



Конференция «Религиозные практики в СССР: выживание и сопротивление в условиях насильственной секуляризации»

Краткий обзор и попытка анализа

Цели и контуры конференции

КАКОЙ была повседневная, живая, реальная религиозность в Советском Союзе, государстве, официально и принципиально атеистическом, предпринявшем одно из наиболее радикальных наступлений на религию? какова была религиозность за фасадом государственного атеизма? И даже более того — за «вторым фасадом» официальных, скрепя сердце терпимых властями религиозных институтов, которые рассматривались как «пережитки», обреченные на постепенное отмирание? как пробраться через толщу официального атеистического дискурса к подлинным источникам, фиксирующим свидетельства или даже отдельные, с трудом выявляемые фрагменты свидетельств о том, как люди молились (индивидуально или коллективно), как они полусекретно отмечали праздники, как приспособляли свою религиозность к новому политическому контексту, и как они формировали таким образом новую культурную среду? как узнать — как это было на самом деле, «wie es eigentlich gewesen war»?

И, разумеется, всем ясно, что адекватное понимание советской религиозной истории — это ключ к пониманию современных, постсоветских превращений в этой сфере: вопреки распространенному желанию забыть советскую эпоху как досадное недоразумение, «безвременье» или временное отступление от «столбовой дороги истории», именно советский опыт — опыт травм и идеа-

лов — по-прежнему проглядывает во всех сферах жизни последних десятилетий на огромной постсоветской территории.

Таковы, в конечном итоге, были вопросы конференции, состоявшейся в феврале в Москве. Конференция впервые намеренно применила новую оптику к истории религий в СССР: изучать не государственную политику в этой области, не церковно-государственные отношения, не биографии религиозных лидеров — все это уже не раз освещалось в историографии последних десятилетий, — но посмотреть на «практики и повседневность», на то, что может быть названо *lived religion* — *живой религией*, религией в том виде, в какой она *проживалась* в действительности. Больше внимания уделялось рядовым священнослужителям, а еще больше — мирянам и даже тем, кто, не будучи в полной мере «религиозными», реагировали на религиозные смыслы; больше внимания уделялось не догматам, канонам и нормам, а конкретным действиям, обрядовым или иным.

Иначе говоря: кроме того, что это была одна из крупнейших религиоведческих конференций за последнее время, это была также *первая* конференция, посвященная непосредственно «религиозным практикам»¹. Вряд ли такая конференция была бы возможна раньше, пять или десять лет назад, но теперь она «созрела», состоялась и открыла неисчерпаемый пока круг источников и тем. Как замечали многие, эту конференцию можно считать первым опытом обмена новыми материалами и новыми подходами — опытом, еще недостаточным для больших выводов и обобщений. Отчасти это так, но на некоторые обобщения попробуем отважиться уже сейчас.

Но сначала — немного общей и сухой информации. Конференция «Религиозные практики в СССР...» прошла 16–18 февраля 2012 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ) и была совместно организована Центром изучения религий РГГУ и Центром истории религии и церкви Института всеобщей истории РАН². Конференция собрала около 95 че-

1. Исключением был сравнительно небольшой workshop в Пенсильванском университете, состоявшийся в марте 2010 года; он назывался: *New Religious Histories: Rethinking Religion and Secularization in 20th Century Ukraine and Russia* (в настоящее время готовится книга). Эта конференция также была нацелена на «практики», на повседневную религиозность.

2. Программу конференции и названия упоминаемых в тексте докладов см.: <http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Religioznye-praktiki-v-SSSR-vyzhivanie-i-soprotivlenie-v-usloviyah-nasil-stvennoj-sekulyarizacii> (доступ 03.05.2012).

людей, вошедших в программу (из них около 20 не смогли присутствовать, однако прислали свои тезисы, а многие — доклады). География участников конференции была примерно такой: около четверти участников были из российских столиц; около 40% — из других российских городов, около 10% — из Украины и несколько больше — из других стран, включая США, Германию, Францию, Польшу, Эстонию, Латвию и Беларусь.

Конференция была посвящена всей советской истории от начала и до конца, и, действительно, в докладах освещались и довоенные, и послевоенные сюжеты (с некоторым преобладанием последних, возможно, просто потому, что второй период был длительнее). Тематический спектр был чрезвычайно разнообразен, и об этом будет речь подробнее ниже. Но, пожалуй, стоит сразу же назвать два больших блока тем и три региона, которые, к сожалению, *не* получили никакого освещения. Две эти темы — религия в годы войны и религия в ГУЛАГе, хотя обе, безусловно, заслуживают пристального внимания. А три региона, которые образовали «лакуну» в географии конференции, — это советские Средняя Азия, Закавказье и Молдавия. Трудно понять, почему эти темы и эти регионы оказались пропущены — в силу ли простого стечения обстоятельств, или по причине разрыва научных связей, или меньшего интереса историков.

Но несмотря на «лакуны», все то, что на конференции состоялось, можно назвать большой удачей, и отзывы участников были единогласно позитивными. Каковы же ее главные результаты — или, если угодно, поставленные в ее ходе узловые вопросы?

Источники: откуда, что и как мы можем узнать о религии в СССР?

Если верно, что нынешний этап исследований состоит в сборе и классификации материала, в первичном накоплении микроисторий и *case studies*, то первой и решающей сейчас темой является тема источников и методов. Важно не только собрать воедино все архивные и прочие источники, но и понять, как с ними работать. Практически каждый доклад с неизбежностью начинался с анализа источников. Было предложено даже подумать о том, чтобы свести воедино все имеющиеся источники и критически оценить их (Н. Киценко).

Есть различные архивы, но некоторые из них доступны, а некоторые закрыты или полужакрыты по разным причинам (например,

архивы ФСБ, хотя были доклады со ссылкой на них — А. Курляндского, А. Береловича; или закрытые по закону на семидесятилетний срок личные архивы священников). Есть центральные и местные архивы, связанные с государственными органами, «ответственными за религию» (они назывались по-разному в разное время). Есть некоторые церковные и другие религиозные архивы (включая приходские). Но проблема не только в том, чтобы добраться до архивных дел, но в том, как выявить из документов то, что относится к «живой религиозности», и как интерпретировать эти сведения, учитывая почти неизбежные искажения? Приходится просчитывать *мотивы* чекистов, уполномоченных, священников, мирян и проверять их, по возможности, независимыми свидетельствами.

Еще одним важным источником являются советские исследования религии, проводимые в 1920–1930 гг. в основном этнографами (доклад М. Шахнович и доклад Т. Чумаковой о подготовке к переписи 1937 г.), а в 1960–1980-е гг. — социологами или специалистами по «научному атеизму». Эти источники в высшей степени тенденциозны идеологически, выборочны (невнимание к некоторым формам неофициальной религиозности) и порой методологически наивны (когда, например, информантам задавались вопросы, на которые заведомо нельзя получить адекватные ответы), а потому и здесь требуется тонкая техника интерпретации.

Еще один тип источников — устные нарративы, которые дополняют письменные (и часто им противоречат), но в которых тоже свои искажения; иногда они оказываются незаменимыми (как, например, было показано М. Сафаровым на примере реконструкции истории мусульманской общины Москвы); сюда же примыкают личные мемуары, к которым приходится в некоторых случаях прибегать — при всем риске их достоверности — как к единственному источнику (например, при анализе таинства причащения у А. Беглова).

Иногда официальные церковные источники говорят больше, чем можно от них ожидать: например, официальный и контролируемый советскими и церковными властями «Журнал Московской Патриархии» или «Настольная книга священнослужителя», из которой, в частности, можно узнать, при внимательном прочтении и сравнении с дореволюционными аналогами, как изменились в течение нескольких десятилетий пастырская практика или толкование подлежащих исповеди грехов (в докладе Н. Киценко).

К этим главным источникам можно добавить и другие, менее очевидные, такие как почтовые открытки, по которым можно проследить динамику религиозных символов и смыслов, предположительно отраженных в массовом восприятии (доклад В. Кустова), или советское художественное кино (доклад Л. Горбачева и Л. Мазур).

Так или иначе, для того чтобы выявлять «практики» и религиозную «повседневность», необходимо, как говорили участники, использовать особую оптику и следовать некоторым методологическим принципам. Например, следует опираться на такие свидетельства, которые отражают конкретные действия (в большей степени, чем слова и мысли); говорить о поведении, а не о психологическом состоянии и опыте (ибо последние в наименьшей степени подлежат верификации); осознавать наличие постоянного, большего или меньшего «зазора» между официальным каноническим текстом (правилом, нормой) и практиками, понимая при этом корреляцию между ними. Как было показано в ряде докладов, размытость, подвижность самой нормы создавали некое широкое поле ее применения в жизни (такова была, например, неясная норма частоты причащений — доклад А. Беглова). И еще один принцип, о котором говорили участники: религию не следует отрывать от всего совокупного социального и культурного опыта советских людей; не критическая концентрация внимания *только* на религии — а ведь именно религия является объектом всех представленных исследований — способна привести к искаженному преувеличению, оптическому обману — представлению о сплошной подпольной религиозности советского населения на всем протяжении советской истории; поэтому требуется трезвость и здравый смысл, чтобы найти такое место религии, которое было бы соразмерно всей совокупности прочих практик.

Некоторые ключевые темы: секуляризация, насилие, новые формы религии и соотношение советской и традиционной символических систем

И здесь мы подходим, собственно, к узловым темам, которые явно или имплицитно определяют ход всех исследований религиозной повседневности в СССР. В сущности, уже само название конференции вызвало полемику: в какой мере советская секуляризация была «насильственной», а в какой — естественным

процессом, разворачивавшемся параллельно во всем мире или, по крайней мере, в европейских странах? На этот счет были разные мнения. С одной стороны, параллели с мировыми процессами очевидны; с другой стороны, трудно отрицать радикальный, «экспериментальный» и идеологически программный характер советских антирелигиозных репрессий. Возможны расхождения (отчасти вызванные несогласованностью «оптик» и источниковой базы) относительно того, насколько секулярной/религиозной была имперская Россия (степень ее религиозности часто преувеличивается, а значит преуменьшается степень восприимчивости к «атеизму»); а также относительно того, каков был реальный «градус веры» в разные советские периоды (например, как оценить тот высокий уровень религиозности, который отразила «забракованная» Сталиным перепись 1937 г., когда 56,7% назвали себя верующими), или насколько значительны были «религиозные подъемы» конца 1940-х (после войны и временного смягчения политики), или середины 1970-х, и не коррелировали ли они со сходными колебаниями за пределами СССР? Может быть, советская секуляризация была, в конце концов, не столько «насильственной» (*forced*), сколько «форсированной», «ускоренной» (такое промежуточное решение предлагала У. Хун в своем докладе, ссылаясь на использование в литературе немецкого слова *forciert*).

С этим вопросом связана и полемика вокруг еще двух слов из названия конференции: «выживание» и «сопротивление». В зависимости от того, считаем ли мы советскую секуляризацию «насильственной», «форсированной» или естественной, мы можем (или нет) представить религиозность советского населения в категориях выживания и сопротивления. Эти слова некоторым кажутся неуместной оценочной риторикой до тех пор, пока мы не определим, что именно есть «сопротивление». Насколько широко это понятие? Не является ли всякое проявление религиозности в условиях официально антирелигиозного режима — например, каждый обряд крещения — сопротивлением просто «по определению»? Или, как считают некоторые, «сопротивлением» можно считать только явные, сознательные нарушения советских писанных или неписанных запретов (например, у «катакомбников» в период пика репрессий), тогда как все прочее следует скорее отнести к категории «приспособления» («адаптации») или полускрытого существования, а то и вообще некоего параллельного бытия.

Эти вопросы вписываются, между прочим, в общий поток сравнительно недавней историографии, посвященной разным аспектами советской повседневности вообще. Есть крайние тенденции считать всю советскую жизнь постоянным, почти всеобщим сопротивлением постоянным же репрессиям со стороны режима или, наоборот, полагать, что подавляющее большинство советских людей приняли доминирующий официальный дискурс (включая атеизм) и строили свою жизнь соответственно. Но между этими крайними моделями есть промежуточный спектр возможных жизненных тактик, и на самом деле большинство прокладывали для себя собственный путь выживания, уклонения или адаптации. Сложность этой картины, разумеется, ни в коей мере не может смягчить простую и ясную характеристику общего фона — той чрезвычайной жесткости и репрессивности, которые были присущи природе всего советского модернистского проекта.

Картина, которая на этом фоне выявляется в религиозной сфере, действительно, очень сложна. Были и реальное сопротивление, и протестные нелегальные субкультуры: тех же православных «катакомбников»; или стихийные сельские выступления в защиту священников, переплетенные с антиколхозными бунтами; или пятидесятников, сочетавших острый эсхатологизм с эмигрантской ориентацией (доклад С. Дударенок). Но было и огромное количество примеров приспособления, уклонения и «параллельного существования». Главная задача состоит в систематизации всех этих форм и, по возможности, сохранении объективности, не искаженной сменяющимися академическими парадигмами (например, от акцента на адаптивности политики к акценту на ее репрессивности; соответственно, от недооценки «протестности» — к ее переоценке, от преуменьшения общего уровня религиозности — к его преувеличению и т. д.).

Каковы же были наиболее типичные формы религиозности, которые строго документированы и могут быть реконструированы? Первое общее впечатление состоит в том, что если выстроить некую шкалу по степени институционализации практик, то основная масса проявлений религиозности располагалась далеко от официально признанных (терпимых властью) институтов и гораздо ближе к неформальному, внеинституциональному полюсу. Удар по институтам традиционных религий был так велик, особенно в 1930-е гг. и затем в конце 1950-х, что религиозность была вытеснена из них в более или менее свободное

и менее контролируемое социальное пространство. Если одной формулой, с опасностью некоторого упрощения, передать общую тенденцию, то она была такова: от старых институтов — к более рассеянным формам; от публичности — к приватности; от коллективного — к индивидуальному; от духовенства — к мирянам; от мужчин — к женщинам.

Конференция предоставила огромный материал о более или менее организованной, более или менее рассеянной *lived religion*. В православии церковный «фасад» можно противопоставить и «катакомбной» субкультуре (М. Шкаровский) и множеству более рассеянных форм, таких как сети отношений вокруг исповедников и тайных монахов (Н. Киценко); «бродячие священники» (О. Морозов); старцы и старицы (О. Сибирева); секретные домашние крещения и браки (Н. Шлихта на украинском материале); паломничества к «так называемым святым местам» (как они официально именовались на бюрократическом языке) (С. Такахаси, У. Хун). В исламе мы можем найти очень сходные неформальные практики (А. Ярлыкапов, Р. Мусина, И. Бабич, М. Сафаров). Сходные явления можно зафиксировать и для других религий.

Что означали подобные «приватизация» и де-институционализация? Они означали, во-первых, создание новой интенсивной, «горячей» религиозности в тех субкультурах, которые возникли в ответ на репрессивную политику: в этих новых малых группах, в семьях, катакомбных сетях складывалось осознанное, во многом основанное на выборе, усиленное жизненным риском чувство религиозной принадлежности. Этот «неофитский дух», по-видимому, повлиял и на развитие некоторых ключевых практик: так, значительно усилилось значение исповеди (Н. Киценко) и решительно изменилось отношение к причащению как свободному от принуждения, осознанному и ключевому христианскому опыту (А. Беглов).

Во-вторых (как заметил А. Беглов в дискуссии), они означали создание новых форм и движений, появление которых стало возможным именно благодаря ослаблению контролирующей, нормативной роли старых институтов: в рамках последних, например, были бы непредставимы «женщины-муллы» (Ю. Гусева); домашние обряды; создание новых *вирдов* в чеченской ссылке (М. Роштин); те же интенсивные исповедальные сети в православии; или, наконец, складывание сильной протестной и латино-ориентированной идентичности после ликвидации Украинской грекокатолической церкви в 1946 г. (Т. Бублык, К. Будзь). В целом мы

можем говорить о парадоксе: притом что «форсированная секуляризация» радикально подорвала традиционные устои религий, она же стимулировала религиозное творчество, высвободила активную спонтанную религиозность: так, уже в 1920-е гг. антицерковная политика большевиков привела к обратному эффекту — резкому росту приходской самоорганизации (Г. Фриз). И здесь снова мы возвращаемся к вопросу о «насилии»: не были ли некоторые изменения в религиозной жизни *естественной* внутренней потребностью, даже если таковые изменения были спровоцированы государственным насилием против старых институтов? Если это так, то советская история в большей степени вписывается в европейский поток секуляризации.

В-третьих, де-институционализация означала индивидуализацию религиозности, создание множества «неканонических» религиозных идентичностей — того, что называется *bricolage*. Это было верно для фольклорной религиозности, когда, например, приходилось обходиться без священника (муллы, раввина), в области некоего канонического вакуума, и тогда расцветали те вещи, которые, с точки зрения официальных религиозных институтов (как и официальных советских властей), полагались как «языческие пережитки». Но в еще большей степени *bricolage* относится к религиозным поискам интеллигенции, усилившимся в 1970–1980-е гг., когда «возвращение» к традиции означало, на самом деле, конструирование новой системы верований и практик из любого подходящего «духовного» материала (Н. Митрохин, К. Русселе, В. Клюева).

И здесь, говоря об индивидуальных поисках и изобретениях в религиозной сфере, мы сталкиваемся с еще одной огромной темой, постоянно звучавшей во время конференции: это сложные отношения религиозных смыслов и практик с идеологическим и практическим космосом советского режима. Официальный атеизм постепенно вырос в целую сложную доктринальную подсистему советской (марксистско-ленинской) идеологии; он поддерживался большим количеством оплачиваемых государством чиновников и был призван формировать новую ментальность *homo soveticus* и новую «социалистическую обрядность» (термин, который в послевоенное время был изобретен партийными специалистами, признавшими необходимость обрядов как таковых). Весь этот комплекс идей и практик призван был заменить религиозные аналоги и подготовить массы к принятию социализма как некоей гражданской религии. При этом надо помнить, что

не только официальные усилия штатных атеистов, но и сам советский *хабитус* как таковой, вся советская повседневность были мощными инструментами ежедневной, неотвратимой переработки «человеческого материала».

Соотношение религиозной и советской (кстати говоря, не вполне *светской*) символических систем, их противоборство не только были рациональным «вытеснением», но и приводили к созданию адаптированных конструкций; в результате — появление большого числа различных смешанных, промежуточных форм сохранения религиозности и ее трансформации. Это было верно для старых традиционных социальных пространств, таких как центрально-русские деревни; но это было верно и для новых городов, где власти хотели с «чистого листа» создать новую, социалистическую культуру (как, например, «город без церквей» Магнитогорск — в докладе Н. Макаровой). Ряд докладов прекрасно иллюстрировал смешанный характер многих культурных феноменов, сочетающих религиозные и советские элементы: прежде всего, элементы похоронных обрядов (А. Соколова, К. Ваннер, В. Смолкин-Ротрок) и, как правило, допускаемое властями включение религиозной символики в похоронные практики (в исламе — по докладам А. Кобзева, М. Сафарова). Напротив, что касается брака, власти стремились к большей чистоте и к строгой замене религиозного обряда разработанными в 1950–1960-х обрядами, когда «реабилитированная» свадьба предстала в совершенно новом, «социалистическом» духе (Е. Жидкова). Некоторые традиции конструировались для того, чтобы подчеркнуть преемство между «традиционными *народными* обычаями» (столь высоко ценимыми в нормативной советской идеологии) и социалистической культурой: таковы, например, новые «старые» осетинские обряды 1960-х гг. (С. Штырков). Иногда традиционное паломничество, приуроченное к престольному празднику местной церкви, могло быть до нерасторжимости сплетено со светским сельским праздником с участием высшего партийного начальства (У. Хун о паломничестве на озеро Светлояр). Коллективные крещения могли быть приурочены к официальным праздникам (1 мая и 7 ноября), и тем самым «праздник» как таковой приобретал двойной смысл (Н. Шлихта). В конечном итоге, официальный атеизм не добился своей цели «полного вытеснения» (В. Смолкин-Ротрок), и потому разнообразные смешения и сочетания двух символических систем часто и были содержанием советской религиозности.

* * *

Таковы только некоторые из ключевых тем, поднятых на конференции в РГГУ. Я не могу в этом кратком очерке с достаточной подробностью охватить все темы и тем более сослаться на все доклады, большинство из которых заслуживают внимания. За рамками этого обзора остались, например, гендерные аспекты советской религиозности; сущностные критерии периодизации всего периода; глубинные социальные корни советской секуляризации, ее связь с демографической и экономической динамикой; различия «советского опыта» разных религий и конфессий; синхронное сравнение советских и западных тенденций в области религии и некоторые другие вопросы. Мы надеемся в дальнейшем более детально обратиться ко всему спектру этих тем — от критического анализа источниковой базы до теоретических выводов о сущности советского «атеистического эксперимента».

А. Агаджанян