношениях, наблюдавшийся во время и после Второй мировой войны, создал атмосферу взаимного недоверия, в которой возродились к жизни многие старые стереотипы. На основе исследований слухов того времени Гордон У. Оллпорт и Лео Постман отмечают, что враждебность канализировалась в расовые и религиозные предрассудки, ставшие чем-то вроде возможности выпустить эти эмоции. Проецируемая вовне враждебность, часто коренившаяся в личных конфликтах, нашла себе выход в уже кристаллизовавшихся к тому моменту формах, включая слухи и легенды. Иными словами, слухи и легенды стали своего рода зеркальным отражением собственно человеческих жизней, нормальное течение которых было нарушено [Allport, Postman 1960: 331].

Основываясь на исследованиях Клода Леви-Стросса и других, Патриция А. Тернер указывает на определенные неувязки и символизмы в материалах, связанных с каннибализмом, которые проявляются в следующей комбинации: человеческие трупы, смерть, поедание и ритуальное поведение. Каждый из этих компонентов важен на индивидуальном уровне или на уровне культурной картины мира, и то, каким образом эти элементы инкорпорируются в сборное целое, позволяет заглянуть в то, как именно люди пытаются создать в окружающем их мире некий логический порядок. В этом случае важно отметить, что в таких рассказах фигурирует не реальный каннибализм, но скорее слабо подкрепленная доказательствами

вера в то, что люди, не входящие в группу, вовлечены в поедание либо приготовление человеческой плоти. Страх людей за безопасность их собственных тел отражается в социальных ситуациях. Типично, что при встрече двух разных групп именно ассоциации, связанные с приемом пищи и продолжением рода, возбуждают сомнения и интерес, поскольку люди этноцентрично верят в то, что правильно именно их собственное поведение. Чем более непривычен обычай — тем суровее суждение. Когда два сообщества входят в контакт, смерть, потери и связанное с мертвыми поведение также становятся первостепенными объектами интереса. Когда же некоторые из этих сфер интереса покрыты тайной, возникают всевозможные спекуляции. К примеру, если эти люди у всех на глазах так обращаются с трупами, то на что же они могут быть способны втайне? [См. также Turner 1993: 23–25; Beck 1999: 149; Arens 1979: 160].



Илл. 2. Иллюстрация Гори из детской книги «Колбасник Хаим. Ужасающая жутко-смешная история для детей с крепкими нервами». Напечатано в Эстонии в 1920 году.

Поедание человеческой плоти и торговля ею естественным образом ассоциируются с варварским, нецивилизованным поведением. Это также может оказаться символически удовлетворительным объяснением отвратительного поведения другой группы. Безжалостная война и послевоенный период — плодородная почва для обильных всходов подобных воззрений.

Тартусский слух о колбасной фабрике рядом с рынком возник как коллективная фантазия и распространился в атмосфере общих страха и неуверенности. Реальные причины этого страха были от сообщества скрыты. Никто не знал, сколько народу исчезло в послевоенные годы, каков уровень преступности в городе, сколько в Тарту новых жителей и чем эти люди на самом деле занимались. Юрий Лотман живо описал механизм возникновения подобного страха:

> когда общество охвачено приступом страха, реальные причины которого от него самого скрыты, возникают мистифицированные, семиотически конструируемые адресаты. Не угроза вызывает страх, а страх конструирует угрозу. Объект страха является социальной конструкцией, порождением семиотических кодов, с помощью которых данный социум кодирует самого себя и окружающий его мир.
>
> Помимо деспотических режимов, стимулирующих страх сверху, страх также может порождаться снизу. Когда деспот терроризирует народ, это может вызвать протест. Но когда массы запугивают сами себя по собственной воле, враждебность направляется не на ее источник, но на ее объект [Lotman 1998: 63–64, 80].

В Тарту паника и конфронтация привели к мифологизации ситуации, и колбасная фабрика считалась воплощением зла и Нижнего мира.

Согласно слухам, фабрика, расположенная в тайном месте в руинах, запустила своего рода промышленное производство: казалось, что колбасу делали в таких количествах, что люди исчезали постоянно. Впечатление было такое, что все и каждый рискуют кончить свою жизнь на фабрике, а число жертв было неизмеримо — с окровавленными тушами, свисающими с крюков в морозилке или на тайных складах. Более ранние исследователи подобного рода историй подчеркивали их способность порождать аномию [Langlois 1985: 113–114]. Человеческие существа, с которыми обращались как с тушами, приравнивались к животным. Чтобы в таких рассказах можно было так обращаться с людьми, они переставали быть частью общества и утрачивали свою идентичность, становясь безымянными и неидентифицируемыми. Стоило только их расчленить, разложить по бочкам и засолить, переработать в колбасу и продать на рынке, как их точное число уже было никогда не установить.

Говоря об охоте на ведьм, Карло Гинзбург [Ginzburg 1991: 13] указывает на аналогичное лишение жертв культурной идентичности. Некто решает, что есть зло, а в разделенном конфликтом обществе зло нельзя определить однозначно — то, что зло для одного человека, вовсе не обязательно является таковым для кого-то другого. Выявление ведьм было вопросом равновесия власти, и стереотипный образ врага всегда создавался преследователями. В случае Тарту упоминание бесчисленных безымянных жертв демонстрировало беспредельную дикость предполагаемых виновников. Эти чужаки, люди, неприемлемые для сообщества, обращались со своими жертвами как звери, тем самым приравнивая к зверям самих преступников.

Общество, в котором присутствуют подобные экстремальные противостояния, а чужаков считают каннибалами и переработчиками человеческой плоти, равно как и злом во плоти и воплощением дьявола, определенно не в порядке. Создаваемые на такой манер метафоры, ассоциирующие людей с дикими животными либо сверхъестественными персонажами, обнажают более дикое лицо всякого общества. Фольклор помогает выразить узкий мир собственного племени, согласно которому существуют чужаки — и некоторые из них так далеки от культурной концепции племени касательно того, что есть цивилизованное поведение, что чужды не только конкретной группе, но и человечеству в целом [ср. с: Holbek 1996: 303–311; Langlois 1985: 68–69]. Длинный список безымянных жертв, упоминавшихся в нарративах

моих информантов, отражал распространенное в то время понимание ситуации в Тарту и в Эстонии в целом, где, в самом деле, случайное обвинение или даже неосторожно сказанное слово могло каждого превратить в жертву насилия со стороны тоталитарного режима. Это напрямую касалось Тарту, в 1947 году перенесшего депортацию меньшего масштаба, за которой в 1949 году последовала массовая депортация в Сибирь, хотя репрессии со стороны КГБ в городе происходили ежедневно.

Эстонцы и другие

«Однажды эстонец, немец и русский…» — сегодня это вызывает в памяти начальную формулу одного из самых популярных в Эстонии этнических анекдотов, и тройная градация его персонажей и действия (в которой имеется промежуточный персонаж между двумя полярными персонажами) отражает отношение эстонцев к новейшей истории страны. В послевоенной советской риторике чужаками были немцы. В средствах массовой информации их изображали историческими врагами эстонцев и угнетателями, желавшими уничтожить эстонскую нацию, в то время как русские в советской риторике выступали историческими партнерами эстонского народа [Ventsel 2006]. В народном мнении, укрепившемся за время трех последовательных оккупаций[3], картина была прямо противоположная. После того, как в Эстонии первый раз установилась советская власть, и после массовых депортаций в Сибирь в 1941 году, люди надеялись, что немецкая оккупация позволит восстановить независимость Эстонии. К примеру, в мемуарах отношение авторов к немцам в основном положительное. Это утверждение основывается на многочисленных воспоминаниях эстонцев об оккупации нацистской Германией:

> В отличие от советской оккупации, немецкая оккупация Эстонии была, по крайней мере, первоначально, оккупацией в соответствии с международным правом, что позволило многим местным властям и административным институтам Эстонской Республики, распущенным во время предыдущей советской оккупации, возобновить свою деятельность. Немецкая оккупация стала второй за короткий промежуток времени. Советская оккупация сделала часть работы за них: независимая Эстонская Республика была упразднена, многих казнили или выслали, а некоторые бежали в Россию. Таким образом, Советы дали немецким силам возможность прибыть в Эстонию не как оккупанты, но как освободители, явившиеся положить конец советской оккупации [Hinrikus 2006: 11–12].

Эти отношения очевидны в интервью — а именно в сравнении двух захватчиков через стереотипные оппозиции: дикий/жестокий, цивилизованный; грязный, чистый; глупый, умный. В отрывках интервью русских описывали как пахнущих чесноком, неопрятных, жестоких, вероломных и надменно себя ведущих, в то время как немцы представлялись цивилизованными, чистыми и образованными. Эти стереотипные оппозиции явно прослеживаются в словах трех моих информантов, как показывают нижеследующие отрывки.

> [X:] 12 лет назад я писал в газете о том, как расстреливали [с самолета] детей в школе Луунья.
> [ЭК: Это были русские?]
> [X:] Да, русские. Да, это русские стреляли. Немцы стучали в окна с конфетами и плитками шоколада, когда я сидел под окном, и угощали нас, а русские стреляли[4].

[3] В 1940–1941 годы Эстония была аннексирована Советским Союзом; с 1941 по 1944 год Эстония была оккупирована нацистской Германией; с декабря 1944 года по 1991 год Эстонию вновь оккупировал Советский Союз.

[4] EFA I 82: 72.

Я был маленьким, и мы жили в Тыравере... возле большой дороги, и мне запомнились русские, они были ужасно маленькими, лошади у них были маленькими, и от них очень дурно пахло, и это был... они ели чеснок.
Этот чесночный дух, я до сих пор его помню. И они были очень напуганы, хотели пить, но сначала заставляли пить нас, когда мы брали воду из колодца. Им сказали, что вся вода отравлена. А... о немцах, когда я впервые увидел немца, у него были закатаны рукава... И он мылся. Они-то уж точно мылись... Они были очень чистыми, эти немцы[5].

[ЭК: А русским военнопленным давали есть?]
[Х:] Да, конечно, давали, когда они ходили куда-то на работу, ведь они были «ручные», а не «дикие».
[Э.К: Что это значит?]
[Х:] Прирученный русский. Да, ручные [смеется].
[ЭК: В те времена использовалось это выражение?]
[Х:] Да. [Смеется.] Да, в те времена оно было в ходу[6]. [Тема разговора — русские и немецкие военнопленные в Тарту].

И все к немцам относились, как к спасителям. Это закончилось только тогда, когда стало слишком назойливым. Я это помню, я был, по-моему, в 8 или в 9 классе, когда пришел приказ. Появилась такая цветная фотография «Гитлер — спаситель». Каждый класс должен был собрать деньги и повесить ее на стену. И нас так разобрало, что мы купили эти фотографии и завесили ими всю стену, этими «спасителями». Все вокруг. Классная руководительница нас, конечно, сильно за это бранила и приказала все убрать. Ну а мы, по крайне мере, получили от этого моральное удовлетворение. Это продлилось всего лишь год. Воодушевление от прихода немцев довольно быстро испарилось. Как только сюда пришло так называемое tsiviilfarvaltung, гражданское правительство. Под армией было хорошо. Немецкая армия была очень разумной[7].

Для верований многих культур характерно, что мифологические персонификации зла находятся на историческом либо географическом удалении. Причины такого рода представлений можно видеть, к примеру, в контактах с чужеземными оккупантами или мародерами во время войны, и вполне естественно, что к этим воспоминаниям постоянно прибавлялись новые слои народной фантазии. Собакомордые создания (эст. *peninukk, koerakoonlane*), упоминавшиеся в Главе I, символизируют народные представления о давних завоевателях, которые, вероятно, были кыргызами или татарами и для эстонцев потому представляли собой экзотическое зрелище. Возможно также и то, что вторжение из прошлого теперь стало ассоциироваться с советской мультиэтничностью, таким образом, вновь подвергая эстонцев давным-давно минувшей опасности.

До войны эстонское представление о «восточных соседях» основывалось на обычных соседских отношениях с крестьянским обществом. Несколько уничижительные прозвища вроде *potisetu* и *sibulavenelane*[8] показывают, что грань между «нами» и «ими» проводилась скорее на основе географической местности и рода занятий, а иногда еще и религии[9]. До войны восточных соседей

[5] EFA I 82: 82.

[6] EFA I 82: 132.

[7] EFA I 82: 138.

[8] *Potisetu* — эст. *poti+setu*, состоит из слов *poti* (родительный падеж от *pott*) 'горшок' и *setu* 'сето, представитель диалектной группы, населяющей часть юго-востока Эстонии'. Для эстонского населения *potisetus* были странствующими торговцами из сето, чьим основным источником средств к существованию были продажа глиняной утвари и обмен той на ветошь. *Sibulavenelane* — эст. 'луковый русский'. Прозвище, использовавшееся эстонцами для обозначения русских, проживавших на западном берегу озера Пейпси на эстонско-русской границе, которые, в числе прочего, в качестве средства к существованию выращивали репчатый лук.

[9] Об отражении межрегиональных отношений на основе наиболее старого эстонского традиционного материала

воспринимали не как врагов, которыми те стали в ходе дальнейшего кризиса, но как чужаков, которыми можно было, к примеру, запугивать детей, чтобы те слушались.

В 1940 году эта картина изменилась. С тех пор русские стали для эстонцев представителями советского режима, и большая часть циркулировавших среди эстонцев слухов выражала их страх и невежество по отношению к русским. Это стало результатом, в числе прочего, и нарушения в сороковых годах психологического и экономического равновесия между эстонцами и русскими. На протяжении многих последующих лет выгоды из нового строя в Эстонии извлекали в основном русские, а эстонцы вынуждены были защищать свой насущный социальный уклад и обычаи, которым они могли продолжать следовать уже лишь отчасти, от тоталитарной культуры, ставшей доминирующей.

В том числе и по этой причине многие народные рассказы, циркулировавшие в эстонском репертуаре, избирали своими мишенями советских ветеранов, которых в условиях общей нехватки еды первыми обслуживали в магазинах, и русских переселенцев, которым в списках на распределение государством жилплощади отдавался приоритет. В результате этого домыслы эстонского сообщества о том, как КГБ и русские в целом крадут эстонских детей на медицинские опыты, вполне характеризуют эпоху и положение дел[10].

Гэри Алан Файн и Патриция А. Тернер, исследовавшие взаимные слухи черного и белого сообществ в Америке о насилии, пришли к заключению, что насилие со стороны чужаков обычно воспринимается как норма, невзирая на тот факт, что случаи насилия статистически чаще встречаются в семьях и между родственниками и знакомыми [Fine, Turner 2001: 168]. Массовые убийства и депортации, совершавшиеся Советским Союзом в сороковых, также подпитывали эстонское представление о русских, как, по общему правилу, о более агрессивных — даже в позднейшей эстонской традиции. Слухи, в которых русские предосудительно ведут себя по отношению к эстонцам, приобрели в эстонском сообществе символическое значение, и каждый такой случай воспринимался как типичный пример существующих взглядов и предрассудков.

Воспоминания информантов показывают, что в некоторых случаях продажа на тартусском рынке подозрительного мяса могла производиться не ради финансовой выгоды, но в качестве акта умышленного нанесения вреда чужакам. Забавная амбивалентность ситуации заключается в том, что здесь люди творили с другими то, чего страшились по отношению к себе самим. К примеру, один информант, мужчина из деревни под Тарту, который часто торговал на рынке дровами, рассказал, как его родственник Юхан привез на рынок на продажу крольчатину. Кроликов Юхана в основном покупали жены советских офицеров, и, по словам моего информанта, он долго понятия не имел об истинной подоплеке бизнеса Юхана и о том, что тот на самом деле продавал женам советских офицеров вместо кроликов освежеванных кошек[11]. Это пример (поведенческой) модели, которая очень легко поддается воспроизведению, и подобный мотив,

см.: Remmel 2005: 141–192; Laineste 2005: 39–47.

[10] Судя по всему, власти питали подобные же опасения и недоверие к эстонцам. Начиная с 1947 года имеется множество документов, выражающих недоверие коммунистических властей к эстонцам, которые, согласно ложным сведениям, якобы травили высокопоставленных членов партии лекарствами, считали советских солдат и школьников из Советского Союза недочеловеками и обращались с ними вовсе не так, как с собратьями-эстонцами или немецкими военнопленными [Kalmre 2005: 42].

[11] См.: EFA I 82, 157.

связанный с торговлей и предпринимательством, встречается во многих современных городских легендах, хотя его можно обнаружить и в таком городском фольклоре, которому больше сотни лет[12]. Рассказчик воспринимал этот поступок исключительно как невинную шуточку над глупыми иностранками. Подобное отношение к женам советских офицеров после войны стало повсеместным и сформировало целую устную традицию, которая впоследствии всплыла в связи с этой темой. Жены офицеров советской армии, которые вынуждены были переезжать с места на место вместе с мужьями и, по мнению эстонцев, жили как вельможи и не имели необходимости работать[13], мало знали о местной ситуации и заметно отличались в смысле одежды, поведения и пищевых привычек. В развившейся впоследствии национальной эстонской устной традиции эти женщины, по мнению местного сообщества, представляли собой привилегированный класс советской эпохи, который для эстонцев стал объектом насмешек во множестве позднейших легенд и шуток. Агрессивная природа этих историй давала угнетенному обществу возможность выразить свое недовольство власть предержащей группой[14].

Под маской юмора такое сообщество позволяло себе выражать свою антипатию и враждебность к этим женщинам без создания публичного конфликта. Метафорически выражаясь, перед нами пример крайнего этноцентризма, развившегося в результате колониальной политики советских властей. Подобного рода отношение иллюстрирует оппозицию сообщества, к которому принадлежит индивид, к советской номенклатуре (‘*nomenklatura*’), открывшей всю «великую советскую родину» обычным советским гражданам из других частей Союза, для которых в Эстонии в послевоенные десятилетия коммунистический режим создал тысячи рабочих мест. Таким образом советский режим проводил политику русификации — не обязывая переселенцев изучать местные язык и культуру. В такой ситуации этнический и социальный барьер между двумя сообществами, обозначенный через слухи, легенды, шутки и песни, помогал укрепить идентичность эстонского сообщества. Юло Вальк указывал на похожий исторический процесс, основывающийся на верованиях и легендах. Правдоподобие демонизированного образа дворянства (немецких помещиков) и разбогатевших людей как дьяволов помогло определить эстонскую национальную идентичность в XVIII и XIX веках [Valk 2008: 164].

Для народов, оккупированных иностранными режимами, как правило, типично моделировать свои мечты и желательное поведение на основе фольклора. Месседж подобных устных традиций, как правило, лежит в том, как одержать верх, физически либо психологически, над превосходящим по силе противником. Подобный перенос реального поведения на фольклорную традицию встречается, в частности, в афроамериканской культуре, в которой особенно популярен персонаж трикстера, обводящего вокруг пальца белые власти [Turner 1993: 41]. Столетней давности мотивы, включающие в себя Румму Юри, эстонского Робина Гуда, обрели новую жизнь после войны и связывались с несколькими легендарными «лесными братьями». «Лесными братьями»

[12] В Дании в середине XIX века, к примеру, рассказывали, что уличные торговцы торгуют кошачьим мясом под видом крольчатины [Lassen 2003]. Например, история о том, как собачатину продавали под видом говядины в 1965 году, была распространенной местной легендой в нескольких приходах южной Эстонии, где ее связывали с конкретными лицами и местами. См. собрание Эстонского фольклорного архива RKM II 210, 146, 176, 196 и т. д.

[13] Советское право обязывало каждого гражданина иметь определенное место жительства и работу.

[14] Ср. с кратким тенденциозным обзором Оскара Лооритса, который отмечен острой иронией и сарказмом, характерными для юмора эпохи оккупации. Выбор слов в этих шутках сознательно и намеренно переходит грань между приемлемым и пристойным и его противоположностью [Loorits 1994: 10].

назывались эстонцы, которые в 1941 году, а затем с 1944 по 1953 годы — вновь, бежали в леса, дабы укрыться от сталинских репрессий, и участвовали в вооруженной борьбе против советской оккупации.

В то же самое время имела хождение история об изобретательном фермере, который поднял на смех запредельные советские сельскохозяйственные налоги, собрав нужную сумму мелкой монетой в мешок из-под картошки и так и принеся ее в банк, вызвав тем самым немалую неразбериху. Власти так и не смогли его наказать, поскольку налоги он уплатил вовремя[15]. Основываясь на реальной жизни и черпая силу в воображении, слухи того времени немало рассказывают нам о чаяниях эстонцев. Одна такая история, ходившая после войны и все еще памятная в наши дни, рассказывает о глупости русских разбойников и богатстве, по счастью привалившем эстонцу, которого они поймали. Милосердные разбойники исполнили желание человека, ограбленного ими в Тарту, Таллине или каком-либо другом городе, вручив ему ветхое старое пальто одного из них, прежде чем отпустить. Дома жертва обнаружила, что в карманах пальто — целое состояние в ворованном золоте и драгоценных камнях[16]. На этот слух могут проецироваться реальные стрессы и надежды эстонцев, потерявших имущество и землю в годы советской власти.

Большая часть слухов как появлялась, так и исчезала, хотя при этом они, в конце концов, также повлияли и на поведение русских по отношению к эстонцам. Советский Союз воспользовался этим, дабы оправдывать свое поведение при проведении колонизационной политики, распространяя среди русских такое понимание, что, коль скоро эстонцы, по общему правилу, не горели желанием быть коммунистами, они были фашистами, поскольку сотрудничали с нацистской Германией после вторжения нацистов в 1941 году. Такое же «имперское российское» клише живо и сейчас. Наиболее примечательный его пример — легенда о женщинах-снайперах в белых колготках («белые чулки» или «колготки») во время Чеченских войн (в 1994–1996 и 1999–2000 годы). Эти женщины якобы отправились на войну целой командой по биатлону — из ненависти к русским солдатам. Согласно легенде, они носили белые колготки и при выстреле целились мужчинам в паховую область. Образу женщин-воительниц из балтийского региона приписывалась устойчивая и заметная роль и в российской литературе о войне, и в игровом кино; это укрепило позиции современной легенды в коллективной памяти еще больше. «Белые колготки» снова всплыли в недавних вооруженных конфликтах с участием России, например, в бывших регионах Советского Союза — Абхазии, Приднестровье, Нагорном Карабахе, Украине — и в прочих местах. Образ мифического героя в этой легенде опирается на симбиоз злой женщины (ведьмы) и стереотипа белокурого синеглазого нордида (фашиста), распространенного среди русских. В некоторых текстах стереотипным врагом, напротив, выступает темнокожий снайпер. Амандин Регаме, автор наиболее тщательного исследования легенды о «белых колготках», утверждает, что «эта легенда позволяет заглянуть как в военные нарративы российских войск о войне в Чечне, так и в ее более общее восприятие в российском обществе. Опираясь на фигуру «белых колготок», мифических наемниц из государств Балтии, легенда изображает Россию как жертву агрессии, таким образом, легитимируя войну в Чечне» [Regamey 2011, см. также: Whitmore 1999, Regamey 2017].

[15] См. напр.: EFA I 82, 77.

[16] См. EFA I 82: 75; Roos 1997: 291.

Эстонцы, в свою очередь, развили репертуар историй, шедших рука об руку с поведением, игнорировавшим советский режим; какая-то часть их содержалась в развитии историй о спасении от армии царской России, обретших огромную популярность в конце XIX — начале XX века. Содержательно такие истории рассказывали, как обмануть советские военкоматы. Чтобы такое провернуть, приходилось симулировать психологические проблемы или даже прибегать к физическому самоповреждению. Почти полвека этот репертуар циркулировал по Эстонии в форме как легенд, так и слухов, предлагая морализирующие инструкции и поведенческие примеры.

Эстонец против эстонца

14 июня 1941 года и 25 марта 1949 года из Эстонии в Сибирь и другие регионы Советского Союза было депортировано почти 30 000 человек. Мужчин, женщин, детей и стариков под дулом пистолета вынудили покинуть свои дома и увезли в вагонах для скота. Все их имущество было конфисковано. Советская власть принесла как в города, так и в деревни новые сети социальных отношений. В Тарту образовался наплыв новых жителей, дома экспроприировались, а многих их владельцев отправили в Сибирь. Собственность депортированных не только передавалась прибывшим из советской России, но и распределялась между эстонцами. Некоторые эстонцы сразу же принялись сотрудничать с новым режимом и получали главенствующие позиции в советском обществе. Это создало среди эстонцев взаимное недоверие и привело к необходимости провести внутри сообщества новые границы. В интервью с жителями Тарту, взятых с 2001 по 2007 год, люди объясняли сделанный им в те времена выбор и раскрывали свое отношение к соседям, которое порой было до крайности сосредоточено на себе. Подобная интерпретация рассказчиками частично указывает на тот факт, что спутниками советской политической системы были политическая депрессия вместе с социальным и экономическим неравенством, которое в повседневной жизни особенно бросалось в глаза. По мере того, как развивалась многочисленная советская элита, этот разрыв рос все больше: к примеру, в то время, когда высококачественных продуктов в целом не хватало, у элиты был доступ к особым магазинам, к дачам и машинам.

Один рассказчик был убежден, что его бывший сосед, чья семья даже сегодня проживает в той же деревне, был связан с колбасной фабрикой из описанных выше легенд. Основная причина для недоверия рассказчика соседу, по-видимому, заключалась в том, что в то время сосед был «председателем местного исполкома и в сговоре с властями». Рассказчик с семьей всю свою жизнь прожили с этими подозрениями, потому что человек, на чьих воспоминаниях основывалась история, заметил, что в послевоенную пору дефицита промтоваров у семьи соседа имелись ленты для волос и товары для женщин, которые, по его мнению, могли достаться только от жертв колбасной фабрики.

> Но я-то знаю, что это они были, такие уж они были люди. Они на все были способны[17].

Другой рассказчик, по чьему мнению такие отвратительные дела могли творить только жестокие чужеземные властители, назвал своего бывшего одноклассника, который «водился с членами партии, а его отец был замешан в депортации», соучастником «людей с колбасной фабрики» [18].

[17] EFA I 82: 140.

[18] EFA I 82: 40–42.

Эти нарративные дополнения помогают понять, как эстонское общество переопределяло свои границы через противопоставление себя сторонникам советского режима. «Другой» был идентифицирован в общей, а иногда — как показывают два вышеприведенных примера — и в персонифицированной форме. «Другими» были те, кто поддерживал советскую власть, и те, кто выигрывал от распределения благ. Этот пример также представляет в более общем ключе мнения, выраженные в эстонских слухах и легендах, рассказывавшихся в советское время. В подобных историях аморальные и неэтичные деяния традиционно приписывались не эстонцам, русским или евреям, но представителям советской власти: директорам, милиционерам, сотрудникам госбезопасности, председателям исполкомов и т. д.

Соотечественников из советской России — эстонцев, проживавших в России — также подозревали в участии во всеобщем заговоре режима. На этом фоне, когда семьи могли расколоться из-за идеологии, а родственники сражались на разных сторонах, слух о колбасной фабрике обнажил зародившийся в сороковые глубинный скептицизм эстонцев по отношению к самим себе, который также выражался в их недоверии к соотечественникам. Многие из тех, кто вернулся в Эстонию после войны, к примеру, эстонцы из Сибири, чей уровень владения эстонским языком и культурные традиции отличались от таковых у их соотечественников в Эстонии и потому бросались в глаза, автоматически идентифицировались с ненавистной советской властью[19]. Возможно, причины этого недоверия лежали в том, что негативное восприятие обществом тех, кто эмигрировал в Россию и затем вернулся — что было вполне обычно вплоть до конца XIX века — вновь ожило в эстонском сознании в сороковые, в те годы, когда покинувших Эстонию нередко рассматривали как русских[20].

Основываясь на многих интервью с жителями Тарту, мы обязаны подчеркнуть, что случаи, в которых тесные связи внутри сообщества до такой степени мифологизируются, а соседи становятся персонажами рассказа, тем не менее, встречались редко. Мифологические персонажи, возникавшие в нарративной традиции, описывавшей трудное положение дел в то время — «колбасники» — в большинстве версий представляли собой не реальных индивидов, а стереотипы. Подобные обобщения — один из риторических приемов, используемых в легенде и, через свойственную легендам простоту, надолго придающих ей релевантность. Российская исследовательница Т. Новичкова, изучавшая городские слухи и легенды, так или иначе касающиеся преступного каннибализма, подчеркивает их социально-регулятивную функцию. Мораль аналогичных историй заключается в том, что они «намеренно обычны». Бытование рассказа не требует подробно описанных источников информации (имен садистов либо определенных локаций). Дабы пробудить в слушателях интерес к событиям, необходимо, чтобы проблема была релевантной и чтобы слушатели боялись, что и

[19] В 1940 году, когда Эстония была оккупирована и аннексирована Советским Союзом, многие коммунисты эстонского происхождения приехали в Эстонию из советской России, а члены рабочих движений, эмигрировавшие в двадцатые, возвращались в Эстонию. В 1940–1941 годы этнические эстонцы, проживавшие в России, для получения разрешения на возвращение в Эстонию должны были пройти процедуру тщательной проверки, главным требованием при которой выступала лояльность советской власти. После войны наплыв эстонцев из России приобрел более массовый характер, и власти были не в состоянии его контролировать. Местный партийный аппарат на 55% состоял из эстонцев из Эстонии и на 45% — из эстонцев из Советского Союза. Родная страна и социальное происхождение, тем не менее, были существенными критериями при отборе верхушки партийного руководства: в Эстонии отдавали предпочтение русским и эстонцам из Советского Союза [Kulu 1997: 131–136].

[20] О восприятии обществом эмигрантов из Эстонии в Россию в конце XIX — начала XX века, см.: Jürgenson 2002: 83–100.

с ними в любой момент может случиться нечто подобное. Легенды о людоедах и прочих преступниках создают пугающий прецедент в силу своей общей природы и вездесущности: преступник безлик, им может оказаться каждый прохожий или, в самом деле, вообще кто угодно из тех, кто рядом. Примечательное становится обычным [Новичкова 1990: 135]. Важно, однако, отметить, что страшная история о насилии со стороны другой группы, которую рассказчик преподносит как факт, должна соответствовать идеологии и системе убеждений слушателей. Такие постоянно состязающиеся культурные идеологии создают связь между членами сообщества и подтверждают их общую идентичность, определяя границы между группой и внешними группами. В некоторых случаях такая продолжающаяся идеологическая дискуссия в рамках одной группы может привести к ксенофобии, а в экстремальных обстоятельствах — даже и к намного более серьезным последствиям, например, к геноциду [Tangherlini 2007: 8–9].

Эстонец против еврея

Вторая мировая война перемешала национальности и народы и свела вместе социальные группы, которые в мирное время иначе не вошли бы в контакт. Война также повлияла на общественное отношение к враждебности. Давно замечено, что сети общественных отношений в окружающем обществе распространяются на все области культуры, к примеру, на детскую литературу. Рут Боттигеймер [Bottigheimer 1988: 329] отмечала, что людоед XX века как персонаж народной легенды — скорее существо социальное, нежели мифологический персонаж. К примеру, людоед в книге волшебных сказок братьев Гримм, напечатанной в Германии после Второй мировой войны, напоминающий негра или еврея, представляется идеологическим пережитком нацистского режима.

Евреи, появлявшиеся в послевоенных историях как козлы отпущения, выражали сформировавшееся в сообществе предубеждение несколькими тематическими путями. В Эстонии эта тема переплелась с актуальными рассказами о преступлениях и послужила основой для множества слухов.

> В основном вот что рассказывали о евреях — когда в Корее была[21] война, уже в те времена было абсолютно ясно, что евреи добывали кровь для фронта. Ну, сам-то я не видел, но был такой момент, что в Эстонию завезли специальные контейнеры, такие термосы, в которые собирали кровь. Ее консервировали и увозили в Москву. И еще один момент, который, как сначала предполагалось, был связан с «колбасной фабрикой». На берегу озера Саадъярв нашли тело молодой женщины, у которой было золотое кольцо на пальце. У нее даже часы на руке сохранились, а вот вены были перерезаны, и всю кровь ей откачали. На земле не было никаких следов крови. Она лежала головой к берегу, верхняя часть тела была в воде. В воде же никто не станет вены резать. И как они это сделали, не оставив никаких следов?[22]

Типично, что в этой истории, как и в большинстве современных легенд о похищении органов[23], рассказчик не питает никаких сомнений касательно медицинской осуществимости или правдоподобности описанной ситуации.

[21] В 1950–1953 годы между Северной и Южной Кореей был военный конфликт.

[22] EFA I 82: 116.

[23] Легенды о похищении органов — о краже человеческих органов и продаже их на «черном рынке» — начали распространяться в европейской и североамериканской устных традициях с начала девяностых, когда трансплантация органов стала привычной процедурой. Посредством этих нарративов обрели новую жизнь многие старые традиционные мотивы, связанные с человеческим телом и кровью [Campion-Vincent 1997; Bennett 2005: 189–216].

Функция рассказа — указать на виновника. В этом конкретном случае речь идет и о воображении, основывающемся на коллективной традиции, и на чувстве уязвимости группы, которое в периоды социального напряжения укрепляет враждебные взгляды. Иными словами, существующая система враждебных представлений создает плодородную почву, в которой образуются новые слухи. Эти слухи интерпретируют враждебные представления как факт, укрепляя их и дальше. Когда слухи на животрепещущую тему достигают своего апогея, истории о ритуальном жертвоприношении похищенного ребенка на сатанистском алтаре или о людях, очутившихся на колбасной фабрике в разрушенном послевоенном городе, кажутся слушателям вполне правдоподобными. Несмотря на то что этот образ — лишь выдумка, его правдоподобность в рамках группы растет, и члены группы могут воспринимать его как реальность[24].

Как и в приведенном выше тексте, несколько версий слуха о тартусской колбасной фабрике опираются на старую и довольно-таки отвратительную антисемитскую народную легенду. Корни верования, противопоставляющего евреев христианам, растут из старинной истории христианской культуры, а именно из последних дней Древнего Рима. С того самого времени евреев преследовали обвинения в том, что они якобы используют в своих религиозных обрядах христианскую кровь, а чтобы получить эту кровь, убивают христианских детей. Устойчивость таких же мотивов на протяжении веков в разных культурах поражает, и эти мотивы нашли свое отражение и в устных, и в книжных текстах. В наши дни эта легенда нередко всплывает в форме неприятного слуха и всегда имеет своей жертвой группу, которая находится под подозрением в данный конкретный момент [Dundes 1991; Bennett 2005: 253–295 и т. д.].

В более древнем эстонском фольклоре еврейская «кровавая легенда» была не так хорошо известна в сравнении с православной Россией и многими католическими странами Западной Европы, где даже в XXI веке можно встретить подобные верования[25]. В силу нехватки исторических контактов и немногочисленности еврейской диаспоры евреи не были обычными для эстонской традиции персонажами[26]. И тем не менее, эта тема легко адаптировалась к эстонской послевоенной традиции. Почему же, в таком случае, жители Тарту выражали недоверие к евреям через циркулировавший в то время слух? Почему международный нарративный мотив о евреях — людоедах и похитителях крови, сравнительно редкий для Эстонии, закрепился после войны?

В первую очередь, причиной такого отношения может быть стереотип еврея в более ранней эстонской традиции как алчного и хитрого торговца[27].

Во-вторых, в Эстонии в двадцатые годы некоторые круги принялись формировать мнение, что советской Россией правят евреи и что советская власть означает, по сути, еврейское господство. Подобные воззрения весьма искусно

[24] О коллективных воззрениях, предрассудках, стереотипизации и групповой истерии см.: Beck 1999: 148–156.

[25] В 2002 году в Литве на Пасху был случай, когда пропала трехлетняя девочка, что дало пищу нескольким слухам, включая и версию, согласно которой ребенка похитили евреи и убили ее для обрядов на Песах. Несколько недель спустя девочку нашли утонувшей [Anglickienė 2004: 86].

[26] Ariste 1932, 1, 1–17; 3, 132–150. Такое же мнение выражено на основе анекдотов [Laineste 2005: 39–41; ср. также с Kõiva 2005: 143].

[27] Здесь следует также отметить индивидуальные примеры традиций, отраженных в так называемой массовой литературе. Антисемитские пассажи, включая риторику о богатом и хитром еврее, также можно найти в исторических текстах в Эстонии 1930-х годов. См., напр: Sionistlikust rahvuslik-poliitilisest liikumisest Palestiinas [О сионистском националистически-политическом движении в Палестине]. См. в Üldine ajalugu V [General History], ed. N. Kann 1933, pp. 481–482.»

порождались, к примеру, антисемитским журналом «Евреи», выходившем в Эстонии в 1921–1924 годы и затем в 1930 году [28]. В дополнение к традиционным антисемитским мотивам (еврейская «кровавая тайна», заговор по мировому господству), в журнале также приводились повседневные новости Эстонской Республики, поданные с антисемитской точки зрения. Вышеназванные два факта, или примера, представляют собой случай скорее развития контекста, нежели прямого влияния, поскольку даже журнал с его микроскопическим шрифтом был скорее маргинальным, нежели влиятельным.

В-третьих, некоторые обстоятельства в послевоенной Эстонии поддерживали идентификацию евреев как коммунистов. Этот феномен, связанный с политическим и социальным сообществом, последовательно описывался в нескольких трудах по новейшей истории Эстонии. Согласно им, наиболее важной причиной роста антисемитизма в сороковых годах был распад нормальных структур социального контроля, что запустило паттерн убийств и мести. Подавленный гнев местных жителей был направлен на коммунистов и их сторонников, но также нередко выливался на евреев, поскольку в коммунистической партии также состояло и несколько евреев. До войны в Эстонии проживало 4500 евреев, однако к 1941 году Советы депортировали каждого десятого еврея. Невзирая на это, многие евреи поступили на службу к советской власти, и процентное соотношение евреев в публичном секторе стало бросаться в глаза, в основном из-за наплыва евреев из Советского Союза. У многих эстонцев сложилось ложное впечатление, что вся еврейская национальная общность принялась сотрудничать с советским режимом, и, таким образом, в народном создании коммунистический режим был приравнен к еврейскому [Misiunas, Taagepera 1997: 60–61; Vahtre 2005: 202]. Нацистская пропаганда во время оккупации нацистами Тарту в 1943–1944 годы еще больше усилила эти антисемитские настроения. В то время евреев обвиняли и в поджогах, и в наводке огня самолетов противника на город [Wieselgren (1942) 2002: 297].

Скрытая тенденция, развившаяся в результате этих обстоятельств, продолжила существовать и в послевоенном эстонском обществе. Теперь нам очевидно, как в ходе нацистской и советской оккупаций еврейская диаспора стала для остального общества отстраненной и чуждой. И в Советской Эстонии, и в Советской России нагнетание националистических страхов и идея этнического заговора являлись частью политики режима. Похожие манипулятивные настроения выявились, к примеру, в ходе «дела врачей» в 1953 году в советской России. В то время рядовые граждане, в иных обстоятельствах нисколько не считавшие себя антисемитами, искренне верили, что в России всем — от предприятий до медицины — заправляют евреи и что те намеренно отравляют людей. Обществом, заряженным массовой истерией, легко управлять и манипулировать, а с искусным применением соответствующих техник массовый психоз может перейти в агрессию[29].

Считается, что послевоенный антисемитизм более серьезно проявлялся в странах с католическим наследием. Один трагический случай, отражающий хрупкость и подлинную взрывоопасность межэтнических отношений, приходится как раз на тот же период, что и слухи о тартусской колбасной фабрике. 4 июля 1946 года польские антисемиты напали на евреев, ожидавших

[28] В 1921–1924 годы журнал издавался О. Лёмуспуу из издательского дома «Ваба Маа», а в 1930 — Ю. Клооореном.

[29] «Делом врачей» назывался процесс, инициированный Кремлем против врачей, в основном евреев, которых обвинили в убийстве первого секретаря московского парткома и секретаря ЦК Коммунистической партии Жданова и тайных покушениях на других членов правительства [Zubkova 1998: 135–138].

иммиграционных виз в городке Кельце. К концу нападения 42 еврея и 2 поляка было убито, более 70 человек ранено. Нападение началось после заведомо ложного сообщения о похищении ребенка. Отец обвинил евреев, только что спасшихся от Холокоста, в похищении своего сына и использовании детской крови для выпечки ритуального хлеба на Песах. Даже сейчас остается неясным, была ли трагедия спонтанной или же разыгралась по сценарию, запланированному польскими коммунистическими властями[30]. Сложно предполагать, мог ли тартусский слух о колбасной фабрике, связанный с конкретной точкой в развалинах, посещавшейся огромным количеством народа, вызвать такие же общественные беспорядки, какие случились в 1946 году в маленьком польском городке Кельце. Возможно, случай Тарту был менее специфичен, виновники — слишком абстрактны, а население даже тогда — уже слишком скептически настроено.

Этот прискорбный случай выражает типичные для своей эпохи стереотипы, которые применялись к конкретным группам, где виновная сторона определялась на основе популярных сценариев, используя для этой цели традиционный «кровавый навет». Эта старая история, питаемая недоверием, суевериями и предрассудками, раз за разом повторяется в различных переживающих кризис областях и эксплуатируется как в личных, так и в политических целях.

Заключение

Мы привыкли считать рассказы о колбасной фабрике фольклором, не изучая их содержание в деталях. В то же время, каждая такая история представляет собой часть общего культурного дискурса, который обнажает и ссылается на общие основания скрытых убеждений и предрассудков нашего общества — наше отношение к Другому.

Слухи и современные осмысления в популярной и упрощенной форме обрисовывают контуры социальной сети, возникшей в результате иммиграции, а также раскрывают утверждение аппарата тоталитарного правления и его колониальную политику. Эта среда возникла в Эстонии в сороковые годы, хотя корни и причины многих вплетенных в нее воззрений и предрассудков могут быть встречены как в более ранней народной традиции, так и в исторических обстоятельствах.

Этноцентричный тон слухов демонстрирует, что сообщество больше не однородно, и предписывает, кого считать чужаком. Выясняя, кого считали врагом, нельзя не признать, что портрет врага рисовался в большей степени на политических и идеологических, нежели на этнических основаниях. Такое отношение выражает упрощенную картину мира, к которой пришли многие эстонцы, взгляды, основанные на в высшей степени стереотипном представлении, что всякий, иммигрировавший в Эстонию, был оккупантом и, таким образом, считался сторонником коммунистического режима. Такое же расчеловечивание «врага» — при котором противопоставление строилось не столько на индивидуальной основе, сколько попросту против «них» — было в общем и целом характерно для всего Советского Союза в военный и послевоенный периоды [Zubkova 1998: 19].

[30] О случае в Кельце см.: The Kielce Pogrom. A Blood Libel Massacre of Holocaust Survivors / https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007941 (последний доступ — 19 января 2018 г.); см. также: Czubala, Milerska 1999: 18.

Однако, опираясь на интервью, взятые мной у жителей Тарту с 2001 по 2007 год, необходимо подчеркнуть, что отношение к чужакам было неопределенным и что эта дихотомия выражалась через два различных подхода. В первом по большей части стереотипные образы, равно как и упрощенные и суровые суждения о соседях и иммигрантах, выражались посредством юмора. Во втором более личностный подход подчеркивал более гибкую картину мира рассказчиков, в которой человеческие отношения не основывались только лишь на различении между этническими группами либо идеологиями. Подчеркивались положительные примеры русских соседей или друзей. Сочувствие и забота со стороны эстонцев были очевидны в их отношении к русским и немецким военнопленным, которые каждый день строем маршировали по улицам Тарту из лагеря на работу и обратно, «под стук деревянных башмаков».

Напряженность подыскивания подходящего врага и этноцентричные крайности слуха показывают состояние внутри сообщества, подчеркивая как невежество эстонцев, так и послевоенную неопределенность. Главными врагами, с точки зрения эстонцев, были те, кто участвовал в насаждении тоталитарной советской власти, а этноцентричная мифология создавала барьер между эстонцами и тоталитарной идеологией.

Слух о колбасной фабрике был порожден историческими, политическими и социальными силами (иммиграция, нехватка еды, политическая гегемония, насилие и пр.) в период нахождения под властью тоталитарного правительства. Он стал удобным ярлыком, а также придал правдивости общим представлениям о том, кто в этой ситуации мог играть роль тайных сил зла. В Тарту существование такого слуха демонстрировало, что кризис и правда существует и что на уровне сообщества он выражен через недоверие.

Таким образом, мы можем заключить, что коллективные реакции на кризисы не только выступают как последствия каких-то событий, но и формируют личное отношение к другим. Понимание людьми ситуации, с которой они связаны, растет при коммуникации друг с другом, и, таким образом, слухи представляют собой modus operandi, который влияет на поведение Другого. Говоря шире, слухи помогают диктовать направление отношений между группами [Shibutani 1996: 175; Turner 1993: 30]. Слухи, подобные таковому о колбасной фабрике, возникают, когда отношения наиболее враждебны. Обвинения в людоедстве имели в прошлом, и продолжают иметь, явную риторическую цель и, когда они направлены против русских, евреев и эмигрировавших из России эстонцев, выражают идеологию эстонского сообщества в ее отношении к Другому. Для эстонцев рассказывание таких историй также было одним из немногих символически удовлетворительных актов, как бы то ни было объяснявших враждебную к эстонцам советскую колониальную политику. В сравнении с этим, такие же обвинения в США заставили белых американцев верить, что африканцы способны на неописуемые ужасы, и тем самым оправдывали скверное поведение белых по отношению к черным, включая подобную колониальной политику [Turner 1993: 9–23].

Интервью о колбасной фабрике демонстрировали послевоенный мир через основанные на стереотипах мифологизированные отношения. Понимание людьми Другого развивалось частично на основе фактов, а частично — на основе выдумок, и те, и другие также говорили об идеологическом, поведенческом и культурном разрыве, образовавшемся между иммигрантами и местным сообществом. В то же самое время эти рассказы были не столько о Другом, сколько о

нас, эстонцах, с их страхами, беспомощностью, предрассудками, верованиями и скептицизмом. Даже сейчас мир все еще раздроблен на разные сообщества, живущие бок о бок в одном и том же обществе, при этом не больно-то коммуницируя друг с другом и не заводя «трансграничных» дружб. Исследователи современных нарративов до сих пор говорят о сепарации между белым и черным сообществами в США и о раздельных мирах коренных жителей Западной Европы и иммигрантов из исламских стран.

Тот же антагонизм (основанный на ином понимании истории) до сих пор характерен для отношений между эстонским и русским сообществами в Эстонии. Русское и эстонское сообщество преимущественно живут раздельно, и сомнительно, чтобы в ближайшем будущем они оказались способны выслушать и понять друг друга — ввиду культурного и исторического багажа, возникшего в результате того, что несколько поколений росло на рассказах своих бабушек и дедушек. Оба сообщества продолжают жить прошлым и так и не заметили, что жизнь вокруг них начала меняться: эстонцы цепляются за свои убеждения и предрассудки, а русские никак не могут увидеть, что Эстония — уже не та страна, в которой они родились несколько десятилетий назад.

Противостояния прошлого в эстонском обществе постоянно активизируются заново. Подобные стереотипные восприятия вновь ожили в 2006 году, во время президентских выборов, когда эстонское общество раскололось на несколько лагерей из-за очень разных бэкграундов двух основных кандидатов на пост президента: с одной стороны — эстонец, который в свое время был высокопоставленным членом Коммунистической партии Эстонии, а с другой — родившийся на Западе сын эстонских изгнанников. Люди, голосовавшие за первого, незадолго до того понесли убытки в ходе земельной реформы и стали воспринимать советскую систему колхозов как идеал. Электорат второго кандидата, униженные и оскорбленные, чувствовали себя так, будто ими вновь руководит представитель тоталитарной правящей партии. Напряжение, созданное этими же антагонизмами, вспыхнуло вновь в конце апреля 2007 года, когда статуя так называемого Бронзового солдата была перенесена с холма Тынисмяги на таллинское Военное кладбище[31].

Литература/References

Allport, G. W., Postman, L. (1960). *Personality and Social Encounter*. Selected Essays. Boston: Bealon Press.

Anglickienė, L. (2004). The Image of People of Other Regions in the Lithuanian Folklore. *Pro Ethnologia, 2004*(17), 81–94.

Arens, W. (1979). *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford University Press.

Ariste, P. (1932). Juut eesti rahvausus [Jew in Estonian traditional belief]. *Eesti Kirjandus 1932*(1), 1–17; *1932*(3), 132–150.

Beck, A. T. (1999). *Prisoners of Hate. The Cognitive Basis of Anger, Hostility and Violence.* New York: Harper Collins Publishers.

[31] Бронзовый солдат (первоначальное официальное название — «Памятник Воину-освободителю Таллина от немецко-фашистских захватчиков») — памятник в деловой части Таллина, возведенный в 1947 году советскими властями. Памятник стал причиной напряжения между эстонскими националистами и ветеранами войны. Многие участники Второй мировой войны на советской стороне, их родственники и другие (преимущественно русскоговорящие) люди праздновали 9 мая как День Победы и 22 сентября — как дату «освобождения» Таллина. Во время этих событий использовались флаги СССР и России. Эстонцы восприняли это как выражение враждебности к эстонскому государству и прославление советской оккупации. Противостояние между полицией и защитниками Бронзового солдата привело к уличным протестам в Таллине 26 апреля 2007 года. http://en.wikipedia.org/wiki/Bronze_Soldier_of_Tallinn.

Bennett, G. (2005). *Bodies. Sex, Violence, Disease and Death in Contemporary Legend*. Jackson: University Press of Mississippi.

Bottigheimer, R. (1988). The Face of Evil. *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung, 29*(3/4), 326–341.

Brednich, R. W. (1991). *Die Maus im Jumbo-Jet. Neue sagenhafte Geschichten von heute*. München: Verlag C. H. Beck.

Campion-Vincent, V. (1997). Organ Theft Narratives. *Western Folklore, 1997*(56), 1–37.

Czubala, D., Milerska, A. (1999). Myths and Rumours Surrounding the Last (1946) Pogrom of the Jews in Poland. *FOAFtale News, 1999*(45). Retrieved from http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn45.htm

Dundes, A. (Ed.). (1991). *The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. The University of Wisconsin Press.

Fine, G. A., Turner, P. A. (2001). *Whispers on the Colour line. Rumor and Race in America.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Ginzburg, C. (1991). *Ecstasies.* Chicago: The University of Chicago Press.

Giolláin, Ó, D. (1987). Myth and History. Exotic Foreigners in Folk-belief. *Temenos, 1987*(23), 59–80.

Hinrikus, R. (2006). *Sõja ajal kasvanud tüdrukud*. [Wartime Girls. Recollections about German Occupation by Estonian Woman]. Tallinn: Tänapäev.

Holbek, B. (1996). Stories about Strangers. *Beiträge zur Europäischen und Folklore, 7*(1). Frankfurt am Main / Folk Narrative and World View. Vorträge des 10. Kongresses der internationalen Gesellschaft für Volkserzählungsforschung (ISFNR). Innsbruck 1992, 303–311.

Jürgenson, A. (2002). *Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet.* Tallinna Pedagoogikaülikool, humanitaarteaduste dissertatsioonid 7 [The identity and territoriality of Siberian Estonians. Tallinn Pedagogical University Dissertations of Humanities 7].

Kalmre, E. (1996). Vorstivabrikust kassitoiduni [From sausage factory to catfood]. In M. Kõiva (Ed.). *Mängult-päriselt. Tänapäeva folkloorist* II, 136–155. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Keele Instituut.

Kalmre, E. (2005). Tartu sõjajärgsetel aastatel. 1947. aasta EK(b)P Tartu Linnakomitee dokumendid (meele)olude ja jutuainese vahendajatena [Tartu after WWII. Documents of the Tartu City Committee of the Estonian Communist (Bolshevik) Party as the indicators of mood and narrative subjects of the citizens of Tartu in 1947]. In *Aega otsimas. Pro Folkloristica XII.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 30–50.

Kalmre, E. (2013). Rumours and contemporary legends as part of identity creation process. In L. Laineste, D. Brozozowska, W. Chlopicky (Ed.). *Estonia and Poland. Creativity and Tradition in Cultural Communication*, 2. Tartu: ELM Scholarly Press, 25–42.

Kann, N. (Ed.). (1933). Sionistlikust rahvuslik-poliitilisest liikumisest Palestiinas [On the Zionist nationalist-political movement in Palestine]. In *Üldine ajalugu V* [General History], 481–482.

Kõiva, M. (1996). Siis astu aknalauale. [And then step to the window sill.] In M. Kõiva (Ed.). *Mängult-päriselt. Tänapäeva folkloorist* II, 166–188. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Keele Instituut.

Kõiva, M. (1998). Human Sausages in Estonia. *FOAFtale News, 1998*(43). Retrieved from http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn43.htm

Kõiva, M. (2005). Fear, Honour and Shame. Horror fictions of the 1950s and 1960s. *Electronic Journal of Folklore, 2005*(29), 123–152. Retrieved from http://www.folklore.ee/folklore

Kulu, H. (1997). *Eestlaste tagasiränne 1940–1989. Lääne-Siberist pärit eestlaste näitel.* [Estonian return migration 1940–1989. A case of West-Siberian Estonians.] Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Laineste, L. (2005). Characters in Estonian ethnic humour. *Electronic Journal of Folklore, 2005*(29), 197–202. Retrieved from http://www.folklore.ee/folklore/vol29/humour.pdf

Langlois, J. L. (1985). *Belle Gunness. The Lady Bluebeard*. Bloomington: Indiana University Press.

Lassen, H. (2003). The Propagation of Knowledge for the Common Good: Legends, Belief and Assorted Showstopper Motifs in a mid-19th-Century Danish Penny Magazine. *FOAFtale News, 2003*(54–55). Retrieved from http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn5455.htm

Loorits, O. (1950). 1994. *Okupatsioon rahvapilke kõverpeeglis.* [Occupation in the Distorted Mirror of Folk Mockery]. Tallinn: Olion.

Lotman, Yu. / Лотман Ю. (1998). Witchhunts: semiotics of fear / Охота за ведьмами. Семиотика страха // Sign Systems Studies / Труды по знаковым системам, 26, 61–82. Tartu: Tartu University.

Misiunas, R. J., Taagepera, R. (1997). *Balti riigid: sõlteaastad 1940–1990* [Baltic States: dependent years 1940–1990]. Tallinn: Koolibri.

Novichkova, T. A. (1990). Dva mira — zemnoy i kosmicheskiy — v sovremennykh narodnykh legendakh [Two worlds — earthly and cosmic — in modern folk legends]. Russkaya literature [Russian literature], 1990(1), 130–137.

Regamey, A. (2011). Les femmes snipers de Tchétchénie: interprétations d'une légende de guerre. In *Questions de Research Questions, 2011*(35, Mars). Retrieved from http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr.ceri/files/qdr35.pdf

Regamey, A. (2017). Women-Snipers from Chechnya to Ukraine: A Post-Soviet War Legend. *Electronic Journal of Folklore, 2017*(69), 115–144. Retrieved from https://www.folklore.ee/folklore/vol69/regamey.pdf

Remmel, M.-A. (2005). Viru mees viljapulli, Harju mees aganapulli [The reflection of regional relations in Estonian folk tradition]. *Mäetagused, 2005*(21), 141–192. Retrieved from http://www.folklore.ee/tagused/nr21/index.html

Roos, J. (1997). Läbi punase öö I. 1944. ja 1945. aasta päevik [Through the Red Night I. Diaries from 1944 and 1945]. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.

Shibutani, T. (1966). *Improvised News: a sociological study of rumor.* Indianapolis, New York: Bobbs-Merill Company.

Tangherlini, R. Timothy 2007. Rhetoric, Truth and Perfomance: Politics and the Interpretation of Legend. *Indian Folklife. A Quarterly Newsletter, 2007*(25), 8–11.

Tuisk, A. (1999). Siberi eestlaste kujutlused ümberkaudsetest turgi keeli rääkivatest rahvastest [Siberian Estonians' image of surrounding people]. In E. Kalmre (Ed.). *Kuuldust-nähtust. Tänapäeva folkloorist* IV. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 87–107. Retrieved from http://www.folklore.ee/pubte/kuuldust/

Turner, P. A. (1993). *I Heard it through the Grapevine. Rumor in African-American Culture.* Berkeley, Los Angeles, London: University of Californian Press.

Vahtre, L. (2001). Nõukogude aja periodiseerimisest [Periodisation of the Soviet Time]. In K. Martsik, A. Lepp (Eds.). *Muinasaja loojangust omariikluse läveni*. Tartu: Ajalookirjanduse Sihtasutus Kleio, 373–384.

Vahtre, S. (Ed.). (2005). *Eesti ajalugu VI. Vabadussõjast taasiseseisvumiseni* [Estonian history VI. From Independent War to New Independence]. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, Kirjastus Ilmamaa.

Valk, Ü. (2008). Folk and the Others: Constructing Social Reality in Estonian Legends. In T. Gunnell (Ed.). *Legends and Landscape.* Reykjavik: University of Iceland Press, 153–170.

Ventsel, A. (2006). „See vereside on nüüd uuesti kinnitatud, värskendatud ja laiendatud". „Rahva" konstrueerimine Teise maailmasõja järgses nõukogude poliitilises retoorikas. [Constructing the "Nation" in Post-War Soviet Political Rhetoric]. In *Akadeemia, 2006*(7), 1427–1449.

Whitemore, B. (1999, October 9). Myth of Women Snipers Returns. *Moscow Times*. Retrieved from http://old.themoscowtimes.com/news/article/tmt/271501.html 9.

Wieselgren, P. 2002. *Vasarast haakristini. Eesti 1939–1941* [From the Soviet Hammer to the Nazi Svastika. Estonia from 1939 to 1941]. Tallinn: Kunst (The first copy — Stockholm 1942).

Zubkova, E. (1998). *Hopes, Illusions, and dissapointments 1945–1957.* Armonk, NY: M. E. Sharpe.