«Святые письма», страх и эсхатология в послевоенном советском обществе

Дмитрий Сергеевич Козлов[1]

✉ dmitrys .kozlov@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2191-8625

[1] Научно-информационный центр «Мемориал», Россия, Санкт-Петербург

Статья предлагает обзор «святых писем» (особого жанра народной религиозной словесности), имевших хождение в советских деревнях и городах в 1940–1950-х. Анализ реакции на эти письма со стороны контролирующих органов позволяет реконструировать некоторые страхи (в том числе — эсхатологического характера), присущие разным слоям послевоенного советского общества. В отличие от аналогичных текстов первой половины XX века, в «святых письмах» послевоенных лет страх перед грядущим концом света сочетается с опасениями техногенной природы (крупные аварии, атомная война). Вниманию читателей предлагается два документа. Первый из них — это «святое письмо», распространявшееся в Котласском районе Архангельской области, копия которого была направлена в Совет по делам Русской православной церкви уполномоченным Совета по Архангельской области в отчете за первое полугодие 1954 года. Второй документ — обширный фрагмент письма, процитированный в информации о некоторых вопросах научно-атеистической пропаганды среди молодежи в 1957 году, предоставленной Центральным комитетом ВЛКСМ для ЦК КПСС.

Ключевые слова: народная религиозность, послевоенный СССР, «святые письма», страх, эсхатология

Для цитирования статьи:
Козлов, Д. С. (2018). «Святые письма», страх и эсхатология в послевоенном советском обществе. *Фольклор и антропология города*, *I*(1), 318–325.

"Holy letters", fear and eschatology in post-war Soviet society

Dmitry S. Kozlov[1]

✉ dmitrys .kozlov@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2191-8625

[1] Research and Information Centre "Memorial", Russia, Saint Petersburg

The paper dwells upon "holy letters" (special genre of religious folklore), which circulated in Soviet villages, towns and cities in the 1940–1950s. Analysis of reaction to those letters of Soviet control organs allows to reconstruct several fears (with eschatological fear among them) intrinsic to different groups of the post-war Soviet society. In contrast to similar texts of the first half of the 20th century, the fear of the coming apocalypse was combined in the "holy letters" of the post-war years with technological fears (industrial accidents, nuclear war). Two documents are presented to the reader.

Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Сравнивая протестные выступления на советском и постсоветском пространстве», организованного Центром изучения Восточной Европы при Университете Бремена при финансовой поддержке Фонда Фольксваген (Volkswagen Stiftung).

The first one is a "holy letter" that circulated in the Kotlas district of the Arkhangelsk region; a copy of it was sent to the Council for the Russian Orthodox Church by the agent of the Council for the Arkhangelsk district in a report for the first half of 1954. The second one is a lengthy abstract from a letter cited in data concerning some issues of atheistic propaganda among youth in 1957, provided by the Central Committee of the Komsomol to the Central Committee of the Communist Party.

Keywords: eschatology, fear, "holy letters", people's religious beliefs, post-war USSR

To cite this article:
Kozlov, D. (2018). "Holy letters", fear and eschatology in post-war Soviet society. *Urban Folklore & Anthropology*, *I*(1), 318–325. (In Russian).

Разговоры об утопичности советского проекта давно стали общим местом. По мнению Шейлы Фитцпатрик, уже в 1930-е «[вера в светлое будущее] не только была составляющей [дискурса] сталинизма, причем очень важной составляющей, но частью повседневного опыта каждого человека» [Фитцпатрик 2008: 84]. Именно появление альтернативных проектов и моделей будущего, «приватизация государственной утопии», наряду с другими изменениями характеризует переход от «классического» к позднему советскому обществу [Острова 2015]. Однако представления жителей СССР о будущем не исчерпывались рационалистичными моделями преобразования природы, общества и человека. В тени утопий на протяжении всей советской истории существовала возможность не только сформулировать собственную модель «светлого будущего», но и вообще отказаться от идеи прогресса как магистральной линии истории. Многим будущее казалось неуютным и опасным, а наиболее вероятным (и порой — желанным) вариантом развития событий представлялся конец света.

Одними из распространенных текстов, дающих возможность судить об эсхатологических настроениях жителей СССР, являются «святые письма» (специфический жанр народной религиозной словесности), в которых упоминается конец света. В таком письме повествователь рассказывает о произошедшем чуде и принуждает читателя его переписать и распространить и в обмен на это обещает переписчику спасение после катастрофы. Александр Панченко показывает, что о грядущем (или уже наступившем) антихристовом царстве говорят «магические письма» начала века и отчасти — 1920–1930-х годов [Панченко 2003: 627]. По мнению Дарьи Радченко, в течение XX века идет активный процесс «секуляризации» «святых писем», который она связывает с тем, что «информация о грядущем апокалипсисе малопонятна и нерелевантна для неверующих», которые при этом все больше включались в цепочки их распространения[1] [Радченко 2017: 17]. Поэтому подобные тексты 1980–1990-х годов, даже сохранившие религиозные элементы (молитвенный зачин, упоминание Бога и Богородицы), связывают изменения в судьбе читателя-распространителя только с непосредственным (не)размножением письма [Лурье 1993: 148–149].

Антропологи и историки, которые работают с ранними образцами «святых писем», как правило, видят в них отражение народных страхов, спровоцированных масштабными политическими изменениями и катаклизмами советской истории. Стивен Смит, рассматривающий циркуляцию «святых писем» в 1920–1930-х в контексте насильственной модернизации традиционной культуры русского крестьянства, связывает эсхатологические настроения с опасениями

[1] О том, как распространение «святых писем» из квазирелигиозной практики превратилось в элемент детской субкультуры, также см. статью [Радченко 2015].

повторения большой войны [Смит 2005: 285]. Проявлением страхов уже послевоенного советского крестьянства считает «святые письма» Ульрика Хун. В качестве типичного примера она цитирует в своей монографии письмо, полученное корреспонденткой газеты «Правда» В. И. Ривольской в 1950 году под Полтавой и переправленное ею главному редактору издания, М. А. Суслову. Приводимый Ульрикой Хун текст — редкое зафиксированное свидетельство того, что традиция «святых писем» не прерывалась в середине XX века [Huhn 2014: 288].

Дискуссия о месте «святых писем» в городской и/или крестьянской культуре, о политических и психологических интенциях их авторов, о динамике и схемах распространения подобных текстов будет более плодотворной после заполнения явной лакуны между двумя зафиксированными вспышками распространения «святых писем», первая из которых приходится на 1920–1930-е годы, а вторая — на 1980–1990-е. Безусловно, это станет возможным только в ходе систематического источниковедческого поиска в архивных фондах Совета по делам Русской православной церкви (Совета по делам религии) и его региональных уполномоченных, а также партийных и комсомольских органов, ответственных за антирелигиозную пропаганду. Однако уже отдельные архивные и библиографические находки позволяют несколько расширить наши представления о таком своеобычном феномене, как «святые письма».

Вниманию читателей предлагается два документа.

Первый из них — это «святое письмо», распространявшееся в Котласском районе Архангельской области, копия которого была направлена в Совет по делам Русской православной церкви уполномоченным Совета по Архангельской области в отчете за первое полугодие 1954 года.

> Двенадцатилетний мальчик у синего моря в роще повторял 100 раз. Молитесь богу хоть два раза в день, он говорил, не забывайте бога. Письмо передавайте, получите большое счастье. Кто это письмо получит, пусть перепишет 9 раз, тот получит большое счастье. Одна семья не переписала и получила неизлечимую болезнь. Молитесь богу два раза в день во имя отца и святого духа (аминь).
>
> 12 июля 1956 года земля обольется кровью. Перестанет светить солнце и начнется война, произойдет страшный бой. Кто не поверит этому письму, тот письму после поверит, но будет поздно. Молитесь богу, не забывайте пресвятую богородицу. Кто сохранит это письмо, тот сам будет сохранен во имя отца и святого духа (аминь). Останется одна треть человечества. Дети, слушайте родителей. Кто это письмо перепишет, тот получит большое счастье. Не бойтесь этого письма, оно ходит по всему миру (аминь)[2].

Второй документ — обширный фрагмент письма, процитированный в информации о некоторых вопросах научно-атеистической пропаганды среди молодежи в 1957 году, предоставленной Центральным комитетом ВЛКСМ для ЦК КПСС.

> Не забывайте бога, письмо передавайте по почте в разные города и села, тогда будете иметь счастье. Кто перепишет это письмо 9 раз, тот через 30 дней получит большую радость. Одна семья переписала, но не передала и получила неизлечимую болезнь... Скоро будет огромный бой, начнется атомная война. Реки наполнятся кровью, погибнет половина народа. Кто сохранит это письмо, тот будет спасен. После этого придет Иесус Христос на землю и будет страшный суд. Останется 3-я часть народа жить[3].

[2] Доклад уполномоченного по делам РПЦ по Архангельской области о состоянии и деятельности русской православной церкви за первое полугодие 1954 года. ГААО. Ф. Р-5620. Оп. 1. Д. 26. (Далее — Доклад 1954). Л. 56. В цитируемых фрагментах сохранена орфография и пунктуация источника.

[3] Информация ЦК ВЛКСМ в ЦК КПСС о некоторых вопросах научно-атеистической пропаганды среди молодежи. 1957. РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 32. Д. 845. (Далее — Информация 1957). Л. 7.

Первый текст представляет собой своеобразное промежуточное звено между «святыми письмами» — «молитвами», датируемыми самым началом XX века, и «светскими» письмами счастья, распространявшимися на протяжении всего столетия. С одной стороны, это письмо сохраняет элементы молитвы (или, скорее — заговора), пусть и редуцированные до возгласа «Аминь», и содержит призывы не забывать Бога и Богородицу. С другой стороны, гарантия спасения в мировой катастрофе соседствует в нем с обещанием «большого счастья» переписавшему. Относительно второго текста, поскольку он доступен лишь фрагментарно, невозможно сказать, отсутствовали ли в нем молитвенные формулы изначально, либо они были выпущены переписчиками из числа работников ВЛКСМ.

Отличительной особенностью обоих публикуемых текстов являются достаточно подробные описания грядущего конца света, явно вдохновленные «Откровением Иоанна Богослова» либо апокрифическими апокалипсисами. Особенно интересен в этом отношении второй текст, отождествляющий Апокалипсис с атомной войной, что позволяет рассматривать его в контексте народных представлений 1940–1950-х о ядерном оружии, которые сочетают в себе ужас и анархический восторг от его разрушительной силы.

Процитированные, а также большая часть упоминаемых в этой статье «святых писем» имели хождение среди сельских жителей, однако назвать их явлением исключительно деревенской культуры было бы некорректно. Так, информация Ульяновского обкома ВЛКСМ отмечает распространение писем в Ленинском (центральном) районе Ульяновска[4]. Также разнообразны и способы их распространения. Если письма в Котласском районе Архангельской области пересылались по почте, то информация ЦК ВЛКСМ 1957 года, очевидно, обобщающая сведения из нескольких регионов СССР, говорит о «подметном» способе распространения: «их находят колхозники у колодцев, на реках и прудах, где женщины полощат белье, под дверями домов и т. д.» [5].

Приведенные в статье «святые письма» цитируются по вторичным источникам: отчетам, информационным сводкам партийных и комсомольских органов или пропагандистским статьям в периодике, что, с одной стороны, вызывает вопросы к точности передачи изначальных текстов писем, но, с другой, позволяет сделать важные замечания об интенциях тех, кто зафиксировал случаи их распространения. Оказавшиеся в роли невольных распространителей магических текстов, авторы комментариев не ограничивали себя ролью регистраторов необычного явления, но стремились выявить цепочки распространения «святых писем», проанализировать их или, в крайнем случае, дать «идейно верную» оценку.

Первыми советскими «исследователями» «святых писем» становились люди, по долгу службы связанные с антирелигиозной пропагандой: партийные и комсомольские работники, сотрудники Совета по делам Русской православной церкви, агитаторы и журналисты. Борьба с религией не прекращалась на протяжении всей советской истории, однако в зависимости от текущей кампании менялись ее интенсивность, адресаты и религиозные группы, институции и явления, представлявшиеся наиболее вредными. Так, в послевоенные годы, наряду со «служителями культа» объектами антирелигиозной пропаганды стали лица, чья деятельность способствовала распространению суеверий: бродячие проповедники, «пророки», странники и гадалки. Именно таким «прорицателям»

[4] Информация Ульяновского обкома ВЛКСМ в ЦК ВЛКСМ о состоянии антирелигиозной и научно-естественной пропаганды в Ульяновской области. 1955. РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 32. Д. 756. (Далее — Информация 1955). Л. 30.

[5] Информация 1957. Л. 7.

корреспондент ленинградской комсомольской газеты «Смена» ставит в вину распространение в Тихвине по почте «посланий», обещающих, «что вскоре с неба посыплется каменный дождь, а моря и реки выйдут из берегов». Автор статьи не называет эти тексты «святыми письмами», но то, что в них, для того «чтобы спастись от этих бедствий, предлагается молиться», не оставляет сомнения, что тихвинцы имели дело именно с ними [Богловский 1948].

Также в 1940–1960-х сменился и основной адресат антирелигиозной пропаганды. Хотя потепление в отношениях государства и церкви, произошедшее во время Второй мировой войны, уже в конце 1940-х сменилось новым витком борьбы с «религиозными пережитками», одним из главных его следствий стала возможность для значительной части верующих практически беспрепятственно участвовать в религиозной жизни. Однако религиозность детей, подростков и молодежи по-прежнему вызывала особенную тревогу [Панченко 2014]. Поскольку «объективных причин» для нее у юношей и девушек, родившихся и сформировавшихся при советской власти, быть не могло, она объяснялась «недоработками на местах», главной из которых было низкое качество культурной и воспитательной работы. Так, в описании удручающего положения в селе Покровское Павловского района Ленинградской области, наряду с проповедями странницы «рабы божьей Тони» и проведением свадебного обряда[6], упоминается распространение «святых писем»:

> На клубе покоился замок, о лекциях давно позабыли, самодеятельность заглохла. Библиотека тоже прекратила свое существование. Вместо книг молодежи частенько приходилось читать подброшенные чьей-то рукой безграмотные записки. Если, дескать, хочешь спасти свою душу, то распространи сие послание в десяти экземплярах, — глаголил некто, видимо, пекущийся о «спасении собственной души». Письма проникали даже в школу. И странное дело, никто здесь не поинтересовался их происхождением [Стороженко 1951].

Принципиальная анонимность «святых писем» затрудняла поиск распространителей. Так, уполномоченный Совета по делам РПЦ в Архангельской области П. Я. Сазонов в отчете о «состоянии и деятельности русской православной церкви» во вверенном ему регионе, не найдя непосредственного автора писем, распространявшихся в Котласском районе Архангельской области в 1953–1954 годы, предполагал, что им могла быть уже известная ему «пенсионерка [проживающая] в доме инвалидов»[7]. На подробный, хотя и путанный пересказ своего расследования, Сазонов получил от председателя Совета резкий ответ: «Приводить в докладе текст "святого" письма не следовало, и загромождать отчет подобной бессмыслицей нет надобности»[8]. Однако именно благодаря особому рвению уполномоченного (которое могло быть связано с тем, что именно в 1954 году ему пришлось резко входить в курс дел после внезапной смерти предшественника) сохранился не только полный текст «святого письма», но и перечисление тех, к кому он обращался за помощью. По его словам, ни районное, ни областное партийное начальство, ни представители МГБ не высказали интереса к письмам, и только после того, как он сообщил о них председателю облисполкома, уполномоченный МГБ по области взял у него письмо. С одной стороны, это свидетельствует о том, что органы госбезопасности, знавшие о существовании писем еще до обращения Сазонова, не считали их действительно опасным

[6] Из статьи остается непонятным, было ли совершено венчание, но на страницах газеты достаточно подробно описана попытка реконструкции традиционного деревенского свадебного обряда.

[7] Доклад 1954. Л. 57.

[8] Доклад 1954. Л. 59.

явлением. С другой стороны, бесконтрольное распространение текстов («Меня это письмо интересовало как факт наличия таких писем, которые попадают к населению, если это письмо неизвестного отправителя»[9]) вызывало у уполномоченного тревогу, корни которой находились в сфере деятельности МГБ. Вероятно, его волновало не только религиозное содержание писем, но и схожесть их с листовками («некоторые факты о распространении листовок — святых писем»[10]), наиболее вероятным источником которых можно было назвать иностранные спецслужбы или эмигрантские политические организации. Попытки забросить антисоветские листовки через экипажи судов загранплавания (и с 1956 — с помощью аэрозондов) регулярно фиксируются в Архангельской области в 1950-х[11].

Еще более остро чувство тревоги звучит в информационном сообщении 1955 года, подготовленном для ЦК ВЛКСМ сотрудником ульяновского обкома комсомола, который сообщал о распространении в селе Баевка Барановского района «святого письма» «явно контрреволюционного содержания». Судя по цитируемым фрагментам письма, его текст мало отличался от приводимых в приложении, но повышенная бдительность позволила автору сообщения проинтерпретировать «святое письмо» то ли как попытку посеять панику, то ли как сообщение о готовящейся диверсии:

> В нем говорится, что «половина людей погибнет 12 июля 1956 года», в этот день, т. е. предполагаемый день пуска Куйбышевской ГЭС[12], «реки наполнятся кровью, солнце перестанет светить», что спасение от такого бедствия получит лишь тот, кто будет размножать и распространять эти письма[13].

Подобные тексты появлялись в разных регионах страны, как минимум, с 1950 года, т. е. до начала строительства Куйбышевской электростанции, что не позволяет отождествить их текст с конкретными событиями в Поволжье (равно как где бы то ни было еще). Важно и то, что в письме, скопированном В. И. Ривольской, корреспонденткой «Правды», датой начала Апокалипсиса названо 12 июля 1950 года, а не 1956: «12 июля 1950 погибнет половина мира, 15 июля начнется мировая война, 16 июля солнце перестанет светить. Люди вспомнят день и час, но будет поздно. Тот, кто сохранит это письмо, будет спасен. Аминь» [Huhn 2014: 288][14]. Это позволяет предположить (если только перед нами не ошибка переписчика), что решающую роль в определении даты конца света играл не год, а число, совпадающее с православным праздником апостолов Петра и Павла (Петровым днем).

При этом из двух конкурирующих интерпретаций распространения «святых писем» — как религиозной пропаганды и как идеологической диверсии — более правдоподобной В. И. Ривольской представляется вторая: «Я не думаю, что появление этих писем связано с приближением Пасхи. В письме нет и намека на этот религиозный праздник. Очевидно, распространители

[9] Доклад 1954. Л. 57.

[10] Доклад 1954. Л. 56.

[11] См. напр.: Донесения 1954–1955 — Донесения первых помощников капитанов судов Северного морского пароходства о фактах провокационных действий при стоянках в иностранных портах. 1954–1955 // ОДСПИ ГААО. Ф. 296. Оп. 2. Д. 2085.

[12] Речь идет о пуске очередного узла Куйбышевской ГЭС (с 1958 — Волжская ГЭС им. Ленина, сейчас — Жигулевская ГЭС), строившейся и постепенно вводимой в эксплуатацию в 1950–1957 годы.

[13] Информация 1955. Л. 30.

[14] Обратный перевод на русский с немецкого выполнен автором статьи.

преследуют цель посеять панику среди населения». Предполагая, что источником письма могли оказаться насельницы Козельщанского Рождество-Богородичного монастыря либо «сектанты» («баптисты, штундисты, краснодраконовцы»), она обращала внимание на то, что «в годы войны и неурожая 1946 г. среди населения этих районов распространялось много всевозможных писем и слухов»[15]. Тем самым, «религиозники», к какой бы конфессии они ни принадлежали, использовали, по ее мнению, «святые письма» не столько как инструмент обращения в свою веру, сколько для дестабилизации обстановки в Полтавской области.

Изучение документов, фиксирующих и анализирующих распространение «святых писем» в послевоенный период, позволяет не только расширить представление об эсхатологических представлениях, разделяемых частью жителей СССР, но и увидеть, как эти представления вступают в конфликт с господствующим представлением о «нормальном развитии» советского общества. Если природу страха, побуждавшего получателей «святых писем» продолжать их распространение, можно описать только предположительно, то комментарии к письмам представителей властных органов однозначно выявляют другой комплекс страхов, распространенных в советском обществе — опасения, связанные с возможной деятельностью шпионов и/или вредителей.

Литература

Богловский, Т. (1948, 22 июля). Прорицатели и гадалки в роли воспитателей. *Смена*, 2.

Кукулин, И., Майофис, М., Сафронов, П. (Ред. И сост.). (2015). Острова утопии. Педагогическое и социальное проектирование послевоенной школы (1940–1980-е). М.: Новое лит. обозрение.

Лурье, В. Ф. (1993). «Святые письма» как явление традиционного фольклора. *Русская литература, 1993*(1), 144–149.

Панченко, А. А. (2003). Магические письма. В А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов (Ред.). *Современный городской фольклор*, 620–642. М.: РГГУ.

Панченко, А. А. (2014). «Религиозные инфекции» и «духовные калеки»: тема детства в советской атеистической пропаганде 1960-х гг. В М. Р. Балина, В. Ю. Вьюгин (Сост. И ред.). *«Убить Чарскую...». Парадоксы советской литературы для детей (1920-е — 1930-е гг.)*, 310–329. СПб.: Алетейя.

Радченко, Д. А. (2015). «Святое письмо» в советской школьной парте. В М. В. Ахметова, Н. В. Петров. *Ситуация постфольклора: городские тексты и практики*, 53–63. М.: Форум.

Радченко, Д. А. (2017). *«Святое письмо» как коллективный текст: динамика жанра*. Режим доступа: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2981615

Смит, С. (2005). Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма. *Антропологический форум, 2005*(3), 280–306.

Стороженко, А. (1951, 30 августа). «Венчается раба божия…». *Смена*, 3

Фитцпатрик, Ш. (2008). *Повседневный сталинизм*. М.: РОССПЭН.

Huhn, U. (2014). *Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat 1941 bis 1960*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

[15] Письмо В. И. Ривольской главному редактору газеты «Правда» М. А. Суслову о распространении «святых писем» и слухов в Полтаве. 1950. 2 апреля. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 285. Л. 39.

References

Boglovskiy T. (1948, July 22). Proritsateli i gadalki v roli vospitatelei [Diviners and fortune-tellers as mentors]. *Smena*[Change], 2. (In Russian).

Fitspatrik, S. (2008). *Povsednevnyi stalinizm* [Transl. from Fitspatrick S. (1999). *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s.* Oxford: Oxford Univ. Press]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).

Huhn, U. (2014). *Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat 1941 bis 1960.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (In German).

Kukulin, I., Maiofis, M, Safronov, P. (Eds.). (2015). *Ostrova utopii. Pedagogicheskoe i sotsial'noe proektirovanie poslevoennoi shkoly (1940–1980-e)* [The Isles of Utopia, Pegadogic and social design of post-war school (in the 1940-1980s)]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Lurie, V. F. (1993). "Sviatye pis'ma" kak iavlenie traditsionnogo fol'klora ["Holy letters" as traditional folklore phenomenon]. *Russkaia Literatura* [Russian Literature], *1993*(1), 144–149. (In Russian).

Panchenko, A. A. (2003). Magicheskie pis'ma [Magic letters]. In A. F. Belousov, I. S. Veselova, S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Sovremennyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], 620–642. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. (In Russian).

Panchenko, A. A. (2014). "Religioznye infektsii" i "dukhovnye kaleki": tema detstva v sovetskoi ateisticheskoi propagande 1960-kh gg. ["Religious infections" and "spiritual cripples": motif of childhood in Soviet atheistic propaganda]. In M. Balina, V. V'iugin. "*Ubit' Charskuiu...". Paradoksy sovetskoi literatury dlia detei (1920-e – 1930-e gg.)* ["To kill Charskaya…". Paradoxes of Soviet children's literature], 310–329. Saint Petersburg: Aleteiia. (In Russian).

Radchenko, D. A. (2015). "Sviatoe pis'mo" v sovetskoi shkol'noi parte ["Holy letter" in a Soviet school desk]. In M. V. Akhmetova, N. V. Petrov (Compl.). *Situatsiia postfol'klora: gorodskie teksty i praktiki* [The situation of postfolklore: Urban texts and practices], 53–63. Moscow: Forum. (In Russian).

Radchenko, D. A. (2015). "Sviatoe pis'mo" kak kollektivnyi tekst: dinamika zhanra ["Holy letter" as collective text: genre dynamics] Retrieved from https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2981615 (In Russian).

Smith, S. (2005). Nebesnye pis'ma i rasskazy o lese: "sueveriia" protiv bol'shevizma [Heavenly letters and stories of forest: "superstitions" versus bolshevism]. *Antropologicheskii forum* [Forum for Anthropology and Culture]. № 3. 280–306. (In Russian).

Storozhenko, A. (1951, August 30). "Venchaetsia raba bozhiia…" ["The Lord's servant marries…"]. *Smena* [Change], 3 (In Russian).