ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

3-4 2012 [30]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ

Издательский дом «Дело»
Москва, 2012

И.О. ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА *Дмитрий Узланер*
РЕДАКЦИЯ *Александр Агаджанян, Алексей Апполонов, Александр Кырлежев*
ИДЕЯ ОБЛОЖКИ *Екатерины Трушиной*
МАКЕТ ЖУРНАЛА *Сергея Зиновьева*
ВЕРСТКА *Анастасии Акимовой*

РЕДАКТОРЫ-СОСТАВИТЕЛИ НОМЕРА:

Александр Агаджанян, Алексей Беглов

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Беглов А.Л., канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук; *Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук; *Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук; *Верховский А.М.*; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г.Ч.*, д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук; *Лункин Р.Н.*, канд. филос. наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, канд. юрид. наук; *Панченко А.А.*, д-р филолог. наук; *Рашковский Е.Б.*, д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук; *Синелина Ю.Ю.*, д-р соц. наук; *Смирнов М.Ю.*, д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.*, канд. культ. наук; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

П.Бергер (США); *М.Благоевич* (Сербия); *Т.Бремер* (Германия); *Р.Бхаргава* (Индия); *Ж.-П.Виллэм* (Франция); *Г.Дэйви* (Великобритания); *В.Еленский* (Украина); *Р.Инглхарт* (США); *В.Макридес* (Германия); *Д.Мартин* (Великобритания); *А.Пабст* (Великобритания); *М.Розати* (Италия); *К.Русселе* (Франция); *Дж.Саттон* (Великобритания); *Е.Федякова* (Чили); *А.Филоненко* (Украина); *Э. ван дер Звеерде* (Голландия); *Д.Чидестер* (ЮАР); *К.Штекль* (Австрия); *М.Эпштейн* (США)

Сайт журнала в интернете: www.religion.rane.ru
E-mail: religion@rane.ru
119606, г. Москва, просп. Вернадского, д.84.
Редакция журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»

Перепечатка материалов возможна только с письменного разрешения редакции

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.
Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:
38685 — для физических лиц,
38689 — для юридических лиц
ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)
В системе РИНЦ № 09–04/09–16
Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Содержание

От редакции 6

Главная тема:
Религиозные практики в СССР

Эволюция ключевых практик

Надежда Киценко. Исповедь в советское время 10

Алексей Беглов. Практика причащения православных прихожан советской эпохи 34

Галина Зеленина. «Вся жизнь среди книг»: советское еврейство на пути от Библии к библиотеке. 60

Довоенный период: динамика репрессий и их результаты

Грегори Фриз. «Вся власть приходам»: возрождение православия в 1920-е гг. 86

Татьяна Чумакова. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения 106

Андрей Берман. Царевна Ольга из Чувашии: самозванчество как религиозная практика 134

Надежда Макарова. «Город без церквей»: религиозность в Магнитогорске в 1930-е гг. 158

Анна Калинина. Христианские конфессии Советской Белоруссии в 1929–1939 гг.: активные и пассивные формы сопротивления. 181

Послевоенный период: новые формы, реакции и влияния

Елена Шуньгина. Возвращение Церкви культовых зданий в Ленинградской епархии в послевоенное десятилетие: анализ прошений верующих 204

Ульрике Хун. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева 232

Алексей Глушаев. «Без проповедников, в углу бараков...»: протестантские «барачные общины» в Пермском Прикамье 1940–1950-х гг. 257

Надежда Белякова. Коллективные практики типичной общины евангельских христиан-баптистов в позднем СССР 284

Юлия Гусева. «Женщины-муллы»? Роль женщин в практиках мусульманских общин Среднего Поволжья в военный и послевоенный период 315

Такахаси Санами. Два типа религиозности времен позднего социализма: православные верующие Владимирской области 328

Сергей Жук. Религиозные практики, повседневная религиозность и западная массовая культура в закрытом городе Днепропетровске в послесталинское время (1960–1984 гг.) 349

Религия vs. Атеизм: две смысловые и обрядовые системы

Наталия Шлихта. «От традиции к современности»: православная обрядность и праздники в условиях антирелигиозной борьбы (на материалах УССР, 1950-е–1960-е гг.) 380

Елена Жидкова. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной 408

Виктория Смолкин-Ротрок. Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии 430

Концепции и методы

Катрин Ваннер. Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах Советской Украины 464

Соня Люрманн. Что мы можем знать о советской религиозности? (Сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) 485

Николай Митрохин. Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР 505

Рецензии

Верт П. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012 512

Luehrmann S. Secularism Soviet Style: Teaching Atheismand Religion in a Volga Republic. Indiana University Press, 2011 . . .516

Epstein M.N. Russian Spirituality and the Secularization of Culture. USA: Frank-Tireur, 2011. 523

Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: Издательство ББИ, 2012 527

Тульпе И.А. Мифология. Искусство. Религия. СПб.: Наука, 2012 532

Справочная информация

Авторы 539
Аннотации 541

Reference Information

Authors 549
Summaries 551
About the journal 559

От редакции

Этот третий (сдвоенный) выпуск обновленного журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» довольно заметно отличается от предыдущих. №1 и №2 за 2012 год были посвящены общим вопросам, поставленным на высоком уровне абстракции — вопросам, в которых смыкаются исследования религии и теоретические концепции современного общественного развития, а именно: месту религии в рамках теории «множественных современностей» (№1) и проблематике секулярности и постсекулярности в ее разнообразных концептуальных и эмпирических проявлениях (№2).

В этом выпуске, который Вы держите в руках (или видите на Вашем экране), фокус внимания смещается из области преимущественно социологических теорий в область скрупулезного исторического анализа религиозной повседневности. Весь выпуск состоит из строго документированных *case studies,* интерпретируемых либо в классической оптике исторического исследования, либо в духе исторической антропологии (либо сочетая оба дисциплинарных подхода). Весь этот выпуск посвящен обыденной религиозности советского времени, вмещающей в себя длинный репертуар религиозных практик, прочно вплетенных, при всех своей идеологической отверженности, в ткань советского общественного бытия.

И все-таки, на наш взгляд, этот номер журнала не порывает с нашей прежней проблематикой — не только потому, что все религиоведческие темы, так или иначе, взаимосвязаны, но еще и потому, что осмысление судеб религии в СССР, безусловно, восходит и к вопросу о сути той специфической формы *modernity*, которой был (пытался быть) Советский Союз, и к вопросу о том, в какой мере просвещенческий секулярный проект, осуществляемый в СССР, был частью западной (и отчасти всемирной) секулярной парадигмы. Сдвиги в исследовательских эпистемах (прежде всего, кризис теории секуляризации), как и в самой исследовательской технике (диверсификация источников, вни-

мание к «невидимой» религии и квазирелигиозным «гражданским» конструкциям) — эти сдвиги, которые происходили в области исследований *modernity* и *secularity* в целом, в полной мере проявляются и в смене подходов к советской истории вообще и к религиозности советского времени, в частности. Советский период остается богатейшим источником размышлений о современных превращениях религии и секулярности, об их неуловимой, причудливой взаимосвязи. Нашей неявной сверхзадачей была именно попытка мыслить всю совокупность представленных здесь материалов, ценных самих по себе, в только что очерченных общетеоретических рамках.

Этот выпуск сложился из материалов конференции, проведенной в Москве в феврале 2012 года в РГГУ под названием «Религиозные практики в СССР: выживание и сопротивление в условиях насильственной секуляризации». Конференция была организована Центром изучения религий РГГУ и Центром истории религии и церкви Института всеобщей истории РАН при участии других научных центров. Она собрала около 80 участников (первоначальных заявок было гораздо больше), охватив весь советский период, почти все основные религиозные традиции (хотя православие естественным образом преобладало) и основные регионы советской империи[1].

Чуть больше двадцати статей, включенных в этот журнал, хотя и не отражают в полной мере всей мозаики московской конференции, относятся, пожалуй, к числу лучших и наиболее репрезентативных. Каждая из них — это самостоятельное исследование, которое не только схватывает конкретную эмпирическую реальность, но прямо или косвенно ставит важные общие вопросы советской истории и научной методологии. В этом выпуске мы разделили статьи по хронологическому принципу, поделив советскую историю на довоенный и послевоенный периоды (конечно, отдавая себе отчет в том, что периодизация советской религиозной *политики* более сложна и дробна). Кроме этих двух больших «хронологических» разделов, мы выделили три тематических: один, отражающий длительную эволюцию некоторых ключевых практик (исповеди, причащения в православии, а также еврейской сакральной книжности); второй, посвященный ключевому противостоянию религии и научного атеизма как систем миро-

1. См. обзор и попытку анализа итогов конференции в очерке А. Агаджаняна №1, 2012 нашего журнала.

воззрения и практик; и третий, более непосредственно касающийся насущных вопросов методологии. Читатель также найдет в конце тома несколько рецензий, так или иначе относящихся к главной теме.

Главная особенность и конференции, и этого выпуска — в определенном ракурсе, в смещении акцента в исследованиях религии в СССР: с церковно-государственных отношений, описания репрессий и реакций, колебаний в религиозной политике и хроники сопротивления — к анализу ежедневных практик мирян. Эти практики, в свою очередь, имеют много вариаций — от участия в официально терпимом «культе» в разрешенных рамках и в разрешенных религиозных институтах-гетто до «живой религии» («переживаемой религии» — *lived religion, religion vécue*), которая состоит в сумме повседневных импровизаций на тему доктринальных, этических, обрядовых и поведенческих норм, деформирующихся под давлением безжалостного секулярного (псевдо-секулярного?) Левиафана. Эта тематика каждодневных практик сравнительно нова, и мы не без оснований можем отнести нынешнюю публикацию к категории «новаторских»; по крайней мере, это один из первых случаев, когда под одной обложкой, книжной или журнальной, публикуются статьи, посвященные очерченным сюжетам.

Многие из статей в буквальном смысле открывают новые направления исторического религиоведения. Таковы, например, исследования практик исповеди и причащения (Н. Киценко и А. Беглова). Таковы статья Г. Фриза о невероятных результатах большевистского наступления на религию, приведшего к религиозному *подъему* на Украине, и статья А. Бермана о примере широко распространенного религиозного самозванчества, сочетавшего сопротивление советскому режиму и обостренное мессианство; работы о «невидимой религии» в образцовом атеистическом городе 1930-х и в «закрытом» (и потому тоже образцовом) позднесоветском городе (Н. Макаровой и С. Жука). Санами Такахаси иллюстрирует двуслойность советской религиозной жизни в последние десятилетия СССР — религиозность скрытую и религиозность фасадную; на самом деле — *пол*ускрытую и *полу*фасадную, и этот непростой дуализм просматривается во всех статьях. О том, как причудливо взаимодействуют советский *habitus* и глубокие религиозные инстинкты, пишет У. Хун на примере этнографии послевоенных паломничеств; а несколько статей, как уже было сказано, прямо посвящены диалектике противостояния религии

и атеизма как на уровне высоких дискурсов, так и, прежде всего, в контрапунктах жизненных циклов простых людей. Три статьи последнего раздела ставят некоторые концептуальные и методологические вопросы, имеющие отношение ко всему представленному здесь исследовательскому направлению — проблеме согласования разных типов источников и вопросу о сути самого объекта — «живой религии» и религиозных практик.

Авторы нынешнего номера — ученые из семи стран, принадлежащие к разным дисциплинам и использующие разные источники. Мы знаем, что есть большое количество историков и антропологов, ведущих потрясающие исследования, которые, по тем или иным причинам, не оказались на страницах этого тома (впрочем, он и не мог бы вместить всех достойных). Мы, несомненно, будем иметь это в виду при планировании будущих публикаций. И все же нам кажется, что те работы, которые Вы прочтете на этих страницах, адекватно отражают нынешний этап понимания советской религиозности, а заодно и вписываются в некоторые магистральные, постоянные темы нашего журнала.

Эволюция ключевых практик

Надежда Киценко

Исповедь в советское время

В Российской империи, начиная с конца XVII в. и до 1917 г., все православные были обязаны исповедоваться. За соблюдением прихожанами этой нормы благочестивого поведения следили как светские власти, так и, собственно, сама Церковь, преимущественно через своих священников, обязанных делать подробные записи о состоявшихся в их приходах исповедях и ежегодно представлять эти записи в епархиальные консистории. Документация консисторий, полицейские отчеты, церковные и богослужебные издания, воспоминания, картины, элементы оформления храмовых интерьеров, рассказы для детей, произведения классической литературы — все эти источники сходятся в одном: говение — недельная подготовка к исповеди и причастию — являлось важным маркером религиозной жизни всех слоев русского общества. Исповедание грехов священнику было в дореволюционной России не только глубоко личным делом прихожанина, но и наглядным подтверждением лояльности самодержавному государству.

Что же получилось после того, как подобный симбиоз исповеди как индивидуального соучастия в церковном таинстве и демонстративного публично-политического действа перестал существовать? Хотя точно определить время прекращения этого симбиоза крайне сложно, в качестве своего рода маркера, обозначившего кардинальное изменение ситуации, можно привести пример, зафиксированный в документах Казанской духовной

консистории. Один рабочий был осужден за убийство в пьяной драке. Сведения о нем были внесены в специальное полицейское дело, куда помещалась информация об осужденных и их преступлениях. Это дело обычно автоматически передавалось в консисторию, чтобы помимо наложенного судом наказания преступники были еще подвергнуты и епитимии. Разумеется, казанская полиция знала и об обратной стандартной процедуре — сокращении вдвое срока епитимии, если гражданским судом назначалось тюремное заключение или какое-либо иное наказание. Существовала разработанная практика согласования между собой сроков этих обоих наказаний — тюремного заключения по приговору светского суда и церковной епитимии по решению консистории. Когда казанская полиция в конце февраля 1917 г. направляла в консисторию информацию о деле осужденного за убийство рабочего, чтобы он был подвергнут епитимии, она поступала в полном соответствии с отработанной рутинной процедурой. Однако в начале апреля — уже по прошествии месяца после отречения Николая II и формирования Временного правительства — прокурор Казанского окружного суда направил в консисторию краткую записку, в которой, в частности, говорилось: «Прошу оставить без исполнения все мои сообщения, последовавшие до 17 марта сего года, относительно предания лиц, осужденных по приговорам судов, к церковному покаянию, сделав также о сем распоряжение подведомственным консистории учреждениям»[1].

После Февральской революции прекратилась не только рассмотренная выше практика. Последнее дело об исповеди в четырех главных консисториях империи датировано началом 1917 г. С 1918 г. все консистории были закрыты. Как только не стало консисторий, прекратилось ведение и централизованной епархиальной документации. Отдельные священники в своих приходах продолжали делать в метрических книгах записи о крещениях, венчаниях и отпеваниях. В некоторых случаях они сообщали и об участии в исповеди. Однако более уже не существовало ни формуляра запрашиваемых епархиальным начальством сведений об исповеди, ни самих консисторий, в которые направлялись бы подобные отчеты.

1. Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ). Ф. 4 (Казанская духовная консистория). Оп. 149. Д. 34 (Об отмене предания провинившихся церковному покаянию, 1917 г.). Л. 1.

В этой принципиально новой ситуации собственно и заключается главная проблема изучения исповеди в советскую эпоху. В дореволюционной России имелись четкие официальные предписания, касавшиеся названного таинства. Но в советское время аналогичные документы просто отсутствовали. В отличие от принятого Петром I в 1721 г. Духовного регламента, определившего новый порядок церковно-государственных отношений, советское законодательство, отделив Церковь от государства, вообще не касалось проблемы исповеди[2]. Притеснения, которым подвергались священники при советском режиме (запреты церковно-приходского образования, издательской деятельности и публичных богослужений вне храмовых помещений), не распространялись на исповедь. Фактически для исследователей, занимающихся дореволюционным или постсоветским периодами, изучение исповеди в советское время является своего рода методологическим вызовом. Когда большинство храмов были закрыты, существовала ли вообще исповедь как таковая? Имеются ли какие-либо следы того, что она сохранилась?

Реконструкцию истории исповеди в эту эпоху осложняют и многочисленные предположения. Например, уже в первые годы советской власти священники испытали на себе мощное давление со стороны ЧК и созданных вместо нее впоследствии органов государственной безопасности. Эти структуры требовали нарушить тайну исповеди и информировать их о том, в чем каются прихожане у аналоя своим духовникам[3]. (В этом есть доля истины: в 1923 г. священник Дмитрий Флерин был отправлен в Соловецкий лагерь за отказ нарушить тайну исповеди[4].) Прямое и косвенное давление на священников вынуждало их искать способы преодоления чинимых властями препятствий. Батюшки и их духовные чада приду-

2. Наиболее близкими к рассматриваемой теме стали законодательные акты от 23 января 1918 г. (об отделении Церкви от государства), от 8 апреля 1929 г. (о религиозных объединениях), от 1 октября 1929 г. (инструкции Народного комиссариата внутренних дел). См.: *Орлеанский Н.М.* Закон о религиозных объединениях РСФСР… М.: Безбожник, 1930. С. 6–25, 170-171.

3. Например, епископ Леонтий (Филипович) описывает случаи такого давления на Украине в своей рукописи «Политический контроль над Православною церковью в Советском Союзе», хранящейся в Бахметевском архиве русской и восточноевропейской истории и культуры Колумбийского университета в Нью-Йорке (Л. 127, 134-136).

4. Информация об о. Дмитрии Флерине имеется в постоянной экспозиции Соловецкого лагеря особого назначения в Соловецком государственном историческом, архитектурном и природном музее-заповеднике.

мывали новые способы исповедования. Причем миряне не только сами пытались скрыть то, что они верующие, но и стремились оградить священников от того двусмысленного положения, в которое их усердно заталкивали враждебные Церкви представители советского режима. В результате традиционная приватная форма исповедования на ухо священнику вскоре исчезла, и вместо нее стали практиковаться новые способы принесения покаяния. Общая исповедь стала одновременно и нормой, и своеобразной характеристикой церковной жизни при советской власти[5].

Но в этой общепринятой модели есть одна проблема: для нее нет прямых подтверждений. В советское время не появилось эквивалента составленного при Петре I дополнения к Духовному регламенту — «Прибавления о правилах причта церковного и чина монашеского». В нем священники от имени престола уполномочивались (точнее, им это вменялось в неукоснительную обязанность) сообщать властям обо всех изменнических замыслах, услышанных ими во время исповеди[6]. С другой стороны, одно отсутствие законодательства в советское время само по себе ничего не значит. До революции это предписание существовало на бумаге, но крайне редко осуществлялось на практике[7]. Могла ли эта тенденция после 1918 г. измениться на противоположную? Никаких официальных *предписаний* со стороны властей не было, но тем не менее существовала *практика* доноса? Советская власть так никогда и не признала, что священники обладают неким законным правом сохранять в конфиденциальности сведения о контактах со своими прихожанами. Осуждение по анонимным обвинениям не только допускалось, но и всячески поощрялось при судебном разбирательстве дел так называемых врагов народа[8]. Даже если люди знали, что их священник был агентом НКВД, из этого вовсе не сле-

5. *Иов (Гумеров), иеромонах*. Покаяние — основа духовной жизни//Православная вера. № 44. Сентябрь 2010. С. 5, 19.

6. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 6. № 4022. С. 701.

7. Сохранились свидетельства лишь о двух случаях (имевших место в 1734 и 1742 гг.) осуждения священников, исполнивших предписания об информировании властей об антигосударственных намерениях, о которых они узнали во время исповеди. Одного из них лишили духовного сана, разорвали ему ноздри и сослали на вечную каторгу в Сибирь, а другого казнили. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 144. Л. 1-23; Оп. 23. Д. 366. Л. 83.

8. *Kozlov V.A.* Denunciation and Its Functions in Soviet Governance from the Archive of the Soviet Ministry of Internal Affairs//Stalinism: New Directions. Ed. by Sheila Fitzpatrick. Routledge, 1999. P. 117-141.

довало, что он передавал в органы сведения, полученные во время исповеди[9]. Если священник имел намерение кого-либо обвинить, то он мог сделать это вообще без более или менее веского доказательства. Поэтому неважно, основывалось бы такое обвинение на факте, полученном во время исповедования, или нет.

В этом, кстати, заключалась и еще одна причина, по которой дореволюционные гражданские суды отказывались рассматривать информацию, услышанную священником на исповеди. Эта информация с правовой точки зрения заслуживала не больше доверия, чем любая другая[10]. На Украине в 1928 г. представители духовенства всех вероисповеданий, включая меннонитов, лютеран, мусульман и иудеев, работали осведомителями относительно своих единоверцев. Причем они даже получали за подобную деятельность от советского государства некоторое денежное вознаграждение[11]. Но в любом случае таинство исповеди не было каким-то особо ценным источником информации, так как в большинстве конфессий оно не практикуется. Наказать могли за обыкновенное присутствие в храме, пускай и непродолжительное — исключительно из любопытства, или за ношение нательного креста. Посещение или непосещение исповеди здесь не играло никакой роли. То есть проблема остается: очень трудно с достоверностью утверждать, раскрывали ли священники под давлением органов госбезопасности сведения, полученные ими во время исповеди, и тем более делать заключения, основанные на таком предположении.

Перемены в исповедальной практике: периодизация

При рассмотрении того, как на протяжении советской эпохи менялась исповедь, целесообразно отталкиваться от следующей периодизации:

9. О полемике по поводу «осведомительской» деятельности в 1943 г. священника Николая Кольчицкого см.: *Соколова Н. Н.* Под кровом Всевышнего. М.: Издательство Православного братства святого апостола Иоанна Богослова, 2002. С. 59.

10. Поведанную сенатором Н. С. Таганцевым дискуссию об использовании сведений, полученных во время исповеди, см.: ГАРФ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 641. Л. 1-3.

11. Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАГОУ). Ф. 1. Оп. 16. Спр. 34. Авк. 94-95. Автор благодарит Людмилу Гриневич за информацию об этой ссылке.

1) 1918–1928 — от Декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви до кануна Первой пятилетки;

2) 1929–1941 — от эпохи Первой пятилетки до начала Великой отечественной войны;

3) 1941–1958 — от некоторых послаблений в отношении Церкви во время войны до начавшейся при Хрущеве новой антирелигиозной кампании;

4) 1958–1964 — хрущевская антирелигиозная кампания;

5) 1964–1988 — от попыток советского режима использовать Церковь в качестве инструмента внешнеполитического влияния до начала новых взаимоотношений Церкви и Советского государства в связи с празднованием 1000-летия крещения Руси.

На протяжении всего десятилетия после издания в 1918 г. Декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви верующие сталкивались с более жизненными вопросами, чем возможность исповеди. Было неясно, останутся ли вообще в той или иной местности действующие храмы и монастыри, будет ли кому в них служить, наконец, под чьей юрисдикцией окажется местный храм — у обновленцев, у патриарха или у его местоблюстителя. В условиях развернувшейся в стране мощной государственной антирелигиозной пропаганды, а также после естественной в новых условиях отмены обязательной при самодержавном режиме ежегодной исповеди и соответствующей приходской статистики причастников, можно было бы ожидать стремительного усиления индифферентизма в отношении норм церковной жизни — особенно среди активных сторонников советской власти. Дореволюционный правительственный надзор за соблюдением правил церковного благочестия не только разом прекратился, но развернулся в противоположную — фактически запретительную — сторону.

С точки зрения исполнения таинства исповеди, положение могло бы даже улучшится. Участники Поместного собора 1917–1918 гг. уже обсуждали в практическом ключе ситуацию, когда большое количество людей стремились исповедоваться, особенно на церковные или храмовые праздники. Наиболее наглядно это ощущалось в монастырях, куда стекались многочисленные паломники. На этом фоне некоторые участники Собора полагали, что общая исповедь, во время которой священник зачитывает перед собравшимися прихожанами список наиболее распространенных грехов, а затем предлагает желающим дополнительно и уже в индивидуальном порядке покаяться в совершенных проступках, может быть не только практически удобной, но и духовно полез-

ной[12]. До революции общая исповедь не была чем-то исключительным. Так, например, святой праведный отец Иоанн Сергиев (Кронштадтский) использовал общую исповедь в своем приходе в Кронштадте на рубеже XIX–XX вв. Общая исповедь была обычным явлением во время крестных ходов. Полковые священники русской армии прибегали к некоему подобию общей исповеди перед сражениями во время Первой мировой войны. Священники могли подобным образом отпустить грехи людям, например, на борту корабля, терпящего бедствие, или в других угрожавших жизни обстоятельствах[13]. Такие принятые виды общей исповеди в церковной практике объясняют, почему из 54 членов Богослужебного отдела Поместного собора 1917–1918 гг. только четыре категорически возражали против общей исповеди, считая ее пагубной; вместе с тем лишь четыре члена сочли, что общая исповедь должна или может стать повседневной нормой[14]. Таким образом, даже до утверждения коммунистического режима, в период которого большинство представителей клира и религиозных мыслителей стали одобрять практику общей исповеди, преимущественная часть духовенства считала этот способ принесения покаяния вполне допустимым в исключительных обстоятельствах.

Первое десятилетие существования советской власти как раз и стало таким исключительным обстоятельством. Общая исповедь начала шире использоваться, особенно в Москве и Петрограде-Ленинграде. И это было вызвано вовсе не опасением, что содержание беседы между кающимся и его духовником может стать известным доносившим в органы осведомителям. Причина здесь могла быть гораздо более простой. В обстановке, когда лишение свободы или даже смертный приговор стали в СССР страшной обыденностью, некоторые православные стали причащаться (и, соответственно, исповедоваться) настолько часто, насколько это было возможно. Поэтому для многих верующих покаяние, принесенное под непреходящей угрозой ареста или иных

12. Высказывавшиеся ещё в начале XX в. мнения об общей исповеди см.: Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. II. СПб., 1906. С. 334-335. Поселянин также ещё задолго до Поместного собора заявлял свою позицию по этому вопросу. См., например: *Поселянин Е.* Исповедь//Церковный голос. 1907. № 15. С. 414.

13. *Шавельский Г., протопресвитер.* Православное пастырство. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1996. С. 597-602.

14. *Балашов Н., протоиерей.* На пути к литургическому возрождению. [М.:] Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2001. С. 392.

особых обстоятельств в ходе не индивидуальной, а общей исповеди, не было свидетельством их малодушного стыда. Скорее, напротив, подобный способ покаяния говорил об их усилившейся религиозности[15].

Для многих стремившихся к глубоко религиозной жизни, подразумевавшей в том числе и регулярную исповедь духовнику, 1920-е годы стали временем приобщения к уникальному духовному опыту — феномену тайного монашества как специфического религиозного движения в СССР. Протоиерей Валентин Свенцицкий, критиковавший общую исповедь за то, что она, по его мнению, отучала верующих чувствовать ответственность за совершенные ими грехи, в 1921–1926 гг. собирал кружки, в которых призывал верующих втайне принимать монашество (иногда без пострига)[16]. Люди, расположенные к такому «раннехристианскому» образу жизни, проживали в основном в крупных городах. Для них личная исповедь духовнику, часто даже за стенами храма или монастыря, становилась фундаментом их духовной жизни[17]. Такая регулярная потаенная внецерковная исповедь и откровение помыслов духовнику практиковались на протяжении всей советской эпохи[18]. Возможно, что гонения на Церковь привели к появлению особого типа верующего, который не принял бы монашество до 1917 г. Таким образом, и исповедь, и сама монашеская жизнь обрели значение, которое они не имели до 1917 г.[19]

В то же время простые крестьяне из российской и белорусской глубинки, которые впоследствии вспоминали 1920-е гг., воспринимали то время совершенно иначе. В конце 1980-х — начале 1990-х гг. мне удалось записать свидетельства лиц, родившихся в 1900–1910 гг. После 1917 г. они продолжали бывать на исповеди, как и прежде, только раз в году. Более того, по их свидетельствам, в первое время после установления советской власти изменения в том, как проходило это таинство, были крайне не-

15. *Шавельский Г., протопресвитер*. Указ. соч. С. 605.

16. *Herman, abbot*. New Russian Confessor Archpriest Valentin Sventitsky//The Orthodox Word. 1983. July–August. P. 133.

17. *Wynot J.* Monasteries Without Walls: Secret Monasticism in the Soviet Union, 1928–1939//Church History. March 2002. Vol. 71. № 1. P. 63-79.

18. Свидетельство Н. Н. Соколовой о тайных монахинях, проживавших в 1940-х гг. под видом артели белошвеек возле старца Исайи, см.: *Соколова Н. Н.* Указ. соч. С. 64-66.

19. *Беглов А.* Аскетическая письменность эпохи гонений как система маргиналий//Альфа и Омега. 2009. № 1 (54). С. 121-125.

значительными, а то и вовсе отсутствовали. К тому же простым сельским жителям не было резона опасаться, что тайна их исповеди будет нарушена и их покаяния священнику окажутся разглашенными[20]. Один из величайших русских старцев XX в. архимандрит Павел (Груздев) (1910–1996) вспоминал, что монахини Мологского монастыря, которых он лично знал, на протяжении 1920-х гг. продолжали ходить на исповедь в Толгский монастырь. Они приносили тамошним монахам в подарок от их настоятельницы масло, сметану и гороховую муку. В то же время в Толгском монастыре, по свидетельству старца, на тот момент оставалось всего 12 монахов[21].

Приведенные факты свидетельствуют о том, что для обыкновенных мирян, соблюдавших нормы церковной жизни, дореволюционные обычаи исповеди оставались на протяжении 1920-х гг. неизменными.

Действительно серьезные перемены, связанные с исповедью, начались лишь в конце 1920-х гг., в годы Первой пятилетки. Главной причиной обвального исчезновения исповеди как таковой (равно как и прекращения всякой приходской жизни) стало закрытие храмов. Как известно, к 1939 г. во всем Советском Союзе было всего лишь чуть больше сотни действующих храмов и не осталось ни одного монастыря. В большинстве областей имелось всего по одному храму, а 25 областей оказались вовсе «бесцерковными»[22]. Данные устной истории подтверждают приведенную статистику. Например, по свидетельству Бориса Петровича Окопного из Мелитополя (1926 г.р., оба его дедушки были священниками), закрытие храмов в Запорожье началось в 1933 году. К 1935 г. во всем Запорожье сохранились лишь 3 действующих храма. Духовенство частично было арестовано, а частично ушло в подполье, стараясь не привлекать к себе внимание. Поэтому церковные таинства как таковые исчезли с прекращением самой церковной жизни.

20. Воспоминания Марии Сильвестровны Плышевской (записаны 15–18 марта 1993 г.) и Марфы Самойловны Шеховой (записаны в апреле 1987 г.) — обе в рассматриваемый ими период проживали в Белоруссии.

21. Родные мои. Рассказы и проповеди архимандрита Павла (Груздева). Ярославль: Китеж, 2004. С. 156.

22. См., например: ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891 (Куйбышевская область). Л. 2-6. См. также: *Чумаченко Т.А.* Государство, Православная церковь и верующие. 1941–1961. М.: АИРО-XX, 1999.

Немецкая оккупация в годы Великой отечественной войны привела к возрождению церковной жизни на занятых германскими войсками территориях. Когда в октябре 1941 г. немцы вошли в Запорожье, в закрытых при советской власти храмах возобновились службы. Священники стали снова исповедовать прихожан. Форма этого таинства не изменилась: каждый приносил покаяния лично священнику, при этом перед исповедью вычитывалось молитвенное правило, а после — если исповедовавшийся причащался — благодарственные молитвы[23]. Свидетельства Окопного о возрождении при немцах церковных таинств в их дореволюционном виде подтверждаются и другими жителями Украины того же поколения. Например, мать семилетней Тамары Плышевской, после ее первой исповеди в 1942 г. в Кировограде, послала дочь обратно положить пожертвование священнику (девочка не знала, что это полагается)[24]. В Харькове в единственной действующей церкви, которая разделялась с обновленцами, желавшие исповедоваться предварительно записывались у старосты или у диакона[25]. Приведенные факты свидетельствуют, что за годы жестоких преследований Церкви при советской власти ни священники, ни прихожане не забыли, что такое исповедь и как она должна происходить. И как только на оккупированных немцами территориях возникла возможность возродить церковную жизнь, исповедальная практика возобновилась в том самом виде, в каком она существовала до 1917 г. Преемственная традиция была хотя и разрушена, но не уничтожена.

На неоккупированных и находившихся под советской властью территориях СССР в некоторых закрытых до войны храмах также возобновились богослужения. В 1942 г. вышла подготовленная Московским Патриархатом книга «Правда о религии в России». Это издание было призвано выполнить пропагандистскую задачу — разоблачить эмигрантские свидетельства о гонениях на Церковь в СССР и распространявшиеся слухи о толерантном отношении немцев на оккупированных ими территориях к пра-

23. Воспоминания Бориса Петровича Окопного (записаны 16 февраля 2010 г.).

24. Воспоминания Тамары Ивановны Плышевской (записаны 15 февраля 2010 г.).

25. Воспоминания моего отца, протоиерея Бориса Ивановича Киценко (записаны 15 февраля 2010 г.). Утрата обновленцами популярности и, соответственно, паствы подтверждается и в других источниках. См., например: *Соколова Н.Н.* Указ. соч. С. 17. Об обновленчестве и его кризисе см. также: *Freeze G.* Counter-Reformation in Russian Orthodoxy: Popular Response to Religious Innovation, 1922–1925//Slavic Review. Summer 1995. Vol. 54. № 2. P. 305-339.

вославию. В этой предельно идеологизированной и просоветской публикации утверждалось: «В нынешнем, как и в прошлом, году московские храмы были переполнены богомольцами, особенно говеющими в Великий пост. Все стремились исповедаться и причаститься»[26]. Но даже из этой цитаты видно, что отмеченный в ней расцвет церковной жизни наблюдался только последние два года — то есть с начала войны. А в 1944 г. в качестве ответного шага власти на проявления исключительной лояльности со стороны Московского Патриархата Церкви было предоставлено право стать причастной к идеологическому обеспечению продолжавшейся войны. Священнослужители стали появляться на патриотических мероприятиях, в честь Красной Армии служились молебны, Церковь жертвовала средства на нужды фронта. Исповедь никакой роли на тот момент не играла — по крайней мере, в доступных документах она не упоминается[27].

Встреча Сталина с иерархами Русской православной церкви в сентябре 1943 г. означала официальное признание Церкви составным элементом советского общества. С этого времени и до 1959 г. (с двумя непродолжительными паузами в 1948–1949 и в 1954 гг.) советская власть практически не демонстрировала своей враждебности к деятельности Церкви — деятельности, предельно регламентированной и ограниченной колоссальным количеством запретов[28]. Тем не менее тяжелое наследие предыдущих лет (закрытие храмов, преследования и антицерковная пропаганда) давало о себе знать, причем в довольно ощутимой форме: на огромное (несмотря ни на что!) количество верующих элементарно не хватало священников. Например, в Москве и Московской области на момент окончания войны действовало 215 храмов. К 1980-м гг. их количество сократилось на 20 процентов — и это на территории, на которой проживали несколько миллионов человек. В Малом соборе Донского монастыря в Москве по воскресным и праздничным дням причащались от 800 до 1000 человек[29]. При таком количественном несоответствии пастырей и паствы общая исповедь (когда священник перечисляет наибо-

26. Правда о религии в России. М.: Московская Патриархия, 1942. С. 215.

27. ГАРФ. Ф. 6991 (Совет по делам Русской православной церкви). Оп. 2. Д. 12. Л. 2-6.

28. См.: *Чумаченко Т.А.* Указ. соч. С. X.

29. Там же. С. 4-5; *Голубцов Н., протоиерей.* [Введение]//Беседы перед исповедью. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2009. С. 5; *Иов (Гумеров), иеромонах.* Указ. соч. С. 5.

лее распространенные грехи, а прихожане слушают, раскаиваются про себя и подходят к священнику для индивидуальной исповеди только в том случае, если им есть, в чем еще покаяться) стала нормой. Некоторые, как архиепископ Ленинградский Григорий (Чуков), выступали решительно против такого «отступления от литургических норм». В 1948 г. его поддержали некоторые провинциальные епископы[30]. Но тем не менее начиная с послевоенного времени общая исповедь на протяжении всей последующей советской эпохи оставалась широко распространенной практикой[31].

Исповедь в послевоенное время

Перемены, которым подверглась исповедь после начавшегося в годы войны умеренного и осторожного, но все-таки возрождения Церкви, вовсе не вели к обязательному ухудшению ее качества или к формализации самого приносимого верующими покаяния. Благодаря талантливым пастырям и такая — по преимуществу общая — исповедь приносила свои духовные плоды. Протоиереи Александр Воскресенский (1875–1950), Тихон Пелих (1895–1983), Василий Серебренников (1907–1996), Александр Толгский (1880–1962) и Всеволод Шпиллер (1902–1984) — только лишь наиболее известные московские исповедники, продолжившие традицию дореволюционных московских духовников. Протоиерей Николай Голубцов (1900–1963) на протяжении 14 лет принимал исповедь в храме Ризоположения, вновь открытом в 1943 году[32].

В своей пастырской деятельности о. Николай столкнулся с двумя осложнениями. Во-первых, количество его прихожан было таково, что оно исключало индивидуальную исповедь. В храме, в котором служил о. Николай, как и практически во всех остальных храмах, исповедь принималась перед литургией, во время чтения часов. Подобная практика была обусловлена ограничениями, не существовавшими до 1917 г. Назначаемым по согласованию с советскими административными органами церковным старостам предписывалось открывать храмы не раньше, чем

30. Слово на 8 ноября 1944 г.//*Григорий (Чуков), митрополит*. Избранные слова, речи и статьи. Л., 1954 [машинопись] см.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 34а. Л. 57.

31. Но, по замечанию Н.Н. Соколовой, люди, которые имели более близкие отношения с своими духовниками, имели более близкий доступ к частной исповеди. См.: *Соколова Н.Н.* Указ. соч. С. 78.

32. *Голубцов Н., протоиерей*. Указ. соч. С. 5.

за 20–30 минут до начала службы, и закрывать их практически сразу же после ее окончания[33]. В таких условиях принять полноценную индивидуальную исповедь у всех желающих было просто невозможно. Во-вторых, в 1950–1960-х гг. чтение проповедей было также жестко регламентировано. О. Николай нашел выход, как обойти оба названных ограничения — выход, который стали перенимать и другие священники. Он начал практиковать чтение проповедей непосредственно перед исповедями[34].

Примером нововведений о. Николая может служить его проповедь 28 февраля (13 марта) 1953 г. Это была пятница Четвертой недели Великого поста. Батюшка совместил толкование богослужебного содержания этого дня с тем, о чем прихожанам следовало помнить на следующий день во время исповеди и причастия. После рассказа о раскаянии разбойника, распятого рядом со Господом и воззвавшего к Нему помянуть его, когда Он приидет в Свое Царствие (Лк 23:42), священник призвал каждого уподобиться этому разбойнику и сохранить эту чувство вплоть до последнего мгновения исповеди: «Выбрось всю мерзость греха из души и, отойдя (после исповеди. — *Н.К.*), почувствуешь легкость… Исповедуй Богу все — не стыдись открывать Богу свои грехи и плотские дурные мысли, ибо они неминуемо посещают всех людей в юношеском и подчас в старческом возрасте. <…> Подходя к Святой чаше, будьте уверены в прощении грехов. В исповеди не повторяйте ранее исповеданных грехов — они прощены. Если чувствуешь еще терзание в сердце исповеданными грехами — значит, недостаточно сделано у тебя добрых дел, способных заглушить и изгнать навсегда этот смрад из бессмертной твоей души»[35].

Наиболее близкие к о. Николаю из числа его прихожан отмечали, что его мастерское сочетание проповеди, общей и индивидуальной исповедей приносило удивительные результаты. «Ради исповеди, — вспоминал протодиакон С. Голубцов, — маленькая церковь у него [о. Николая. — *Н.К.*] и в будни переполнялась народом. Общая исповедь, против одного названия которой так восстает обычно душа, у него всегда оставляла глубокое впечатление, и каждому казалось, что слово о. Николая было направлено лич-

33. Этот факт приводила в своих воспоминаниях Прасковья Васильевна Никитина (записаны в Санкт-Петербурге в январе 1992 г.). См. также: *Иов (Гумеров), иеромонах*. Указ. соч. С. 5.

34. *Голубцов Н., протоиерей*. Указ. соч. С. 6-7.

35. *Голубцов Н., протоиерей*. Указ. соч. С. 56-59.

но к нему. Исповедь (или, вернее, проповедь перед исповедью) никогда не была стандартная по содержанию. Начиналась всегда с краткого изложения празднуемого на тот день церковного события или памяти, иногда с Евангелия или Апостола, прочитанного за литургией, а затем на этой основе шло не просто перечисление грехов, а всем понятная, проникающая во все закоулки души и проясняющая совесть проповедь праведной и правильной жизни, призыв к молитве, покаянию и исправлению. <...> А когда подойдешь к аналою и скажешь то, что особенно тяготит совесть, о. Николай никогда не торопил, но и не задерживал, не удивлялся твоему греху и, осуждая его, не осуждал кающуюся душу. Если находил нужным, тут же давал краткий и решительный совет или произносил: "Прости, Господи!", "Помоги, Господи!" Простота, с которой он принимал исповедь, облегчала кающемуся признание в любом грехе»[36]. Религиозный писатель Сергей Иосифович Фудель, исповедовавшийся у о. Николая, писал: «И по себе, и по многим скажу, что за много лет не было случая, чтобы мы возвращались после исповеди у о. Николая с прежней сухой душой»[37]. Неудивительно, что после кончины о. Николая его духовные чада, скорбевшие о понесенной ими утрате, называли батюшку «последним московским духовником».

Другие известные московские священники в 1970–1980-х гг. продолжили исповедальные традиции своих предшественников. Например, у о. Дмитрия Дудко, о. Всеволода Шпиллера и о. Александра Меня были большие исповедальные семьи. Священники использовали первую исповедь новообращенных взрослых для того, чтобы дать им наставления в православной жизни. Такие исповеди обычно представляли собой несколько бесед либо в храме, либо даже в домашней обстановке, во время которых священник узнавал духовную биографию своего только что крестившегося духовного чада и давал ему рекомендации о том, как надлежит укреплять веру[38]. Эти практиковавшиеся в 1970-х — начале 1980-х гг. исповедальные приемы, как и иные сложившиеся тогда

36. *Голубцов С., протодиакон.* Протоиерей Николай Голубцов. Некролог//Сплоченные верой, надеждой, любовью и родом. М., 1999. С. 191.

37. *Фудель С. И.* Воспоминания об отце Николае Александровиче Голубцове//Собрание сочинений. В 3-х т. Т. 1. М.: Русский путь, 2001. С. 225.

38. См.: *Дудко Д., протоиерей.* О нашем уповании. Париж: ИМКА-Пресс, 1975; интервью о. Д. Дудко (записано автором 19 июня 1979 г.). Об исповедальном опыте о. Александра Меня см.: *Hamant Y.* Alexander Men': A Witness for Contemporary Russia (A Man for our Times). Torrance, CA: Oakwood Publications, 1995. P. 120-121.

церковные обычаи, свидетельствовали о кардинальных переменах, произошедших в русском православии по сравнению с дореволюционной эпохой. То, что до 1917 г. считалось для православных чем-то само собой разумеющимся и исполнявшимся всеми вне зависимости от степени их личного духовного опыта (первая исповедь в семилетнем возрасте, к которой основательно готовились, и затем — уже по инерции — раз в год около Пасхи), стало в послевоенное время уделом меньшинства верующих. Справедливо и обратное заключение: *исповедь превратилась из обряда, отправлявшегося прежде даже номинальными православными, в практику, присущую лишь небольшой группе внутри сообщества советских православных и вместе с тем наиболее принципиальную для их православной идентичности.*

Изменение представлений о грехе и наказании

Стали ли верующие при советской власти вкладывать в понятие греха какое-то иное содержание — отличное от того, которое считалось общепринятым до революции? Так, М.С. Плышевская в конце 1938-го — начале 1939 гг. совершила поступок, который в то время назывался спекуляцией. Она попыталась перепродать ботинки и валенки на кировоградском рынке. Когда к тому месту, где стояла Плышевская со своим товаром, приблизились милиционеры, ей удалось раствориться в толпе и тем самым избежать ареста. Она прекрасно отдавала себе отчет в том, что такая торговля является незаконной и что, если ее схватят, то неминуемо накажут. Однако, возможно, из-за того, что во времена НЭПа Плышевская продавала на ярмарках разные продукты, она не воспринимала саму по себе торговлю как нечто греховное и не говорила о ней на исповеди. И в конце 1930-х гг. Плышевская также отнеслась к своему обувному «делу» не как к греховному, и когда у нее снова появилась возможность исповедоваться, она не покаялась священнику в «скверноприбытчестве»[39].

Приведенная история наталкивает на размышление. Каялись ли другие в грехах, подобных тому, который совершила Плышевская, занимаясь такой «спекуляцией»? Возможно ли сейчас восстановить само состояние верующих, когда исповедь стала снова возвращаться в церковную жизнь: если они в чем-то не каялись, то просто по забывчивости или же по сознательному нежеланию?

39. Воспоминания Марии Сильвестровны Плышевской (записаны в апреле 1993 г.).

Тем более что общая исповедь создавала благоприятные условия для утаивания грехов, в которых верующим по каким-то причинам не хотелось признаваться.

Ценным источником, позволяющим прояснить обозначенную проблему, являются изданные уже в конце советской эпохи (в 1979, 1983 и 1988 гг.) «Настольные книги» для священников. (Очень красноречивым фактом является то, что подобные руководства не издавались в период с 1914 по 1979 гг.[40]) Особенно информативными с этой точки зрения являются замечания в проповедях, рекомендовавшихся для прочтения перед исповедью. Из этих руководств можно узнать, как священники толковали, скажем, заповедь «Не укради» и как они пытались внушить надлежащее представление об исполнении этой заповеди своей пастве.

Например, в «Настольной книге», изданной в 1983 г., содержалось предупреждение священникам, что кающиеся часто понимают заповедь «Не укради» прямолинейно — считая ее указанием на недопустимость воровства. Поэтому священнику предписывалось перед исповедью обратить внимание прихожан на то, что «хищением является всякое незаконное присвоение чужого имущества, как собственного, так и общественного <...> под понятие лихоимства подпадает также перепродажа пищевых и промышленных продуктов по завышенным ценам (спекуляция). Безбилетный проезд в общественном транспорте — это тоже поступок, который следует считать нарушением 8 заповеди»[41].

Внесенные добавления (как, впрочем, и изъятия тех фрагментов, которые присутствовали раньше) являются наиболее красноречивым ответом на вопрос, почему Церкви потребовались другие «Настольные книги» и к чему свелась корректировка старых образцов священнических руководств. Наиболее примечательная перемена в советских «Настольных книгах» по сравнению с дореволюционными заключалась в соответствии таинства общественному положению исповедовавшихся. «Наряду с людьми, глубоко и искренне верующими, — говорилось в уже неоднократно цитированной “Настольной книге” 1983 г., — к аналою приходят люди, мало связанные с Церковью, совершающие исповедь впервые в зрелом возрасте. В массе своей прихожане относятся к кате-

40. Об исповеди в этом издании см.: Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М.: Издательство Московской Патриархии, 1983. С. 242-287.

41. Там же. С. 281.

гории мало- или среднеквалифицированных рабочих, служащих и крестьян; если еще учесть то, что подавляющее большинство верующих — люди пожилые и престарелые, не сумевшие, как правило, получить полноценного образования и совершенно лишенные систематических знаний о Церкви, таинствах и догматике, то пастырь, в первую очередь, должен за каждой исповедью стараться хотя бы в минимальной степени разъяснять основные истины христианства»[42].

Конечно, представители дореволюционного клира тоже скорбели по поводу дремучести и суеверия своей паствы. Но в начале XX в. они также могли быть уверены в том, что православные первый раз идут к исповеди в семилетнем возрасте, а затем бывают на этом таинстве примерно раз в году, и этот порядок не меняется. Естественно, к концу 1970-х гг. такой традиции уже давно не существовало. Например, Евгения Николаевна Кузовенкова крестилась только в 1982 г. в возрасте 60 лет. Она боялась креститься, так как работала врачом и состояла в КПСС. К тому же она опасалась, что у ее детей могут из-за этого возникнуть проблемы в школе и на работе. А исповедь Евгению Николаевну не пугала. И после обращения она исповедовалась и причащалась примерно раз в месяц вплоть до своей кончины в 2003 г.[43]

Отдавая себе отчет в том, что исповедь (как, впрочем, и другие фундаментальные основы церковной жизни) более не является чем-то безоговорочно принимаемым всем обществом (особенно молодыми людьми), священники уже не задавали вопросов кающимся о некоторых грехах: «Каждый достаточно долго служащий на приходе священник знает из опыта, — говорилось во всё той же “Настольной книге”, — что на исповеди редко кто признается в воровстве, разбое, идолослужении, уже не говоря о намеренном убийстве, о котором и слышать не приходится — в наше время они редки среди христиан». Другие фрагменты советских «Настольных книг» отражали перемены, произошедшие за минувшее столетие в восприятии вопросов, касавшихся сексуальной жизни человека. «Вопрос относительно греха рукоблудия (онанизма, *слав.* — малакия), — отмечается в “Настольной книге”, — уместен по отношению к мальчикам, юношам и холостым муж-

42. Там же. С. 249. О «возвращении» советских сельских жителей в Церковь говорил Н.С. Хрущев. См.: *Stone A.B.* Overcoming Peasant Backwardness: The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union//Russian Review. April 2008. № 67. P. 296-320.

43. Воспоминания Евгении Николаевны Кузовенковой (записаны в 1997 г.).

чинам, но вряд ли стоит задавать его девушкам и женщинам»[44]. Отразился в «Настольной книге» и усугублявшийся в СССР кризис семьи и семейной жизни: «На исповеди приходится выслушивать рассказы о трагических семейных конфликтах, чаще всего возникающих на почве неумеренного употребления вина или неверности одного из супругов. Часто в таких случаях спрашивают совета о том, стоит ли сохранять такой брак и не лучше ли его расторгнуть»[45].

Вопросы о грехах детоубийства и абортов на исповеди с женщинами содержались и в дореволюционных руководствах. Но в «Настольных книгах» советского времени (аборты в СССР были легализованы в 1955 г.) рассуждения на эту тему стали еще более детальными и проработанными. Например, обращает на себя внимание следующий комментарий: «Женщину, находящуюся вне Церкви, предостерегают от этого поступка медицинские работники, разъясняя опасность и моральную нечистоту этой операции. *Однако неверующая женщина вольна поступать с собой по собственному усмотрению*. Для женщины, признающей свою причастность к Православной Церкви (а таковой, по видимому, следует считать всякую крещеную женщину, приходящую в храм для исповеди), искусственное прерывание беременности категорически недопустимо и простительно лишь в исключительных случаях, когда по состоянию здоровья дальнейшее вынашивание плода угрожает ее жизни»[46]. В «Настольной книге» прямо указывалось на недопустимость восприятия аборта как греха заурядного, подлежащего разрешению на общей исповеди: «Иногда отдельные священники упоминают этот страшный грех на общей исповеди наряду с другими и отпускают его, даже не побеседовав с согрешившей на личной исповеди, не выяснив

44. Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М.: Издательство Московской Патриархии, 1983. С. 252. В отличие от начала 1980-х гг., когда священники были вынуждены определять темы для исповедальных бесед часто по наитию, дореволюционные наставления содержали упоминания об этом грехе именно вследствие того, что тогдашние верующие в нем исповедовались. См.: *Kizenko N.* Written Confessions and the Structure of Sacred Narrative//Religion and Spirituality in Modern Russian Culture/Ed. by Mark Steinberg and Heather Coleman. Bloomington: Indiana University Press, 2007. P. 93-118. Подобная же чопорность в отношении того же самого греха наблюдалась и в Церкви на Западе. См.: Medieval Handbooks of Penance: a Translation of the Principal *libri poenitentiales* and Selections from Related Documents/Trans. by John Thomas McNeill and Helena M. Gamer. New York: Octagon Books, 1965. P. 47.

45. Там же. С. 275.

46. Там же. С. 280.

причины, толкнувшей ее на этот поступок, и не услышав от нее ни слова раскаяния. Тем самым они покрывают нераскаянный грех, что является губительным для души исповедницы, совершают преступление против пастырской совести и вносят соблазн в среду верующих»[47].

Особенно критичное отношение к женщинам в контексте исповеди также впервые появилось именно в советских священнических руководствах. Возможно, отмеченная перемена в советское время произошла из-за такого феномена, как феминизация благочестия — по причине очевидного гендерного перекоса в среде верующих. Поэтому в «Настольной книге» уделялось специальное внимание особым, якобы свойственным исключительно женщинам поведенческим изъянам во время исповеди. Например, при описании такого духовно-психологического состояния верующего, как *прелесть*, в «Настольной книге» отмечалось: «Священнику чаще всего приходится иметь дело с такими болезненными явлениями при исповеди женщин, склонных к истерии, и это должно, кроме всего прочего, послужить духовнику испытанием его пастырского терпения»[48]. Отдельные духовные писатели (в том числе и из числа клира) шли в своих указаниях на специфически женские недостатки еще дальше, чем официальные издания РПЦ. Например, протоиерей Михаил Ардов отмечает: «Надо сразу признаться, что в практике современной исповеди “многословие” — явление сравнительно редкое, по большей части из теперешних верующих каждое слово приходится вытаскивать. (Исключение составляют образованные женщины; эти уж действительно вещают “паче ума и естества”)»[49].

Приведенные примеры — от осуждения спекуляции или езды на общественном транспорте «зайцем» до разбора того, как следует относиться к разводам и разрешенным в советском государстве абортам — наглядные свидетельства перемен в инструкциях для священнослужителей. Сами же по себе отмеченные перемены, в свою очередь, явились реакцией на те реалии советской жизни, которые Церковь не могла не учитывать. Аналогичный вывод делает и М. В. Корогодина, считающая, что произошедшие в период с XIV по XVII вв. перемены в русских покаянных практи-

47. Там же.

48. Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М.: Издательство Московской Патриархии, 1983. С. 270.

49. *Ардов М., протоиерей*. Указ. соч. С. 95.

ках были напрямую связаны с социально-политическим развитием Московского царства[50]. Более политически ангажированные могли бы ожидать в «настольных книгах» более прямых намеков на реалии советской жизни. С другой стороны, именно осторожность и ограниченность советов издания для пастырей придает им правдоподобие: легко представить, что исповеди такого рода действительно происходили в поствоенное и доперестроечное время.

Заключение

Изучение таинства исповеди в СССР осложняется некоторыми предположениями. Подавляющее большинство верующих по нескольким причинам (официальная антицерковная и антирелигиозная политика, закрытие храмов, уменьшение количества священников) оказались перед фактом, что единственно возможной формой принесения покаяния в грехах явилась именно *общая* исповедь. Индивидуальная исповедь священнику со всеми ее привычными и устоявшимися веками обрядностью, традициями и повседневностью ушла в прошлое вместе с самой дореволюционной эпохой. В то же время отдельные священники превратили исповедь в центральный пункт духовной жизни их паствы. Поэтому в советскую эпоху вокруг харизматических исповедников образовывались своего рода исповедальные семьи из их духовных чад. Подобные объединения во главе с лидером, пользовавшимся непререкаемым авторитетом, напоминали старообрядческие миры второй половины XVII — начала XVIII вв. К концу 1970-х в Москве и Ленинграде из таких семей сложились уже целые сообщества, объединявшие преимущественно представителей интеллигенции. В результате сама исповедь из рутинной литургической практики превратилась в своего рода свидетельствование веры. Так как среди верующих в советское время явно преобладали женщины, это привело к тому, что и представления о церковном благочестии, и исповедь как ключевой момент церковной жизни приобрели оттенок специфически женского восприятия.

Рассмотренные перемены в церковной жизни в советскую эпоху необходимо также оценивать в более широком контексте. Если до революции среднестатистические верующие бывали на ис-

50. *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX веках: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 322-332.

поведи — часто поверхностной и даже формальной — лишь раз в году, то при советской власти в это таинство было привнесено более глубокое религиозное чувство. С другой стороны, можно утверждать, что общая исповедь довела формальную ежегодную исповедь до логической точки. Если иметь в виду редкость исповеди у других православных народов — греков или болгар — и перемены, произошедшие в подходах к таинству исповеди у католиков после II Ватиканского Собора, то можно утверждать, что общая исповедь советского времени скорее *приблизила* практику русских православных к другим христианским традициям. Но бурное возрождение индивидуальной исповеди в бывших советских республиках после 1991 г. подводит к выводу, что последовавшие после 1917 г. перемены в жизни Церкви и верующих стали чем-то вроде экспериментирования с разными видами исповеди. И если католики (особенно после II Ватиканского собора) и даже православные в Европе, США и на христианском Востоке пошли по пути модернизации разных аспектов церковной практики, то православные в постсоветских странах стали действовать противоположным образом. Они обратились к дореволюционной Церкви как к эталону, который принялись усиленно восстанавливать после десятилетий гонений и чуть ли не подпольного существования. И среди прежних обычаев, возвращенных к жизни в 1990-е гг., были, в числе прочего, и непосредственная взаимосвязь и следование друг за другом индивидуальной исповеди и причастия.

Наконец, не следует упрощенно полагать, что практика исповеди в советское время претерпела изменения в «худшую сторону». Интересно, что и в ранней Церкви по причине гонений покаянные практики заметно изменились из-за падения дисциплины в общинах верующих. И в результате к VI в. покаяние превратилось из преимущественно публичного в главным образом сугубо индивидуальный акт, а, кроме того, из действа, совершавшегося раз в жизни, — в ежегодную традицию. «Вчерашние варвары-язычники, превратившиеся в “новых римлян”, были просто неспособны следовать прежней церковной дисциплине, считавшейся исключительно строгой даже “старыми римлянами”, обладавшими гораздо более продолжительным стажем воцерковленности, — считают Джон Макнэйл и Хелена Гамер. — Когда публичное принесение покаяния стало стремительно исчезать, выходить из церковного обихода, на его месте начала так же быстро складываться новая исповедальная система — более функ-

циональная для этого, еще становящегося, общества и более соответствовавшая его потребностям и уровню развития»[51]. Если воспринимать указанные перемены в раннесредневековой Церкви как что-то естественное и само собой разумеющееся в контексте гонений, то почему же тогда надо оценивать иначе трансформации, произошедшие в минувшем веке в России и на Украине в период сходных репрессий? В то же время, удивительно, что некоторые перемены в Русской церкви оказываются сходны с переменами в не-репрессивных (хотя и наступательно-секуляристских) режимах. Даже до революции некоторые представители духовенства говорили о кризисе исповеди. В эмиграции, то есть в реалиях, принципиально отличавшихся от советских, некоторые русские священники призывали не приурочивать исповедь к причастию[52].

Но, в конечном итоге, хотелось бы завершить статью следующим соображением: если сопоставить реальный диапазон перемен, произошедших с таинством исповеди в Русской православной церкви в 1960–1990-х гг., то он будет несопоставимо меньшим, нежели у православных в Америке или у католиков. Поэтому наиболее интересный факт заключается не в том, что при советской власти в Русской православной церкви произошли какие-то перемены, а том, что эти перемены оказались на удивление незначительными.

Библиография

Архивные материалы

Бахметевский архив русской и восточноевропейской истории и культуры Колумбийского университета в Нью-Йорке.

Фонд епископа Леонтия (Филипович). «Политический контроль над Православною церковью в Советском Союзе» (рукопись).

Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ).

Ф. 564 (Особое мнение Сенатора Таганцева).

Ф. 5263 (Куйбышевская область).

Ф. 6991 (Совет по делам Русской православной церкви).

Ф. 6991 (Григорий (Чуков), митрополит. Избранные слова, речи и статьи. Л., 1954 [машинопись]).

Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ).

51. Medieval Handbooks of Penance. P. 22.

52. *Шмеман, прот. Александр.* Евхаристия: Таинство Царства. Париж, 1984. См. также: http://www.schmemann.org/byhim/confessionandcommunion.html.

Ф. 4 (Казанская духовная консистория).

Российский Государственный Исторический Архив (РГИА).

Ф. 796 (Святейший Синод).

Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник (Соловки). Архангельская область.

Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАГОУ).

Ф. 1 (Центральный Комитет Коммунистической Партии Украины).

Интервью

Воспоминания Марии Сильвестровны Плышевской (записаны 15–18 марта 1993 г.) и Марфы Самойловны Шеховой (записаны в апреле 1987 г.).

Воспоминания Бориса Петровича Окопного (записаны 16 февраля 2010 г.).

Воспоминания Тамары Ивановны Плышевской (записаны 15 февраля 2010 г.)

Воспоминания протоиерея Бориса Ивановича Киценко (записаны 15 февраля 2010 г.).

Воспоминания Прасковьи Васильевны Никитиной (записаны автором в Санкт-Петербурге в январе 1992 г.).

Воспоминания Евгении Николаевны Кузовенковой (записаны в Санкт-Петербурге в январе 1992 г.).

Интервью с прот. Д. Дудко (записано автором в Гребнево 19 июня 1979 г.).

Литература

Ардов М., протоиерей. Мелочи архи..., прото... и просто иерейской жизни (картинки с натуры). М., 1995.

Балашов Н., протоиерей. На пути к литургическому возрождению. [М.:] Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2001.

Беглов А. Аскетическая письменность эпохи гонений как система маргиналий//Альфа и Омега. 2009. № 1 (54). С. 121-125.

Голубцов Н., протоиерей. [Введение]//Беседы перед исповедью. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2009.

Голубцов С., протодиакон. Протоиерей Николай Голубцов. Некролог//Сплоченные верой, надеждой, любовью и родом. М., 1999.

Дудко Д., протоиерей. О нашем уповании. Париж: ИМКА-Пресс, 1975.

Иов (Гумеров), иеромонах. Покаяние — основа духовной жизни//Православная вера. Сентябрь 2010. № 44. С. 5, 19.

Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX веках: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.

Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М.: Издательство Московской Патриархии, 1983.

Орлеанский Н. М. Закон о религиозных объединениях РСФСР... М.: Безбожник, 1930.

Осипова И. И. Сквозь огнь мучений и воду слез: гонения на Истинно-православную церковь по материалам следственных и лагерных дел заключенных. М.: Серебряные нити, 1998.

Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. II. СПб., 1906.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 6. № 4022. С. 701.

Поселянин Е. Исповедь//Церковный голос. 1907. № 15. С. 414.

Правда о религии в России. М.: Московская Патриархия, 1942.

Родные мои. Рассказы и проповеди архимандрита Павла (Груздева). Ярославль: Китеж, 2004.

Соколова Н.Н. Под кровом Всевышнего. М.: Издательство Православного братства святого апостола Иоанна Богослова, 2002.

Шавельский Г., протопресвитер. Православное пастырство. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1996.

Шмеман, прот. Александр. Евхаристия: Таинство Царства. Париж, 1984.

Фудель С.И. Воспоминания об отце Николае Александровиче Голубцове//Собрание сочинений. В 3-х т. Т. 1. М.: Русский путь, 2001.

Чумаченко Т.А. Государство, Православная церковь и верующие. 1941–1961. М.: АИРО-XX, 1999.

Freeze G. Counter-Reformation in Russian Orthodoxy: Popular Response to Religious Innovation, 1922–1925//Slavic Review. Summer 1995. Vol. 54. № 2. P. 305-339.

Hamant Y. Alexander Men': A Witness for Contemporary Russia (A Man for our Times). Torrance, CA: Oakwood Publications, 1995.

Herman, abbot. New Russian Confessor Archpriest Valentin Sventitsky//The Orthodox Word. 1983. July–August. P. 133.

Kizenko N. Written Confessions and the Structure of Sacred Narrative//Religion and Spirituality in Modern Russian Culture/Ed. by Mark Steinberg and Heather Coleman. Bloomington: Indiana University Press, 2007. P. 93-118.

Kozlov V.A. Denunciation and Its Functions in Soviet Governance from the Archive of the Soviet Ministry of Internal Affairs//Stalinism: New Directions. Ed. by Sheila Fitzpatrick. Routledge, 1999. P. 117-141.

Medieval Handbooks of Penance: a Translation of the Principal *libri poenitentiales* and Selections from Related Documents/Transl. by John Thomas McNeill and Helena M. Gamer. New York: Octagon Books, 1965.

Stone A.B. Overcoming Peasant Backwardness: The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union//Russian Review. April 2008. № 67. P. 296-320.

Ware T. The Orthodox Church. New York: Penguin Books, 1986.

Wynot J. Monasteries Without Walls: Secret Monasticism in the Soviet Union, 1928–1939//Church History. March 2002. Vol. 71. № 1. P. 63-79.

Алексей Беглов

Практика причащения православных прихожан советской эпохи

Значение причастия трудно переоценить — это центральное таинство Православной Церкви. Но причащение как практика в своих исторических проявлениях может отличаться большим разнообразием и претерпевать значительные изменения в сравнительно короткие сроки. Наиболее показательна с этой точки зрения — принятая определенным сообществом частота регулярного причащения мирян[1]. За XX в. в этом отношении рассматриваемая практика пережила две революции, или, если можно так выразиться, два *евхаристических перехода*: от синодального периода — к советскому (на протяжении всего советского периода частота причащения православного прихожанина выросла примерно в 5–10 раз) и затем — к постсоветскому периоду (еще в 4–5 раз — в 1990-е гг.). В этой статье мы попробуем понять, какие факторы обусловили первый евхаристический переход и выделим некоторые методологические моменты, важные — как представляется — для изучения практики причащения и религиозных практик вообще.

Исследование практики причащения ставит перед нами неожиданную источниковедческую проблему. Несмотря на значимость для православного верующего, причащение оказывается молчащей практикой, о которой говорят редко и еще реже

Исследование выполнено при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

1. Практике причащения сопутствует целый комплекс связанных с ней практик. Всех их вместе можно назвать *евхаристическим практиками* — это наличие или отсутствие предпричастной исповеди; евхаристический пост и практика супружеского воздержания в связи с причастием; пред- и послепричастные молитвы и богослужения, которые следует посещать в связи с причастием; молитвы мирянина во время Литургии и т. п.

ее фиксируют в письменном виде. Регулярность причащения усваивается верующим из контекста, из обычая, который далеко не всегда обосновывается, и еще реже осмысляется. Обычай тем и хорош, что принят — как кажется его носителям — всеми и существовал всегда. Интересно, что верующие в 1970-е гг., по их собственным признаниям, испытывали удивление, если не шок, когда осознавали, насколько их собственная практика причащения отличается от той, что была принята, например, до революции[2]. Но для исследователя это создает дополнительные затруднения, поскольку обычай редко артикулируется. Он как бы случайно и между делом оставляет следы, прежде всего, в источниках личного происхождения: дневниках, письмах, воспоминаниях. На эти источники в ходе нашего исследования мы будем обращать первостепенное внимание. Также большим подспорьем в нашем исследовании стали интервью в основном с прихожанами известных московских храмов о ситуации с причащением, что существовала в их общинах в 1970–1980-е гг. Степень изученности источников позволяет пока сделать только первые подступы к изучению этой темы. Более твердо об эволюции практики можно будет говорить при более полном учете материала, но основные тенденции этой эволюции наметить мы попытаемся.

При этом мы сосредоточимся на изучении практики только на территории СССР. В эмиграции, у разных групп, генетически связанных с русской церковной традицией, практика причащения приобрела свои особенности, но до конца советского периода — как нам представляется — она не могла существенным образом влиять на эволюцию практики в СССР. На некоторые исключения из этого правила мы укажем в этой статье.

С другой стороны, на примере практики причащения можно рассмотреть проблему, важную для изучения религиозных практик вообще, а именно — проблему соотношения практики и текста, эту практику описывающего[3]. Обычно текст (фольклорный или нормативный) определяет практику, дает ей обоснование. Но в случае с практикой причащения мы попадаем в более сложную, более динамичную ситуацию. Изучение прак-

2. Интервью с А. В. Щипковым, 21 января 2012 г.

3. См., например, *Панченко А. А.* Религиозные практики и религиозный фольклор//Русская религиозность: Проблемы изучения/сост. А. И. Алексеева, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 14–25.

тики причащения позволяет выявить самые неожиданные варианты взаимоотношений реальных практик и нормирующих их текстов и поэтому особенно интересно с методологической точки зрения.

Дело в том, что частота причащения в восточно-христианской традиции (как ни странно!) не имеет такого базового текста, который бы четко и однозначно ее регламентировал. Известные тексты, в том числе канонические, описывают практику конкретного времени, или выражают пожелания о ее изменении, или же формулируют идеал и тут же сопоставляют его с существующей практикой, показывая, что реальная практика далеко отходила даже от общепризнанного идеала.

Один из самых известных текстов на этот счет — 89 (93) каноническое письмо свт. Василия Великого «К Кесарии, жене патриция, о приобщении»:

> Хорошо и преполезно каждый день приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христову <...> Впрочем, <мы> приобщаемся четыре раза каждую седмицу: в день Господень, в среду, в пяток и в субботу, также и в иные дни, если бывает память какого святого.

Обратим внимание на структуру этого высказывания: Василий Великий сначала говорит об идеале, о норме («хорошо причащаться каждый день»), а потом говорит о практике, принятой в Кесарийской церкви, и она отличается от этого идеала («четыре раза в неделю»). Запомним эту структуру высказывания о причащении. Ее мы встретим и на русском материале, в частности у митр. Филарета (Дроздова). Получалось, что читателю предоставлялось самому решить, будет ли он следовать идеалу, или соотноситься с той практикой, которая зафиксирована в этих высказываниях. Другие известные тексты формулируют необходимый минимум регулярного причащения: не реже одного раза в три недели, не реже четырех раз в год, не реже одного раза в год[4]. Однако практика могла далеко отходить от этих предписаний и даже их появление скорее свидетельствует о том, что заданная этими текстами «нижняя граница» регулярно нарушалась.

4. 80 правило VI Вселенского собора; Права и обязанности благочинного приходских церквей. По действующим церковно-гражданским законоположениям, руководственным указам Святейшего Синода и распоряжениям Епархиального Начальства. М., 1900. С. 17; ПСЗ(1). Т. 6. 25 января 1721 г. № 3718.

Таким образом, причащение, его периодичность — при всей своей значимости — оказывается удивительно «свободной» практикой, урегулированной каноническими предписаниями восточно-христианской церкви в наименьшей степени.

Более того, далеко не во все исторические периоды причащение можно рассматривать как цельную практику. Если в канонических постановлениях вселенских и значимых поместных соборов IV–VII вв. к разным церковным группам, к епископам, клирикам и мирянам предъявляются одни и те же требования относительно их участия в таинстве[5], то уже в русской ситуации, как в средневековой, так и синодального периода, никто не мог и помыслить подходить с одними требованиями и критериями к священнику, мирянину и монаху. Формируются своего рода разные изводы практики причащения, которые могли существенно отличаться один от другого. Во-первых, далеко расходятся практика регулярного и предсмертного причащения. Во-вторых, различаются практики причащения духовенства, монашествующих и мирян. В-третьих, различаются практики причащения более высоких и более низких социальных слоев. Синодальный период дает нам примеры заметной дифференциации этих изводов причастной практики. Люди могли не причащаться годами, но во время болезни причащаться каждые шесть недель; священники могли причащаться еженедельно, монахи ежемесячно, а миряне только ежегодно; дворяне и горожане могли причащаться дважды в год, а крестьяне один раз в несколько лет.

При этом верующие Российской империи были прекрасно осведомлены о существовании разных изводов причастной практики: миряне прекрасно знали, как часто причащаются их приходские священники, а паломники были знакомы с практикой причащения в монастырях. Отношение к такой дифференциации внутри одной причастной практики может реализовываться в рамках двух стратегий. С одной стороны, это может всеми осознаваться как норма, как то, что отличает и должно отличать священника и монаха от мирянина[6]. (Думается, что такое восприятие свидетельствует о наличии глубокого сословного созна-

5. См.: 8 и 9 правило святых апостолов; 66 и 80 правило VI Вселенского собора; 11 правило Сардикийского собора; 2 правило Антиохийского собора.

6. Ср. высказывания крестьян, приводимые в статье В. Ю. Макаровой: *Макарова В.* Ю. Недароимцы, манипуляторы и на одре лежащие: к вопросу об особенностях крестьянского отношения к исповеди и причастию//Научный богословский портал «Богослов.Ру». 24 августа 2011 г.: http://www.bogoslov.ru/text/1910434.html.

ния, когда более тесный или наоборот более слабый контакт с сакральным воспринимается как своего рода социальный маркер.) С другой стороны, все стороны или какая-то одна сторона могут стремиться преодолеть это расхождение, воспринимать священнический или монашеский ритм причащения как образец. Кажется, именно с этим мы сталкиваемся на примере о. Иоанна Кронштадтского, воспринимавшего как эталон, к которому необходимо стремиться всем, частоту именно своего, священнического причащения. В любом случае существование столь разных изводов внутри одной практики уже создавало напряжение между ними и, следовательно, — условия для ее эволюции.

Синодальные тексты и практики

Чтобы понять процессы советского времени, надо остановиться на ситуации синодальной эпохи, поскольку она оказывается точкой отсчета для эволюции нашей практики в XX веке. Особенностью синодального периода становится довольно большое внимание государственного законодательства к вопросу о частоте причащения. Хорошо известна норма Духовного регламента, предписывающая мирянам обязательные ежегодные исповедь и причастие:

> Должен всяк Христианин и часто, а хотя бы единожды в год причащатися святой Евхаристии. <…> Того ради, аще который Христианин покажется, что он весьма от Святаго Причастия удаляется, тем самым являет себя, что есть не в теле Христове, сие не есть сообщник церкви, но раскольщик. И несть лучшего знамения, почему познать раскольщика. Сие прилежно подобает наблюдать епископам и приказывать, чтоб священницы приходские во все годы о своих прихожанах доносили, кто из них не причащался чрез год, кто же и чрез два, и кто никогда же[7].

Законодательство Петра I повторяло предписания царя Алексея Михайловича об обязательности по крайней мере ежегодного причащения[8], но кроме того (и это было важное его отличие) обременяло церковную практику государственными контрольны-

7. ПСЗ(1). Т. 6. 25 января 1721 г. № 3718.

8. См., например: ПСЗ(1). Т. 1. 25 октября 1650 г. № 47; ААЭ. Т. 4. 10 марта 1660 г. № 115; ПСЗ(1). Т. 1. 1 марта 1674 г. № 570 (указано Е. В. Беляковой).

ми функциями, поскольку участие в таинствах должно было отделить православных от старообрядцев. Причащение оказывалось своего рода ежегодно повторяющимся следственным экспериментом по выявлению будто бы укрывающихся староверов.

Устав духовных консисторий 1841 и 1883 гг. (статьи 15 и 17) повторял норму Духовного регламента и возлагал на епархиальное начальство обязанность следить за ежегодным исполнением мирянами «христианского долга» исповеди и причащения. Не-причащение в течение 2–3 лет квалифицировалось Уставом уже как повод для доношения о таком случае архиерею, а затем — «гражданскому начальству»[9]. Тем самым здесь ежегодное причащение рассматривалось как одно из важных доказательств благонадежности подданных Российской империи.

Церковное законодательство того же времени смотрело на вопрос несколько иначе.

Митр. Платон (Левшин) в инструкции благочинным 1775 г. (переиздана с исправлениями в 1858 г.) указывал последним следить, чтобы семьи клириков причащались во все посты, т. е. четыре раза в год, к тому же благочинный должен призывать и прихожан.

> Благочинный наблюдает, чтобы все священно- и церковнослужители и их жены и дети, равно причетники с их семействами и все заштатные каждогодно, и не только в великую Четыредесятницу, но по возможности и во все прочие посты, исповедывались и Св. Таин приобщались (ст. 9).
>
> Благочинный, посещая церкви, должен увещевать прихожан, чтобы во все четыре поста, по долгу христианскому, исповедовались и Святых Таин приобщались, и особливо во дни воскресные и праздничные приходили в храм Божий, оставляя свои работы и жили честно, по евангельским заповедям (ст. 46)[10].

То есть четырехкратное в году причащение формулировалось как идеал не только для членов семей священнослужителей, т. е. не только для духовного сословия, но и для всех мирян.

9. ПСЗ(2). Т. 16. Отд. 1. 27 марта 1841 г. № 14409; ПСЗ(3). Т. 3. 9 апреля 1883 г. № 1495.
10. Права и обязанности благочинного приходских церквей. С. 5, 17.

Еще выше планку поднимал митр. Филарет (Дроздов) в своем знаменитом Катехизисе:

> Древние христиане причащались каждый воскресный день[11]; но из нынешних немногие имеют такую чистоту жизни, чтобы всегда быть готовыми приступить к столь великому таинству. Церковь материнским гласом завещает исповедоваться перед духовным отцом и причащаться Телу и Крови Христовых ревнующим о благоговейном житии — четырежды в год или каждый месяц, а всем — непременно однажды в год[12].

Редко или часто призывает причащаться православных мирян московский митрополит? Как мы увидим ниже, в этом отношении он опередил свое время на 100 лет. Рекомендация причащаться каждым постом и чаще в контексте синодального периода — это рекомендация на увеличение частоты причащения, т. е. не отражает синодальную тенденцию к ежегодному причащению. Но поймем мы это, только сопоставив этот текст с современной ему практикой.

Как видим, законодательство XVIII–XIX вв. предписывало более частое причащение, чем — видимо — было принято в русской церковной практике предшествующего периода. До Петра миряне, как видно из указов Алексея Михайловича, причащались крайне редко, возможно один раз в жизни, перед смертью. Однако это более частое причащение жестко регламентировалось в светском законодательстве и подчинялось государственным нуждам, ставилось на службу государственным интересам. В результате произошло *закрепощение таинства* со стороны государства. Одновременно призывы и даже предписания выдающихся иерархов относительно частоты причащения оказывали не столь существенное влияние на практику их паствы, как указы гражданских властей.

11. Это замечание митр. Филарета диссонирует с приведенным выше текстом Василия Великого. По всей вероятности, представление о ежевоскресном причащении древних христиан является интерпретацией 80 правила VI Вселенского собора, которое предписывает отлучать мирянина (и извергать из клира клирика), не пришедшего в церковь и не причащавшегося в течение трех воскресных дней без уважительной причины.
12. Пространный православный катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Ч. 1. § 340.

Реальная практика синодального времени была ближе к государственному законодательству, чем к призывам иерархов, а в каких-то слоях населения, прежде всего крестьянских — и вовсе воспроизводила практики еще более редкого причащения, характерные для допетровского времени[13].

«Два раза в год они говели», — говорит Пушкин о семействе Лариных («Евгений Онегин», гл. II, стр. XXXV), подчеркивая патриархальный и традиционно благочестивый уклад их жизни. Через 60 лет отец другого писателя будет фиксировать в своем дневнике ту же тенденцию. За 7 лет жизни в Мелехове Павел Егорович Чехов причащался 9 раз. Три года причащался по одному разу (1892, 1897, 1898), три года — по два (1894–1896), один год (1893), видимо, не причащался вовсе[14]. Причастие его происходило или перед Рождеством, обычно в Рождественский сочельник, или Великим постом — на первой седмице (1 раз), в Лазареву субботу (1 раз) и чаще всего — в Великий четверг (3 раза)[15]. При этом будем иметь в виду, что Павел Егорович отличался особым, пусть и несколько напускным благочестием, и его практика причащения — это практика подчеркнуто благочестивого мирянина.

Несколько иначе относились к частоте причащения крестьяне (составлявшие значительное большинство российского населения). В своей недавней статье этнограф Вероника Макарова показала, что ежегодное причащение сочеталось с наличием среди крестьян тех, кого называли *недароимцами*, т. е. не приступающими к таинству, исходя из представления о необходимости соблюдения особой, можно сказать ритуальной *чистоты* после причастия. При этом в крестьянской среде большое значение придавалось предсмертному причащению[16]. Кроме того, по мнению крестьян, причастие «действовало» в течение 40 дней, или

13. Думается, что фиксация в Духовном регламенте необходимости, по крайней мере, ежегодного причащения вела к определенной перверсии: причащение раз в год в обыденном сознании начинало восприниматься как необходимое и достаточное и в гражданском, и в церковно-литургическом плане. Чаще было можно, но не обязательно, а значит — в большинстве случаев и не нужно.

14. Возможно, он просто не сделал записи об этом в дневнике, т. к. был на Рождество в Москве (ср. с. 73), но это маловероятно, учитывая скрупулезность, с какой он вел свою «летопись».

15. Мелиховский летописец: Дневник Павла Егоровича Чехова/сост. *А. П. Кузичева, Е. М. Сахарова*. М.: «Наука», 1995. С. 42, 78, 98, 104, 128, 135, 168, 180, 225.

16. *Макарова В.* Ю. Недароимцы, манипуляторы и на одре лежащие: к вопросу об особенностях крестьянского отношения к исповеди и причастию//Научный

шести недель, следовательно причащаться чаще этого срока считалось кощунством[17]. Таким образом, в крестьянской среде отчасти сохранялась практика очень редкого причащения, бытовавшая в допетровской Руси.

Впрочем, «недароимство» не было исключительно сельским явлением[18]. В 1883 г. пермское общество св. Стефана Пермского приняло специальное решение составить и издать для распространения среди прихожан «небольшую и сильную статью против неговевших долгое время». Председатель общества прот. Евгений Попов, обосновывая необходимость написания такой статьи, говорил:

> Мне очень известно по служениям моим в качестве приходского священника во многих приходах и по должности благочинного в двух округах, что *везде встречаются* между православными неговевшие *по пяти и десяти лет*[19].

Статья такая действительно была составлена. Причем в ней пересказывались и критиковались и мотивы, которыми руководствуются неприступающие к таинству. Аргументация последних была традиционной аргументацией «недароимцев»:

> А вот вы мудрствуете по-своему, — рассуждаете, будто довольно приобщиться и через несколько лет! Считаете излишнею ревностью приступать к св. причастию во все четыре поста года и тем бо-

богословский портал «Богослов.Ру». 24 августа 2011 г.: http://www.bogoslov.ru/text/1910434.html.

17. В традиционной крестьянской культуре существовал широкий спектр постпричастных ограничений. Так, «людям, принявшим Таинство, следовало избегать супружеских отношений, брани, ссор, винопития, божбы, обильной еды, длительного сна и чрезмерного физического труда» (*Макарова В. Ю.* Недароимцы, манипуляторы и на одре лежащие…). Соблюдать эти запреты было легче в течение Великого поста, поэтому, как показывает В. Ю. Макарова, на Руси уже с XVI в. складывается практика причащения в начале Поста. Обратим внимание, что П. Е. Чехов причащался не только в начале, но и в конце Поста, значит крестьянское представление о «сроке действия» причастия для него было уже не актуально.

18. Из-за отсутствия определенных данных для более раннего периода трудно пока сказать, распространялись ли крестьянские представления и крестьянская практика на городские слои в конце XIX в. в результате миграции из села в город, или «недароимцы» всегда существовали среди городских жителей так же, как и среди крестьян.

19. РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 263. Лл. 1, 3. Курсив в цитате наш. — *А.Б.*

> лее кроме постов. Повторяете за другими, подобными вам, без ясного внутреннего сознания: «недостоин, не сдержать»... Под этими предлогами иные вовсе не приступаете к трапезе Христовой, будто более благоговеющие к ней, будто более рассуждающие о важности ее, чем все прочие, чем даже Церковь, которая однако позволяет вам приступить и после того, как испытает ваше душевное состояние на исповеди[20].

Интересно, что пермские священники считали возможным призывать своих прихожан не только к ежегодному, но и к четырехкратному в год причащению[21], опираясь, очевидно, на Инструкцию благочинным и на Катехизис митр. Филарета.

Таким образом, синодальная ситуация, которая была точкой отсчета для развития практики в советский период, характеризовалась следующими моментами:

- закрепощением таинства со стороны государства;
- дифференциацией таинства у разных церковных групп (мирян, священников и монашествующих) и разных социальных слоев (в частности, у крестьян и не крестьян);
- для большинства мирян ежегодное, а иногда и более редкое, как у «недароимцев», причащение в основном было нормой. Отчасти, как мы увидим ниже, ежегодное причащение осознавалось как норма и на раннем этапе советского периода.

Ранний советский период: «эмансипация» практики причащения

1917 г. принес практике причащения прежде всего эмансипацию, освобождение от связки с приписанными ей государственно-контрольными функциями. Об аналогичном процессе применительно к таинству исповеди говорит Н. Б. Киценко[22]. Таинства снова начинали восприниматься сами по себе, а не как удостоверение в гражданской благонадежности. Для кого-то это означало отказ от участия в таинстве. Для кого-то это делало возможным, хотя еще не необходимым, пересмотр его регулярности.

«Предельность» существования верующих в советское время. Действительно необходимым более частое причащение дела-

20. Там же. Л. 4 об. См. также Л. 5.

21. Там же. Лл. 1 об., 4 об., 6.

22. См. статью Н. Киценко в настоящем выпуске.

ло иное обстоятельство. Верующие в советской России оказались перед лицом гонений и смерти, от голода или от репрессий. Эта «предельность» их существования стала поводом к более частому причащению, и, кроме того — к ослаблению требований относительно подготовки к таинству.

Протопресвитер Георгий Шавельский свидетельствует о том, что ему пришлось наблюдать в двух столицах в конце 1917 и в 1918 г.:

> Гонения с мучениями и постоянными внезапными арестами и казнями верующих до высших пределов обострили в последних религиозное чувство, потребовались особые целонощные богослужения, за которыми каждый из присутствующих стремился принести исповедание грехов и приобщиться Тела и Крови Христовой, чтобы очищенным и укреплённым встретить грядущий день, в который его могут ждать мучения и смерть. Ввиду множества таких желающих о частной исповеди не могло быть речи[23].

Существуют свидетельства о том, что о. Алексий Мечев во время голода 1921–1922 гг. причащал своих прихожан на каждой литургии, на которой они могли присутствовать[24]. Протоиерей Борис Николаев описывает массовое причащение во время «чистки» Пскова от неблагонадежных элементов в апреле 1935 г.:

> ...[Н]арод валил валом: в те дни проводилась кампания массовой этапной высылки, и все спешили поговеть, отправляясь навсегда на чужбину. В Благовещенье мы причастили 800 человек, а в Вербное 1100[25].

23. *Шавельский Георгий, протопресвитер*. Православное пастырство. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1996. С. 605.

24. Об этом в личной беседе упоминал известный духовный писатель архим. Софроний (Сахаров; 1896–1993), брат которого, Н. С. Сахаров, был активным членом мечевской общины. — Сообщение С. В. Чапнина, 1992 г. Ср. также практику ежедневного причащения, бытовавшую в этой общине: «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997. С. 342–343, 350; особенно: Там же. С. 389 (причащение в голодные годы без специального поста, т. к. «пост был невольный»).

25. Знаменная жизнь. Воспоминания о жизни протоиерея Бориса Николаева. Автобиография. М.: Аст-Пресс Школа, 2008. С. 179. В 1937 г. в Пскове насчитывалось 55 184 жителя, т. е. на Вербное воскресенье 1935 г. только в одном храме причастилось около 2% жителей города. См.: Всесоюзная перепись населения 1937 года: Общие итоги. Сборник документов и материалов. М., 2007. С. 68.

Как видим, «предельность» бытия верующих в советской России была одним из главных факторов, влиявших на увеличение частоты причащения.

Здесь регулярная практика как бы сливалась по своей «функции» с предсмертным «напутствием». Люди готовились к смерти, вопрос о должной подготовке отходил на второй план, регулярность возрастала, поскольку находящегося в смертельной опасности можно было причащать каждый день.

Но был и еще один момент.

Дальнейшее размывание границ межу практиками причащения разных церковных «сословий». В послереволюционный период интенсивно происходило размывание границ между практикой причащения мирян, духовенства и монашества. Обнаружение этой новой тенденции мы находим уже в практике причащения мирян о. Иоанна Кронштадтского. Как показала Н. Б. Киценко, его понимание участия в Евхаристии как важнейшего условия спасения и практика синодального периода редкого причащения мирян вызывала у кронштадтского пастыря острое чувство несоответствия. Он болезненно переживал противоречие между практикой причащения священника и прихожанина и хотел преодолеть это противоречие[26]. Отсюда — призыв к прихожанам причащаться чаще. Таким образом, в практике кронштадтского пастыря происходило именно «размывание» границ между практикой причащения духовенства и народа. В основе его деятельности в этом отношении лежало революционное для синодального менталитета воззрение, что причащаться все церковные группы могут и должны одинаково и что доступ к причастию не является особым социальным маркером. Признанная народом святость отца Иоанна легитимировала это воззрение в глазах духовенства и верующих.

Но на рубеже XIX–XX вв. такое воззрение было скорее исключением, дерзновением единственного харизматического пастыря. После революции размывание границ между разными изводами практики пошло гораздо интенсивнее, тем более что оно уже было освящено авторитетом о. Иоанна.

Особенно интенсивно в советский период, как нам кажется, происходила *конвергенция практик причащения мирян и монашествующих*. Приведем один, но достаточно красноречивый

26. *Киценко Н.* Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006.

пример такого рода. Как известно, гонения на монастыри со стороны советской власти привели практически к полному их закрытию на территории СССР к концу 1920-х гг. Но это не означало исчезновения монашества, которое уходило в мир, продолжая соблюдать монашеские обеты. Вследствие этого произошла активизация контактов между монахами и мирянами, которые очень часто оказывались объединены в рамках одной общины.

Так, несколько духовников известной в начале XX в. Свято-Смоленской Зосимовой пустыни в 1923 г. перебрались в Москву, в Высоко-Петровский монастырь (единственный открытый храм, которого действовал как приходской), где вокруг них сформировалась большая община. В Зосимовой пустыни была принята такая практика причащения: послушники и монахи, постриженные в рясофор, причащались один раз в месяц, исполняя обращенный к «ревнующим» призыв митр. Филарета (Дроздова); постриженные в мантию — два–три раза в месяц; постриженные в великую схиму — каждый день или несколько раз в неделю (причем так же зосимовцы стремились причащаться и в заключении). С приходом зосимовцев в московский приходской храм практика ежемесячного причащения, принятая в пустыни для послушников и рясофорных монахов, постепенно распространилась на мирян, бывших духовными детьми этих старцев. Монастырская традиция буквально была перенесена в мир[27].

Опыт духовников бывшей Зосимовой пустыни имел особое значение как в силу их высокого авторитета, так и в силу того, что их духовные дети — как принявшие постриг, так и женатые, — принимая позднее священный сан, сами становились известными пастырями. Например, духовный сын наместника Петровского монастыря схиархим. Игнатия (Лебедева) протоиерей Владимир Смирнов был священником такого известного центра московской церковной жизни послевоенного времени как храм Илии Пророка в Обыденском переулке[28].

27. *Игнатия, монахиня*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья/Подготовка текста, публикация, предисловие и комментарии *А. Л. Беглова*. М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. 350 с., ил. (Б-ка журнала «Альфа и Омега»). С. 187, 323–324, 389; *Арсений (Жадановский), епископ*. Строитель Зосимовой пустыни схиигумен Герман//*Епископ Арсений (Жадановский)*. Воспоминания. М., 1995. С. 86, 91–92, 94–95.

28. «Горе имеим сердца». Протоиерей Владимир Смирнов: (Духовные дети о духовном отце). М., 2004.

В результате частота причащения в 1920-е гг. отличалась большим разнообразием.

С одной стороны, от тех, кто не был активным прихожанином, по-прежнему требовали как минимум ежегодного «говения». Псковский протоиерей Борис Николаев вспоминал, какие рекомендации Великим постом 1922 г. приходской священник дал его матери, которая не причащалась (а может быть и вообще не была в церкви) в течение семи лет: «На исповеди священник дал ей поклонов и взял слово говеть *ежегодно*»[29]. С другой стороны, в общине о. Алексия Мечева практиковалось частое, иногда ежедневное причащение[30]. Подобным образом поступали некоторые энтузиасты обновленческого движения, такие как о. Александр Эверт в том же Пскове. В конце 1920-х гг. он причащал своих прихожан на каждой службе, т. е. по воскресеньям и праздникам после общей исповеди[31]. Впрочем, как среди пастырей патриаршей Церкви, так и среди обновленцев, это были единицы[32]. Практика большинства находилась где-то посередине. Юный Борис Николаев Великим постом 1926 г. в храме патриаршей церкви причащался *три раза*: на первой неделе, на 4-й и на Страстной[33]. Эту же практику троекратного причащения Великим постом (с разницей в нюансах) мы встречаем позже в 1970–1980-е гг. в круге о. Димитрия Дудко[34]. Это была уже и не практика единократного причащения в конце поста,

29. Знаменная жизнь. С. 140. Курсив в цитате наш. — *А. Б.* Подобная практика в отношении этой категории прихожан сохранялась в провинции и в послевоенное время. См. *Правдолюбов Владимир, протоиерей.* Истинный смысл современной проповеди сверхчастого причащения//«Благодатный огонь». 2007. № 16 (апрель).

30. «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997. С. 342–343, 350, 389.

31. Знаменная жизнь. С. 161. «Исповедь была по книжке», — говорит об этой общине мемуарист, т. е. грехи перечислялись по списку из какого-то издания или рукописного сборника.

32. Воспоминания донесли до нас голоса московского духовенства, жестко осуждавшего о. Алексия Мечева за его практику причащения. Будущий прот. Борис Николаев говорит о практике о. Александра Эверта как о нововведении в тогдашнем Пскове. См.: «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997. С. 342; Знаменная жизнь. С. 161. Ср. настороженное отношение обновленческих лидеров к литургическим новинам о. Василия Адаменко: *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Т. 1. Тверь, 1992. С. 205.

33. Знаменная жизнь. С. 147.

34. Интервью с А. В. Щипковым, 21 января 2012 г.

как у П. Е. Чехова, и не крестьянский подход, согласно которому было необходимо «блюсти» причастие в течение 40 дней, и, соответственно, имело смысл причащаться в начале Поста. Ситуация ощутимо изменилась.

Послевоенный период: стабилизация практики

После войны период «турбулентности» практик закончился. Крайности сглаживались, но по сравнению с дореволюционным временем мы наблюдаем заметное увеличение частоты причащения: мы все чаще слышим о ежемесячном или немногим более редком причащении как о нормальной практике.

Так, дочь известного автора церковного самиздата Н. Е. Пестова Наталья Николаевна Соколова, будучи школьницей в 1940–1950-е гг. причащалась «раз пять — шесть в год», т. е. примерно *каждые два месяца*[35]. Ее муж о. Владимир Соколов в 1970-е гг. причащал своих прихожан уже *ежемесячно*[36]. Прихожане, входившие в круг о. Димитрия Дудко (причем жившие в разных городах, не только в Москве) в этот же период, а также в 1980-е гг. причащались до 10 раз в год, по словам одного из них, «*не каждый месяц, но тяготея к одному разу в месяц*»[37]. При этом, как мы сказали, за полуторамесячный период Великого поста в круге о. Димитрия было принято причащаться трижды, на первой, Крестопоклонной и Страстной седмицах. Аналогично: чуть реже, чем раз в месяц, — причащались прихожане храма Илии Обыденного[38]. Практика причащения в приходе о. Димитрия Дудко отличалась своими особенностями. Дело в том, что после изгнания священника из Москвы, во время его служения в деревне Гребнево, значительная часть его паствы состояла из приезжих, которые посещали своего наставника с разной периодичностью. При этом было принято, что каждый раз во время своего приезда они ис-

35. *Соколова Н. Н.* «Под кровом Всевышнего» / под общей редакцией Преосвященнейшего Сергия (Соколова), епископа Новосибирского и Бердского. М., 1999. С. 37.

36. Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г.

37. Интервью с А. В. Щипковым, 21 января 2012 г. Курсив в цитате наш. — *А.Б.*

38. Интервью с В. Г. Каледой, октябрь 2011 г. Интересно, что, по мнению обыденских прихожан, большинство православных причащались в это время именно четыре раза в год. (Отчасти, но только отчасти, это, как мы увидим на примере Касимова, соответствовало действительности.) То есть обыденская практика воспринималась ее носителями как частое причащение.

поведовались и причащались. Соответственно регулярность причащения могла варьировать: тот, кто приезжал раз в месяц, раз в месяц и причащался, тот, кто приезжал чаще, чаще и участвовал в таинствах[39]. Очень индивидуально устанавливал периодичность причащения своих прихожан о. Александр Мень, однако он также требовал того, чтобы причастие совершалось *не реже одного раза в месяц*[40].

В рязанской глубинке, в городе Касимов в 1960–1980-е гг. существовала практика, которая, с одной стороны, заметно отличалась от дореволюционной (здесь причащались пять раз в год вместо одного), но с другой — сохраняла черты традиционных крестьянских представлений о «сроке действия» причастия в течении шести недель:

> В наших местах усердные христиане причащались каждый пост, в Великий два раза, на первой и страстной седмицах. Старые и больные из них брали у священника благословение «не выходить из шести недель», то есть причащаться каждые сорок дней. Естественно, причащение предварялось недельным говением, включающим пост (постом — усиление его), стояние всех церковных служб (конечно, по возможности), чтение Священного Писания и святоотеческих творений, помогающих испытанию совести, и как итог — исповедь и правило. Послабление допускалось тем, кто давно не причащался. Им говорилось, что нужно причащаться хотя бы раз в год[41].

С другой стороны, по воспоминаниям того же священника, авторитетные монашествующие наставники, духовники Глинской пустыни и Псково-Печерского монастыря, рекомендовали мирянам причащаться раз в месяц и раз в две недели соответственно[42]. Отметим, что такая рекомендация сама по себе — еще один пример конвергенции приходской и монашеской практик причащения.

Но были в этот период и сторонники причащения еще более частого, чем ежемесячное. Н. Е. Пестов в конце жизни, по свиде-

39. Интервью с А. В. Щипковым, 21 января 2012 г.

40. Интервью с М. А. Журинской, 17 мая 2011 г.

41. *Правдолюбов Владимир, протоиерей*. Истинный смысл современной проповеди сверхчастого причащения//«Благодатный огонь». 2007. № 16 (апрель).

42. Там же.

тельству его дочери, «давно уже» причащался каждую неделю[43]. В 1970-е гг. вокруг о. Всеволода Шпиллера существовала узкая группа его духовных детей, которые причащались еженедельно или, по крайней мере, чаще, чем один раз в месяц[44].

Наверное, наиболее яркий пример более частого причащения, о котором говорят многие мемуаристы, это практика архим. Тавриона (Батозского), в 1970-е гг. духовника Спасо-Преображенской женской пустыни Рижской епархии. О. Таврион предлагал паломникам (и даже требовал от них) причащаться на каждой службе во время пребывания их в монастыре. Соответственно причащение могло быть ежедневным или почти ежедневным. По воспоминаниям одного из паломников, он и его спутники причащались четыре раза в течение пяти дней, проведенных ими в пустыни о. Тавриона. Интересно, что свою практику о. Таврион обосновывал инаковостью монастырской жизни, говоря примерно так: ты в монастыре, здесь все другое, причащайся[45]. Такое частое причащение воспринималось как исключение из обычного хода вещей. Паломничество в монастырь — это выход из обыденной реальности, даже обыденной церковной реальности, и соответственно — выход из обычных, «нормальных» практик.

Соединение практик причащения и паломничества происходило не только в случае с поездками к архим. Тавриону. У части московских прихожан существовала традиция Великим постом исповедоваться и причащаться в Троице-Сергиевой лавре[46]. Соединенные практики, причащение в паломничестве и паломничество ради причащения выполняли свою основную функцию — приобщение мирянина к сакральному, и паломничество, выход из обычного хода вещей усиливало ощущение такого приобщения. Это особенно станет заметно в постсоветские годы в связи с новым всплеском православных паломничеств. Однако эта тема, как и вообще *тема сочетания практик,* в данном случае — *причащения и паломничества* остается пока совершенно не исследованной, хотя представляется исключительно важной.

43. *Соколова Н. Н.* «Под кровом Всевышнего». С. 364.

44. Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г.

45. Интервью с В. Г. Каледой, октябрь 2011 г.; Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г.

46. Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г.

Причащение и календарь. Отдельного рассмотрения требует и еще одна тема — тема сочетания практики причащения и церковного календаря. В русской церковной традиции, которая в целом была актуальна и в советский период, практика причащения была отделена от церковного праздника. Причащались постами, в именины, но не в сам день праздника[47]. И даже постами, например, Великим постом причащались не в воскресные дни, а в субботы или в среду и пятницу. Так, в середине 1920-х гг. 12-летний Борис Николаев причащался Великим постом на будних днях (т. е. на одной из Преждеосвященных литургий) или в субботы 1-й и 4-й седмиц и, вероятно, в Великий четверг[48].

Ко второй половине 1950-х гг. картина несколько изменилась. Проследить сочетание традиции и новых тенденций дает нам возможность уникальный документ — богослужебный дневник московского храма Знамения Божией Матери в Переяславской слободе, который вел его настоятель протоиерей Клеоник Вакулович (1891–1972) в 1954–1962 гг. Этот, один из немногих никогда не закрывавшихся храмов находится недалеко от Рижского вокзала, и поэтому в советское время он был доступен жителям не только Москвы, но и Подмосковья. В связи с этим особенности практики причащения, зафиксированные о. Клеоником, могут считаться характерными в целом для Московского региона.

Дневник Знаменского храма показывает (см. Таблицу 1), что верующие, как и раньше, не часто причащались в день праздника, не соотнесенного с постовым периодом. Например, в дни двунадесятых праздников Вознесения и Пятидесятницы в храме Знамения в 1957 г. было только по 100 причастников. Это количество уступало среднему числу причащающихся в рядовое (не совпадающее с памятью какого-либо чтимого святого или с другим праздником) воскресенье, а также — числу причастников в великий праздник апостолов Петра и Павла, менее значимый с точки зрения церковного устава, чем упомянутые двунадесятые праздники, но завершающий петропавловский постовой цикл (230 человек).

47. Возможно, такая практика появилась вследствие понимания того, что в праздник невозможно «соблюсти» или «сдержать» причастие, то есть ту ритуальную чистоту, которую требовало соблюсти после приобщения к таинству традиционное сознание.

48. Знаменная жизнь. С. 147. Такой вывод напрашивается, поскольку в контексте его высказывания «неделями» именуются не воскресные дни, а седмицы.

Таблица 1. Распределение причастников по дням церковного года в храме Знамения Божией Матери в Переяславской слободе (Москва) в 1956 и 1957 гг.[49]

типы дней церковного года	число причастников	
	min/max (число учтенных случаев)	среднее
будний день	6/60 (16)	30
будний день + память чтимого святого	15/210 (11)	81
воскресный день	50/170 (17)	122
воскресный день + память чтимого святого	150/600 (3)	316
великий пост + будний день (среда, пятница, великие понедельник, вторник, среда)	60/410 (24)	230
великий пост + будний день + память чтимого святого	115/350 (3)	241
великий пост + воскресный, субботний день	380/1500 (19)	880
великий четверг	600/1500 (2)	1050

Православные прихожане по-прежнему стремились причащаться в дни своих именин. В день памяти какого-либо чтимого святого, а особенно святой, имя которой было распространенным женским именем, число причастников (чаще — причастниц) вне периода Великого поста возрастало примерно в 2,5 раза по сравнению со средним числом причащавшихся в будний или воскресный день, не совпадавший с днем памяти такого святого. Причем, судя по всему, в такие дни причащались в подавляю-

49. Подсчитано по: *Вакулович Клеоник, протоиерей*. Дневник храма «Знамения» Божией Матери//Альфа и Омега. 2011. № 2(61). С. 293–328; № 3(62). С. 208–244.

щем большинстве именно именинницы. О. Клеоник специально отмечает, что в дни памяти святых Татианы, Анастасии, Ксенофонта и Марии, Симеона и Анны, Евдокии, Веры, Надежды, Любови и Софии в храме было такое-то число «причастниц» или «именинниц-причастниц»[50].

Вместе с тем, верующие теперь все чаще причащались по воскресным дням. Возможно, к этому их подталкивало то обстоятельство, что воскресенье было выходным. Великим постом число причастников по субботам и воскресеньям теперь очень часто совпадало, а иногда воскресенья опережали субботние дни по числу причастников (так было, например, Великим постом 1957 г.). При этом Великий пост оставался главным периодом года, когда причащались православные верующие. В это время число причащавшихся превосходило показатель аналогичных дней остального года в 3–7 раз. Внутри Великого поста прихожане чаще, чем в другие дни, стремились участвовать в таинстве в субботу и воскресенье первой и в четверг и субботу страстной седмиц. Причем в 1956 г. число причастников на первой седмице больше, чем в два раза превосходило число причастников на страстной (1500 в каждый из дней против 600). А в 1957 г. первая и страстная седмицы с этой точки зрения практически сравнялись (1250 причастников в субботу первой седмицы и 1500 в субботу страстной). Две традиции причащения — в начале и в конце Великого поста — сосуществовали и, видимо, боролись друг с другом в этот период.

Однако вершина церковного года — праздник Пасхи — все еще не была связана с причащением мирян. В целом русская церковная традиция, видимо, уже в XVII в. не знала причащения мирян в этот праздничный день[51]. Такая ситуация сохранялась и на протяжении советского периода. Но в 1960–1970-е гг. в Москве служил священник, который бросил вызов устоявшейся традиции. Это был о. Всеволод Шпиллер, который стал причащать своих постоянных прихожан на Пасху и этим заметно выделялся на фоне

50. См. Там же. № 2(61). С. 297, 301, 304–306, 311, 319, 321, 325; № 3(62). С. 228.

51. Ср. описание причащения на Пасху в Иерусалиме, сделанное Арсением Сухановым, в котором чувствуется шок, испытанный русским путешественником: Проскинитарий. Хождение старца строителя Арсения Суханова в 7157 (1649) году в Иерусалим и в прочие святые места для описания святых мест и греческих церковных чинов. (Памятник XVII столетия). Казань, 1870. С. 93–94 (указано Е. В. Беляковой).

других московских настоятелей того времени[52]. Нам кажется, что такую практику о. Всеволода можно объяснить его опытом эмигрантского служения и знакомством с евхаристическими традициями других православных Церквей. В приходах Русской Православной Церкви заграницей борьба за причащение на Пасху началась гораздо раньше.

Сравним призыв архиеп. Иоанна Сан-Францисского (Максимовича), относящийся к 1940–1950-м гг.:

> Мы о том молимся еще лишь начиная готовиться к посту и затем неоднократно в течение Великого поста: чтобы Господь сподобил нас приобщиться в нощь Святой Пасхи. <…> Конечно надо поговеть раньше и уже причастившись Великим Постом, снова причаститься Святых Тайн. Пред Пасхальной Литургией нет времени подробно исповедываться, это нужно сделать раньше. А в светоносную ночь, получив общее разрешение приступать к Божественному Агнцу, залогу нашего Воскресения. Пусть никто не уходит из Церкви преждевременно, торопясь вкусить мяса животных, вместо того, чтобы вкусить Пречистых Тела и Крови Христовых[53].

При этом, думается, сама зарубежническая практика испытывала влияние соответствующей практики других православных Церквей — сербской и греческой, где причащение на Пасху никогда не исчезало.

Молитвы мирян во время Литургии. Еще один аспект практики причащения, о котором необходимо упомянуть, связан с тем, каким образом мирянин может участвовать в литургической молитве. Источники советского периода дают три варианта ответа на этот вопрос: мирянин может 1) слушать или подпевать тому, что поет хор, 2) читать про себя специальные молитвы, не относящиеся к тексту Литургии или лишь косвенно связанные с ним, 3) следить за молитвами священника.

52. Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г. Впрочем, с о. Всеволодом относительно возможности причащения мирян на Пасху были согласны и другие московские пастыри, например, прот. Владимир Смирнов, однако практика храма пророка Илии Обыденного оставалась в этот период более консервативной. См. «Горе имеим сердца». Протоиерей Владимир Смирнов: (Духовные дети о духовном отце). М., 2004. С. 125.

53. Архиепископ Иоанн (Максимович). Архипастырь, молитвенник, подвижник. К 25-летию кончины. 1961–1991. Издание Западно-Американской епархии русской Православной Церкви заграницей. Сан-Франциско, 1991. С. 222–223.

Практика, соответствующая первому варианту, естественна и наиболее распространена. Реже встречаются второй и третий варианты. О существовании практики, соответствующей второму варианту, свидетельствовал критически к ней относившийся о. Сергий Желудков: «Были в популярной душеспасительной литературе издания, которые предлагали на этот случай скверные молитвы собственного изобретения»[54].

Молитвы, отличные от текста Литургии, рекомендовал своим слушателям употреблять иером. Самсон (Сиверс)[55].

Но существовал и третий вариант. Известно, что о. Александр Мень рекомендовал своим прихожанам изготовлять маленькие книжечки — напечатанный на пишущей машинке Евхаристический канон. Размер этой книжечки был такой, чтобы она могла уместиться в ладони. Это было необходимо в том числе и для того, чтобы не привлекать к себе постороннего внимания. По этой книжечке надлежало следить за ходом Литургии, чтобы понимать смысл возгласов священника и содержание всего последования. При этом не имелось в виду, что прихожанин будет сам произносить тайные священнические молитвы; цель состояла в том, чтобы их понимать и сознательно участвовать в молитве священника[56].

Безусловно, это было подсказано о. Александру размышлениями о. Сергия Желудкова, сформулированными в его 44-й «литургической заметке»:

> Но что же делать сегодня, какой совет дать сегодня сознательному христианину — как молиться ему во время совершения Евхаристии? <...> Они <подлинные молитвы Евхаристии> напечатаны в Служебнике. Их нужно выписать и читать шепотом или в уме вместе со священником. В такой практике они очень скоро запомнятся наизусть[57].

Здесь мы видим, как тексты самиздата напрямую влияли на евхаристическую практику православных прихожан. И хотя они не меняли частоту причащения, они привносили в евхаристиче-

54. *Желудков Сергий, свящ.* Литургические заметки. М.: Sam & Sam, 2003. С. 134–135. Установить, какие конкретно издания имел здесь в виду о. Сергий, пока не удалось.

55. Старец иеросхимонах Сампсон. Жизнеописание, беседы и поучения, письма. М., 2004. С. 145–147.

56. Интервью с М. А. Журинской, 17 мая 2011 г.

57. *Желудков Сергий, свящ.* Литургические заметки. С. 134–135.

скую практику новый, до того неизвестный элемент. Здесь уже не столько ставился вопрос о более частом причащении, сколько делалась попытка добиться более сознательного отношения к совершающемуся таинству со стороны прихожан.

Представляется, что эту практику следует рассматривать в контексте актуальных тогда для разных церковных групп размышлений о «всеобщем священстве» православных верующих (ср. 1 Петр 2:5,9), о равноправном участии мирян в Литургии, о том, что «Христос посреди нас не только в алтаре, но и во всем храме»[58]. Такие обсуждения имели место среди прихожан о. Димитрия Дудко в 1970-е гг.[59] Но, по-видимому, и круг о. Александра Меня не был чужд этой интуиции.

Выводы

Итак, мы наблюдаем три тенденции, актуальные для советского периода.

Во-первых, таинство «освобождается» от государственно-контрольных функций предыдущего периода, что создает условия для изменения практики причащения.

Во-вторых, экстремальность, «предсмертность» человеческого существования в советский период становятся толчком для того, чтобы практика начала претерпевать такие изменения.

Наконец, в-третьих, размывание границ между монашеской (прежде всего), священнической практиками причащения и практикой причащения мирян определяет направление этой эволюции: практики разных «изводов», сложившихся в синодальный период, постепенно сближаются, и общим знаменателем этого сближения становится увеличение частоты причащения мирян — увеличение, по сравнению с предыдущим периодом, весьма значительное.

Этот «евхаристический переход» советского периода был обусловлен не столько влиянием новых текстов на практику, сколько изменением внутри самой практики. Это изменение предстает перед нами как именно стирание границ между различными ее «изводами»: становилась прозрачной граница между регулярным причащением и предсмертным, между причащением монашествующих и мирян. Приобщение к сакральному становилось

58. Сообщение А. В. Щипкова, 25 марта 2012 г.

59. Сообщение А. В. Щипкова, 25 марта 2012 г.

необходимым, страх перед ним, так свойственный, например, дореволюционному крестьянскому сознанию, постепенно исчезал. Вместе с тем, регулярный или, наоборот, эпизодический контакт с сакральным переставал быть социальным маркером, начинал восприниматься в собственно религиозном контексте.

Размывание границ между церковными «сословиями», выход монашества в мир и исчезновение духовного сословия, что предполагало поставление священников из «народа», из вчерашних мирян (а не из потомственных клириков), имело, видимо, и еще один ментальный аспект. К концу советского периода в некоторых группах прихожан (прежде всего молодых горожан) все более отчетливо формировалось ощущение того, что на богословском языке именуют «всеобщим священством» православных христиан. Как следствие этого ощущения появлялась потребность осознанно участвовать в молитве священника и соответственно регулярнее участвовать в таинстве.

В постсоветский период практике причащения предстояло пережить еще одну радикальную метаморфозу. Важнейший импульс для этого дали тексты зарубежных авторов, прочитанные в России на рубеже 1980–1990-х гг. в контексте уже действовавшей тенденции к конвергенции различных изводов практики. Но это — предмет другого исследования.

Библиография

Архивные материалы

Российский Государственный исторический архив (РГИА).

Ф. 1574 (К. П. Победоносцев).

Интервью

Е. В. Белякова (2011 г.).

М. А. Журинская (2011 г.).

В. Г. Каледа (2011 г.).

А. В. Щипков (2012 г.).

Литература

Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской академии наук (ААЭ). Т. 4. 1645–1700. СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1836.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. (ПСЗ(1)). Т. 1. 1649–1675. Т. 6. 1720–1722. СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. (ПСЗ(2)). Т. 16. Отд. 1–2. 1841. СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1842.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. (ПСЗ(3)). Т. 3. 1883. СПб., 1886.

Арсений (Жадановский), епископ. Строитель Зосимовой пустыни схиигумен Герман//*Епископ Арсений (Жадановский)*. Воспоминания. М., 1995. С. 66–96.

Архиепископ Иоанн (Максимович). Архипастырь, молитвенник, подвижник. К 25-летию кончины. 1961–1991. Издание Западно-Американской епархии русской Православной Церкви заграницей. Сан-Франциско, 1991.

Вакулович Клеоник, протоиерей. Дневник храма «Знамения» Божией Матери//Альфа и Омега. 2011. № 2(61). С. 293–328; № 3(62). С. 208–244.

Всесоюзная перепись населения 1937 года: Общие итоги. Сборник документов и материалов/[Редкол.: Поляков Ю. А. (отв. ред.), Жиромская В. Б. (зам. отв. ред.) и др.]. М., 2007.

«Горе имеим сердца». Протоиерей Владимир Смирнов: (Духовные дети о духовном отце). М., 2004.

Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Т. 1. Тверь, 1992.

Желудков Сергий, свящ. Литургические заметки. М.: Sam & Sam, 2003.

Знаменная жизнь. Воспоминания о жизни протоиерея Бориса Николаева. Автобиография. М.: Аст-Пресс Школа, 2008.

Игнатия, монахиня. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья/Подготовка текста, публикация, предисловие и комментарии А. Л. Беглова. М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. 350 с., ил. (Б-ка журнала «Альфа и Омега»).

Киценко Н. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006.

Макарова В. Недароимцы, манипуляторы и на одре лежащие: к вопросу об особенностях крестьянского отношения к исповеди и причастию // Научный богословский портал «Богослов.Ру». 24 августа 2011 г.: http://www.bogoslov.ru/text/1910434.html.

Мелиховский летописец: Дневник Павла Егоровича Чехова/сост. А. П. Кузичева, Е. М. Сахарова. М.: «Наука», 1995.

Панченко А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Русская религиозность: Проблемы изучения/сост. А. И. Алексеева, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 14–25.

«Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997.

Права и обязанности благочинного приходских церквей. По действующим церковно-гражданским законоположениям, руководственным указам Святейшего Синода и распоряжениям Епархиального Начальства. М., 1900.

Правдолюбов Владимир, протоиерей. Истинный смысл современной проповеди сверхчастого причащения//«Благодатный огонь». 2007. № 16 (апрель).

Проскинитарий. Хождение старца строителя Арсения Суханова в 7157 (1649) году в Иерусалим и в прочие святые места для описания святых мест и греческих церковных чинов. (Памятник XVII столетия). Казань, 1870.

Филарет (Дроздов), свт. Пространный православный катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви/Предисл., подг. текста примеч. и указ. А.Г. Дунаев. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006.

Соколова Н. «Под кровом Всевышнего»/под общей редакцией Преосвященнейшего Сергия (Соколова), епископа Новосибирского и Бердского. М., 1999.

Старец иеросхимонах Сампсон. Жизнеописание, беседы и поучения, письма. М., 2004.

Шавельский Георгий, протопресвитер. Православное пастырство. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1996.

Галина Зеленина

«Вся жизнь среди книг»: советское еврейство на пути от Библии к библиотеке

Книгоцентризм еврейской традиционной культуры общеизвестен, и разные его проявления — основополагающая роль Библии для всей еврейской словесности, место библейских штудий в религиозном образовании и значение образования и книжности в социуме, образ и функции свитка Торы в ритуальной практике и др. — хорошо изучены. Данная статья предлагает рассмотреть место Библии, религиозных книг и книг вообще в культуре советского и постперестроечного еврейства конца 1910-х — начала 2000-х годов — культуре угасающего, практически угасшего и возрождаемого иудаизма, в то же время, хотя бы отчасти, культуре формирующейся и утвердившейся советской интеллигенции и, наконец, культуре затаившегося, но ничего не забывшего, скорбного и гордого национального меньшинства. Нашими источниками будут источники личного происхождения (мемуары) и, в основном, «устная история»: несколько сотен интервью с советскими (преимущественно украинскими, но также российскими, белорусскими, молдавскими, прибалтийскими) евреями 1910–1930-х годов рождения, записанные в 1990–2000-х годах[1].

Части этой статьи были первоначально представлены в качестве докладов на конференции «Религиозные практики в СССР: выживание и сопротивление в условиях насильственной секуляризации» (Российский государственный гуманитарный университет, 16–18 февраля 2012 г.) и симпозиуме «Книжность этноконфессиональных культур прошлого и настоящего: методология, методика и практика исследования» (Томский государственный университет, 14–15 июня 2012 г.). Исследование осуществлено в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2012 г.

1. Коллекции интервью «Свидетели еврейского века» и «Еврейские судьбы Украины», архив Института иудаики (Киев); а также фрагменты коллекций интервью, взятых

«Остатки *идишкайт* теряются где-нибудь в четвертом поколении»

Прежде чем обращаться к упадку иудейской книжности, следует наметить фон этого процесса — описать динамику религиозности советских евреев в довоенные и послевоенные годы. Степень сохранения традиции варьировалась в зависимости от нескольких факторов, прежде всего, от места жительства и поколения. Особняком стоят регионы, присоединенные к СССР лишь перед войной или сразу после войны (Северная Буковина, Закарпатье, Прибалтика) — накануне войны традиции там соблюдались, как на советских территориях за 20 лет до того. Как правило, в городах, особенно крупных, евреи быстрее удалялись от религии и традиции, в местечках традиционный уклад сохранялся дольше. Старшее поколение (бабушки и дедушки информантов), практически без исключений, было соблюдающим: ходили в синагогу, отмечали праздники, чтили субботу, придерживались кашрута, носили традиционные предметы одежды. Поколение родителей информантов, 30-40-летних, демонстрировало некоторое разнообразие в этом отношении; их привязанность к иудаизму зависела как от места жительства, так и от профессиональной среды и от пола — во многих интервью отмечается такое характерное для крипторелигиозных групп явление, как доминирующее женское участие в сохранении религиозных практик: многие респонденты отмечают, что мама была «более верующая, чем отец», что праздниками в доме заведовала она, что традиции они узнали именно от нее (и/ли от бабушки)[2]. Это явление может объясняться как тем, что при постепенном аннулировании публичной сферы (закрытии синагог) традиция уходила в приватную, домашнюю (кухня, праздничные трапезы и т. д.), в которой заправляли

у советских евреев, из The Steven Spielberg Film and Video Archive и архива Frankel Center of Judaic Studies at the University of Michigan, цит. по копиям, хранящимся в архиве Института иудаики (Киев); благодарю Л. К. Финберга за предоставление доступа к этим материалам. Для контекста привлекаются также этнографические интервью, взятые в конце 2000-х — начале 2010-х гг., из Архива Центра библеистики и иудаики РГГУ; благодарю М. М. Каспину за предоставление доступа к Архиву ЦБИ РГГУ. По умолчанию цитируемые интервью относятся к архиву Института иудаики; интервью из архива ЦБИ РГГУ отмечаются специально.

2. См. подобные реплики, например, в следующих интервью: Россинский Михаил Анатольевич, 1926 г.р., местечко Плисков Винницкой обл., зап. 1997 г., Мельбурн; Шмушкевич Михаил (урожд. Рахмиль) Юрьевич, 1913 г.р., Ржищев Киевской обл.; Балан Наум Маркович, 1928 г.р., Одесса; зап. в 2003 г., там же.

женщины, так и тем, что женщины были более лояльны старшим родственникам, прежде всего, своим родителям, и поэтому сохраняли традиции; кроме того, многие матери не работали (информанты старшего возраста, как правило, сообщают, что мать — домохозяйка) и дети гораздо больше наблюдали их поведение, чем поведение отцов, и общались с ними больше.

Были и родители-революционеры, пламенные коммунисты и, соответственно, рьяные атеисты, но даже в целом следующие традиции люди зачастую манкировали теми или иными заповедями, в том числе по экономическим мотивам, и не ставили своей целью прививать традицию детям — в том числе ради их лучшей интеграции в советское общество. Информанты неоднократно вспоминают, что родители их «ни к чему не принуждали»[3], понимая, что «уже время другое, повлиять на судьбу своих детей они уже не в состоянии, потому что они были и морально, и материально деморализованы, и, так сказать, пустили все по воле [...] случая»[4]. Один из старейших информантов рассказывает следующую историю, свидетельствующую о чрезвычайной гибкости его родных:

> У нас была интеллигентная семья, клерикальная, но современная. [...] [Отец] давал свободу, не полную волю и не официально, а так... Закрывал глаза. И мы, все дети, благодарны ему всю жизнь. [...] Подошло к *бар-мицва*[5], к тринадцатилетнему возрасту. Я понял, что я не смогу выполнять все эти обряды, ходить в синагогу, навязывать на руки эти ремешки, так называемые филактерии. [...] Она [бабушка] слышала мою молитву и мою просьбу к Богу освободить меня от этой обязанности [...] А на следующий день, на второй, на третий я вижу, что мне не напоминают об этом, что надо готовиться к *бар-мицва*, нет разговора. И так прошло длительное время — месяца два, три, четыре. А потом я узнал, что бабушка [...] рассказала маме, мама рассказала папе... Во всяком случае, он мне не напоминал все последующие годы, и они мне простили, что я не выполняю обязанностей набожного еврея [...] А я, наоборот, стал большим активистом в трудовой школе...[6]

3. Духан Дина Шуевна, 1910 г.р., Бобруйск.
4. Лимонник Анна Ефимовна (Ханця Хаимовна), 1906 г.р., Тульчин; зап. в Киеве.
5. Достижение мальчиком религиозного и юридического совершеннолетия и соответствующая церемония.
6. Шапиро Натан Иосифович, 1906 г.р., Винница; зап. в 1995 г., Киев.

Образование способствовало секуляризации: еврейские школы, так или иначе знакомившие учеников с традицией, закрылись на протяжении 1930-х годов, и дети продолжили свое обучение в русских или украинских атеистических школах.

Ретроспективно информанты склонны сходу отрицать или приуменьшать религиозность родителей (особенно популярна ремарка «без фанатизма»), хотя из дальнейшего описания, как правило, явствует, что семья была вполне соблюдающей[7]. Уровень соблюдения традиций в собственных семьях многих информантов можно определить как деградирующую промежуточность — между «кошерностью» старших родственников и полной секулярностью детей и внуков (последние, впрочем, особенно в условиях эмиграции, могут вернуться к «кошерности», а то и дойти до «фанатизма»)[8].

Травматический опыт войны и особенно Холокоста укрепил советских евреев в двух противоположных тенденциях: национально-изоляционистской («не забывать» и «держаться своих») и ассимиляционистской; они проявлялись в различных социальных и брачных стратегиях, но уровень соблюдения падал в обоих случаях (за редкими исключениями целенаправленных криптоиудеев, каковыми были, например, хабадники[9]). Вследствие войны и геноцида были уничтожены местечки — дома, синагоги, ритуальная утварь и книги — и вместе с ними местечковый уклад в целом; поредели большие семьи, особенно за счет старшего поколения, наиболее соблюдающего и служащего опорой традиции и при этом наименее способного пережить тяготы оккупации или эвакуации:

> С войной все было потеряно. Это уже было даже после войны, когда не отмечались праздники, уже не было сборов, уже не было всей семьи[10].

7. См., например: Шмушкевич М. Ю.; Бурсук Иосиф Абрамович, 1931 г.р., Черновцы; зап. 2002 г., Черновцы.
8. См., например: Иванковицер Анна Иосифовна, 1930 г.р., Шаргород; зап. 2002 г., Черновцы; Она же. Зап. 2005 г., 2006 г., 2007 г., там же. Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ. Подробнее о довоенном и оккупационном религиозном опыте см.: *Зеленина Г.* «Жиды проводят агитацию»: религиозные практики советских евреев в годы войны//«Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. М., 2012. С. 143-164.
9. См., например, воспоминания пожилых хабадников, записанные Д. Шехтером в Израиле, частично опубликованные в журнале «Лехаим», №№ 4–11 за 2012 год.
10. Гельфер Ида Моисеевна, 1918 г.р., Винница; зап. в 1995 г., Киев.

Во 2-й половине века идентичность поддерживалась общением и браками в своей среде, соблюдением отдельных обрядов[11], солидарностью перед лицом антисемитизма и солидарностью с Израилем (сосуществовавшей с индифферентностью к иудаизму).

В 1990-е годы начинается ренессанс еврейской жизни в бывших советских республиках, но, как правило, он не заключался собственно в возрождении локальных традиций, но в импортировании внешних — израильских, хабадских или иных. Это явление оценивается положительно, но не рассматривается, разумеется, как замыкание цикла и возвращение к довоенному укладу, хотя отголоски последнего сохраняются и, в той или иной степени, интегрируются в новую еврейскую жизнь. Один из информантов, киевский интеллектуал, занимающийся еврейской историей, рефлексировал на тему упадка традиции и поделился своими «ориентировочными подсчетами»: «*Идишкайт* теряется в первом же поколении. Но остатки *идишкайт* теряются где-нибудь в четвертом поколении»[12].

Далее мы рассмотрим деградацию религиозной книжности у советских евреев, проследим, как менялись роль и место Библии и других текстов, безусловно центральных для ортодоксального иудаизма, и что приходило им на смену. Интервью позволяют узнать, кто, с кем и при каких обстоятельствах читал Библию или ее суррогаты, а также что́ из нее вычитывали, или, пользуясь терминологией М. Фуко и Р. Шартье, проливают свет на стратегии и тактики апроприации[13].

«Или Библия, или Евангелие, такая здоровая книга, я уже не помню»

Минимальный набор религиозных книг (Пятикнижие, молитвенник, особые молитвенники на праздники) — атрибут любого традиционного еврейского дома; расширенный корпус религиозной литературы (Танах [то есть Писания и Пророки в добавление к Пятикнижию], Талмуд и более поздние галахические труды)

11. Например, обрезания — обряда чрезвычайно важного в иудаизме, хотя и трудного и опасного в исполнении. См.: *Зеленина Г.С.* «Цирк, который многим стоил жизни»: обрезание у советских евреев и его последствия в годы войны//Религиоведение. 2012. № 2. С. 56-67.

12. Кантор Х., 1933 г.р., Крым; зап. в 1997 г., Киев.

13. См. *Шартье Р.* Письменная культура и общество. М.: Новое издательство, 2006. С. 14, 198 и далее.

— атрибут дома сколько-нибудь образованного еврея. Представители старшего поколения — бабушки-дедушки информантов 1930-х годов рождения или родители информантов 1920-х годов рождения, особенно в несоветских областях, владели и пользовались Библией, и в этом качестве — как часть семейной библиотеки и как предмет чтения и обсуждения старшими родственниками — Библия и другие «святые книги» (*сифрей-кодеш*) зафиксировались в детской памяти информантов:

> У папы была роскошная библиотека, были книги в кожаных переплетах, это что-то невероятное. [...] священные книги! [...] Я их помню: вот такие большие книги, только в кожаных переплетах с золотым тиснением, замечательные[14].

Заметно изменение читательских практик от поколения бабушек-дедушек к поколению родителей и просматривается дальнейшая секуляризация этих практик в поколении самих информантов:

> – У бабушки были религиозные книги.
> – У родителей были светские?
> – Да, у бабушки Бетти были книги различные, она читала очень много. У родителей были светские книги[15].

> Выросши в таких семьях, мои родители, хотя, конечно, говорили по-русски, но они не могли полностью оторваться. Папа был врач, он окончил Киевский мединститут в 1926 году, он садился со своим отцом и они обсуждали, какие медицинские рекомендации есть в Талмуде. Значит, папа знал Талмуд, но до меня это не доносилось[16].

14. Шапиро Н. И.; см. также: Авербух Дебора Яковлевна, 1921 г.р., Меджибож; зап. 2001 г., Киев («Отец был очень образован. У нас до самой войны была великолепная библиотека на древнееврейском языке»); Гальперт Эрнест Ишаевич, 1923 г.р., Мукачево; зап. в 2003 г., Ужгород («Талмуд, весь набор, потом Хумаш, Танах, бездна еврейской литературы у нас была дома»); и в ряде др. интервью упоминания Библии или Танаха, Талмуда как книг, имевшихся в доме (Голуб Марк Григорьевич, 1928 г.р., Киев; зап. после 2000 г., Киев; Садынская Ирина Давыдовна, 1909 г.р., Фрайбург; зап. в 1997 г., Киев, и др.).
15. Авербух Леонид Григорьевич, 1930 г.р., Одесса; зап. 2003 г., Одесса.
16. Кантор Х.

Еще одна функция домашней Библии, отступающая, конечно, от традиционной (поскольку и издания имеются в виду не традиционные, а билингвальные и иллюстрированные), — функция эстетически-развлекательная: Библия как художественный альбом, как красивая вещица:

> Отец приобрел [...] Библию в красном переплете с иллюстрациями Доре [...] Это великолепное издание Библии, на древнееврейском, шрифт древнееврейский и древненемецкий, это даже не русский. Но я выросла с этой Библией, потому что ребенок болел, витаминов же никаких не было, питания не было... Так я как заболею, мне эту Библию на колени кладут, так я помню все библейские сюжеты в исполнении Доре. Иллюстрации Доре, это ж такие великолепные рисунки, что они непревзойденные до сих пор[17].

Некоторые информанты — преимущественно мужчины старшего возраста (1910-х — начала 1920-х гг.р.) — упоминают Танах[18], чаще Тору или Хумаш (Хомеш, Химеш)[19] и Раши[20] как свой школьный предмет. Даже у учивших Тору в хедере библиографической четкости не наблюдается (далее мы рассмотрим случаи изрядной путаницы у более молодых информантов, в том числе женщин) — возможно, вследствие наложения общепринятой христианской номенклатуры (Ветхий Завет, Новый Завет) на традиционную еврейскую (Хумаш, Невиим, Ктувим, Гемара):

> ...бабушка меня отнесла в хедер [...] Я учился еврейскому языку, потом мы читали разные истории из библейского, я так думаю уже после, что это был не Ветхий Завет, это был, скорее всего, свод истории еврейского народа. Я, например, помню до сих пор такую странную историю... [рассказывает сюжет о Содоме и жене Лота][21].

17. Ушеренко Елизавета Моисеевна, 1922 г.р., Киев; зап. в 2002 г., Киев; см. также про Библию как «очень красивую книгу» с «красивыми картинками» в инт.: Кришталь Евгения Григорьевна, 1922 г.р., Изяслав; зап. в 2002 г., Киев.
18. Напр.: Лошак Михаил Цалевич, 1918 г.р., Винница; зап. в 1994 г., Винница; Геллер Евгений Моисеевич, зап. в Нью-Йорке.
19. Шварц Николай Изидорович, 1918 г.р., Виноградово; зап. в 2003 г., Ужгород; Гальперт Эрнест Ишаевич, 1923 г.р., Мукачево; зап. в 2003 г., Ужгород; Шапиро Н. И.
20. Крупник Абрам Янкелевич, 1918 г.р., Новоселица; зап. в 1998 г., там же.
21. Сухенко Самуил Давидович, 1908 г.р., Григориополь; зап. в 2001 г., Киев.

Мальчики из более состоятельных семей, а также девочки не ходили в хедер, а изучали иврит и Тору дома — с меламедом[22], раввином[23] или отцом[24]:

> – *Все в хедер ходили?*
> – К нам приходил ребе, а мальчики обязательно ходили в хедер. [...] А к девочкам приходил ребе. Мне было года четыре-пять, я тоже должна была сидеть за столом, когда приходил ребе [...] с белой бородой. Девочки сидели и учили, а я — под стол закралась и щипала ребе за ноги[25].

Примечательное терминологическое различие: как правило, то, что имели дома и изучали в хедере, — Библию как книгу-кодекс — называют Хумаш (Пятикнижие), а Торой называют свиток Торы, который читали в синагоге. К свитку же вызывали мальчика во время *бар-мицвы* — и это еще один тип детских воспоминаний, связанных с Библией:

> Наступил этот день [...] меня отец повел в синагогу, я надел *тфилн* на голову (это кубик такой), второй на руку, и вот замотал на левую руку ремешком, короче говоря, вынули Тору, и я громко на всю синагогу прочел [...] Вот такой был обычай. Мое взросление[26].

Но чаще — особенно в случае женщин (девочки не ходили в хедер, а приглашать домой ребе бедные семьи не могли) и более молодых информантов (2 пол. 1930-х гг.р., когда еврейские школы были закрыты) — Библия познавалась в устной передаче от родителей или дедушки и бабушки. Бабушка вообще во многих интервью выступает главным если не носителем — им может быть и дедушка, — то транслятором традиции для внуков (как правило, дольше живет и теснее общается с детьми и внуками):

22. Марьясис Леонид Шапсович, 1928 г.р., Бендеры; зап. в 2002 г., Львов; Клейман Исай Давидович, 1931 г.р., Водрашков; зап. в 2003 г., Черновцы.
23. Перетятько Геня, 1920 г.р., Одесса; зап. в 1998 г., Бруклин.
24. Шор Анатолий Петрович, 1922 г.р., Бершадь; зап. там же.
25. Гельфер И. М.
26. Чеповский Мирон Ильич, 1909 г.р., Киев; зап. в 2000 г., Киев. См. также: Шор А. П.; Бурсук Иосиф Абрамович, 1931 г.р., Черновцы; зап. 2007 г., Черновцы (архив ЦБИ РГГУ).

> Папа рассказывал много историй из Библии, сказки, анекдоты...[27]

> Бабушка молилась, Библия у нее лежала. Дедушка все знал. Если я у него спрашивала, например: «Дедушка, расскажи мне про Самсона и Далилу», — он мне все рассказывал. Он же мне это не по опере рассказывал, а на основании священного писания, Танах. Он все знал[28].

> Она мне всегда рассказывала, я к ней в постель — она больше лежала. [...] Библия, она наизусть знала эту Библию. Плохо уже видела. Я маму спрашивала: «Мама, ведь бабушка не видит. Как она каждый день молится, смотрит в Библию и читает?» Мать говорит: «Нет, она просто наизусть уже знает все слова»[29].

В устной передаче Библия претерпевает некоторые тенденциозные изменения, которые можно обозвать атеизацией — из соображений безопасности:

> Они нам рассказывали какие-то сказки, истории [...] даже что-то из Библии рассказывали, но очень осторожно, очень осторожно. [...] Они не акцентировали наше внимание на том, что это Библия, что она собой представляет, что есть Бог, то се. Об этом речи не было[30].

Говоря о традициях, праздниках, этических нормах, информанты зачастую видят источник оных в Библии, что иногда верно, иногда не верно, но почти всегда не базируется на знании текста:

> В Библии пишется: идет человек и просит у тебя милостыню. Не имеет значения — еврей, русский, цыган, молдаван. Все равно нужно дать[31].

27. Рысина Анна Григорьевна, 1926 г.р., Лютиново; зап. 2008 г., Брянск. Архив ЦБИ РГГУ; см. также о «библейских легендах» в исполнении отца в инт. Гельфер И. М.
28. Рапай-Маркиш Ольга, 1929 г.р., с. Чангар Запорожской обл., зап. в 1998 г., Киев; см. также: Гутник Бася, 1920-х г.р., Киев.
29. Довгалевская Клара Лазаревна, 1914 г.р., с. Триполье Киевской обл.; зап. в 2001 г., Киев.
30. Пинчук Юрий Климентьевич, 1930 г.р., Шпола; зап. в 1998 г., Винница; см. также др. воспоминания о том, как Библию пересказывали «в качестве то ли сказок, то ли историй»: Розенберг Римма Марковна, 1928 г.р., Одесса; зап. в 2003 г., Одесса; Шеришевский Лазарь Вениаминович, 1926 г.р., Киев; зап. после 2003 г., Москва.
31. Фример Мойше Хаймович, 1926 г.р., Хотин; зап. в 2011 г., Черновцы. Архив ЦБИ РГГУ.

> Еврейские имена дают по имени родителей или близких [...] это закон, произвольных имен не дают, это записано в Торе[32].

Мы видим, что Библия, к которой возводятся различные традиции и поверья, служит универсальным «легитиматором». Есть и обратная ситуация: библейские сюжеты рассказываются без ссылки на Библию, а постбиблейские (агадические) — без ссылки на мидраши и прочие источники, а просто как подлинные истории. Обе ситуации представляются адекватными для сообщества, где Книга сохраняет свой авторитет, но теряется близкое знакомство с ней и контроль «книжников» за познаниями «паствы»[33].

* * *

В деградирующем иудаизме советских евреев лучше сохранялись те или иные ритуальные, особенно кулинарные, практики (тщательно воспроизводилось праздничное меню), чем практика чтения и изучения Писания. Это объясняется как утратой самих книг — в огне войны и Холокоста, а также в результате переездов (как в эвакуацию, так и по мирным — работа, учеба, служба — поводам), так и забвением языка, и, кроме того, доминантной ролью женщин в домашнем подпольном соблюдении и передаче традиции: женщины в иудаизме, как известно, не участвуют в публичном чтении Торы и не обязаны ее изучать (по мнению некоторых авторитетов, это даже воспрещено), равно как и учить древнееврейский язык. Пресловутая «женская» позиция выражена, например, в следующем высказывании, принадлежащем, правда, довольно молодой информантке:

> – Какое значение для вас имеет Тора? [...]

32. Гитман Рувим (Григорий Владимирович), зап. в 2009 г., Черновцы. Архив ЦБИ РГГУ. Редко встречаются знатоки (очевидно, из числа тех, кто успел походить в хедер или еврейскую школу или занимался с раввином на дому), различающие Тору и постбиблейскую традицию и сообщающие, что та или иная практика «в Торе не указана» — ее «раввины придумали» (Гурфинкель Лазарь Михайлович, 1924 г.р., Хотин. Архив ЦБИ РГГУ).

33. Или для общества, где велик разрыв между «народом» и «книжниками». Фольклорное бытование библейских сюжетов («народная Библия») хорошо изучено в славянской среде (см., напр.: *Белова О.* В. «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды. М.: Индрик, 2004) и в последние годы изучается в ходе экспедиций в бывшие *штетлы*.

> – Не знаю. Тора для меня — это что-то сияющее. [...] какое для меня может быть значение? Я не читала в оригинале. А если бы и прочла, откуда я знаю, поняла бы я? У меня просто есть достаточное чувство. Мне кажется, что ощущения какие-то верные, на интуитивном уровне. А знаний нету. [...] Хотя для еврейки, говорят, вполне достаточно быть хорошей женой, матерью, и она уже попадет в рай. Мужчинам сложнее[34].

Но неверно думать, будто эта позиция универсальна для советских евреек, тем менее — для их матерей и бабушек. Бабушки, как уже говорилось, неоднократно упоминаются как источник глубоких познаний в Библии, полученных путем чтения, а не устной передачи традиции; иные бабушки читали и Талмуд. В следующем примере — описании двух бабушек — примечательна дифференциация книжной религиозности, сопряженной с большой набожностью, и простого (механического?) соблюдения:

> Мамина мама, бабушка Этл, никогда не расставалась с Талмудом. Была очень набожна. А бабушка Хайка всегда соблюдала все еврейские традиции, но особой набожности не наблюдалось. Но традиции соблюдались обязательно[35].

Женщины (равно как, впрочем, и мужчины), не знающие древнееврейского языка, пользовались особыми Библиями с переводом на идиш — *тайчхимеш*[36]:

> ...у нее был молитвенник, называлось *тайчхимош*, там было и по иврит и тут же перевод на идиш, первая верхняя половина была — иврит, а нижняя половина — идиш. Ну естественно, дети, а нас было уже двое [...], сели вокруг нее и слушали ее молитвы, а молилась она вслух. И поэтому до юности я запомнила содержание этих молитв, это было со дня сотворения мира, и я надолго, надолго запомнила в своей жизни вот те образы, со дня сотворения мира — история Адама и Евы, и сыновей их, и так вплоть до Моисея, а потом уже история исхода[37].

34. Касавина Елена, 1952 г.р., Киев; зап. в 1997 г., Киев.

35. Жорницкий Ефим Шойлович, 1919 г.р., Тульчин; зап. в 2002 г., Одесса.

36. Тайч (немецкий язык, потом идиш, а также толкование на идише) + Химеш (Пятикнижие). Переводы на идиш книг Танаха и молитвенников были сделаны еще в раннее Новое время; идишский перевод включал в себя еще и комментарий, отсюда слово *тайч* приобрело соответствующее значение.

37. Лимонник А. Е.

Девочки, родившиеся в 1920-х годах, до повсеместного закрытия еврейских школ в середине 1930-х успели там поучиться и почерпнуть какие-то познания в Библии — в том числе нетривиальным путем: инсценировали библейские сюжеты[38]; некоторые даже вспоминают, что учили в Талмуд-Торе «святые Пятикнижия»[39] или «по блату» попали в хедер (начальную школу для мальчиков):

> Там было кроме гимназии... была прогимназия [...] и была еврейская школа для бедных детей. Когда вот заварилась война, так отдавать меня в прогимназию не было возможности, нужно было много платить. Отдавать меня в еврейскую бедную школу — меня не хотели принимать. Получилось так, что для прогимназии — я недостаточно богатая, а для еврейской школы — я недостаточно бедная. Таким образом, ни в какую школу я не могла попасть, а мне уже было восемь лет. Тогда решили отдавать меня в хедер, потому что для таких набожных людей, чтобы дети вовремя не получали образования, это была такая большая трагедия, куда там. Но в хедер-то девочек не брали, только одни мальчики ходили. Но благодаря тому, что в синагоге у отца были хорошие приятели, влияющие на этих меламедов, они повлияли на него, чтобы меня зачислили в этот хедер еще с одной девочкой, чтобы я не была одна. Но с одним условием: чтоб нас не били...[40]

* * *

Одним из симптомов забвения «святых книг» становится утрата названий. Соответствующие термины — Танах, Хумаш, Гемара — употребляет меньшинство информантов, как правило, те, кто учился в хедере или еврейской гимназии, а также дети раввинов. Некоторые информанты помнят (например, благодаря идишскому фольклору, песням) и употребляют эти слова, но не помнят их правильного значения:

38. «Ставили живые картины, картинки, на иврите. Хоть мы иврит не знали, но насколько я понимаю, это библейская история. Потому что детей обшивали... из бумаги, бумажными платьями, и веночки сплетали из разноцветных бумажных цветов [...] моей радости предела не было» (Лимонник А. Е.).

39. Нисман Сура-Дора, 1912 г.р., Оргеевский р-н.

40. Лимонник А. Е.

> Очень образован в этом отношении, он [отец] знал Танах, это, это высшее учение, так. Это даже философское какое-то учение, Танах[41].

> – Когда-то были ребе, они учили ивриту, учили Геморе, Хомеш. Дома, в хедере.
> – А что такое Геморе?
> – Геморе — это молитвы.
> – И еще что-то вы сказали. Геморе и что?
> – Хомеш. [...] Это то же самое. Это еврейские молитвы Богу. Это тоже история, это библейские истории. Есть такая песня [...] Мать поет колыбельную песню ребенку. Спи, мой мальчик, мой младенец. [...] Скоро ты уже в хедер пойдешь и будешь учить Хомеш и Геморе, и ты уже жених, ты уже жених, а ты лежишь в мокрой...[42]

> Помню, ребе Янкл, который со мной изучал. [...] Я научился читать, [...] и затем перешел уже на изучение перевода, химеш — это означало переводить[43].

На место оставленной в детстве Торы с ее разнообразными подзабытыми названиями встают различные суррогаты — источники знаний как о библейской истории, так и о еврействе в целом. Во-первых, Евангелие:

> Когда мне минуло восемь лет, отец решил, что мне нужно знать русский язык. И меня отправили в церковно-приходскую школу. [...] Страницы из Евангелия я читал, и я пристрастился к Евангелию. Я стал хорошо учиться, знал Евангелие, и сейчас хорошо знаю, и позже я учил Евангелие. И Евангелие меня привело к атеизму. (*Смеется.*)[44]

> В советские годы я не читал Библию, не читал. Но меня могли поразить слова, их стройность, емкость. Когда начинаешь Библию, там:

41. Лейбович Полина Яковлевна, 1924 г.р., Кишинев; зап. в 2004 г., Кишинев.
42. Герман Эсфирь Борисовна, 1922 г.р., Ростов-на-Дону;
43. Дриз Яков Абрамович, 1937 г.р., Томашполь; зап. в 2002 г., Киев; см. также инт. Шора А. П., который тоже затрудняется объяснить, что такое Химеш, который он проходил в хедере.
44. Сухенко С. Д. Это не стандартный случай, но и не исключительный: несколько информантов упоминают приходские школы как базис своего или родительского образования.

> «В начале было Слово», понимаете? Это уже настолько емко, многозначительно, глубоко, музыкально сильно...[45]

Во-вторых, еврейские «классические» тексты — Шолом-Алейхем, Бабель и анекдоты:

> В отношении Торы я знала только по рассказам Шолом-Алейхема. О кашруте, который в нашем доме никогда не соблюдался, я знала только по анекдотам[46].

> Не было мыслей отказаться от своего происхождения, но знали очень мало. Жена с трудом доставала книги Бабеля, чтобы почитать. Никих живых предков не осталось, чтобы рассказать, хотя бабушка моей жены немножко нас просвещала[47].

Пересказы Библии, прежде всего, авторства Зенона Косидовского, а также «библейские» романы доступны были только интеллигентной городской публике:

> Убежденный атеист, С.Г. знал Пятикнижие и, между прочим, порицал Томаса Манна за его чересчур смелое обращение с Торой в «Иосифе и его братьях». Он не любил ни этот роман, ни «Мастера и Маргариту». Я обеими книгами упивался, но возражать не посмел, поскольку тогда еще Библию не читал и, пожалуй, даже не видел, а моими источниками библейской истории были Эрмитаж и популярная книга Зенона Косидовского «Библейские сказания», 1963 год. (Между прочим, в те годы достать Библию было очень непросто. В книжных магазинах она не продавалась.)[48]

«Абонируюсь в трех библиотеках»

Место религиозной литературы постепенно занимает, начиная с 1930-х годов, литература художественная (русская классика, зарубежная беллетристика), а на место эталона если не ор-

45. Туровский Михаил Саулович, 1933 г.р., Киев; зап. в 2001 г., Киев.

46. Трахтенбройт Берта Соломоновна, 1924 г.р., Одесса; зап. в 2002 г., Одесса.

47. Гонопольский Симон Нусиевич, 1927 г.р., Одесса; зап. в 2003 г., Одесса.

48. Мазья Владимир Гилелевич, 1937 г.р., Ленинград; воспоминания «Детство, юность, отрочество и молодость» (рукопись).

тодоксального, то традиционного поведения заступает эталон «культурности», обязательно включающей в себя культ чтения, «начитанность». Не столько по хронологии, сколько по смыслу промежуточным — между Библией и Пушкиным (или Жюлем Верном) — чтением служила еврейская секулярная, художественная литература, в том числе на идише: Шолом-Алейхем, Мойхер-Сфорим и др. Эти книги на идише читали и собирали старшие родственники:

> Она [бабушка] была, в общем, интересная женщина. С ней можно было о многом поговорить, потому что она много читала. [...] И читала она разную литературу, в том числе и еврейскую литературу. Там, конечно, Шолом-Алейхем, Бялик, Фруг и т. д.[49]

> Мой папа, как только появились новые еврейские книжки на идиш, он сразу же начал их покупать. Хотя это было для него немножко небезопасно, потому что он был начальником отделения окружного госпиталя и за ним, конечно, следили. [...] Даже он, может быть, не всегда их читал. Но как так? Есть еврейская книжка, советская, а у него в доме ее нет?[50]

Общеизвестна народная «статистика», согласно которой книги Шолом-Алейхема были непременным атрибутом любого мало-мальски интеллигентного[51] советского еврейского дома. Наши источники подтверждают любовь к этому главному писателю советских евреев, но надо заметить, что в любом мало-мальски интеллигентном советском еврейском доме непременно были книги и другого автора — А. С. Пушкина. Можно сказать, что Пушкин — по своей значимости, по роли главной книги в доме, по традиции оказываться на первом месте в любом книжном списке — занял место Библии. Пушкин неизменно входит в состав длинных описаний домашних библиотек, возглавляя список из русских

49. Розенберг Р. М.

50. Кантор Х.

51. Сложно более четко и объективно определить эту группу, так как культурный уровень не всегда адекватно отражался в профессиональном и социальном статусе — как из-за жизненных трудностей, объяснимых в том числе войной, так и из-за антисемитской дискриминации при получении образования и приеме на работу; приведем лишь один пример несоответствия: А. Е. Лимонник, по профессии машинистка, описывает свой круг чтения во многих абзацах и выражается словами типа «паритет» и «индифферентный».

и советских классиков (Толстой, Некрасов, Чернышевский, Короленко, Куприн, Горький и др.) и популярных зарубежных романистов (Вальтер Скотт, Дюма, Сенкевич)[52], но часто упоминается в одиночку, как любимый автор, или на пару с Толстым (главный поэт и главный прозаик) или Лермонтовым (два главных поэта); Пушкина учили наизусть целыми поэмами и — в отсутствие книг — в устной трансляции, как и Библию, передавали детям:

> – Пушкин любимый [автор]...
> – Какое произведение?
> – Все мне у него нравилось[53].

> Ну, моя мама очень хорошо помнила наизусть Лермонтова, Пушкина. И вот книг не было, и так это я воспринимал на слух[54].

Как отмечалось, повсеместная пушкинизация литературных вкусов в довоенном Советском Союзе — явление не случайное, а искусственно сформированное, и свойственное далеко не только евреям. «Мифология незримого присутствия Пушкина в СССР конца 1920-х — 1930-х гг. ("Пушкин — участник нашей жизни, нашей культурной стройки") вполне сравнима с аналогичными формами сакрализации Ленина. [...] Пушкин — глава сонма русских поэтов, мученик, погибший "в борьбе с самодержавием", один из покровителей новой Советской России»[55]. Но в случае с евреями особенно очевидна замена: Пушкина цитируют по ключевым — в рассказе и жизни — вопросам; то есть он, в роли главного референтного источника, заменяет традиционную Тору. Информант попал в лагерь для военнопленных и сначала находился в амбаре, который мог рухнуть в любой момент, оттуда его вытащили в колонну, где приказали снять штаны и чуть было не изобличили как еврея, но не успели, поскольку амбар рухнул и все побежали к нему:

52. См., например: Фельдман Виктор Семенович, 1915 г.р., Одесса; зап. в 2003 г., Одесса; Горен Мотел, 1932 г.р., с. Тишла Черновицкой обл.; зап. в 1998 г., Хотин.

53. Кляйман Феня Ароновна, ок. 1929 г.р., Черновцы.

54. Зальцман Яков Рафаилович — в инт.: Бронштейн Хана Давыдовна, 1919 г.р., Жмеринка; зап. в 1995 г., там же; про знание Пушкина наизусть см. также: Жорницкий Е. Ш.; Шеришевский Л. В.; Духан Д. Ш.

55. *Панченко А.* А. Спиритизм и русская литература: Из истории социальной терапии//Труды Отделения историко-филологических наук РАН. М., 2005. С. 539.

> Не было бы счастья, да несчастье помогло. Потому что когда эта вся крыша рухнула на раненых, конечно, там расчавило каждого, кто под бревно попал. А я в цей час був, наче ж там могли расстрелять, мог быть и под крышей раздавленный, так нет же ж надо, как Пушкин писал: «Судьба Онегина хранила...» и так далее...[56]

Пушкина как представителя пантеона и в то же время «участника нашей жизни» пытаются привязать к своей семейной истории: «Подумать только, Пушкин уже жил в Кишиневе тогда. А моя прабабушка уже родилась. Связующая цепь времен»[57]. Томик Пушкина как самую дорогую книгу вывозят в эвакуацию — Пушкина, а не Тору, которая, как мы удачно узнаём, в библиотеке данной информантки тоже наличествовала:

> Нам от отца осталась очень хорошая библиотека. Она погибла во время войны. Единственное, что сохранилось — это том Пушкина, который я взяла с собой в эвакуацию. Он потом вернулся со мной в Одессу. [...] Мама Яши Шихтмана, однокурсника моего брата, подарила мне перед войной Библию. Причем, там одна сторона текста была на русском языке, другая — на древнееврейском[58].

Преклонение перед Пушкиным и хорошее знание его поэзии маркировало процесс вхождения наших героев и их родителей в ряды русскоязычной интеллигенции — российской, затем советской. При этом предмет чтения не всегда оказывается важен — это может быть русская, советская или зарубежная классика, а может быть приключенческая литература, политэкономия[59] и даже пресса[60] — важна сама культура чтения: регулярная читательская практика, начатая в раннем детстве, объем прочитанного («начитанность»), наличие книг дома, посещение библиотек, информированность о литературных новинках; все это, в частности, отличало городского интеллигента от местечкового еврея

56. Серебряков Леонид Борисович (урожд. Вольф Каган), 1922 г.р., Тараща; зап. в 1998 г., Херсон.

57. Молодецкий Борис Григорьевич, 1921 г.р., Одесса; зап. в 2003 г., там же.

58. Трахтенбройт Б. С.

59. «...[Муж] попал в компанию, еврейскую кстати, пьяниц, жил в каком-то подвале, койку имел, но он целыми днями сидел в библиотеке и изучал марксизм-ленинизм» (Духан Д. Ш.)

60. «Она [бабушка] не работала, но была очень начитанным человеком. Она читала газеты без очков до последнего года своей жизни» (Розенберг Р. М.).

с акцентом[61]. Вот лишь несколько из десятков деклараций любви к книгам и приверженности запойному чтению:

> ...я читала с 4 лет. Я научилась читать, когда лежали газеты на подоконнике, и я сама научилась читать, читала по-русски, по-немецки[62].

> ...я уже следила за теми писателями, которые мне нравились, то ли прозаики, то ли поэты, я следила за их творческой деятельностью и за теми произведениями, которые были опубликованы для широкой публики[63].

> Мать читала очень много. Брат доставал такие уникальные книги, не знаю, где он выменивал. [...] Брат себе приделал батарейку и лампочку и читал под одеялом, потому что родители возражали против чтения. Читали мы запоем, читали очень много[64].

> Когда я еще в школе училась, я очень много читала, я вообще много читаю. Литература — это моя среда обитания[65].

Эпитет «начитанный» нередко встречается при описании информантами себя или своих родственников, упоминание пристрастия к чтению идет второй, если не первой характеристикой, даже если их всего две. Например:

> Он [дед] занимался каким-то предпринимательством, я знаю одно, что он был *начитанным*, пользовался авторитетом, был советчиком для всех. [...] [Бабушка] эта небольшая, очень деятельная. *Начитанная*. [...] [*Расскажите о маме.*] Много *читала*. Внешне была симпатичной. [...] Одежда была скромная такая, но были удовлетворены жизнью. Я никогда не помню дома нытья, было много *книг*, *читали* много[66].

61. Пример такого отмежевания от местечковости: «Были такие сотрудники, очень... из местечек. На них лежал отпечаток местечка. Но все-таки они достаточно культурные были, только внешность их выдавала, и немножко акцент» (Духан Д. Ш.).
62. Розенберг Р. М.
63. Лимонник А. Е,
64. Авербух Д. Я.
65. Гольдбаум Шифра Сальевна, 1919 г.р., Черкассы; зап. в 1997 г., с. Геронимовка.
66. Гонопольский С. Н.

С одной стороны, этот культ чтения и являлся, и воспринимался как наследие еврейской книжности — и на личном, семейном, и на культурном уровне: еврейская религиозная традиция требовала (якобы) всеобщей грамотности, последняя порождала привычку и любовь к чтению, обладающие этой чертой предки передали ее потомкам:

> Вообще, я знаю, что до революции все дети еврейской национальности были грамотны, они все обязательно проходили школу, хедер, и бабушка в том числе. А вот по-русски читать она научилась только в 52 года. Читала она много, она очень любила читать, сидя у окна с очками на носу, со скамеечкой под ногами[67].

> У нас топили печку шелухой от подсолнечника. [...] И мы с ней [бабушкой] часами сидели и сыпали в печь эту шелуху. [...] И она вот в это время рассказывала мне эти библейские истории. [...] Знаю, что она была верующая, и она была очень начитанная [...] она у меня привила интерес к чтению литературы...[68]

С другой стороны, он являлся частью идеала «культурности», сформулированного советской пропагандой 1930-х годов в контексте проекта по созданию «нового человека»[69] и сохранявшегося в последующие десятилетия[70]. Понятие культурности составляли различные бытовые, поведенческие, идеологические и духовные компоненты: от личной гигиены и новых стандартов потребления до борьбы с «языковым бескультурьем» и политической бдительности; чтение[71] поощрялось в рамках двух

67. Кагосова Луиза Абрамовна, 1939 г.р., Халкалаки, Грузия; зап. в Киеве.

68. Гонопольский С. Н.

69. О концепте «культурности» см.: *Fitzpatrick Sh.* The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia. Ithaca: Cornell University Press, 1992. P. 149–182; *Волков В. В.* Концепция культурности. 1935–1938 годы. Советская цивилизация и повседневность сталинского времени//Социологический журнал. 1996. № 1/2. С. 194–212; а также локальные исследования того же феномена по тем же параметрам, например: *Климочкина А. Ю.* Бытовая культура советских горожан в 1930-е годы//Вестник СамГУ. 2006. №10/1 (50). С. 86–93.

70. «И хотя это движение официально не возрождалось после войны, многие культурные императивы продолжали реализовываться на повседневном уровне и в 50-х годах, превращая нормы культурной жизни в обыденные привычки. Когда это произошло, о культурности попросту забыли как о привычном и продолжали говорить в основном о культуре» (*Волков В. В.* Указ. соч. С. 211).

71. «Книга должна явиться могущественнейшим средством воспитания, мобилизации и организации масс вокруг задач хозяйственного и культурного строительства»

компонентов — расширения кругозора и правильной организации досуга, подразумевающей, помимо чтения — в том числе и в библиотеке, посещение концертных залов и театров, занятия спортом, выезды на природу. Информанты нередко рисуют картину своего досуга, соответствующую этим приоритетам; иногда, очевидно, это результат их естественных вкусов и потребностей, возможно, привитых с детства; иногда, как кажется, несколько идеализированное описание, демонстрация «правильности», а возможно, плод систематического самовоспитания («старался привить себе...»). Культурный досуг, включающий чтение и покупку книг, — также обязательная часть воспитания детей:

> Весь южный берег Крыма мы объездили и сфотографировали. А потом, когда я ездил на курорт в Минеральные воды, то тоже брал их [детей] с собой. [...] Я старался привить сыну, жене, себе любовь к природе и прекрасному. Много читали, выписывали много журналов и друзья у нас были интересные. [...] А потом стала всеобщим увлечением подписка на толстые журналы. И жена так старалась их достать, что мы иногда отказывали себе и в пище, чтобы что-то купить из книг. [...] Сын рос очень начитанный...[72]

Источник книг — библиотека — важнейший культурный локус в жизненных нарративах советских евреев. В детских воспоминаниях фигурируют домашние библиотеки, преимущественно, дедушек и отцов, в юношеских — к ним добавляются публичные, которые доминируют и в воспоминаниях о зрелых годах (1930–1950-е годы — время расцвета советских публичных библиотек, исполнявших как свою прямую функцию, так и функцию клуба — при дефиците других дивертисментов[73]), и, наконец, в эпоху еврейского возрождения, в 1990-е годы, появляются библиотеки «Хеседов»[74] и иных еврейских организаций. Иногда эти «поколения» библиотек перетекали одно в другое:

(Постановление ЦК ВКП(б) от 15 августа 1931 года «Об издательской работе»//Красный библиотекарь. 1931. N 6. С. 2).

72. Гонопольский С. Н.; см. также: Жорницкий Е. Ш.

73. См. о советских массовых библиотеках в этот период: *Добренко Е. А.* Формовка советского читателя: социальные и эстетические предпосылки рецепции советской литературы. СПб.: Академический проект, 1997. С. 152-167.

74. Название или часть названия еврейских благотворительных центров, созданных в 1990-е годы во многих городах б. СССР (*хесед* — «милосердие»).

Вы еще застали в живых библиотеку вашего дедушки-раввина?

Нет. [...] Она была сдана в библиотеку Академии наук где-то после смерти раввина, а может, еще и при жизни, где-то в 1926–27 году[75].

У отца была великолепнейшая библиотека, он был большим книголюбом, и именно книги сделали его человеком. [...] [В эвакуации] мы жили в довольно добротном купеческом городе Сердобске, в котором была прекраснейшая библиотека. Причиной этого, скорей всего, являлась конфискация многих частных библиотек[76].

Уезжая в Израиль, он [друг] мне дал большую библиотеку еврейских книг еврейских писателей. Себе я оставила несколько еврейских книг, а остальное я отдала в еврейскую библиотеку нашего общества. [...] Я к этим книгам как к святыне отношусь[77].

Многие информанты или их родственники, преимущественно женщины, работали в библиотеках; эта работа имела высокий социальный статус, причисляла к интеллигенции — в собственных глазах и глазах окружения:

Мои тетушки пели в знаменитом хоре Леонтовича. Одна из них была заведующей украинской библиотекой. [...] Они считались интеллигенцией и к ним все прислушивались[78].

Сами библиотекари и библиографы говорят о своей деятельности с заметным самоуважением:

В 1947 году я окончила институт и поступила на работу в областную научную библиотеку. С 47 года и по сегодняшний день я работаю в этой библиотеке[79].

75. Дробязко Лев Евгеньевич, 1937 г.р., Москва; зап. в 2001 г., Киев.
76. Розина Лариса (Клара) Александровна, 1931 г.р., Киев
77. Гельфер И. М.
78. Жорницкий Е. Ш. См. также: Розенберг Р. М.; Шабад Рахиль Давидовна, 1918 г.р., Екатеринослав; зап. в 2004 г., Москва.
79. Трахтенбройт Б. С.

> Я так обожала свой мединститут, в котором я работала, была заведующим библиографическим отделом[80].

> Я был главным библиографом. [...] Я спал четыре часа в сутки, потому что приходил с горой книг, читал, знакомился. [...] Была исключительно интересная работа! Я могу гордиться: я проработал в библиотеке 52 года и 52 года я каждое утро с удовольствием шел на работу. Это не у всех получалось[81].

Оценка этой профессии меняется уже в следующем поколении — поколении детей информантов, когда зарплата бюджетников-библиотекарей становится оскорбительно низкой:

> А дочь была по разным библиотекам. И в детской и не в детской. Последние 7 лет она работала в медицинском институте. [...] Когда ее зарплата стала равняться той сумме, которую она тратила на поездку в автобусе и обратно, она бросила это дело, хотя она работала зав. профессорским залом[82].

«Тору прочел два года назад с большим удовольствием»

При всей интернационализации культурного горизонта и круга чтения, еврейская идентичность до перестройки проявлялась, безусловно, но скорее, в плане национально-политическом, чем культурно-религиозном: собирали «библиотеку русских классиков еврейской национальности»[83], интересовались Израилем, читали «Исход» Леона Юриса[84], в отсутствие подходящей литературы вырабатывали навыки использования враждебного дискурса — чтения между строк:

> Он [муж] покупал всякие книжки «Осторожно, сионизм», внимательно их прочитывал и брал некоторые фразы, типа « ...считают, что якобы они...», и вырезал оттуда весь мусор, типа «якобы». Тогда

80. Шпитальник Сарра Соломоновна, 1928 г.р., Кишинев; зап. в 2004 г., там же.
81. Фельдман В. С.
82. Молодецкий Б. Г.
83. Шапиро Н. И.
84. Дробязко Л. Е.

> фраза имела совсем другой смысл. [...] Так он получал информацию об Израиле. Еще он брал газеты, где нас там ругали, тоже вырезал и между строк понимал, как на самом деле идут дела[85].

Ситуация изменилась с началом еврейского возрождения на постсоветском пространстве в 1990-е годы: реанимировалась — или, скорее, заново начала воспитываться — религиозно-культурная идентичность, и Тора вернулась на книжные полки — по крайней мере, хеседовских библиотек. Многие информанты отмечают, что начали читать Тору «совсем недавно», «два года тому назад», «на пенсии», «когда возникла независимая Украина»[86], некоторые рефлексируют изменение своих еврейских интересов по сравнению с советским периодом:

> Рассказывала бабушка и библейские истории. Теперь, уже в середине 1990-х, я сам прочел эти истории в Библии. Раньше меня это не интересовало. Хотя все, что происходило в Израиле, нас всегда интересовало, и мы радовались успехам и победам[87].

Возрождение строилось на других опорах, нежели угасающее подпольное соблюдение в советское время; если тогда ключевыми понятиями были: семья, приватность, запреты, традиционная кухня, — то в 1990-е ими стали: общинность, публичность, позитивные заповеди и новые ритуальные блюда[88]. Традиция не столько возрождается, сколько импортируется, и книги, участвующие в религиозном возрождении, это не те Библии, что были в дедовской или отцовской библиотеке: те, скорее всего, утрачены, а в Хеседе «дают»[89] «новую» Тору и молитвенники. И отношение к ним у секуляризованных пожилых евреев, как правило, далеко от традиционного: они находят ее «приятно читаемой», относятся к ней как «к великолепнейшему литературно-историческо-

85. Розина Л. А.

86. См. Стельмах Григорий Исаакович, 1939 г.р., Чернобыль; Кантор Х.; Лернер Зельда Ароновна, 1932 г.р., Славута; зап. в 1997 г., Славута; Гольдбаум Ш. С.; Розенберг Р. М.

87. Жорницкий Е. Ш.

88. См., например, о замещении традиционного восточноевропейского ханукального блюда — картофельных оладий (*латкес*) — израильскими пончиками (*суфганийот*): *Амосова С., Каспина М.* Евреи и славяне: детские воспоминания о зимних праздниках//Лехаим. 2010. № 12. С. 26.

89. Шифф Морис, 1931 г.р., Таллинн; зап. в 2006 г., там же.

му труду», как к художественной литературе «высшего уровня», «очень познавательной книге»[90]. Некоторые, впрочем, испытывают большее воодушевление, а главное — примеряют библейские сюжеты и образы на себя, то есть воспроизводят суть традиционного еврейского отношения к Торе: Тора всегда актуальна, всё, происходящее в современности, — лишь реновация библейских архетипов:

> Нас зовут: его Исаак, а меня Римма, что значит Рива. А Рива это Ревекка. Вот, когда мы стали читать Библию, *а мы ее стали читать не так рано*, мы пришли к выводу, что мы потомки библейских Исаака и Ревекки. [...] поскольку у нас союз дружный и мы уже 50 лет женаты, значит, это не случайно и это благословение. Мы не религиозны, но есть какой-то такой момент[91].

Связь времен, разумеется, не могла прерваться полностью, и у некоторых информантов свежее знакомство с Библией вызывает довоенные воспоминания, проступающие сквозь пелену толщиной в несколько десятилетий: «когда читают главу Торы в Хеседе» — «из закоулков памяти ко мне приходят рассказы деда»[92].

От «конституции» к «воображаемой книге» и ее развиртуализации

В ситуации деградирующего криптоиудаизма советского времени Библия и религиозная книжность постепенно теряют свое главенствующее положение в культуре и значение для идентичности.

Еврейское сообщество из сообщества «книжников», читающих священные книги и чтущих Тору как своего рода конституцию, превращается в так называемое «текстуальное сообщество» (термин Брайана Стока[93]): большинство не читает и не способно читать священные книги (еретики, описанные Стоком, без/малограмотны; советские евреи не владеют релевантным языком), кроме

90. Там же; Дусман Леонид Моисеевич, 1930 г.р., Одесса; зап. в 2003 г., там же; Кантор Х.

91. Розенберг Р. М.

92. Рысина А. Г.; Стельмах г.И.; Школьник Михаил Янкелевич, 1927 г.р., Хотин; зап. в 1998 г., там же.

93. *Stock B.* Listening for the Text: On the Uses of the Past. Baltimore: John Hopkins UP, 1990.

того, их попросту нет (запрещены, уничтожены). Благодаря отдельным знатокам, представителям старшего поколения, и отдельным экземплярам сохраняется память об этих книгах, прежде всего, Библии, благодаря которой она — хотя и почти заочно — сохраняет свое значение авторитета; в частности, к ней — иногда ложно — возводят всякие нормы и поверья.

Сообщество довольствуется суррогатами (переводами Библии на другой язык и пересказами, теряющими в сакральности, полноте и точности), Библия бытует теперь как «воображаемая книга», о которой знают и помнят, но к которой нет доступа и в реальности ее как бы и вовсе нет[94]. Соответственно, священные книги перестают быть стержнем криптоиудейской традиции, идентичности и социума (который постепенно перестает быть «текстуальным сообществом»), их место занимают другие компоненты: запреты (как наименее заметные и наименее трудоемкие), обряды, особенно праздничные, особенно их кулинарная составляющая (мы имеем дело с «женской религией»), а также объединяющая общая угроза — народный и государственный антисемитизм — и общая, пусть внешняя, надежда и утешение в этом мире — Израиль. «Еврейское возрождение» 1990-х годов, появление новых еврейских институций и восстановление религиозной жизни возвращают пожилым[95] постсоветским евреям Тору, но значение ее далеко от прежнего: она становится для них одним из компонентов еврейского опыта наряду с праздниками в «Хеседе», еврейской прессой, Шолом-Алейхемом и новостями из Израиля, то есть, по сути, компонентом факультативным.

94. См. об этом понятии: *Мельникова Е.* «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб.: Издательство Европейского университета в С.-Петербурге, 2011.

95. «Апроприация» Торы их детьми и внуками, рожденными после войны, — отдельная тема, на которую наши источники практически не проливают свет. Спекулятивно можно предположить, что их восприятие и освоение еврейской религиозной книжности отличалось от описываемого нами по целому ряду причин: отсутствие прежнего опыта (мы не берем в расчет семьи практикующих криптоиудеев, прежде всего, хабадников, см. прим. 9), более активная жизненная позиция и большая готовность к переменам, иная степень вовлеченности в религиозное возрождение 1990-х, иной тип участия в программах еврейских организаций, несколько иной культурный бэкграунд, иная степень критики советской идеологии. Исследование этой темы (вкупе с другими, прежде всего, стратегиями миссионерской деятельности движения Хабад Любавич), возможно, поможет ответить на вопрос, почему на постсоветском пространстве из всех течений иудаизма возобладала ультраортодоксия.

Библиография

Амосова С., Каспина М. Евреи и славяне: детские воспоминания о зимних праздниках//Лехаим. 2010. № 12. С. 24-28.

Белова О.В. «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды. М.: Индрик, 2004.

Волков В.В. Концепция культурности. 1935–1938 годы. Советская цивилизация и повседневность сталинского времени//Социологический журнал. 1996. № 1/2. С. 194-212.

Добренко Е.А. Формовка советского читателя: социальные и эстетические предпосылки рецепции советской литературы. СПб.: Академический проект, 1997.

Зеленина Г. «Жиды проводят агитацию»: религиозные практики советских евреев в годы войны//«Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. М., 2012. С. 143-164.

Зеленина Г.С. «Цирк, который многим стоил жизни»: обрезание у советских евреев и его последствия в годы войны//Религиоведение. 2012. № 2. С. 56-67.

Климочкина А.Ю. Бытовая культура советских горожан в 1930-е годы//Вестник СамГУ. 2006. №10/1 (50). С. 86-93.

Мельникова Е. «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб.: Издательство Европейского университета в С.-Петербурге, 2011.

Панченко А.А. Спиритизм и русская литература: Из истории социальной терапии//Труды Отделения историко-филологических наук РАН. М., 2005. С. 529-540.

Шартье Р. Письменная культура и общество. М.: Новое издательство, 2006.

Fitzpatrick Sh. The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Stock B. Listening for the Text: On the Uses of the Past. Baltimore: John Hopkins UP, 1990.

Грегори Л. Фриз

«Вся власть приходам»: возрождение православия в 1920-е гг.

Как правило, церковная историография — и на Западе и в странах бывшего Советского Союза — сосредотачивается на Церкви (как институте) и на духовенстве и уделяет мало внимания верующим и «народному православию». В последние годы такая односторонность, несмотря на провозглашенный интерес к «повседневной религии» («*lived religion*»), тем не менее, сохраняется; даже такая солидная работа как *Cambridge History of Christianity* в девяти томах отодвигает мирян на задний план и занимается *церковной* историей: взаимоотношениями Церкви и государства, учением и богословием духовных элит, церковных институтов, собственно историей духовенства, миссионерской деятельности и т. д.[1] Эта все еще доминирующая тенденция в историографии объясняется частично тем, что в дореволюционное время Церковь (духовенство и мирские преподаватели в семинариях и академиях) практически монополизировала исследования по церковной истории; причем, следует иметь в виду, что официальная церковная историография стремилась к тому, чтобы легитимировать свое превосходство над мирянами (духовенство как бы представляло «истинное православие» — в отличие от так называе-

Настоящая статья в расширенном виде напечатана на английском языке: *Freeze G.* Subversive Atheism: Soviet Antireligious Campaigns and Religious Revival in Ukraine in the 1920s//Ed. C. Wanner. State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine. New York: Oxford University Press, 2012.

1. Cambridge History of Christianity, 9 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 2006–2009.

мого «двоеверия» или язычества темных народных масс). После Октябрьской революции, за 70 с лишним лет, научные исследования в области религии практически прекратились (за небольшими исключениями); задача состояла не в том, чтобы изучать религию (особенно православие), а чтобы разоблачать его «контрреволюционное» прошлое и его антисоветское настоящее. После развала Советского Союза вспыхнул громадный интерес к истории православия (преимущественно в советское время), но основное внимание опять же уделялось Церкви и духовенству[2]. На Западе преобладает та же тенденция — изучать институт и его служителей, уделяя меньше внимания самим верующим и их вере[3].

Главная задача теперь должна состоять в том, чтобы перейти от «истории церкви» к «истории религии» — т. е. изучать не Церковь и духовенство, а религиозные практики и роль верующих. Дело не только в том, что «мир мирян» остается главным пробе-

2. В последнее время появился целый ряд содержательных работ и документальных сборников об антирелигиозной политике режима. Например: *Петров С. Г.* Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской церкви (1921–1925 гг.). М.: РОССПЭН, 2004; *Макаров Ю. Н.* Советская государственная религиозная политика и органы ВЧК-ГПУ-ОГПУ-НКВД СССР (Окт. 1917-го — конец 1930-х годов. Дисс. на соискание... д.и.н. Санкт-Петербургский государственный университет, 2007. В последнее время стали появляться провинциальные и региональные работы, напр.: *Хрусталев М. Ю.* Русская Православная Церковь в центре и на периферии в 1919-1930-х годах (на материалах Новгородской епархии). Дисс. на соискание... к.и.н. Поморский государственный университет, 2004; *Поляков А. Г.* Церковно-государственные отношения в 1917 – середина 1920-х гг.: (На материалах Вятской губернии). Дисс. на соискание... к.и.н. Вятский государственный университет, 2007. Украинские историки тоже стали вносить вклад в изучение истории Русской Православной Церкви: *Кукурудза А.* Демократизация православия 20-х гг. XX ст. Ривне: Выдаетц Олеч Зень, 2008; *Силантьев В. И.* Большевики и Православная церковь на Украине 20-е годы/Харьков: Харьковский государственный политехнический университет, 1998.

3. Западная историография сосредоточивается на высшей политике и почти исключительно на основе центральных архивов: *Luukkanen A.* The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917-1929. Helsinki: SHS, 1994; *Peris P.* Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless. Ithaca: Cornell University Press, 1998; *Steindorff L. et al., eds.* Partei und Kirchen im frühen Sowjetstaat: die Protokolle der Antireligiösen Kommission beim Zentralkomitee der Russischen Kommunistischen Partii (Bol'ševiki) 1922-1929. Münster: LIT, 2007; *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997; *Greene R.* Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2010. Частичным исключением является лишь монография Хазбенда, который тоже использует лишь центральные архивные материалы, но обращает больше внимания на простых верующих: *Husband W.* «Godless Communists»: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917-32. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2000.

лом, но и в том, что именно в советское время, когда советская власть практически разрушила Церковь (как институт, включающий его служителей), судьба Православной Церкви была в руках прихожан, а не духовных лиц. Короче говоря, особенно при изучении советского периода, надо перенести фокус с генералов на рядовых — прихожан, которые тогда находились у власти. В конце концов, выживание и будущее Православия в те годы зависели не от клириков, а от мирян-активистов.

Настоящая работа рассматривает Православную Церковь на Украине в 1920-е годы. Главный тезис статьи состоит в доказательстве *провала* большевистской антирелигиозной политики, которая не только не ликвидировала религиозные «пережитки» прошлого, но, наоборот, ненамеренно создавала условия для возрождения православия среди верующих. Важно не то, что советская власть хотела достигнуть, а что получилось. Религиозный подъем 1920-х годов был следствием, прежде всего, большевистской антирелигиозной политики, которая состояла по существу в «обмирщении» (*laicization*) Церкви: ликвидация церковных институтов и репрессии против духовенства привели к усилению (*empowerment*) мирян и их доминированию в Церкви. Иными словами, советская антирелигиозная политика способствовала переходу власти от *Церкви* (с большой буквы) к *церкви* (с маленькой буквы, т. е. — к приходу). Режим дезорганизовал институт Церкви и подверг духовенство (особенно епископов) суровым преследованиям, и власть в Церкви перешла к мирянам, которые стали ее настоящими хозяевами. В конечном счете, такая антирелигиозная политика оказалась контрпродуктивной: она удовлетворила долгожданные требования прихожан, ослабила контроль духовенства над религиозными практиками мирян, дала зеленый свет народной власти в приходе — основной ячейке Церкви. В результате религиозная жизнь в приходе не умирала, а, наоборот, процветала; приходская инфраструктура Церкви — сеть действующих приходов — не сократилась, а увеличилась, к изумлению и негодованию партийных элит. В конце 1920-х годов большевики, осознав свою полную неудачу, изменили свою политику по отношению к православию: с 1929 г. режим стал направлять свою антирелигиозную политику не только против Церкви, но и против церкви (прихода); не только против духовенства, но и против активистов-прихожан. Последние теперь впервые были включены в преследуемую категорию «церковников». Их значительное число стало жертвами репрессий 1930-х годов.

Социальная революция в приходе

Декретом от января 1918 г. Советская власть не только лишала Русскую Православную Церковь ее статуса «первенствующего исповедания», но и даже отказала ей в статусе юридического лица: ни иерархия, ни епархиальные советы, ни приходские священники не имели права руководить приходской церковью, ее имуществом и ее прихожанами. «Церковь» как национальный или епархиальный институт перестала существовать: она не могла иметь каких-либо отношений со светской властью, контролировать местную церковь или накладывать на мирян обязательные сборы[4]. Теперь не «Церковь», а только (местная) «церковь» пользовалась юридическим признанием; только миряне («двадцатка») могли действовать и представлять приходской общины верующих (в первую очередь, арендовать национализированные приходские храмы)[5]. «Расцерковление» (по аналогии с немецким термином *Entkirchlichung*), которое ликвидировало права и прерогативы церковных институтов и их служителей, имело два непредвиденных последствия: (а) социальную революцию в среде приходского духовенства; и (б) усиление позиций прихожан-активистов.

Как известно, во время и после гражданской войны духовенство — не только иерархия, но и приходские причты — подвергались репрессиям[6] и не редко физическому насилию[7]. Как «ли-

4. О применении Декрета к Украине, см. резолюции Волынского Губисполкома от 20.11.1920 в ГАЖО. Ф. Р-1657. Оп. 1. Д. 430. Л. 1–12.

5. Понятие «двадцатка» впервые появилось в Инструкции Наркомюста от 30 августа 1918 г. Инструкция разъясняла порядок применения Декрета об отделении церкви от государства; она была утверждена 24 августа и опубликована 30 августа в «Известиях», а также распространялась отдельными брошюрами среди официальных органов власти.

6. Впрочем, новые исследования указывают на то, что количество репрессированных было значительно меньше, чем раньше предполагалось. Александр Яковлев (A Century of Violence in Soviet Russia. New Haven: Yale University Press, 2002. P. 161) повторяет старые утверждения что «тысячи» духовных лиц были расстреляны, но более взвешенные оценки указывают на более скромные цифры. См. *Roslof*. Red Priests. P. 27. Локальные исследования подтверждают такие оценки и указывают на то, что в основном аресты и расстрелы были в 1918 г. См. *Поляков А. Г.* Церковно-государственные отношения.

7. Антиклерикальные выступления заставили некоторых священников отказаться от рясы в пользу светской одежды, и в 1919 г. один из них оправдывал это решение тем, что «духовные лица подвергаются в публичных местах глумлению, арестам и расстрелам». ДАХО. Ф. Р-230. Оп. 1. Д. 299. См. аналогичное заявление в 1922 г. Там же. Д. 1583. Л. 1-2.

шенцы»[8], духовные лица потеряли гражданские права и не могли работать в государственных учреждениях (например, в школах); подобная дискриминация распространялась и на их детей. Неудивительно, что многие добровольно отказались от духовного сана и, для получения права работы в советских учреждениях, публично отказались от церкви и православия. На их места поступили лица из других социальных групп; пресловутая «замкнутая кастовость» наследственного духовного сословия быстро исчезла: число священников из других сословий умножилось и в течение лишь нескольких лет стало преобладающим. То, что старый режим пытался достигнуть в течение полувека (с 1860-х годов), было реализовано в первые годы большевистской власти[9]. Например, в 1924 г. среди 208 священников в Екатеринославской губернии только 43% были выходцами из духовного сословия (практически все — старики), а 57% были недуховного происхождения (в основном крестьяне, плюс небольшая группа горожан и два дворянина). Одновременно резко упал образовательный уровень приходского духовенства: и закрытие духовных семинарий, и демократизация социального состава привели к тому, что новое поколение приходских пастырей не имело полного семинарского образования. В Екатеринославской губернии, например, лишь 38% окончили семинарию, а остальные учились в духовном училище (14%), в государственной школе (21%), дома (11%), или даже охарактеризовали себя как безграмотные (16%)[10].

Мало того, советская антирелигиозная политика перестроила структуру приходского духовенства: налоговый режим заставил многие приходы отказаться от дьяконов и псаломщиков и назначить на их место мирян-добровольцев. Уже давно недостатки (и образовательные и моральные) дьяконов и церковнослужителей вызывали критику со стороны архиереев и священников, но, несмотря на реформы, начатые с 1860-х годов, эти нижние члены причта продолжали составлять большинство приходского духовенства вплоть до 1917 г. Из-за налоговой политики, из-за нехватка приходских ресурсов[11], да и из-за желания мирян участвовать

8. См. *Alexopoulos G.* Stalin's Outcasts. Aliens, Citizens, and the Soviet State, 1926-1936. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

9. *Freeze G.* The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Princeton: Princeton University Press, 1984.

10. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1846.

11. Например, в марте 1922 г. один церковный совет ликвидировал место дьякона «ввиду недорода, тяжелых материальных недостатков и упадка хозяйств в прихо-

в церковных службах во многих местах приходской причт все чаще состоял только лишь из священников, без дьяконов и псаломщиков. Так, сокращение штата приходского духовенства одновременно избавило Церковь от морально сомнительных, необразованных нижних членов причта и открыло новые возможности для участия мирян в церковных службах (в качестве помощников священника, членов церковного хора и т. д.).

Есть еще другой важный момент: революция сделала духовенство еще более материально зависимым от прихожан. До 1917 г. духовенство жаловалось не только на недостаточный, но и на унизительный способ материального обеспечения, в особенности, зависимость местного причта от «добровольных даяний» прихожан[12]. Все-таки каждый причт имел некоторые другие статьи доходов: приходский земельный участок (33 дес.), а нередко и другие источники (государственные субсидии, арендованные дома и т. д.). Все это исчезло после Октябрьской революции: священник не мог больше рассчитывать ни на земли, ни на другие источники, а стал полностью зависимым от местного прихода (прежде всего в виде добровольной платы за религиозные требы).

Эта зависимость теперь означала и, собственно, само назначение священника: теперь приход, а не местный иерарх, решал вопрос о назначении и увольнении членов местного клира. Резко изменился порядок, который существовал со времен Петра Великого вплоть до 1917 г. и по которому епископ назначал и переводил священников по своему усмотрению. С демонтажом Церкви как института этот вопрос теперь оказался в ведении прихода. Хотя теоретически епископ сохранил свой авторитет, на практике — теперь без признания гражданских властей, без налогов на приходы, без канцелярии, без епархиальной прессы — епископ мог только призывать и уговаривать, а не приказывать и назначать вопреки воле мирян[13].

де до минимума». ДАХО. Ф. Р-230. Оп. 1. Д. 1768. Л. 12 об.

12. См., например, «мнения» духовенства на опрос Особого присутствия по делам духовенства: РГИА. Ф. 804. Оп. 3. Типичными были ответы от приходского священника во Владимирской епархии. См.: *Фриз г.Л.* Менталитет приходского священника: «Мнения» об улучшения быта духовенства//Провинциальное духовенство дореволюционной России. Т. 3. Тверь 2008. С. 128–143.

13. Совласть запретила епископам держать у себя канцелярию и консисторию (которая теперь называлась епархиальным советом). В характерном приказе от 22.11.1922 Житомирский губисполком приказал «ликвидировать епархиальный совет», якобы за нарушение законных обязанностей. См.: ДАЖО. Ф. Р-1657. Оп. 1. Д. 233. Л. 2. Из-за таких мер и отсутствия доходов епархиальная администра-

Приходская власть

На Украине, как и в РСФСР, власть была в руках прихожан (церкви), но не духовенства (Церкви). Хотя главная цель большевиков состояла в том, чтобы дезорганизовать и обессилить Церковь, их тактика дала мирянам полную монополию в Церкви и, тем самым, возможность реализации всего того, что уже в течение десятилетий со все возрастающей настойчивостью требовали прихожане[14]. Уже летом 1917 г. прихожане стали, к ужасу местного духовенства, брать власть в свои руки. По существу, советский Декрет об отделении Церкви от государства лишь легитимировал то, что уже существовало на практике. В последующие годы духовенство жаловалось на то, что прихожане, а особенно церковный староста и церковный совет, доминировали в приходской жизни и самочинно решали все вопросы[15].

Прихожане ярко продемонстрировали свою власть во время изъятия церковных ценностей в 1922 г. Большевики (в первую очередь Ленин и Троцкий) подчеркивали, что надо не только конфисковать церковное богатство, но и разоблачить контрреволюционную сущность духовенства. Хотя некоторые представители духовенства принципиально отвергали изъятие[16], самое действенное сопротивление оказали прихожане. Они же были настоящими хозяевами прихода и выступали в защиту *своего* церковного имущества. Как объяснил один священник (обвиненный в укрытии церковных ценностей), «Мы теперь являемся общественными паразитами, наемниками прихода. Хозяин у нас община»[17].

Местные советские органы сразу же поняли, что имеют дело не с контрреволюционным духовенством, а в первую очередь

ция не могла регулировать приходскую жизнь; в феврале 1922 г. епархиальная канцелярия жаловалась на то, что во многих приходах священники служат без всякой санкции со стороны епархиальных властей (ДАХО. Ф. Р-230. Оп. 1. Д. 1774/1. Л. 34). В 1924 г. Патриарх Тихон писал М. Калинину, председателю ЦИК, о необходимости сформировать епархиальную администрацию (*Покровский М.Н., Петров С.Г.* Архивы Кремля: Политбюро и церковь 1922-1925 гг. М.: РОССПЭН, 1998. Т. 2. С. 427–429).

14. См. *Freeze G.* All Power to the Parish? The Problem and Politics of Church Reform in Late Imperial Russia//*Palat M.K., ed.* Social Identities in Revolutionary Russia. London: Macmillan, 2001. P. 174-208.

15. ДАХО. Ф. Р-230. Оп. 1. Д. 1773. Л. 16 об.-17.

16. Например, в рапорте от 1-6 мая 1922 г. в ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1450. Л. 119.

17. ДАЖО. Ф. Р-1820. Оп. 2. Д. 5870. Л. 26-298 об.

— с верующими. Отчеты с мест указывают не на сопротивление духовенства, а яростную реакцию «толпы» мирян:

> Не успели мы войти в ограду церкви, как со всех сторон стала сбегаться публика, которая стала кричать и ругаться, указывая нам на то, что их грабят не для голодающих, а для коммунистов, которые все это спустят заграницу... Наконец изъятие было проведено, ценности забраны, мы их уложили на автомобиль и стали уезжать, ... и вдруг взрыв ругани: «грабители, воры, негодяи, подлецы». Вот крики, с которыми нас проводили[18].

Такое яростное сопротивление заставило местные власти уступать и отказываться от категорического исполнения приказов об изъятии, что и вызвало новые угрозы со стороны вышестоящих органов[19].

Миряне также играли решающую роль в борьбе главных церковных группировок — тихоновцев («староцерковников»), обновленцев («живоцерковников») и автокефалистов. Украинские партийные органы, следуя указаниям из Москвы, косвенно, но определенно поддержали живоцерковников[20]. Пользуясь активной поддержкой со стороны властей[21], обновленцы подчеркивали свою лояльность к делу революции и к соввласти, как, например, в заявлении одного собрания в январе 1923 г.: «С признанием справедливости и необходимости социалистической революции, необходимо отмежеваться от контр-революции, а для этого необходимо выбросить из Церкви реакционно-настроенной элемент, и впредь такового не впускать в ограду Церкви»[22]. ОГПУ, разумеется, принимало соответствующие меры, чтобы

18. ДАЖО. Ф. Р-1820. Оп. 2. Д. 5870. Л. 67.

19. См., напр., телеграмму из Харькова, 15.05.1922: «Однако, несмотря на указанные сроки, изъятие ценностей продолжается с недопустимой медленностью. Предлагается ускорять работу с тем, чтобы закончить изъятие к половине мая. Дальнейшее промедление допустимо при наличии усложняющих работу обстоятельств не далее как до двадцатого. Для Сибири последней срок 1-ого июня. Те Губисполкомы которые не закончат к указанному сроку будут привлечены к ответственности по советской линии». ДАЖО. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 28. Л. 32. См. также протокол Центральной комиссии по изъятию церковных ценностей от 31.05.1922: ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 995. Л. 9.

20. *Roslof E.* Red Priests, с обзором историографии.

21. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1450. Л. 1-2.

22. ДАХО. Ф. Р-230. Оп. 2. Д. 500. Л. 21-23.

только «надежные» люди были у власти среди обновленцев[23] и подвергло тихоновцев преследованиям[24].

Но вмешательство светской власти во внутренние дела Церкви оказалось контрпродуктивным: оно подрывало авторитет самих обновленцев и вызывало подозрение, недовольство, сопротивление со стороны прихожан. Безусловно, как утверждается в историографии, верующие выступали против обновленцев частично из-за того, что те пользовались покровительством властей, но и частично из-за того, что многие миряне отказывались от самой обновленческой программы. Однако следует иметь в виду, что более всего прихожане выступали против кампании обновленцев по восстановлению институционального контроля над приходами[25]. Таким образом, миряне выступали не только в защиту традиции и старинных обрядов, но и в защиту своих новых прав как самостоятельных хозяев местной церкви. Когда, например, живоцерковная областная администрация пыталась назначить нового священника, это вызывало ожесточенную оппозицию со стороны прихожан, которые категорически отказались принимать и материально обеспечить нежеланного настоятеля храма[26]. Такое приходское самоутверждение получало обоснование, например, в следующем протесте, в котором прихожане отказались принимать священника: «Декретом советской власти, хотя церковные приходы и не признаны как юридическое лицо, но, тем не менее, уполномоченными от власти заключен договор с церковным советом. Причем Советы признаны полными хозяевами своей церкви и на их попечении и ответственности находятся и пастыри церкви»[27]. Хотя прихожане, как правило, были плохо информированы о чисто канонических и литургических вопросах[28], они относились крайне враждебно

23. См. «Характеристика членов Украинского синода, избранного 27 окт. 1923 г.» (ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1772. Л. 121).

24. См. протокол Украинского Политбюро от 23.11.1923 о необходимости принимать меры против тихоновского движения: ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 1. Л. 12. См. также «Доклад о положении церкви на Украине» (ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1772. Л. 30).

25. Речь идет о попытках обновленческих административных органов восстановить контроль над приходом—от назначения священника до урегулирования церковных служб (например, по новому календарному стилю).

26. Типичным является сл. дело в ДАХО. Ф. Р-230. Оп. 2. Д. 671.

27. ДАХО. Ф. Р-230. Оп. 2. Д. 519. Л. 14 (протокол церковного совета).

28. Вопрос о литургическом языке (старо-славянском, русском или украинском) имел свои особенности на Украине и вызвал небольшую, но растущую поддержку, осо-

к попыткам живоцерковников применить новый западный календарный стиль[29].

Хотя режим предполагал, что раскол дезорганизует Российскую Православную Церковь, на самом деле он только усилил религиозное самосознание и преданность традиционному народному православию. В июне 1922 г. волынские власти прислали следующий рапорт:

> За последнее время на Волыни заметно усиливается рост всевозможных религиозных течений, носящих искаженный, театрально-искусственный характер, в результате чего в селах устраиваются крестные ходы под предлогом мифических чудес, обновления икон, видения святых снов[30].

Поняв, что репрессии духовенства, ликвидация Церкви как института и грубая антирелигиозная кампания (например, против святых мощей) не дали желаемых результатов, в 1923 г. партия резко изменила свою позицию и провозгласила «новую религиозную политику».

Лицом к деревне, 1923–1927

Первый сигнал об изменении курса появился не в Москве, а в Харькове: 3 марта 1923 г. украинское Политбюро признало, что деревня категорически против нового календаря и приказало партийным и советским органам не вводить новый порядок в сельских местностях[31]. Через месяц VII съезд КП(б)У формально принял резолюцию о необходимости улучшать взаимоотношения с сельскими массами[32], и несколько позже XII съезд ВКП(б) в Москве одобрил аналогичное постановление. На пленуме 22 июня 1923 г. ЦК КП(б)У принял «Тезисы об антирелигиозной пропаганде», которые открыто признали провал

бенно среди горожан и интеллигенции, в пользу «автономной украинской церкви».

29. См. ДАХО. Ф. Р-230. Оп. 1. Д. 1776. Л. 2. Подробный анализ календарного вопроса см. в: *Freeze G.* Counter-Reformation in Russian Orthodoxy: Popular Response to Religious Innovation, 1922-1925//Slavic Review 1995. Vol. 54. P. 305–339.

30. ДАЖО. Ф. Р-1657. Оп. 1. Д. 430. Л. 54.

31. Протокол Политбюро КП(б)У от 3.3.1923 (ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 40. Л. 30 об.).

32. *Krawchenko B.* Social Change and National Consciousness in Twentieth-Century Ukraine. Oxford: Macmillan, 1985. P. 101.

кампании против религии и «суеверия» и обвинили местные партийные органы (в Донбассе, Екатеринославе, Полтаве, Одессе, и Чернигове) в эксцессах, спровоцированных среди сельского населения[33].

За следующие четыре года партийное руководство категорически запретило «административные меры» (эвфемизм прямого насилия) по отношению к верующим[34]. ОГПУ даже защищало верующих от агрессивных мер. В феврале 1925 г., например, оно сообщило о злоупотреблениях в двух районах: «В Радомысльском и Коростышевском р-нах местные власти проводили анти-религиозную пропаганду довольно своеобразным образом: нежелавших разойтись колядников на рождество избивали винтовками»[35].

Хотя партия требовала более активной антирелигиозной кампании со стороны органов агитпропа, на самом деле такие попытки «перевоспитания» оставались минимальными и малоэффективными. Доклад об агитпропе в 1924 г. констатировал, что антирелигиозные агитаторы были плохо подготовлены и что местные органы уделяли мало внимания такой антирелигиозной работе[36]. Но такая маргинализация объясняется не равнодушием, а тем, что партийные органы — особенно слабые в сельских районах — имели длинный список других, высокоприоритетных задач[37]. Как вспоминал один комсомольский активист: «Нам хотелось отнять от религии, суеверия и пьяниц народные обычаи и использовать их для украшения жизни советских людей. Но у нас не было времени и возможности для этого»[38]. В конце 1927 г. украинское партийное руководство признало, что антирелигиозная пропаганда сильно ослабела и, чаще всего, совсем прекратилась[39].

33. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 44. Л. 206–213.

34. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1772. Л. 7-9.

35. ДАЖО. Ф. Р-85. Оп. 1. Д. 320. Л. 23 (доклад ГПУ, 3.2.1925).

36. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1845. Л. 14 (Донецкий губком, «Отчет о состоянии антирелигиозной пропаганды», 1924).

37. Например, см. рапорт отдела Агитпропа в Житомирском укоме, фев. 1923 г. в ДАЖО. Ф. Р-6. Оп. 1. Д. 90. Л. 4-4 об. Ср. доклада Отдела пропаганды, 4.8.1923, в ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1450. Л. 22.

38. ДАЖО. Ф. Р-2668. Оп. 4. Д. 252. Л. 23 (воспоминания Н. В. Федоренко).

39. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2494 (Материалы для обсуждения на агитпроссовещании по вопросу о религиозных движениях и об антирелигиозной пропаганде на Украине, 29.12.1927).

Религиозный подъем

К растущему изумлению большевиков, народное православие не исчезало, а, наоборот, усиливалось. Показателем этого религиозного подъема стала эпидемия «чудес» и «обновления икон», которые привлекали массу верующих даже из далеких мест и других областей[40]. Попытки запретить такие явления только вызывали негодование и ожесточенное сопротивление со стороны верующих[41]. Хотя некоторые партийные деятели хотели свалить вину за это на козни духовенства[42], другие поняли, что местные органы просто потеряли даже видимость контроля над религиозной жизнью народа[43]. Только в 1924 г. партийные функционеры насчитали 586 «чудес», которые явились поразительным показателем и мощи народного православия, и слабость партийных и советских органов[44]. Ситуация на Украине настолько обеспокоила Антирелигиозную комиссию в Москве, что она отправила особых представителей расследовать причины и масштабы религиозного подъема в УССР[45].

С точки зрения режима, проблема состояла не только в проявлении «суеверий», но и в растущем авторитете Церкви и духовенства. Такую оценку дал Житомирский окружком в своем донесении от апреля 1924 г.: «Прокатившаяся волна религиозного фанатизма среди широких крестьянских масс в настоящий момент не только не закончилась и не затихла, но вызвала соответствующую реакцию, повысив авторитет церкви и религии,

40. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1772. Л. 37-39 («Обзор религиозного движения, авг.-окт. 1923 г.).

41. Например, председатель одного сельсовета приказал: «Разойтись людям, прекратить моление и не показывать как будто бы обновленную икону. Такими действиями Предсельсовет возмутил против себя население. Начраймилиции поручено 22-ого сентября за № 4418 выехать в село Макалевичи и произвести по этому поводу расследование». ДАЖО. Ф. Р-846. Оп. 2. Д. 117. Л. 6.

42. После столкновения с верующими (из-за требований прекратить неразрешенную публичную процессию, что и вызвало конфликт и «разные нелестные эпитеты»), райисполком пытался приписывать конфликт действиям местного духовенства: «Означенное явление носит по Адрушевскому району массовый характер, при чем, нужно заметить, что в указанном движении ведет подпольную работу духовенство совместно с главарями общими и куркульными» [кулацкими]. ДАЖО. Ф. Р-85. Оп. 1, д.77. Л. 3-3 об.

43. ЦДГАОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1772. Л. 40-48.

44. Там же. Оп. 6. Д. 6. Л. 79-114.

45. См. постановление Антирелигиозной комиссии от 26 окт. 1923: РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 12. Д. 565а. Л. 43-45.

так что случаи влияния попов стали более частыми»[46]. Партийные руководители в другом районе тоже жаловались на признаки растущей религиозности: «Замечающееся в последнее время усиление религиозности, в особенности среди крестьянства, волна «чудес» и «обновлений», паломничества к этим «чудесам» крестных ходов, «поминок» различных религиозных и «чудесных» легенд и т. п., рост на селе сектантства в различных его видах и проявлениях — все это ставит перед нашей партией задачу систематической и упорной борьбы с религиозными верованиями и предрассудками»[47]. Аналогичные рапорты поступали от ОГПУ (например, в докладе от 1925 г. по поводу религиозного подъема в Полтавской области)[48]. Из Могилева поступило следующее сообщение в июле 1925 г.: «Окружком отмечает усиление религиозного движения в округе. Значительно увеличилось количество просьб о разрешении крестных ходов, освящение колодцев и др.»[49].

Для того чтобы определить размер религиозного подъема, в 1925 г. власти стали собирать статистические данные о состоянии церкви и духовенства на Украине. По этим данным, в республике все еще существовала обширная сеть религиозных групп: у живоцерковников были 1.497 приходов (с 921.880 прихожанами), у патриаршей-тихоновской Церкви 6.453 приходов (с 4.819.627 прихожан), и у автокефалистов 989 приходов (с 680.298 прихожан) — всего 8.939 приходов (с 6.481.805 прихожан)[50]. Включая все христианские и сектантские группы, примерно 40,8% взрослого населения (18 лет и старше) являлись активными, формально зарегистрированными членами церкви. Учитывая дискриминации и угрозы в отношении тех, кто открыто стали членами религиозных объединений, такой процент был поразительной цифрой. Если учесть боязливых или просто пассивных верующих, открыто не идентифицировавших себя с церковью, количество православных, несомненно, составляло громадное большинство населения. Партийные специалисты по религиозному вопросу предполагали, что 85% сельских жителей были либо зарегистри-

46. ДАЖО. Ф. Р-692. Оп. 1. Д. 54. Л. 61.

47. ДАЖО. Ф. Р-88. Оп. 1. Д. 1503. Л. 6-7

48. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2006. Л. 87 об.

49. ДАЖО. Ф. Р-86. Оп. 1. Д. 319. Л. 65.

50. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2006. Л. 83-86.

рованными прихожанами, либо людьми, готовыми поддержать местную церковь[51].

Повышение религиозности, конечно, не замечалось повсеместно: по партийным оценкам лишь от 14 до 22% городских жителей были верующими, и некоторые сельские органы докладывали о снижении религиозности, особенно среди молодежи и рабочего класса. Например, из Волыни сообщили, что в Черняховском районе в одном селе «отмечено уменьшение религиозности со стороны молодежи, насмешливо относящейся к священнику», и в другом (Любарском) районе «наблюдается упадок религиозности»[52]. Из другого района поступила подобная оценка: «В Лученконском сельсовете отмечено падение религиозности. Посещают церковь преимущественно старики и женщины. Среди молодежи в последнее время посещение церкви стало считаться позорным и когда хочется кого-либо обидеть, то ему говорят «ты иди лучше в церковь»»[53].

Такое расхождение в оценках свидетельствует об амбивалентной позиции партийных аппаратчиков, которые то ли отражали разные тенденции, то ли хотели представить дело в наилучшем, позитивном виде. Но такие оценки составляли исключение: основная масса ответственных лиц, как партийных, так и советских (включая ОГПУ), констатировали, что соблюдение религиозных обязанностей было на подъеме, и привели данные о посещаемости церкви, о количестве исповедующихся и причащающихся, о финансовых пожертвованиях в пользу храма и духовенства. Было установлено, например, что в течение одного года религиозные организации получили 13,9 миллионов рублей — по мнению властей, громадная сумма, которая отражала не только улучшение благосостояния народа, но и растущее влияние церкви и духовенства[54]. Такая щедрость замечена была даже в городских церквах: Софийский собор в Киеве, например, увеличил свои доходы на 48,8%

51. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2494. Л. 12-27. На заседании 23 мая 1929 г. Антирелигиозная комиссия тоже дала очень высокую оценку религиозности: 80%. См. *Елисеев А.Л.* Политика советского государства по отношению к Русской православной церкви в 20-30-е годы. Дисс. на соискание... к.и.н. М.: Московский государственный автомобильно-дорожный институт (технический университет), 1997.

52. ГАЖО. Ф. Р-85. Оп. 1. Д. 320. Л. 5, 10.

53. Там же. Л. 196.

54. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2006. Л. 117.

за такой же небольшой срок[55]. Как и следовало ожидать, высокой религиозностью отличались пожилые, сельчане и женщины. Например, в 1927 г. женщины составляли 62% прихожан в городах[56]. Роль женщин была особенно заметной в сельских районах. Посетив 25 сел в 1925 г., партийный наблюдатель пришел к заключению, что именно женщины составляли стержень религии в деревне[57].

Тем не менее, поступали и тревожные сообщения о том, что оплот режима — рабочие, молодежь и крестьянская беднота — также проявили растущий интерес и привязанность к православию (правда, «под влиянием классовых врагов советской власти»). Например, секретное донесение ОГПУ в сентябре 1924 г. содержало следующее предупреждение: «Под влиянием агитации кулаков и духовенства бедняцкая молодежь бросает хаты-читальни, записывается в религиозные общины и начинает пьянствовать»[58]. Дела о регистрации церковных советов и прихожан указывают на то, что возрождение православия имело под собой широкую базу в разных слоях населения. К примеру, официальные данные о 513 церковных («тихоновских») приходах в Полтавской области в 1925 г. показывают, что из 5.574 членов церковных советов 33,6% были кулаками, 44,1% середняками, 21,5% бедняками, и 0,8% батраками. Хотя кулаки были представлены диспропорционально своей численности среди крестьян, две трети самых активных православных (зарегистрированных членов церковного совета) были из средних и низших слоев крестьянства. Репрезентативность некулацких слоев была еще больше среди рядовых верующих: 15,5% были кулаками, 42,1% середняками, 37,7% бедняками, и 4,7% батраками. Религиозная практика — исполнение основных таинств — тоже отражала усиление веры среди населения. За период 1925–1927 гг., например, официальная статистика регистрировала рост в количестве говеющих в 52 приходах в Лубенском округе (с 72.543 до 76.537) и в 30 приходах в Харькове (с 37.560 до 39.379). За тот же период количество исповедующихся в 20 приходах в Харьковском округе возросло с 16.612 до 27.803[59].

55. Там же. Д. 2494. Л. 12–27.

56. Там же.

57. Там же. Д. 2007. Л. 13-14.

58. ДАЖО. Ф. Р-85. Оп. 1. Д. 99. Л. 53.

59. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2006. Л. 90-99 об.

К концу 1927 г. власти не могли не быть обеспокоены неожиданным возрождением Православной Церкви: за десять лет она восстановила те позиции, которые она имела в 1917 г., или даже укрепила их. Например, количество священников в украинских епархиях не уменьшилось, а увеличилось (с 10.565 в 1914 г. до 10.657 в 1927 г.). Одновременно Церковь избавилась от массы малограмотных, морально скомпрометированных дьяконов и псаломщиков. Хотя большевикам удалось демонтировать институциональную Церковь, однако тем самым они усилили позиции мирян-активистов и невольно укрепили приходскую церковь.

Важным явился сопутствующий политический эффект: с точки зрения самих коммунистов, религиозный подъем обозначал не только возвращение «суеверий», но и восстановление роли Церкви и духовенства, которые, по партийным стереотипам, составляли оплот контрреволюции. С точки зрения партийцев, православное возрождение приравнивалось к контрреволюции — к укреплению Церкви и духовенства. Характерным является рапорт ОГПУ о вредной политической деятельности священников:

> В селе Швайковске — Трояновского района духовенство повело агитацию против хаты-читальни, указывая на то, что записывающиеся в хаты-читальни, записываются в коммуну... В селе Галиевке –Ингушского района, Андреевичи Сербы — Городницкого района попы агитируют против посылки детей в совшколы... В селах... агитация о том, что «[не]урожай — это наказание Бога на коммунистов» —продолжается[60].

Аналогичная оценка поступила из ОГПУ в октябре 1924 г.:

> Духовенство продолжает укреплять свои позиции на селе и стремится всеми мерами завоевать симпатии широких крестьянских масс. Это им нередко удается и, несмотря на большую нужду в хлебе, крестьяне все же нередко производят различные сборы в пользу попов. Последние прилагают все усилия к развитию религиозного чувства среди населения. В Пулинском районе последний храмовой праздник собрал из окрестных сел свыше 3.000 человек (села: Новый Завод, Дерман, Чеховцы). В с. Чернявке того же района, под

60. ДАЖО. Ф. Р-85. Оп. 1. Д. 99. Л. 18-19.

> влиянием попа, крестьяне не поддерживают школы от того, что там не преподается закон божий[61].

В другом рапорте ОГПУ утверждалось, что проповеди священников «носят антисоветский характер»[62]. Последовало много обвинений в антисоветской деятельности:

> 15 февраля [1925г.] в с. Полонном после службы священник Третьяк выступал с проповедью на тему о соблюдении церковных обрядов, причем указывал, что Соввласть в этом отношении творит насилие, и что кто не совершит церковного брака, того ждет кара божья.
>
> В с. Корытном Плужанского района священник Добрутский произнес проповедь, в которой между прочим сказал, что «мы теперь переносим разные гонения, но наступит час, когда мы возьмем все под свое влияние и сбросим с плеч ржавые цепи, которые на нас наложила Соввласть».
>
> Священник с. Харебки Казаченко усиленно убеждает крестьян, что Соввласть будет существовать только до весны, после чего придут поляки или Петлюра и освободят их от гнета коммунистов[63].

Хуже всего, с точки зрения властей, было то, что усилилось влияние не обновленческого, а тихоновского и автокефалистского духовенства[64]. Отношение к Патриаршей церкви уже давно было обостренным. Положение не улучшилось после освобождения патриарха Тихона из-под ареста летом 1923 г.[65] Но Украина имела свою особенность — растущее движение автокефалистов. В 1922 г. эта группировка контролировала лишь 300 приходов, но потом стала играть все большую роль, увеличивая количество своих приходов к 1925 г. до 1.600 (примерно столько же, сколько у обновленцев)[66]. Озабоченность ростом автокефалистов была, несомненно, связана с развитием украинского национализма, от-

61. Там же. Д. 99. Л. 67.
62. Там же. Д. 320. Л. 138.
63. Там же. Л. 158.
64. Об упадке обновленчества см. ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2007. Л. 63.
65. См. протокол Антирелигиозной комиссии от 1.03.1925: ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2006. Л. 56-57.
66. Там же. Д. 2007. Л. 1-9.

личавшегося открытой русофобией[67]. В октябре 1925 г. власти пришли к заключению, что автокефальная церковь является скорее «политической», чем «религиозной» группой, и что 70% ее руководства состоит из антисоветских деятелей[68]. Типичным было сообщением от июля-августа 1925 г. о деятельности одного иерарха-автокефалиста:

> 13 июня в с. Перещепино архиерей-автокефалист произнес три проповеди. В своих проповедях он высказался, что украинская церковь олицетворяет самостийность, что нужно все другие национальности, живущие на Украине выселить. Присутствовало до 500 чел. Проповеди слушались сочувственно. 14 июня во время служения он повторил свои проповеди, произнесенные накануне, призывая к объединению и защите веры, как защищали ее запорожцы. К проповеди отнеслись с большим сочувствием, особенно петлюровски настроенная интеллигенция. Один из присутствовавших заявил: «Через Украинскую церковь ме добьемся самостийности Украины»[69].

Во всех отношениях, включая, как мы видим, политическим аспект, антирелигиозная политика 1920-х годов (как и во многих других направлениях НЭПа) потерпела полный крах.

Великий перелом на религиозном фронте

К концу 1920-х годов власти, увидев религиозный подъем и первенствующую роль мирян в церкви, приняли радикальное решение провести насильственную секуляризацию[70]. Теперь коммунисты говорили не только о «контрреволюционных кулаках и попах», а о «церковниках», т.е. не только о духовенстве и кулаках, но о рядовых верующих, приходских активистах. Терминология была очень многозначительна: теперь режим объявил войну не только Церкви и духовенству, но и приходу и прихожанам. В конечном счете, режим понял, что миряне — это и есть церковь,

67. Там же. Оп. 6. Д. 32. Л. 117; Д. 13. Л .7; Д. 29. Л. 40.

68. Там же. Д. 2007. Л. 1-9.

69. ДАЖО. Ф. Р-86. Оп. 1. Д. 319. Л. 83-84

70. *Freeze G.* Stalinist Assault on the Parish, 1929-1941//*Hildermeier M., ed.* Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg; Neue Wege der Forschung. Munich: Oldenburg Verlag, 1998. P. 209-232; *Freeze G.* Von Entkirchlichung zu Laisierung: Staat, Kirche, und Gläubige in Rußland//*Meier H., ed.* Politik und Religion. Munich: Piper-Verlag, 2013 (в печати).

и, следовательно, надо бороться именно с ними. Впоследствии не только архиереи, монахи и священники, а и простые верующие стали жертвами репрессий большого террора.

Библиография

Архивные материалы

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Ф. 17 (ЦК КПСС).

Российский государственный исторический архив (РГИА).

Ф. 804 (Присутствие по делам православного духовенства при Синоде).

Державный архив Харьковской области (ДАХО).

Ф. Р-230 (Епархиальный совет [обновленческий]).

Центральный державный архив громадс'ких об'единан Украини (ЦДАГОУ).

Ф. 1 (Центральный Комитет Коммунистической Партии Украины).

Державный архив житомирской области (ДАЖО).

Ф. Р-2 (Волынский губком).

Ф. Р-85 (Житомирскй (Волынский) окрком).

Ф. Р-86 (Коростенский окрком).

Ф. Р-88 (Бердичевский окрком).

Ф. Р-692 (Городницкий райисполком).

Ф. Р-846 (Малинский окрисполком).

Ф. Р-1657 (Отдел управления Жолгубисполкома).

Ф. Р-1820 (Ревтрибунал).

Ф. Р-2668 (Партархив Житомирской области).

Литература

Кукурудза А. Демократизация православия 20-х гг. XX ст. Ривне: Выдаетц Олеч Зень, 2008.

Макаров Ю.Н. Советская государственная религиозная политика и органы ВЧК-ГПУ-ОГПУ-НКВД СССР (Окт. 1917-го — конец 1930-х годов). Дисс. на соискание... д.и.н. Санкт-Петербургский государственный университет, 2007.

Петров С.Г. Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской церкви (1921–1925 гг.) М.: РОССПЭН, 2004.

Покровский М.Н., Перов С.Г. Архивы Кремля: Политбюро и церковь 1922–1925 гг. М.: РОССПЭН, 1998.

Поляков А.Г. Церковно-государственные отношения в 1917 — середина 1920-х гг.: (На материалах Вятской губернии). Дисс. на соискание... к.и.н. Вятский государственный университет, 2007.

Силантьев В.И. Большевики и Православная церковь на Украине в 1920-е годы. Харьков: Харьковский гос. политиехнический ун-т, 1998.

Фриз Г.Л. Менталитет приходского священника: «Мнения» об улучшения быта духовенства//Провинциальное духовенство дореволюционной России. Том 3. Тверь, 2008. С. 128–143.

Хрусталев М.Ю. Русская Православная Церковь в центре и на периферии в 1919–1930-х годах: (На материалах Новгородской епархии). Дисс. на соискание... к.и.н. Поморский государственный университет, 2004.

Alexopoulos G. Stalin's Outcasts. Aliens, Citizens, and the Soviet State, 1926-1936. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

Freeze G. All Power to the Parish? The Problem and Politics of Church Reform in Late Imperial Russia//*Palat M.K., ed.* Social Identities in Revolutionary Russia. London: Macmillan, 2001. P. 174–208.

Freeze G. Stalinist Assault on the Parish, 1929–1941//*Hildermeier M., ed.* Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung. Munich: Oldenburg Verlag, 1998, P. 209–232.

Freeze G. The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Freeze G. Von Entkirchlichung zu Laisierung: Staat, Kirche, und Gläubige in Rußland//*Meier H., ed.* Politik und Religion. Munich: Piper-Verlag, 2013 (в печати).

Greene R. Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2010.

Husband W. "Godless Communists": Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2000.

Krawchenko B. Social Change and National Consciousness in Twentieth-Century Ukraine. Oxford: Macmillan, 1985.

Luukkanen A. The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929. Helsinki: SHS, 1994.

Peris P. Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Steindorff L. et al., eds. Partei und Kirchen im frühen Sowjetstaat: die Protokolle der Antireligiösen Kommission beim Zentralkomitee der Russischen Kommunistischen Partii (Bol'ševiki) 1922–1929. Münster: LIT, 2007.

Yakovlev A. A Century of Violence in Soviet Russia. New Haven: Yale University Press, 2002.

Young G. Power and the Sacred in Revolutionary Russia. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

Татьяна Чумакова

«Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения

Порой приходится слышать, что российское религиоведение возникло совсем недавно, и в советский период никаких серьезных религиоведческих исследований не проводилось. Однако архивные исследования, изучение учебных программ вузов, а также внимательное изучение советской научной периодики 20-х — середины 30-х годов XX в. полностью опровергают это утверждение. Одним из свидетельств серьезной работы по изучению религий в СССР является «Систематический указатель вероучений (религий) и антирелигиозных группировок», обнаруженный автором статьи в фондах Санкт-Петербургского филиала архива Российской академии наук. Создание этой своеобразной «карты религий СССР», свода данных о различных религиозных группах, многие из которых сейчас уже практически исчезли и известны только специалистам[1], было осуществлено в рамках подготовки к всесоюзной переписи 1937 г. силами сотрудников Музея истории религии АН СССР[2], которые смогли за небольшое время обобщить результаты исследований, проводившихся в СССР с начала 20-х годов. Основные работы производились сотрудниками Академии наук СССР и Го-

1. В качестве примера можно привести упоминаемую в публикуемом в приложении к статье документе группу верующих «наталочка», информацию о которой автору статьи не удалось обнаружить.
2. Музей истории религии АН СССР был открыт в 1932 г. в Ленинграде и оставался в составе АН СССР до 1962 г., когда был передан в ведение Министерства культуры СССР. См. подробнее *Чумакова Т.В.* Музей истории религии: академический период//Академия наук в истории культуры России в XVIII — XX вв./Отв. Ред. Ж.И. Алферов. СПб.: Наука, 2010. С. 206-246.

сударственной академии материальной культуры (ГАИМК). Религиоведческие исследования велись в рамках программ, ставивших целью комплексное изучение жизни народов СССР, поэтому ими в разное время занимались сотрудники Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран (КИПС), Комиссии экспедиционных исследований (КЭИ), Института по изучению народов СССР (ИПИН), Института народов Севера, Института языка и мышления, Музея антропологии и этнографии и многих других организаций. К середине 30-х годов XX в. было собрано множество материалов, велась работа по изданию атласов, карт, справочников, библиографических работ, планировалось издание в третьей пятилетке этнографической многотомной энциклопедии, составлялись религиозно-бытовые и этнографические карты СССР[3].

Одним из ключевых событий тридцатых годов XX века стала проведенная в январе 1937 г. всесоюзная перепись населения, результаты которой возможно стали одной из причин большого террора 1937–1938 годов. Предыдущие советские переписи проходили в 1920, 1923 и 1926 гг., а в 1932 г. прошла пробная перепись. Последнюю перепись 1926 г. отделяли от переписи 1937 г. не просто одиннадцать лет, а целая череда «дел», из которых, прежде всего, вспоминается «академическое дело» 1929–1931 гг.[4] «дело славистов» 1933–1934 гг.[5] и дело «антисоветского объединенного троцкистско-зиновьевского центра», проходившее в период подготовки переписи 1937 года. В результате к середине 30-х значительная часть российских фольклористов[6], этнографов и краеведов, которые занимались исследованиями религиозных практик, оказалась репрессирована, многие из них погибли.

Казалось бы, здравый смысл должен был заставить ученых (социологов, этнографов, историков религии) постараться создать такой продукт, который мог бы удовлетворить «заказчи-

3. *Худяков М.Г.* Из опыта ленинградских этнографов. Институт по изучению народов СССР (ИПИН)//Этнография. 1930. № 4. С. 85-86; *Шахнович М.И.* Вторая пятилетка этнографической работы МАЭ и ИПИН Академии наук СССР и Этнографического отдела Государственного Русского музея//Советская этнография. 1932. № 5-6. С. 195-207.

4. См. *Перченок Ф.Ф.* «Дело Академии наук» и «великий перелом» в советской науке//Трагические судьбы: репрессированные ученые Академии наук СССР. М., Наука. С. 201-235.

5. См. *Ашнин Ф.Д., Алпатов В.М.* Дело славистов. 30-е годы. М.: Наследие, 1994.

6. См. например: *Иванова Т.Г.* История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 г. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. С. 488-515.

ка», но они, изучив международный опыт[7], подготовили такие вопросники и инструкции для переписчиков, которые позволили получить максимально объективные результаты. Впрочем, советское правительство оказалось иного мнения, что не удивительно, ведь результаты переписи сильно расходились с официально озвученными с трибун данными. И это касалось не только численности населения СССР (по данным переписи 162 млн. человек, а по официальным данным — никак не меньше 170 млн.), но и состояния его религиозности. Уже в начале 30-х годов советские чиновники пребывали в уверенности, что религия, будучи пережитком феодализма и капитализма, в социалистическом государстве умерла, и единственные ее приверженцы — это люди пожилого возраста. Перепись показала обратное. Верующих среди лиц в возрасте 16 лет и старше оказалось больше, чем неверующих: 56,7% от всех выразивших свое отношение к религии[8] (из них две трети крестьян и одна треть горожан, среди которых было немало рабочих и молодежи). Менее чем через три месяца после проведения переписи ее главные организаторы — начальник бюро переписи населения О.А. Квиткин и его заместитель Л.С. Брандгендлер (Бранд), который лично занимался подготовкой комплекса инструкций по пятому пункту переписи «религия» — были арестованы вместе с другими руководителями ЦУНХУ (Центральное управление народно-хозяйственного учёта)[9] и репрессированы, как и множество[10] статистиков и рядовых переписчиков на местах. В «искажении результатов» переписи частично была обвинена и церковь. Осенью вышло постановление Совнаркома от 25 сентября 1937 г., в котором говорилось, что всесоюзная перепись 1937 г. проводилась «с грубейшим нарушением элементарных основ статистической науки, а также с нарушением утвержденных правительством инструкций»[11], а потому в 1939 г. была прове-

7. По результатам этих исследований ЦУНХУ подготовило монографию *Гозулов А.И.* Переписи населения СССР и капиталистических стран (опыт историко-методологической характеристики производства переписей населения)/Под ред. акад. С.Г. Стумилина. М.: ЦУНХУ, 1936.

8. *Жиромская В.Б.* Религиозность народа в 1937 году (По материалам Всесоюзной переписи населения)//Исторический вестник. №5. 2000. С. 48.

9. *Максимова В.Н.* Из воспоминаний (20–30-е годы)//Вопросы статистики. 1996. № 10. С. 78-87.

10. *Дэвис С.* Мнение народа в сталинской России: Террор, пропаганда и инакомыслие, 1934-1941. М.: РОССПЭН, 2011. С. 79-81.

11. *Волков А.Г.* Перепись населения 1937 года: вымыслы и правда//Перепись населения СССР 1937 года. История и материалы. Экспресс-информация. Выпуск

дена новая перепись, но вопрос о религиозной принадлежности в ней отсутствовал. Все результаты переписи были признаны недействительны, ее материалы засекречены, и лишь в конце 90-х годов XX в. ученые смогли приступить к их изучению[12].

При подготовке к переписи одним из наиболее сложных был вопрос о религиозной принадлежности респондента. В предыдущих советских переписях такой вопрос не задавался. Исследователи считают, что решение о внесении его в вопросники было сделано лично И. В. Сталиным[13]. Руководство страны рассчитывало, что благодаря переписи они смогут получить отражающие действительность данные, которые вместе с тем покажут, каких огромных побед добился СССР в деле пропаганды атеизма. Возможно, что внесение пункта о религиозной принадлежности было спровоцировано наличием подобного вопроса в переписи, проведенной в Германии в 1933 году, это подтверждают постоянные отсылки к немецкой переписи, которые встречаются в письмах ЦУНХУ. Советские статистики отмечали, что религия — «чрезвычайно важный», но «исторически отмирающий» признак, который «большинство стран в XX в. исключили из программы переписи населения». В монографии, выпущенной ЦУНХУ специально к переписи 1937 г., отмечалось, что «Статистическая мысль приходит к убеждению, что, пользуясь арсеналом методов классической теории статистики, вряд ли стоит пытаться проникать в тайники человеческой совести. Этому не мало способствовали неясности и противоречия в определении признака религиозной принадлежности, которые сопутствовали обсуждению этого вопроса в международных статистических организациях... переписи населения фиксируют лишь формальную принадлежность к религии, и не ставят вопроса о самом факте религиозности, ибо это касается таких сторон сознания, где нарушается принцип “свободы” совести»[14]. Организаторы переписи подчеркивали, что ответ на вопрос о религиозной принадлежности может быть неточным, поскольку человек не всегда может четко объяснить характер своей религиозности или же его ответ может быть сознательно искажен из страха перед возможными

3-5 (часть II). М.: Информцентр, 1990. С. 6.

12. *Жиромская В. Б., Киселев И. Н., Поляков Ю. А.* Полвека под грифом «секретно». Всесоюзная перепись населения 1937 года. М.: Наука, 1996.

13. *Волков А. Г.* Перепись населения 1937 года. С. 8.

14. *Гозулов А. И.* Переписи населения СССР и капиталистических стран. С. 130.

последствиями. К этому времени на территории СССР была закрыта большая часть храмов разных христианских конфессий, закрывались мечети, синагоги, дацаны, приверженцы всех религиозных течений подвергались преследованиям. И в этих условиях одни верующие были склонны скрывать свою религиозную принадлежность, другие — напротив, верили, что чем больше людей заявят о своей религиозности, тем больше откроют храмов, а третьи просто боялись этого вопроса, и отказывались отвечать. Исследователи отмечают, что по стране «поползли слухи, что верующих “будут обкладывать налогами”, что тех, кто записался верующим, “должны забрать”, что всех неверующих “выжгут фашисты, а война скоро будет”, что “верующих выселят из района, а детей выбросят из школы”»[15].

К чести статистиков, готовивших перепись, надо отметить, что они чрезвычайно ответственно подошли к постановке этого вопроса. Для переписчиков была подготовлена инструкция, в которой подробно излагалось, как именно надо задавать вопрос о религиозной принадлежности, с тем, чтобы респондент понял, что речь идет не о том, к какой религиозной группе он принадлежит формально, а о том, каковы его собственные религиозные убеждения: «Ответ на этот вопрос заполнять только для лиц 16 лет и старше. Речь в этом вопросе идет не о вероисповедании, к которому опрашиваемый или его родители причислялись официально в прошлое время. Если опрашиваемый считал себя неверующим, записывать “неверующий”, а для верующих, придерживающихся какого-либо определенного вероучения, записывать название религии (например, православный, лютеранин, баптист, молоканин, магометанин, иудей, буддист и т. п.)»[16]. Переписчик совместно с респондентом должны были точно определить, к какой религии из утвержденного списка он относит себя. Поэтому список должен был быть небольшим, но в то же время точно отражающим реальную картину религиозности. С вопросом о составлении списка религий ЦУНХУ обратилось в Музей истории религии АН СССР, директором которого на тот момент являлся В. Г. Богораз (Тан)[17], а также в Институт философии Коммунистической ака-

15. *Поляков Ю. А., Жиромская В. Б., Киселев И. Н.* Полвека молчания (Всесоюзная перепись населения 1937 г.)//Социологические исследования. 1990. № 6. С. 7.

16. *Гозулов А. И.* Переписи населения СССР и капиталистических стран. С. 132.

17. Богораз Владимир Германович (1865–1936) — этнограф, писатель. В 1918 году стал хранителем Музея антропологии и этнографии РАН. Был одним из инициаторов

демии (в начале 1936 г. перешел в состав АН СССР), при котором с 1928 г. существовала Комиссия по истории религии[18], а также Антирелигиозный сектор, активным членом которой являлся известный исследователь русского религиозного свободомыслия и политический деятель В. Д. Бонч-Бруевич[19]. Из официального письма руководства ЦУНХУ, присланного в МИР АН СССР в марте 1936 г., следует, что в чрезвычайно краткие сроки исследователи должны были составить пособия для разработки материалов переписи по религиям, встречающимся в пределах СССР. Содержание этих пособий Бюро представляло себе следующим образом:

«1) Перечисление всех позиций вероисповеданий, по которым будет разрабатываться материал. В 1897 году таких позиций, как известно, было 16[20]. По условиям машинной техники разработки переписи наиболее удобно было бы иметь не более 12 позиций, при чем одна позиция предназначается для лиц, не принадлежащих ни к какому вероисповеданию, другая, сборная — для малораспространенных вероисповеданий, не отнесенных к определенным группам ("прочие"), третья — для лиц, не давших ясного ответа на вопрос о религии. Таким образом, для главных религий и примыкающих к ним вероучениям остается лишь 9 позиций.

2) Пособие, раскрывающее содержание каждой позиции (систематический список вероисповеданий), с перечислением всех относящихся к ней частей, синонимов и прочих названий, в том числе и устаревших, но могущих встретиться в ответах на вопрос о религии. Тут же желательно дать указание, среди каких народностей и в каких частях СССР встречается преимущественно данная религия и с какими другими вероисповеданиями по названию или по родственности может быть смешана данная группа.

создания Института народов Севера и Музея истории религии АН СССР, директором которого он стал.

18. Материалы Комиссии хранятся в Архиве РАН в фонде 355.

19. Бонч-Бруевич Владимир Дмитриевич (1873–1955) — государственный и общественный деятель, историк, в 1917–1920 гг. управляющий делами Совнаркома, позже занимался научной работой, был создателем Государственного литературного музея. С 1946 г. возглавлял Музей истории религии.

20. Позиции переписи 1897 г. по вероисповеданиям: православные и единоверцы; старообрядцы и уклоняющиеся от православия; армяно-грегориане; армяно-католики; римско-католики; лютеране; баптисты; меноните; англикане; лица остальных христианских исповеданий; караимы; иудеи; магометане; буддисты и ламаиты; лица остальных нехристианских исповеданий.

3) Словарь, в котором размещаются в алфавитном порядке все названия, встречающиеся в пособии № 2, с указанием позиций, к которым они относятся.

4) Пособия эти, как указано уже в нашем отношении от 15 марта с/г, должны быть готовы к 1 июня с/г; во всяком случае, основное пособие, список позиций религий (№ 1), необходимо иметь не позже этого срока. Так как к составлению пособия Вами уже приступлено (отношение от 26 марта № 69-08), составление пособий к сроку не представит по-видимому затруднений»[21].

Судя по содержанию переписки между В. Г. Богоразом и В.Д. Бонч-Бруевичем, они договорились о сотрудничестве. Главной проблемой для обоих был размер «списка религии». Бонч-Бруевич писал Богоразу о том, что надо его «сделать не таким сжатым, как это было в статистических таблицах при самодержавии, а наоборот, сделать исчерпывающие перечисления, так как надо твердо знать, что ни один сектант, ни один старообрядец ни в коем случае не запишет себя в другое, даже близко подходящее согласие, а сектант — в секту, а если только захочет сказать, то обязательно потребует точного наименования его вероисповедания»[22]. Подобные таблицы Бонч-Бруевичем уже были составлены в 1932 г. «для потребностей комвнудела»[23].

Богораз предложил Бюро переписи кандидатуры А. И. Клибанова[24], А. А. Невского[25], В. И. Недельского[26] и Г. О. Монзеллера[27]. Но мы не можем с уверенностью утверждать, что ученики Н. М. Маторина[28] Клибанов и Невский действительно принимали

21. ПФА РАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 61. Л. 7.

22. Там же.

23. «Комвнудел» — это народный комиссариат внутренних дел (НКВД).

24. Клибанов Александр Ильич (1910–1994) — историк религии, специалист по истории религиозного свободомыслия в России.

25. Невский Александр Арсеньевич (1898–1980) — историк религии, специалист по православию и народной религиозности.

26. Недельский Владимир Ипполитович (1903–1958) — историк религии, специалист по раннему христианству.

27. Монзеллер Георгий Оскарович (1900–1959) — востоковед, переводчик с японского и китайского языков. В 1936 г. в МИР АН СССР заведовал отделом нехристианских религий.

28. Маторин (Моторин) Николай Михайлович (1898–1936) — исследователь религии, фольклорист, этнограф. После революции 1917 г. М. принимал активное участие в политической жизни страны и с 1922 г. был секретарем Г.Е. Зиновьева, что впоследствии и послужило основанием для его ареста в качестве участника «троцкистско-зиновьевского блока». Был директором Института антропологии

участие в подготовке переписи, поскольку летом 1936 г. они были арестованы по делу «контрреволюционной группы Н.М. Маторина», и их фамилии в итоговых документах МИРа не упоминаются. Впрочем, в документах о подготовке переписи сохранилось вообще чрезвычайно мало фамилий разработчиков «списка религий», и можно предположить, что в документах были оставлены имена лишь тех, кому удалось избежать репрессий. Сохранилось письмо руководства МИРа акад. И.Ю. Крачковскому с просьбой составить «перечень различных течений и местных названий, объединяемых общим термином “мусульманства”»[29]. В мае 1936 г. умирает В.Г. Богораз, и подготовкой переписи в Музее истории религии стали руководить новый заместитель директора МИРа В.О. Василенко, который после ареста Маторина возглавил третий отдел МИРа (А.М. Покровский, бывший заместителем Богораза, также был репрессирован по делу Маторина), и ученый секретарь Ю.П. Францов[30].Судя по той информации, которую удалось извлечь из архивных документов, Василенко с момента своего появления занимался в музее исключительно идеологической работой, научные интересы его были достаточно ограничены и сводились полностью к теме диссертации «Религия как идеология», поэтому научное руководство подготовкой к переписи осуществлял Францов.

Новое руководство МИРа также требовало уточнений по пункту «Религия» в переписном листе, поскольку, как писал в ЦУНХУ Ю.П. Францов, этот пункт «при формальном опросе может дать совершенно механические представления о прежней принадлежности опрашиваемого к той или иной религии. Было бы желательно в инструкции этот вопрос несколько уточнить, например, дать вопрос “отношение к религии”. В случае положительного ответа следующий вопрос задается о принадлежности к той или иной определенной религии»[31].

и этнографии АН СССР, активно занимался преподавательской деятельностью, работал в Музее истории религии АН СССР, руководил группой по изучению «бытового православия». Был арестован в 1935 г., расстрелян в 1936 г. По «делу Маторина» проходили также почти все его ученики и сотрудники, в результате чего российская этнографическая и религиоведческая наука понесли огромные потери, особенно в области изучения народной религиозности.

29. ПФА РАН. Ф.221. Оп.2. Д. 61. Л.8.

30. Францов (Францев) (Георгий) Юрий Павлович (1903–1969) — философ, социолог, историк религии, общественный деятель, академик АН СССР. С 1939 по 1945 гг. — директор Музея истории религии АН СССР и зав. сектором истории религии и атеизма Института философии АН СССР.

31. ПФА РАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 61. Л. 10.

Работа, проделанная в краткие сроки сотрудниками МИРа, не была бы возможна без многолетних исследований, которые проводились по изучению религиозных представлений народов, населявших СССР, и по составлению «карты религий СССР». Все эти усилия этнографов и историков религии нашли воплощение в «Перечне религиозных групп по позициям для переписи 1937 г.». В нем было несколько позиций: «Название религиозной группировки и ее подразделений», «Самоназвание и название», «Среди каких народов встречается», «Район распространения». Основных религиозных групп было девять. Первое место в перечне занимали православные, второе место отводилось армяно-грегорианам, за ними шли католики, протестанты разных течений, среди которых выделялись три: лютеране, кальвинисты и англикане. Пятую позицию занимали иудеи, которые также были разбиты на три группы: ашкинази, караимы и «другие течения, примыкающие к иудаизму» (иудействующие и субботники). Далее следовали мусульмане. Седьмая позиция была отведена «буддистам и ламаистам», разделенным на две группы: ламаисты желто-шапочного толка и фоисты. Следующими шли шаманисты и группы, отделившиеся от них: бурханисты и последователи культа Хэри-мапа. Замыкающие список «прочие религии» включали в себя браманистов, конфуциан, огнепоклонников, а также последователей традиционных культов (марийская кугу-сорта (большая свеча), липопоклонники — удмурты и последователи «кузьки — мордовского бога»)[32]. Впрочем, этот перечень не был окончательным, и возникший в результате долгих споров и переписки с ЦУНХУ «Систематический указатель вероучений (религий) и антирелигиозных группировок» существенно отличался от предыдущего варианта. В нем было 12 позиций (групп), старообрядцы «поповского согласия» были отнесены к православным, а «беспоповцы» к «христианам прочих направлений». Группа 1 включала неверующих («синонимы: атеисты, неверие, атеизм; антирелигиозные, антирелигиозники, антихристы, безбожники, воинствующие безбожники, свободомыслящие»), безразличных к вопросам веры и сомневающихся. Самой разнообразной была группа 6 «Христиане прочих направлений: сектантство, секты, возникшие на почве православия и протестантства», она состояла из множества течений старообрядцев «беспоповцев», только «мелких групп» там было указано 18, и у всех были указаны

32. Там же. Л. 90-95.

не только самоназвания, но и места проживания. Предпоследняя (одиннадцатая) группа включала в себя «прочие и не точно обозначенные религии». В нее попали не только «огнепоклонники», «браманисты» и «язычники», но и сторонники религиозно-философских систем: деисты, пантеисты, спиритуалисты, мистики, теософы, спириты, оккультисты и последователи «христианской науки»[33].

«Список религий» отражает религиозное многообразие, которое существовало на территории СССР в 20-е — начале 30-х годов. Хочется надеяться, что те материалы, на основе которых создавался этот список, не утрачены, и в будущем удастся найти не только их, но и те религиозные и религиозно-бытовые карты, о которых так часто упоминается не только в архивных материалах, но и в публикациях конца 20-х — начала 30-х годов XX в. Все это позволило бы с большой долей вероятности реконструировать картину религиозной жизни в СССР первой трети XX столетия.

Библиография

Архивные материалы

Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук (ПФА РАН).

Ф. 221 (Фонд Музея истории религии).

Литература

Ашнин Ф.Д., Алпатов В.М. Дело славистов. 30-е годы. М.: Наследие, 1994.

Волков А.Г. Перепись населения 1937 года: вымыслы и правда//Перепись населения СССР 1937 года. История и материалы. Экспресс-информация. Выпуск 3-5 (часть II). М.: Информцентр, 1990. С. 6-63.

Гозулов А.И. Переписи населения СССР и капиталистических стран (опыт историко-методологической характеристики производства переписей населения)/Под ред. акад. С.Г. Стумилина. М.: ЦУНХУ, 1936.

Дэвис С. Мнение народа в сталинской России: Террор, пропаганда и инакомыслие, 1934–1941. М.: РОССПЭН, 2011.

Жиромская В.Б. Религиозность народа в 1937 году (По материалам Всесоюзной переписи населения) //Исторический вестник. 2000. №5. С. 46-54.

Жиромская В.Б., Киселев И.Н., Поляков Ю.А. Полвека под грифом «секретно». Всесоюзная перепись населения 1937 года. М.: Наука, 1996.

Максимова В.Н. Из воспоминаний (20–30-е годы)//Вопросы статистики. 1996. № 10. С. 78-87.

33. Там же. Л. 112.

Перченок Ф. Ф. «Дело Академии наук» и «великий перелом» в советской науке//Трагические судьбы: репрессированные ученые Академии наук СССР. М.: Наука, 1995. С. 201-235.

Поляков Ю. А. , Жиромская В. Б. , Киселев И. Н. Полвека молчания (Всесоюзная перепись населения 1937 г.) //Социологические исследования. 1990. № 6. С. 3-25.

Худяков М. Г. Из опыта ленинградских этнографов. Институт по изучению народов СССР (ИПИН)//Этнография. 1930. № 4. С. 85-86.

Чумакова Т. В. Музей истории религии: академический период//Академия наук в истории культуры России в XVIII–XX вв./Отв. ред Ж. И. Алферов. СПб.: Наука, 2010. С. 206-246.

Шахнович М. И. Вторая пятилетка этнографической работы МАЭ и ИПИН Академии наук СССР и Этнографического отдела Государственного Русского музея//Советская этнография. 1932. № 5-6. С. 195-207.

Приложение 1

Ниже публикуется «Систематический указатель вероучений (религий) и антирелигиозных группировок», сохранившийся в фонде Музея истории религии Санкт-Петербургского филиала Архива Российской академии наук (ПФА РАН. Ф. 221). Документ представляет собой машинописный текст без даты. В отличие от другого «Списка религий», хранящегося в этом же деле 61, содержащим документы по подготовке к переписи 1937 г., в нем практически отсутствует рукописная правка, и он более полон, что позволяет считать этот вариант более поздним. Документ публикуется без исправлений.

Систематический указатель вероучений (религий) и антирелигиозных группировок[34]

Группа 1 (шифр Х)

А. Неверующие: синонимы: атеисты, неверие, атеизм; антирелигиозные, антирелигиозники, антихристы, безбожники, воинствующие безбожники, свободомыслящие.
Б. Безразличные к вопросам веры, религии, индифферентные; арелигиозные, без (вне) веры, вероисповедания, религии.
В. Сомневающиеся
Г. Философские мировоззрения: агностики, агностицизм; гуманисты, гуманизм; материалисты, материализм; моралисты, морализм; натуралисты, натурализм; научное мировоззрение; позитивисты, позитивизм.
Распространены между всеми национальностями и по всей территории СССР

Группа 2 (шифр 0)

Православные, православные христиане; название религии: православие, православная церковь
А. Русское православие, российская греко-кафолическая церковь, восточно-ортодоксальная церковь
а. Старо-церковники; группировки: сергиевцы, тихоновцы, иосифляне, григорьевцы, викторовцы.

34. ПФА РАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 61. Л. 104-124.

б. Обновленцы; группировки: живоцерковники (живая, красная церковь), древле-апостольская церковь, союз церковного возрождения
К русскому православию принадлежали кроме русских и белорусов также: болгары, бурят-монголы (частично), вепсы, водь, гагаузы, греки, зыряне, ижоры, ительмены, карелы, корейцы (частично), манси, марийцы, мишари (частично), мордва, нивхи (частично), ойроты (частично), осетины (частично), пермяки, румыны, саами, сербы, татары (кряшены), удмурты, ханты, цыгане (частично), чехи, чуваши, эвенки (частично), эсты (полуверцы)
Русское православие распространено было по всей территории Союза, главным образом в РСФСР и БССР.
Б. Автокефалисты Украины, украинская церковь
К ней принадлежали: украинцы, молдаване и другие народности, проживавшие в УССР.
В. Автокефалисты Грузии, грузинская церковь
К ней принадлежали: грузины, айсоры (частично), бацбии, мегрелы, удины.
Проживали в ССР Грузии.
Г. Национальные греческая, болгарская, румынская, сербская церкви. К ним принадлежали выходцы из соответствующих стран
Д. Единоверцы, единоверие; самоназвание — православные старообрядцы. К ним принадлежали русские; проживали повсеместно, главным образом в Москве, Ленинграде и следующих республиках, краях и областях: Горьковском, Западной, Ивановской, Кировской, Одесской, Оренбургской, Саратовском, Свердловской, Татарской, Черниговской
Е. Старообрядцы, примыкающие к православным: синонимы: староверы, раскольники, кержаки; название вероисповедания: старообрядчество, раскол, по старой вере.
Было распространено почти исключительно среди русских
Распадалось на следующие группы:
а) Поповцы, признающие духовенство австрийской иерархии; самоназвание: старообрядцы белокриницкой иерархии, австрийской иерархии, приемлющие священство. Проживали: в Москве, Ленинграде и в республиках, краях и областях: Азово-Черноморской, Горьковском, Дальне-Восточном, Западной, Западно-Сибирском, Красноярском, Куйбышевском, Молдавской, Ойротской, Оренбургской, Саратовской, Свердловской, Сев. Кавказском, Татарской, Черниговской

б) Поповцы, принимающие духовенство, переходившее от главенствующей православной церкви: беглопоповцы, перемазанцы, диаконовцы, лужковцы, бугровцы
Проживали в республиках, краях и областях: Азово-Черноморской, Бурят-Монгольской, Горьковском, Западной, Курской, Московской, Свердловской, Черниговской.
в) Поповцы, использующие православное духовенство: спасовцы, спасово согласие, староспасовцы, глухая нетовщина, козьминщина
Проживали в Горьковском крае и ниже по Волге вплоть до Астрахани; в Ивановской обл.
ж) Имяславцы
К их числу принадлежали русские, проживающие на Кавказе.

Группа 3 (шифр 1)

Армяно-грегориане, синоним — католикосы К их числу принадлежали: армяне (частично), проживавшие в ССР Армении, авт.обл. Нагорного Карабаха и вообще в Закавказье, в Азово-Черноморском и Сев.-Кавказском краях; боша[35] — в ССР Армении
К армяне-грегорианам близки две древних христианских секты:
а. Несториане
б. Якобиты, яковиты, иаковиты
Эти оба вероучения были распространены среди части айсоров, проживавших в ССР Армении и Закавказье вообще, а также в крупных городах СССР.

Группа 4 (шифр 2)

А. Католики. Синоним: римско-католики, паписты. Название религии: католичество, католицизм

К католичеству принадлежали: армяне (частично: мхитаристы, мехитаристы); проживали в ССР Армении, Закавказье вообще, в Азово-Черноморском и Сев. Кавказском краях.
Белорусы (частично), проживали в БССР
грузины (частично) — в ССР Грузии и Закавказье вообще
итальянцы — в городах СССР
латгальцы, проживали в Ленинградской обл. и Сибири
латыши (частично) — в Ленинградской обл. и Сибири

35. Армянские цыгане.

литовцы — в БССР, УССР, Ленинградской обл. и Сибири
мадьяры — в городах СССР
немцы (частично) — в республиках, краях и областях: Западно-Сибирском, Крымской, Ленинградской, Сев.-Кавказ., Татарской, УССР
поляки — в Москве, Ленинграде, Западной обл., УССР и в городах СССР
украинцы (частично) — в УССР
французы — в городах СССР
чехи (частично) — в УССР, на Кавказе и в Западной Сибири
Б. К католикам близки
а. Униаты, встречающиеся среди украинского населения западной Украины
б. Чешская государственная церковь, к которой принадлежит значительная часть чешского населения Чехословакии, ушедшего из католичества
в. Вальденцы, встречающиеся в северной Италии и в Швейцарии.

Группа 5 (шифр 3)

Протестанты разных течений. Название этой группы вероисповеданий: протестантизм, протестантство
А. Лютеране, евангелическо-лютеранское, аугсбургское вероисповедание
К лютеранам принадлежали
армяне (частично), проживавшие в ССР Армении
карелы (частично) — в Карельской АССР
латыши (частично) - в Ленинградской обл.
Немцы (частично) — в республиках, краях и областях: Западно-Сибирском, Крымской, Ленинградской, Немцев Поволжья, Северо-Кавказском, УССР
финны — в Карельской АССР и Ленинградской области
эсты в Ленинградской области
Б. Реформаты, евангелическо-реформатское вероисповедание; название частей: кальвинизм, цвинглиане, гугеноты
К реформатам принадлежали
карелы (частично), проживавшие в Карельской АССР
норвежцы — в Мурманском округе
финны (частично) — в Карельской АССР и Ленинградской области
французы (французские швейцарцы) — в городах СССР
шведу — в городах СССР и на юге Украины

В. Англикане, англиканцы, английская церковь (english church) епископальная, высокая церковь (high church)
К ним принадлежали англичане, проживавшие в городах СССР
Г. Голландская, датская, швейцарская национальные церкви
К ним принадлежали: голландцы, датчане и немцы (швейцарские), проживавшие в городах СССР
Д. Отдельные направления в протестантстве
а. Пиэтисты, среди немцев
б. Нонконформисты — среди англичан
в. Пуритане — среди шотландцев
г. Гернгутеры — среди немцев
д. Конформисты — среди англичан
Проживали в городах СССР; могут встретиться среди иностранцев
Гернгутеры встречались среди немцев Поволжья
е. близки к протестантизму , отпавшие от католицизма
а. Старо-католики, встречающиеся среди немцев Германии и Швейцарии
б. Мариавиты, близкие к старо-католикам; были распространена в Польше, а в пределах СССР — в БССР и УССР
в. Янсенисты (Утрехтская церковь), вошедшие в унию со старо-католиками, могут встретиться среди выходцев из Западной Европы

Группа 6 (шифр 4)

Христиане прочих направлений: сектантство, секты, возникшие на почве православия и протестантства
А. Беспоповцы
а. Беспоповцы-неперекрещенцы
1. Спасовцы, управляющие настоятелями: спасовцы, спасово согласие, новоспасовцы, поющая нетовщина
Проживали в республиках, краях и областях: Горьковском, Ивановской, Куйбышевской, Татарской, Ярославской
2. Строгие спасовцы, отвергающие крещение; синоним — некрещеная нетовщина
Проживали Горьковском, Куйбышевском
б. Беспоповцы перекрещенцы
1. Поморцы: брачные, полубрачные (даниловцы), небрачные (тропарщики); выговцы, новопоморцы, монинцы (принимающие бессвященнословные браки)
Проживали: в Москве, Ленинграде; в республиках, краях и областях: Азово-Черноморском, Дальне-Восточном, Карельской, Куй-

бышевском, Саратовском, Свердловской, Северной, Сталинградском, Ярославской и Сибири
2. Федосеевцы безбрачные и полубрачные (тиловцы, арестовцы); синоним старопоморцы, федосеевщина
Проживали в Москве с областью, в Ленинграде с областью, в республиках, краях и областях: Азово-Черноморском, белорусской, Горьковском, Дальне-Восточном, Калининской, Карельской, Саратовской, Татарской, Ярославской
3. Филипповцы: синонимы: филипповцы, аароновцы, онуфриевцы, липованы (липоване), самосожженцы, морельщики
Проживали в Москве, в Ленинграде, в республиках, краях и областях: Калининской, Карельской, Куйбышевской, Одесской, Саратовской, Северной, Ярославской
4. Странники; синонимы: странствующие, бегуны, скрытники, безденежники, антипово согласие, статейники, иерархиты, противостатейники, красносмерты (красносмертенцы), душители, голбежники, подпольники, лучинковцы
Проживали в республиках, краях и областях: Горьковском, Западно-Сибирском, Ивановской, Карельской, Кировском, ленинградской, Свердловской, Татарской, Ярославской
в. Беспоповцы разных мелких течений
1.Любушкино согласие;
Проживали в Калининской области (Кимры)
2. Бабушкино согласие; синонимы: самокрещенцы, самокресты.
Проживали в Среднем Поволжье и Дальне-Восточном крае
3. Дырники; синонимы: дыромолы, безОбразники, безиконники
Проживали в Башкирской АССР и Дальне-Восточном крае
4. Средники
Проживали в краях и областях: Воронежской, Куйбышевском, Саратовском, Сталинградском
5. Рябиновцы; синонимы — беспоповцы по кресту;
Проживали в Татарской АССР (Чистополь)
6.Липняки (липаки) Проживали в Свердловской области
7. Коликовцы. Проживали в Западной обл. (Клинцы)
8.Белоризцы; (следует отличать от белоризцев-хлыстов).
Проживали в Ивановской обл.
9. Самовосхитители архиерейства. Проживали в Кировском крае, Татарской АССР
10. Мелхиседеки. Проживали в Москве
11. Дыропеки. Проживали в Саратовском крае
12. Пасхальники. Проживали в Черниговской обл.

13. Никудышники. Проживали в Астрахани
14. Двигаловская вера, синоним — коммерсантов рай. Проживали в Саратовском крае
15. Леваки (левяки, левшаки)
16. Темноверцы. Проживали в Дальне-Восточном крае
17. Дунюшкино согласие. Проживали в Дальне-Восточном крае
18. Часовенные (часовники) Проживали в Западно-Сибирском крае

Б. Баптисты, баптизм (входят во Всемирный Союз Баптистов) Синонимы: катабаптисты, анабаптисты, крещеные христиане, сухие баптисты, баптисты-модерн

К их числу принадлежали: немцы, русские, украинцы

Проживали в республиках, краях и областях: Винницкой, Воронежской, дальне-Восточном, Днепропетровском, Грузинской, Ивановской, Крымской, Московской (Москва), Одесской, Омской, Поволжье, средней Азии, Татарской, Харьковской

В. Евангелисты, Евангелики, евангелические христиане, христиане евангелического исповедания. (Не смешивать с протестантами евангелического исповедания; входят во Всемирный Совет Баптистов). К их числу принадлежали: русские, украинцы

Проживали в республиках, краях и областях: Винницкой, Воронежской, Дально-Восточном, Днепропетровской, Донецкой, Калининской, Киевской, Ленинградской (Ленинград), Одесской, Сибири, Татарской, Урале, харьковской

Г. Меннониты, меннонитство; название частей: церковные меннониты, братские меннониты и русселевцы (левое течение)

К их числу принадлежали немцы.

Проживали в республиках, краях и областях: Воронежской, Днепропетровской, Западно-Сибирском, Крымской, Куйбышевском, Одесской, Саратовском, Средней Азии, Харьковской.

Д. Адвентисты, адвентизм (близки к баптистам и евангелистам; входят во Всемирный Союз Адвентистов); название частей: адвентисты седьмого дня, адвентисты первого дня, адвентисты-реформисты

К их числу принадлежали: латыши, немцы, русские, украинцы.

Проживали в республиках, краях и областях: Винницкой, Воронежской, Дальне-Восточном, Киевской, Ленинграде, Москве, Черниговской

Е. Пресвитериане (близки к молоканам, баптистам и евангелистам); синонимы: штундо-молокане, христиане евангельского исповедания

К их числу принадлежали: русские, проживавшие в Днепропетровской области (Бердянский район).
Ж. Методисты (не смешивать с мормонами-хлыстами; имеют связь с американской методистской миссией в Сеуле, в Корее)
Синонимы: мормоны, камнигио (корейцы)
К их числу принадлежали: корейцы, русские
Проживали в Дальневосточном крае, Закавказье (Шемаха), Ленинграде, Саратовском крае, Сибири (Омский, Романтеевский, Тарский районы)
З.Штундисты (близки к баптистам); синоним штундисты-детокрещенцы
К их числу принадлежали: русские, украинцы
Проживали в УССР, главным образом в Киевской области
И. Пашковцы, синоним бессмертники, воскресники
К их числу принадлежали: русские
Проживали в республиках, краях и областях: Воронежской, Восточно-Сибирском, Дальне-Восточном, Днепропетровской, Калининской, Киевской, ленинградской (Ленинград), Московской, Харьковской, Ярославской.
Й. Духоборы, синоним духоборцы, духовные христиане, иконоборцы, истинные христиане, постники, белые, христиане всемирного братства
К их числу принадлежали: русские
Проживали в ССР Армении (близ озера Севан), ССР Грузии (Ахалкалакский район), на юге европейской части Союза
К. Молокане, синоним духовные христиане молокане, истинно-духовные христиане; название частей: духовные молокане, донской толк, тамбовский толк, молокане-пресники, молокане-перевоплощенцы, общие, дунькино упование (Кавказ), церковь общего упования (близ Ленкорани), воскресники
К их числу принадлежали: русские
Проживали в республиках, краях и областях: Воронежской, Дальне-Восточном, Днепропетровской, Саратовской, Сталинградском, Сибири, на Кавказе и юго-востоке европейской части Союза.
Л. Назареи (близки к молоканам, не смешивать с назаренами, проживающими в Сербии, Венгрии, Сев. Америке)
К их числу принадлежали: русские, проживавшие в Баку и в районе Шемахи
М. Немоляки, немоляхи; синоним: духовные христиане по второму пришествию, воздыханцы, охонцы

К их числу принадлежали: русские
Проживали в республиках, краях и областях: Горьковском, Московской (Калужский р-н), Омской
Н. Неплательщики
К их числу принадлежали русские, проживавшие в Свердловской области и в Сибири
О. Иеговисты, еговисты; синонимы: десное братство, общество (церковь) десных, сионская весть, новозаветные иудеи, субботники (не смешивать с субботниками-караимитами
К их числу принадлежали: русские
Проживали в Винницкой области, Воронежской области, Поволжье, Сев. Кавказе, Сибири, Урале (Нижне-Тагильский, Верхне-Туринский, Нижне-Баранчинский, Кувшинский заводы)
П. Хлысты; синонимы: люди божии, Христы, постники, мироносцы, шалопуты, серые голуби, белые голуби, божии голуби, голубцы, голубчики, беседники, мормоны паниашковцы, марьяновцы, еленушкина секта, дурмановщина, калиновцы, серафимовцы (не смешивать с православными серафимовцами), стефановцы, белоризцы, род израильский, зеленый виноградник, стадо христово, птицы христовы (соловьи, соколы, лебеди, голуби, пташечки), молоканы, шкапцы, аттитуи, стригуны, шаплычники
К их числу принадлежали: русские, украинцы
Проживали в республиках, краях и областях: Азово-Черноморском, Винницкой, Воронежской, Днепропетровской, Ивановской, Куйбышевском, Курской, Ленинграде, Московской (Черкизово), Одесской, Саратовском. Северо-Кавказском, Сибири, Урале, Харьковской, Ярославской
Р. Новоизраильтяне (ответвление хлыстов); синонимы: израильтяне, новый израиль, лубковцы, избранники божии
К их числу принадлежали: русские.
Проживали в республиках, краях и областях: Азово-Черноморском, (по р. Манчу) Винницкой, Воронежской, Грузии, Дальне-Восточном, Днепропетровской, Западной, Ивановской, Северо-Кавказском, Сибири
С. Беседники, беседчики (разновидность хлыстов); синонимы: чернецы, чернички, келейники, келейницы, мнихи, монтаны, монтанисты, духовидцы, смехорыдающие, духовно оскопившиеся, вертуны, вертячие, богомолы, керженцы (щеловщина, никифоровщина, кобызовщина, ивановщина, таразановщина).
К их числу принадлежали: русские

Проживали в республиках, краях и областях: Куйбышевском, Ленинградской, Оренбургской, Сталинградском, Татарской, Кавказе и по югу Европейской части Союза

Т. Прыгуны (разновидность молокан); синонимы: сопуны, веденцы, сионцы, духовные христиане, чимарская секта

К их числу принадлежали: русские

Проживали в республиках, краях и областях: Азербайджанской, Азово-Черноморском (Сальский район), Армении (оз. Севан), Грузии, Киевской, Куйбышевском, Поволжье, Сибири, Дальне-Восточном, Средней Азии

У. Трясуны (произошли от баптистов); синонимы: пятидесятники, трясуны-пятидесятники, христиане евангельской веры

К их числу принадлежали: русские

Проживали в республиках, краях и областях: Западной, Крымской, Одесской, Сибири

Ф. Скакуны (отделились от лютеран из Финляндии); синонимы: хихулиты, веселящиеся, телеши, нагиши, голыши, купидоны, ползуны

К их числу принадлежали: финны, русские

Проживали в республиках, краях и областях: Западной, Ивановской, Куйбышевской, Ленинградской, Московской, Ярославской, на Урале

Х. Скопцы; синонимы: убеленные, белые голуби и другие названия, употребляемые хлыстами (к которым близки по вероучению) л.116

К их числу принадлежали: русские, финны

Проживали в республиках, краях и областях: Воронежской, Днепропетровской, Кавказе, Куйбышевской, Курской, Ленинградской, Московской, Одесской, Саратовском, Сибири, УССР

Ц. Трезвенники (переходят к толстовцам и трясунам); синонимы: братцы, чуриковцы, колосковцы.

К их числу принадлежали: русские

Проживали в областях: Ивановской, Ленинградской (Ленинград), Московской (Москва)

Ч. Толстовцы (близки к духоборам)

К их числу принадлежали: русские, украинцы

Проживали в краях и областях: Воронежской, Днепропетровской, Закавказье, Калининской, Кузбассе, Курской, Сталинградском, Харьковской

Ш. Малеванцы (близки к толстовцам)

К их числу принадлежали: украинцы, проживавшие в Калининской обл.
Ъ. Иоанниты (по обрядам православные); синонимы: киселевцы, иониты
К их числу принадлежали: русские,
Проживали в краях и областях: Винницкой, Воронежской, Дальне-Восточном, ленинградском (Ленинград), Сибири, Ярославской
Ы. Иллиодоровцы (по обрядам православные)
К их числу принадлежали: русские, проживавшие в Сталинградском крае
Ь. Еноховцы (по обрядам православные, близки к адвентистам); синоним - летуны
К их числу принадлежали: русские, проживавшие в Сталинградском крае
Э. Степановцы
К их числу принадлежали: коми-зыряне, проживавшие в Коми-Зырянской авт. Обл.
Ю. Богомилы
К их числу принадлежали: русские, проживавшие в Харьковской области
Я. Мелкие секты Воронежской области, выделенные ввиду чрезвычайного разнообразия их группировок; были распространены среди русских
а. федоровцы; синонимы: масоловцы, правоверники, самосвяты, краснодраконовцы, самаритяне
Проживали в Росошанском, Богучарском и Новохоперском р-нах
б. Молчальники
Проживали в Моршанском районе.
в. Светильники
г. Новый союз духовного Израиля
д. Четвертый интернационал святого духа
Проживали в Тамбовском р-не
е. Исследователи священного писания (библии)
Проживали в Россошанском районе[36]
ж. Старый израиль; синоним крестовики
з. анисимовцы
и. Свиридовцы
й. расновортцы
к. Новозаветники

36. Район Воронежской области

л. Стефановцы
м. Наталочка
н. Иннокентьевцы
о. Ермиловцы
п. Стригуны
р. Хомковцы
с. Чупковцы
т. Мироновцы
у. Гапеевцы
ф. Костомолы
х. Сион
ц. Хатнюки
ч. Чердачники
ш. Кувшинники
щ. Дергуны
ъ. Двенадцать сестер
ы. Истинный путь к спасению.
ь. Активисты

Группа 7 (шифр 5)

Магометане (ед. число магометанин); синоним мусульманин;
название религии: ислам, магометанство, мусульманство
самоназвания: мусульман, мусульмон, мусэльман, мусурман, муслим (татары), мухаммед-дини (узбеки), ислям-дини (азербайджанские тюрки), мамед-уммети, уммет-мамед, анефи-мессеб (крымские татары), тюрк (армяне-хемшины), татари (грузины), мухаммед-дин номтай (сарт-калмаки), чори-йори, чори-ёри (таджики), пэндж-йори (язгулямцы, ягнобцы), хуй-дзяо, цин-джэнь-дзяо, сяо-дзяо, му мин, мо-мин, ляо-хуй, хуйБ хуй-дзы (дунганы)
Толки (мазхаб) и секты исламам: ханифиты (ханифитский толк); Бахаисты и исмаилиты (секты ислама), накшбендии, кадирии («монашеские» ордена дервишей); звания в исламе: хаджи, дервиши, ишаны, суфии, тарикати (Кавказ)
Резко отличающиеся религиозные течения ислама:
А. Суннизм (правоверное), суннити, сунни
К суннитам принадлежали следующие народности СССР
абхазы (частично), проживавшие в Абхазской ССР
аджарцы — в Аджарской ССР арабы — в Узбекской и Туркменской ССР
афганцы в Таджикской ССР

балкары — в Кабардино-Балкарской авт.обл.
Башкиры — в Башкирской АССР
белуджи — в Туркменской ССР
бербери — в Туркменской ССР
грузины, месхи, ингилои (частично) — в ССР Грузии
дагестанские горцы (авары, даргинцы, лаки и т. д.) - в Дагестанской АССР
джемшиды — в Туркменской ССР
дунгане — в Киргизской АССР и Казахской АССР
ингуши — в Чечено-Ингушской авт. обл.
Кабардинцы — в Кабардино-Балк. Обл.
Казахи — в Казахской АССР
калмыки (частично: сарт-калмыки) — в Киргизской АССР
каракалпаки — в Кара-Калпакской АССР
карачаевцы — в Карачаевск. Авт. обл.
Киргизы — в Киргиз. АССР
кумыки — в Дагестанской АССР
курды — в Азербайджанской ССР, ССР Армении, ССР Грузии, Туркменской ССР
лазы — в Аджарской АССР
лезги — в Дагестанской АССР и Азербайджанской ССР
мишари — в Горьковском и Куйбышевском крае, Оренбургской обл., Башкирской АССР
ногая — в Калмыцкой АССР, Сев. Кавказском крае, Дагестанской АССР
осетины (частично) в Сев. И Южно-Осетинской авт. Областях
таджики — в Таджикск. ССР, Узбекск. ССР
татары — в Татарской АССР, Крымской АССП, Сталинградском крае и повсеместно
таты (частично) — в Азербайджанской ССР и Дагестанской АССР
турки — в Аджарской АССР, Крымской АССР, ССР Армении
туркмены — в Туркменской ССР, сев. Кавказском крае
тюрки азербайджанские (частично) — в Азербайджанской АССР. ССР Армении, ССР Грузии.
Уйгуры: таранчи — в Казахской АССР и Туркменской ССР; кашкарцы — в Узбекской ССР
хазара — в Туркменской ССР
хемшины (армяне-магометане) — на Черноморском побережье Кавказа
цыгане средне-азиатские — в Узбекской ССР, Таджикской АССР
черкесы — в Адыгейской авт. обл., Черкесской сев.обл.

Чечены — в Чечено-Ингушской авт.обл.
Ягнобцы (частично) и язгулемцы (частично) — в Горно-Бадахшанской авт. обл.

Б. Шиизм, шииты, ши э
К ним принадлежали следующие народности
ирани, проживавшие в Узбекской АССР
персы (частично) — в городах Кавказа и Средней Азии
талыши — в Азербайджанской ССР
таты (частично) — в Азербайджанской ССР и Дагестанской АССР
тюрки азербайджанские (частично) - в Азербайджанской ССР, ССР Армении, ССР Грузии
Ягнобцы (частично) и язгулемцы (частично) — в Горно-Бадахшанской авт. обл.
В. Бехаизм, синоним — бабизм; бехаисты, бабиды; бехаи, баби
К ним принадлежали персы, проживавшие в городах Туркменской ССР
Г. Исмаилиты, исмоилия, хэфт-иори
К их числу принадлежали памирские племена: ваханцы, ишкашимцы, шунганцы, проживавшие в Горно-Бадахшанской авт. обл.
Д. Иезиды; синоним: езиды, езиди
К ним принадлежали курды-иезиды, проживавшие в ССР Армении

Группа 8 (шифр 6)

Иудеи, синоним иудаисты; название религии — иудаизм (этнические самоназвания иудаизма часто служат названием религии).
А. а. Евреи; синонимы: еврейская религия, идише эмуне, идише глейбе, ашкинази; два течения: миснагдим и хосид, хасиды
К их числу принадлежали евреи западные и крымские
Проживали по всему СССР, главным образом в БССР, УССР, Крыму, на Дальнем Востоке (Еврейск. авт. обл.) и в больших городах СССР
б. Даг-чуфут, синоним — джугут
К их числу принадлежали горские евреи, проживавшие в Дагестанской АССР, Азербайджанской ССР, ССР Грузии
г. Яхуди, синоним — иври
К их числу принадлежали средне-азиатские евреи, проживавшие в Узбекской и Таджикской ССР
Б. Караимы, синонимы: ананиты, баале-мира, мене-мира
К их числу принадлежала народность караимы и крымские евреи, проживавшие в Крыму и УССР

В. Течения, примыкавшие к иудаизму
а. Иудействующие (отделились от молокан); синонимы: геры, герталмудисты, шапочники
К их числе принадлежали русские
Проживали в республиках, краях и областях: Азербайджанской (Шемаха), Воронежской, Восточно-Сибирском (Иркутск), дальне-Восточном, Саратовской, Сев.-Кавказском, Сталинградском (Астрахань), УССР
б. субботники; синонимы: караимиты, караимы, бесшапочники
К их числу принадлежали: русские, проживавшие в Воронежской обл., на Кавказе, в Сибири и Украине

Группа 9 (шифр 7)

Буддисты и ламаисты (ламаиты); синоним желтой веры люди; название религии: буддизм, ламаизм
А. а. Ламаисты желто-шапочного толка, желто-шапочники; синонимы: буддисты-ламаисты, бурхан-шаджин (тай), бурханай-шаджин (тай), ламыин-шаджин (тай),буддыин-шаджин (тай), ламыин-моргуль (тай), шарыин-шаджин (тай), бурхан-шигемуниин-шаджин (тай), шигемуниин-шаджин (тай), ламыин-шаджини-шутудук
К их числу принадлежали:
бурят-монголы, проживавшие в Бурят-Монгольской АССР и Восточно-Сибирском крае
ойроты — проживавшие в Ойротской авт.обл.
Эвенки — в Восточно-Сибирском крае
Лам-шаджита, шар(ин)шаджита, бурки-бакш-номта, бурки-бакш-шаджита, гэлнг нонта, гэлнгте
К их числу принадлежали калмыки, проживавшие к Калмык.авт. обл.
В. Фоисты, синонимы: фоцзяо, фуцзяо, байфо, хошан-цзяо
К их числу принадлежали: китайцы, корейцы, орочи (частично), проживавшие в Дальне-Восточном крае

Группа 10 (шифр 8)

Шаманисты: синоним — черной веры люди
К их числу принадлежали следующие народности:бурят-монголы (частично); .нивхи, чукчи, долганы, одулы, шорцы, карагасы, ойроты, эвенки, кетты, ольчи, эвены, коряки, ороки, элкенбэйе,

кумандинцы, тувинцы, этели, мансы, унанганы, юиты, нанай, хакасы, якуты, ненцы, ханты.
Отдельные ветви шаманистов
а. Бурхамисты, синоним — белой веры люди
К их числу принадлежали ойроты (частично), проживавшие в Ойротской авт. обл.
б. Последователи культа хэри-мапа
К их числу принадлежали проживавшие в Дальне-Восточном крае нанаи, ольчи и орочи

Группа 11 (шифр 9)

Прочие и не точно обозначенные религии
А. Браманисты
К их числу принадлежали индусы, проживавшие в городах Средней Азии.
Б. Конфуциане, синонимы: жу-цзяо, кун-цзы-цзяо
К их числу принадлежали китайцы, проживавшие в Дальне-Восточном крае
В. Огнепоклонники, синонимы: парси, гвебры
К их числу принадлежали персы, проживавшие в Баку
Г. Патриархальные родовые культы, синонимы: язычники, анимисты, идолопоклонники
а. Кугу-сорта, синонимы: большая свеча, кугусортники
К их числу принадлежали марийцы, проживавшие в Марийском авт. области
б. Липо-поклонники
К их числу принадлежали удмурты, проживавшие в Удмуртской АССР
в. Поклонники Кузьмы (Кузьки, мордовского бога)
К их числу принадлежала мордва, проживавшая в Мордовской АССР.
Встречались патриархальные культы также среди сванов и хевсуров (ССР Грузии) и чувашей (Чуваш. АССР)
Д. Религиозно-философские мировоззрения, встречающиеся главным образом среди городского населения СССР:
а) Монотеисты (монотеизм)
б) Деисты (деизм)
в) Пантеисты (пантеизм)
г) Спиритуалисты (спиритуализм)
д) Мистики (мистицизм)

е) Теософы, спириты, оккультисты (теософия, спиритизм, оккультизм)
Е. Неопределенные указания
а. Христиане без дальнейшего определения; свободная христианская церковь, христиане — сциентифисты
б. Верующие без дальнейшего определения, религиозные, без (вне) определенной церкви, религии, религиозной общины, культа.

Группа 12 (шифр 10)

А. Не давшие ответа на вопрос о религии
Б. Давшие неточный ответ на вопрос о религии
В. Лица, моложе 16 лет.

Андрей Берман

Царевна Ольга из Чувашии: самозванчество как религиозная практика

Самозванчество как культурно-исторический феномен имеет в России почтенную историю. Традиция самозванчества берет своё начало в конце XVI — нач. XVII вв., в эпоху Смуты, и периодически возрождается в периоды социально-политических кризисов на протяжении XVIII — нач. XIX вв. После Октябрьской революции самозванчество в России переживает новый расцвет.

Дошедшие до нас сведения о самозванчестве конца XVI — нач. XIX вв. маркируются Кириллом Васильевичем Чистовым как легенды о «возвращающемся избавителе». В своей работе, ставшей классической и посвященной русским народным утопиям, Чистов подробно проанализировал генезис и структуру подобных легенд[1]. В последние годы появился ряд работ, посвященных феномену самозванчества в XX в. Особого внимания заслуживает работа А. Архиповой, в которой автор обобщает материал «самозванческих» легенд XX в., причем не только монархических, но и легенд о возвращении большевистских вождей Ленина, Троцкого, Сталина и т. д.[2]

Достаточно актуальной остается задача введения в научный оборот многочисленных материалов о самозванчестве, которые нашли отражение в деятельности карательных органов советской власти ВЧК — ОГПУ — НКВД. На основании архивных источников, в основном касающихся Урала и Сибири, написана работа В. В Алексеева и М. Ю. Нечаевой о «возвращающихся» пред-

1. *Чистов К.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
2. *Архипова А.* Последний «царь-избавитель»: советская мифология и фольклор 20–30-х гг. XX в.//Антропологический форум. 2010 . № 12. Онлайн-версия — http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf

ставителях династии Романовых[3]. Аналогичную цель преследует и данная работа: ввести в научный оборот сведения о самозванчестве в Чувашии в 1920-30-х гг. по материалам следственных дел органов НКВД.

21 марта 1937 года, на основании оперативной информации, органами НКВД Чувашской АССР был произведен обыск в доме жителя деревни Кюльгеши, Урмарского района ЧАССР Ямукова Ивана Степановича. В результате обыска, под полом в доме Ямукова была обнаружена потайная пещера, в которой нелегально проживали две женщины и мужчина, которые были задержаны органами. Женщины назвались Александрой Саратовой и Пелагеей Громовой, а мужчина — священником Василевским. Следствие, на момент проведения обыска и ареста, уже располагало сведениями о том, что Александра Саратова выдает себя за дочь бывшего императора Николая II, что и стало основным предметом интереса следователей и основным пунктом обвинения.

Александра Ильинична Саратова родилась 20 июня 1905 г. в г. Баку, в семье мастерового-модельщика Ильи Ивановича Абросимова, уроженца деревни Солдатский Баран, Билярской волости, Чистопольского уезда, Казанской губернии. В 1919 г., в возрасте 14 лет, Александра вышла замуж за гражданина с. Горки, Чистопольского уезда, Билярской волости Петра Николаевича Саратова. В 1922 г. в с. Горки органы ГПУ раскрыли деятельность «антисоветской организации», которую возглавлял некто Егор Родионович Сорокин. Сорокин больше 10 лет прослужил на военной службе при императорском дворе, где мог видеть семью Николая II. Сорокин и стал первым распространять слухи о том, что Саратова — дочь царя Ольга Николаевна Романова[4]. Саратова была направлена на освидетельствование в Казанскую окружную психиатрическую лечебницу. Специально созданная комиссия установила что Саратова:

> Вполне сознательна, ориентируется в окружающей обстановке хорошо. Бреда или обманов органов чувств не обнаруживает. Оказывает сопротивление при физическом исследовании и настойчивость

3. *Алексеев В.В., Нечаева М.Ю.* Воскресшие Романовы?.. К истории самозванчества в России XX века: в 2 ч. Ч. 1. Екатеринбург: Ин-т истории и археологии, 2000.
4. ГИА ЧР. Ф. 2669. Оп. 3. Д. 3737. Л. 4 об.

последнего вызывает у нее слезы. Как видно из скорбного листа Лечебницы, настроение больной в течение ее пребывания в Лечебнице было в высшей степени изменчиво: то она была благодушна и весела, но, наоборот, у нее наблюдалось ничем не мотивированное состояние угнетения и тоски и даже с наклонностью к самоубийству. Так, например, 18/VIII она покушалась на отравление хлорной известью, а 27/IX пыталась обломком стекла порезать себе руку в области левого луче-запястного сочленения с целью вскрыть крупные сосуды.

На основании вышеизложенного освидетельствования необходимо прийти к заключению, что гражданка Саратова Александра Ильинична страдает тяжелой формой истерии при наличии объективных данных в сферах: чувствительной, рефлекторной и двигательной с периодическими изменениями душевной деятельности в виде повторяющихся по временам сумеречных состояний, ложных представлений и фантазий. Во время таких психопатических состояний могла совершать инкриминируемое ей преступление (например, самозванство, лжесвидетельство и т. п.)[5].

Интересна характеристика, которую давали Саратовой врачи психиатрической лечебницы после дальнейшего наблюдений за ней:

В настоящее время у больной отмечается: в сфере чувств быстрая смена настроения по самому ничтожному поводу и иногда без всякого повода, причем настроения эти легко доходят до аффекта (гнев, плачь); недавно грозилась убить одну больную, которая ее обидела. Больная то оживлена, словоохотлива, смеется, то ни с кем не разговаривает и лежит в постели, укутавшись одеялом. В сфере интеллекта у больной каких-либо особенных уклонений от нормы нет, она вполне сознательна, правильно отвечает на вопросы, причем, однако, в разговоре замечается некоторая манерность, склонность говорить намеками, желание показать, что у нее имеется какая-то тайна. Обманов чувств и каких-либо идей бреда не высказывает, умственное развитие соответствует развитию полуинтеллигентного человека, не получившего даже среднего образования, суждения поверхностны, речь в разговоре не очень близка к литературной, письменно излагает свои мысли беспорядочно — с грубы-

5. Там же. Д. 3738. Л. 210, 217–217 об.

ми этимологическими, синтаксическими и стилистическими ошибками, почерк детский.

Поведение больной в отношении других лиц — корректное. Никого не обижает, не затрагивает, но если ее кто-нибудь затрагивает — реагирует резко. Религиозна: часто и подолгу молится. Охотно читает книги, обычно беллетристического характера. Последние месяцы проявляет склонность к работе, занимается шитьем и вязкой. Любит афишировать свои симпатии к семье бывшего императора Николая II, для чего собирает старые журналы и календари, вырезает из них картинки, где изображены члены царствовавшего дома и украшает ими стены[6].

Надо сказать, что режим содержания Саратовой в психиатрической лечебнице был довольно мягкий: она могла свободно выходить из больницы в город, имела в своем распоряжении личные вещи, одежду, принимала посетителей. Одной из таких посетительниц была Пелагея Громова, гражданка д. Кюльгеши, Урмарского р-на Чувашской АССР. Сама Громова с 1903 г. жила в прислугах у духовных лиц, а с 1921 г. стала странствовать по монастырям и торговать предметами культа: маслом, ладаном, крестиками. Часто бывала Громова и в Казани. Ее знакомство с Саратовой произошло, как она показала на допросе, при следующих обстоятельствах:

В 1924 году я была в Казанском соборе, где я встретилась с одной гражданкой, которая назвала себя Азямовой Александрой Степановной, служащей надзирательницей Казанской психиатрической лечебницы. Она же мне говорила, что она во время войны служила сестрой милосердия в Царскосельском лазарете. Я не знаю, кто-то ей передал, что я являюсь странницей и она, Азямова, мне стала говорить, что в Казанской психиатрической лечебнице страдает одна невинная девушка, которая является дочерью царя Николая II — Ольгой Николаевной. Сказав это, Азямова повела меня в лечебницу и показала «Ольгу Николаевну» и просила помочь ей, чем только могу. С 1924 года я уже стала ездить в лечебницу к ней часто, иногда даже посещала до двух раз в неделю и каждый раз приносила в порядке помощи что-либо. Названная Азямовой до-

6. Там же. Л. 221–221 об.

черью царя Николая Второго — Ольгой Николаевной Романовой, которая и является гр-кой Саратовой Александрой Ильиничной[7].

По словам Громовой, сама Саратова не распространяла слухи о своем царском происхождении, можно предположить, что к этому причастен персонал психбольницы.

Саратова нередко выходила из лечебницы для посещения церквей, где, видимо, и познакомилась с местными монашками Евдокией и Степанидой, а так же с Екатериной Косихиной, которые проживали рядом с церковью Сошествия, вместе с Саратовой к ним ходили и служительницы лечебницы. Монашки, оставшись без монастыря, были настроены резко враждебно к советской власти и, ссылаясь на некоего священника Зубкова, которого почитали за пророка, предсказывали скорый конец большевизма: «Настает такое время, что как только начнется война, так будет конец Советской власти, т. к. как только начнется война, то внутри страны будут восстания, которые ускорят свержение Советской Власти. Война же скоро будет, к этому уже все назрело». По словам Саратовой, среди посетителей монашек были некие немцы: «два мужчины и две женщины, которые приехали на легковом автомобиле, о чем в другом помещении они с Косихиной говорили мне узнать не пришлось. Но Косихина мне сказала, «что эти люди свои, их опасаться нечего». При этом она добавила, что эти немцы «служат на какой-то ферме»[8].

2 мая 1934 г. Саратова ушла на прогулку и больше в лечебницу не вернулась. Можно предположить, что этот побег готовился заранее. По словам медсестры Холмской «за последнее время было заметно, что у Саратовой материальные дела пошатнулись, она не швырялась как прежде, ни деньгами, ни вещами. <…> За несколько дней до побега Саратова говорила, что надо увезти шубу, спрятать, чтобы моль не побила. <…> О своем намерении уйти из лечебницы Саратова говорила не раз, но никто не мог придать этому значения, так как Саратова слишком много всех обманывала»[9].

Сбежав из больницы, Саратова поселилась в д. Турмышский выселок у Тимофея Васильевича Сурнова, который нередко привозил ей передачи в лечебницу как дочери императора. У Сурно-

7. Там же. Д. 3737. Л. 46–46 об.
8. Там же. Л. 9 об.–10.
9. Там же, Д. 3738. Л. 222.

ва для проживания Саратовой была устроена пещера, замаскированная под баню. Прожив у него зиму 1934–1935 гг. Саратова перебралась к Андрею Кузьмичу Чернову в д. Картлуево, Козловского р-на Чувашии, у которого так же была выкопана пещера под хлебным амбаром. В начале 1936 г. Чернова привлекли к ответственности за спекуляцию гарным маслом и, по совету Чернова, Саратова переехала в д. Кюльгешево, Урмарского р-на ЧАССР к Ивану Степановичу Ямукову у которого, в пещере, проживала до момента своего ареста[10]. В следственном деле сохранилось подробное описание этой пещеры, сделанное во время обыска:

> В задней части дома, между задней стеной и печкой в углу вынимается две половых доски, и в глубину, т. е. в землю сделан проход размером 60 х 90 сантим. и глубиной 3,7 метра. В этом проходе сооружена изящная деревянная лестница, от лестницы внутрь под дом имеется проход шириной 59 снм., длиной 1,16 мет. Стены прохода хорошо обшиты тесом с дверью в пещеру № 1.
>
> Пещера № 1, длиной 2,22 мет., шириной 2,81 мет. и глубиной 1,84 метра. Кругом обшито тесом и оклеена белым, с тонким рисунком обоем.
>
> В пещере хороший запах травы, духов и проч.
>
> В левом углу во все стены блестящее разукрашено 25 иконами, с ярко горящими лампадами и восковыми свечами, на полке (набожница) перед иконами металлические подсвечники, два креста и пр. украшение, т. е. оборудован алтарь. Перед иконами стоит накрытый скатертью аналой, на нем лежат: большой крест в венке из искусственных цветов; евангелие, картина б. царя Николая 2 и картина дома Романовых — Николая 2.
>
> На правой стороне пещеры: стоит железная кровать с постелью состоящей: из пуховой перины, белых пуховых подушек, простыней, одеяла ватного и одеяла байкового. От кровати к алтарю проложен церк. бархатный ковер.
>
> Под кроватью сундук с бельем и проч. одеждой.

10. Там же. Д. 3737. Л. 5–5 об.

По другую сторону икон лежат 80 разных церковных книг, головной бархатный <платок>.

У задней стены железная печь длина 77 см., ширина 51,5 см., и вышиной 88 см.

К потолку на спиральной пружине пристроен и от спиральной пружины проведен провод по выходу в дом Ямукова И. С.

В пещере № 1 в углу в сторону двора дверь выход в коридор.

Коридор обшитый тесом и оклеен обоем шириной 60 см., длиной 1,6 мет. В задней части коридора умывальник, две двери: одна в пещеру № 1 и другая в пещеру № 2.

Пещера № 2, длиной 2,54 мет., шириной 2,13 мет. и глубиной 1,92 мет., кругом обшита тесом и оклеена хорошим с белым тонким рисунком обоем. В пещере запах травы, ладана и проч.

В левом углу во все стены хорошо разукрашено девятью разными иконами, горящими против них лампадами, на полке под иконами разукрашена разными религиозными карточками и тремя фотокарточками: на одной сфотографированы две монашки; на второй — три милосердных сестры и на третьей — молебствие <в> Карачевской церкви. Тут же у икон бутылки с гарным маслом.

По другую сторону икон лежат 43 разных церковных книг, и висит подризник.

На правой стороне пещеры стоит деревянная кровать с постелью, состоящей: из перьяной перины, перьяных подушек, простыни и одеяло. Под кроватью ящик с бельем и обувью. От кровати к иконам постлан ковер.

Недалеко от кровати у передней стены сооружен столик: на столике куски белого хлеба и сушки, чашка, стаканчик, чайник примус и проч.

В задней части пещеры чугунная печь: «камин» высотой один метр.

> Впереди пещеры, в правом углу в сторону двора к конюшне дверь, в ширину 45 см. Хорошо обшитая и утеплена, т. е. выход к пещере № 3.
>
> Проход, (ход сообщения) к пещере № 3, длина 4 метра ширина 58,5 сантм. и глубина 2 мет.
>
> Пещера № 3 длиной 5 мет., шириной 2,20 мет. и глубиной 2,20 мет. Эта пещера в стадии внутреннего оборудования, так как соответствующий лесоматериал для нее подготовлен.
>
> В этой пещере № 3 стоит кадка с медом и большой со стеклом иконостас (очевидно этот иконостас помещен в пещеру при сооружении, так как иконостас ни в одну дверь не прошел и остался на месте не извлечен из пещеры). В задней части этой пещеры под дверь конюшни проход в ширину 60 см., в длину 70 см. В конце этого прохода стоит деревянная лестница и дупло наверх, в порог конюшни. На толстой доске тщательно выделанный порог у двери конюшни и этот порог не внушает никакого подозрения на имеющееся дупло-проход в пещеру. Этот порог задвигается и заходит под стену конюшни и открывается дупло с шириной 40 см. и длиной во всю дверь конюшни 90 см[11].

Приведенное описание, на мой взгляд, дает наглядное представление о том, как выглядели катакомбы в XX в., тем более, что визуальные материалы на эту тему чаще всего отсутствуют.

Урмарский район Чувашии в 1930-х гг. являлся одним из центров катакомбного движения в Чувашии. Возглавлял движение в районе архимандрит Агафангел (Афанасий Семенович Етрухин). Етрухин родился в 1908 г. В 1925–1927 годах был насельником Макарьевского монастыря Казанской епархии, где и принял монашество с именем Агафангел (в иночестве Агафобус (или Агафонус, может быть Агафон?)). В 9 июня 1928 году он был рукоположен епископом Германом (Кокелем) в сан иеродиакона, 10 июня того же года в сан иеромонаха. В 1929 г. возведен в сан архимандрита.

По словам о. Агафангела на допросе,

11. Там же. Л. 166–167.

> ...возникновение организации... «Истинно-православных христиан» в Чувашии относится к лету 1929 года. Первыми инициаторами и организаторами этого дела были священник Корнилов, служивший тогда в с. Буртасы Урмарского р. (теперь в ссылке) и я. В то время мы хорошо успели ознакомиться с декларацией митроп. Сергия, опубликованной в печати, где он призывал духовенство и верующих к лояльному отношению к Советской власти, но даже больше, он говорил, что печали Советской власти — наши печали. Радость Советской власти — наши радости и т. д. Мы, как глубоко верующие, не могли согласиться с этим и в митроп. Сергии увидели явную измену «Истинному православию» и предание церкви. Во имя спасения «Истинного православия» и недопущения закрытия церквей, насколько это позволяет условия, решили в Чувашии создать к/р организацию «ИПЦ», найти себе твердого в православии епископа. Священник Корнилов тогда сказал, что такой епископ есть в г. Казани в ссылке Нектарий, вот вокруг его надо нам объединиться, и я с ним согласился...[12]

От епископа Нектария о. Агафангел получил что-то наподобие общительной грамоты:

> Г.И.Х.С.Б.П.Н.А.
>
> Дано сие иеромонаху Агафобусу Етрухину в том, что он действительно отошел от Сергиевского отступничества и является православным священно-иноком церкви христовой, находясь в церковном общении с епископами, отошедшими от митр. Сергия, <...> означенному иеромонаху Агафобусу благословляется исполнение пастырских обязанностей для православных людей, живущих в пределах нашего отечества и уклоняющихся от церкви и молитвенного общения с духовенством и епископами — сторонников Сергиевского нечестия и отступничества.
>
> 1929 г. 23/III — Казань Нектарий еп. Яранский[13].

К о. Агафангелу присоединились священники Василий Христофоров из с. Чурачики Цивильского района, Тихон Фомин из д. Кибечи Канашского р., Кольцов из с. Хормалы Ибресинского р-на.

12. Там же. Д. 3738. Л. 230–242 об.
13. Там же. Л. 234.

Общины принадлежащие к группе имелись в следующих селениях и деревнях — с. Буртасы, с. Чурачино, с. Кибечи, д. Б. Яниково, д. Каран-Сирма, Вурманкасы, Ойкасы, д. Шигали, с. Высоковка, Ирх-Сирма, М. Кормалы, с. Хрмолах, Шероутов, д. Кубня, д. Монсеры и ряде других сел и деревень.

Группа о. Агафангела находилась на нелегальном положении. Агафангел и другие священники устраивали тайные службы в домах своих последователей, проводили беседы о том, что «Соввласть есть власть «антихриста», у нас, в России, теперь существует сатана, а раз это так, то <...> истинным христианам, необходимо вести борьбу с антихристами». Особую неприязнь вызывали колхозы: «колхоз путь к коммунизму, т. е. безбожию», «кто пойдет в колхоз, тот будет уже считаться неверующим». «...Желая сохранить как можно большее количество верующих и укрепить веру, мы решили: «Верующие в колхозе быть не могут, вошедшие должны выйти из колхозов, а желающих войти мы должны отговорить от вступления»[14], — говорил о. Агафангел.

Появляются и эсхатологические ожидания: «Скоро наступит страшная ночь, в эту ночь верующие, духовенство и кулаки будут коммунистами уничтожены. К смерти нужно приготовиться создать молитвенное настроение среди верующих. Эта ночь должна наступить весной 1932 г.»[15]. В 1932 г. среди сторонников иером. Агафангела были проведены аресты, сам Етрухин был осужден к заключению в концлагерь сроком на 5 лет[16].

Отбыв срок, в 1936 г. о. Агафангел вернулся в родное село. В общинах о. Агафангела широкое распространение получили монархические взгляды. К этому времени слухи о спасшейся царевне Ольге широко распространились по Казанскому краю. От проживавшего в Казани викарного епископа Чистопольского Иоасафа (Удалова), тоже только что вернувшегося из ссылки, Агафангел узнал о Саратовой и решил с ней встретиться. На допросе Саратова подробно описала эту встречу:

> В январе месяце 1937 года ко мне в пещеру явилась монашка из д. Карн-Сирмов Урмарского района Алексеева Пелагия, которая мне заявляла, что меня хочет видеть Агафобус. Я дала согласие и проси-

14. Там же. Л. 239.
15. Там же. Л. 240.
16. Там же. Л. 243.

ла, чтобы он пришел. Через несколько дней действительно явился Етрухин Агафобус с указанной выше монашкой Пелагеей, которые вечером были в пещере у меня и мы с ними разговаривали.

Вопрос: О чем же Вы тогда с ним вели разговоры?
Ответ: Етрухин Агафобус рассказывал как его отправили в ссылку и сколько времени он там находился. Он говорил, что скоро будет война и советской власти наступит конец. Также говорил, что на земле появился антихрист, что действующие церкви являются ложными церквами, что сейчас действительной церковью, православною является подпольная церковь. Посидев примерно около полчаса Агафобус из пещеры вышел в избу Ямукова Ивана Степановича, там переночевал и рано, видимо, уехал. Когда Агафобус был в пещере, то он приглашал побывать у него.

Вопрос: Какие еще были между Вами разговоры?

Ответ: Он мне говорил, что он давно знает меня как великую княгиню (sic! — *А.Б.*) Ольгу Николаевну. Но от кого он знал или слышал, он мне не говорил.

Вопрос: Дайте следствию показания, при каких обстоятельствах и где состоялась Ваша встреча с Агафобусом в феврале месяце 1937 года?

Ответ: В феврале месяце с/г., число я не помню, с Громовой Пелагией мы поехали к ее сестре на пчельник, что находится в лесу на расстоянии 3–4 километров от д. Орнары, Урмарского района. Мы ехали за медом, возил нас сын Ямукова Ивана Степановича — Иван. На обратном пути мы заехали в д. Карн-Сирмы к монашке Пелагее примерно около 8–9 часов утра. Когда мы приехали к Пелагее, то в ее доме застали богослужение, которое совершал Агафобус. С ним вместе был псаломщик Агафобуса — Григорий, имя и отчество которого я не знаю, но он происходит из д. Карк-Сирмов. Еще была сама домохозяйка и больше никого не было. За время богослужения он поминал всех членов царского двора.

Вопрос: За кого Вас приняли Агафобус, монашка Пелагея, когда Вы заехали к ним?

Ответ: Меня приняли как великую княгиню Ольгу Николаевну Романову.

Вопрос: Какие разговоры вели Вы тогда с Етрухиным Агафобусом?

Ответ: Етрухин Агафобус рассказывал моему псаломщику Григорию о том, что та пещера, где я проживаю у Ямукова Ивана Степановича устроена очень хорошо, уютно и очень секретно. Далее в разговоре со мною он говорил, что он постарается побывать в нашей пещере и совершить службу. О том, что я являюсь дочерью царя Николая — Ольгой Николаевной, Агафобус, по его словам, слышал лично от епископа Иоасафа, проживающего в г. Казани. Агафобус мне при этом буквально заявил так: «Иоасаф мне подтвердил, что Вы являетесь Ольгой Николаевной»[17].

Деятельность Саратовой в качестве дочери Николая II, надо полагать, приносила приличный доход как самой Саратовой, так и тем лицам, которые предоставляли ей убежище и составляли ее «свиту». По словам самой Саратовой, в бытность ее в психиатрической лечебнице Тимофей Сурнов привез ей 1000 руб., которые она потратила на приобретение одежды, Ямуков для Саратовой как для княжны Ольги у крестьянки соседней деревни получил пожертвование в виде 22 пудов ржи и 45 пудов картофеля, крестьянин дер. Микушка по имени Григорий отдал все свои сбережения — 300 руб. Особенно усердствовал в сборе пожертвований на дочь императора живший вместе с Саратовой и совершавший для нее службы священник Павел Гаврилович Василевский. Как показывала на допросе Саратова:

Священник Василевский, через гр-на какой деревни не знаю, не знаю его и фамилии, но Ивана Амбросимовича, выкачивал у верующей массы то, что ему только требовалось. Этот Иван Амбросимович дал Василевскому личные деньги в сумме 50 рублей и ему же 50 руб. дал, которые он позаимствовал у однодеревенца Ивана Алексеевича. Иван Амбросимович заявлял Василевскому: «Для Вас все достану, дом и все имущество продам, но Вас обеспечу». Он Василевскому дал хромовые сапоги, которые Василевский подарил мне.

17. Там же. Д. 3737. Л. 6–7.

> Иван Амбросимович считал Василевского моим мужем, а меня дочерью быв. Царя Николая — Ольгой Николаевной Романовой, поэтому он и проявлял свою преданность к Василевскому.
>
> Василевский принимал все меры, чтобы приобрести крест, для совершения богослужений в отдельной потайной комнате, в которой я проживала, именно для прославления меня, как дочь быв. царя Николая — Ольгу. С этой целью он у меня взял золотое кольцо, взял несколько золотых и серебряных монет у Громовой Пелагеи. В результате этот крест Василевским был заказан в гор. Казани за 200 руб., но где и доставлен ли он ему — не знаю.
>
> Посещая по деревням верующих гр-н Василевский всегда им заявлял: «...мы проживаем в пещерах, скоро настанет такое время, что в этих пещерах только и придется спасаться».
>
> Василевский получил 70 руб. от гр-на дер. Шанары, Василия Федоровича, фамилию его не знаю. Этот Василий Федорович и мне дал 100 руб., и приглашал меня перейти на жительство к нему в специально оборудованную им для меня подземную потайную комнату[18].

После встречи Саратовой с Агафангелом (Етрухиным) Василевский стал опасаться конкуренции с его стороны: «...Я не позволю Вам, чтобы Агафобус являлся у Вас священником, — говорил Василевский Саратовой — я ему докажу церковным правилом, что он, как 26-летний юноша не может быть священником и поэтому совершать богослужения буду только я»[19]. Надо отметить, что сам Етрухин, похоже, после встречи с Саратовой стал относиться к ней довольно прохладно.

Монархические ожидания почитателей «царевны Ольги» парадоксальным образом, через стихийный антисемитизм, преломлялись в сознании некоторых крестьян в своеобразный «сионизм». Так крестьянин-единоличник Иван Михайлович Пименов, проходивший по делу Саратовой, заявлял в беседе с последней:

18. Там же. Л. 16 об.
19. Там же. Л. 16–16 об.

> Советская власть долго существовать не будет, она держится только на евреях. Слова «Пролетарии всех стран — соединяйтесь» он расшифровывал так: евреи разбросаны по всему свету и для того, чтобы их собрать в одно место выбросили этот лозунг.
>
> Ленин весь российский народ продал евреям, они многие собраны в Россию. Продать-то Ленин продал народ, но еще остались не проданные, это — мы, верные вере православной. Эти слова он говорил, показывая на серебряную монету, где есть лозунг «Пролетарии всех стран — соединяйтесь»[20].

Следственное дело о «царевне Ольге» позволяет составить представление о том, насколько масштабным было это явление. В ходе следствия выяснилось, что Александра Саратова не единственная «представительница» дома Романовых в Чувашии и в Среднем Поволжье. В Казани проживала Прасковья Петровна Козурина, которую считали царевной Анастасией, она была замужем за шофером[21]. В Куйбышеве некто Тимофей Безгрошев объявлял себя братом Николая II Михаилом Александровичем[22]. В села Тюрлема и Чешлама часто приезжал сам «Николай II». Бывая в доме Ямукова этот неизвестный, в ноябре 1936 г. заявил:

> Перепись будет проходить под Рождество, нужно всем нам быть наготове, иначе может кое что случиться, т. к. после переписи будут выбирать людей, которые будут арестовывать, ссылать и т. д.[23].

В сентябре того же года к Саратовой явился некий дед, который тоже называл себя Николаем II. Деда просили стать епископом в общине, на что велел просить Бога, чтобы Он его благословил. По этому вопросу «Николай II» не велел обращаться ни к одному митрополиту, которых он называл богохульниками и богоотступниками. Как показывала на допросе Саратова:

> Помню в одном из посещений Петров Петр так же встретился с неизвестным гражданином, называемым Николаем Вторым

20. Там же. Л. 21–21 об.
21. Там же. Л. 25.
22. Там же. Л. 10 об.
23. Там же. Л. 9.

> в доме Ямукова Ивана Степановича и ему дал 60 рублей денег и бобрик 2 метра. Из этого бобрика гр-н д. Янтиково Козловского района Милаев Антон Михайлович сшил Николаю Второму пиджак[24].

В тот же период в Чистопольском районе Татарстана проповедовал Михаил Ершов, которого последователи признавали то ли за князя Михаила, а то ли и за самого Христа[25].

Утопические ожидания «избавителя» из рода Романовых в 1920-х — 1940-х гг. были характерны не только для православной среды. В ходе полевых исследований, проводившихся мной в 2001 г. в г. Алатыре, удалось пообщаться с местной жительницей, которая в молодости очень тесно общалась (жили в соседнем доме) с местными лидерами секты христововеров (хлыстов) Александром Филипповичем и Татьяной Васильевной Филатовыми. По словам последней, в 1960-х — 1980-х гг. у христововеров бытовала легенда о том, что после революции в Алатырь приезжала царевна Ольга, и даже снабжала их деньгами. Как показывают документы, нечто подобное действительно имело место. В конце 1922 — начале 1923 г. на квартире у местной пророчицы Агриппины (Груши) Камушкиной (Лаптевой) жила женщина, которая выдавала себя за дочь бывшего царя Николая — Ольгу. Камушкина, совместно с пророком В.С. Петуховым, который тоже жил у нее на квартире в тот период, старались особенно разрекламировать «царицу» среди сектантов. В дом Камушкиной начались паломничества христововеров. Через некоторое время Камушкина и Петухов переправили «царицу» сначала в мордовское село Алово, а затем в с. Крестниково, Ульяновского района тогдашней Самарской области, в дом В.С. Петухова. «Царица» была обставлена с особым почетом, при чем Груша Лаптева при ней играла как бы роль личного секретаря: выполняла ее требования, обслуживала ее (в смысле передачи распоряжений и требований достать то или иное количество денежных средств и т.п.). Так «царица» прожила несколько месяцев (в 1923 г.), а затем надумала выехать за границу к своему жениху, наследнику японского императора. Причем якобы имела уже сведения, что японский импе-

24. Там же. Л. 19 об.–21.

25. О Михаиле Ершове подробнее см. *Берман А.* Материалы по истории движения истинно-православных христиан-михайловцев. Чебоксары, 2007; Воин Христов верный и истинный. Тайный епископ ИПЦ Михаил (Ершов). Жизнеописание, письма, документы/Сост. И.В. Иличев. М.: Братонеж, 2011.

ратор выслал войско, и скоро власть большевиков будет свергнута, и она с наследником японского престола приедет в Россию. Груша и Петухов дали распоряжение о производстве сбора средств на отправку «царицы» за границу через Одессу. Собрали денег немало, кроме того, золотыми. Как потом выяснилось, достаточный куш золотых попал в руки Груши Лаптевой, которая потом сбывала их в Алатыре и в Свердловске.

Сборы «царицы» для отъезда за границу происходили приблизительно весной 1924 г. Ее сопровождал доверенное лицо (мужчина, чуваш по национальности). О нем «царица» сказала, что это офицер, который спас ее во время революции, — вспоминал об этих событиях член общины С. Ф. Фомичев. Но, выехав в Одессу, «царица» вскоре снова оказалась в доме В. С. Петухова, сказав, что по дороге ее обокрали. Это было большой неожиданностью для организаторов ее проводов. Уже с меньшим количеством денег ее снова отправили в Одессу. В 1940 г. Фомичев, будучи в гостях у Петухова в Ульяновске, как-то поинтересовался о дальнейшей судьбе «царицы». Петухов сказал: «Она недавно к нам заходила, оборванная, голодная. Мы испугались, она стала спрашивать адреса некоторых братьев из Крестникова, я ей, конечно, не сказал, дали ей денег, несколько вещей и выпроводили ее. Боимся, не шпион ли она какой»[26]. Таким образом, можно утверждать, что явление самозванчества в Среднем Поволжье в 1920–1940-х гг. носило массовый характер[27].

Дальнейшая судьба участников дела Саратовой оказалась трагичной. Трагичность ситуации усиливается еще и оттого, что на момент ареста Александра Саратова оказалась беременной. Согласно имеющейся в деле справке обвиняемая по делу Саратова Александра Ильинична, 2 апреля 1937 г. была помещена в родильное отделение Института санитарии и гигиены, где она

26. Там же. Д. 4622. Л. 78 об.–79 об.

27. Работа Алексеева и Нечаевой говорит о том, что самозванчество было распространено не только в Поволжье. Архивные документы, касающиеся самозванчества, только сейчас вводятся в научный оборот, что позволяет надеяться на появление, со временем, обобщающих исследований о самозванчестве в СССР. Однако, с принятием закона о персональных данных, который фактически закрывает советские архивные фонды для исследователей, этот процесс может затянуться надолго. Интересно, что сюжет, связанный с самозванчеством, даже попал на страницы романа Ильфа и Петрова, что может косвенно свидетельствовать о распространенности этого явления в СССР, во всех его разновидностях.

в ночь на 3 апреля родила. После родов Саратова была опять переведена в Чебоксарскую тюрьму[28].

Всего по делу Саратовой было привлечено к следствию 20 человек. 25 августа 1937 г. тройка при НКВД ЧАССР приговорила Саратову Александру Ильиничну, Етрухина Афанасия Семеновича (архим. Агафангела), его брата Етрухина Анания Семеновича, Ямукова Ивана Степановича, священника Василевского Павла Гавриловича и еще двоих человек к расстрелу, остальные участники дела были приговорены к заключению в исправительно-трудовой лагерь на сроки от 8 до 10 лет[29].

События, которые описываются в данной статье, происходили на фоне еще не закончившийся коллективизации, которая сопровождалась не только обобществлением средств производства в деревне, но и резкой ломкой привычного уклада жизни, порожденного единоличным использованием земли для собственных нужд крестьянского семейства. Даже до революции попытки царского правительства ввести общественную запашку для борьбы с голодом вызывали резкое неприятие крестьян. Такие попытки стали причиной т.н. Акрамовского восстания на территории Чувашии в 1842 г. Тем более крестьянское сознание отказывалось мириться с таким радикальным явлением как коллективизация. Обобществление земли, рабочего скота рассматривалось крестьянами не просто как экономическая мера, а как конец какого-либо социального порядка вообще. Революция и Гражданская война не вызывали такого чувства конца света как коллективизация. Отдельные попытки вооруженного противостояния крестьян с советской властью подавлялись жесткими репрессиями, подавление выступлений, превентивные раскулачивания порождали чувство безнадежности и сильнейшей депривации. Попытки обрести определенность в ситуации стремительно исчезающего привычного мира стали причиной всплеска эсхатологических настроений. Культурная революция в деревне сильнейшим образом ударила и по духовенству: ломка привычного уклада подрывала и благосостояние сельского духовенства, которое в крестьянской стране составляло большинство клира. Поэтому в 1930-е гг. сельское духовенство резко политизируется, неприятие колхозов соединяется в сознании

28. Там же. Д. 3737. Л. 14.

29. Там же. Л. 381–383.

сельских священников с неприятием курса митрополита Сергия. Сельский клир нередко выступает с агитацией против колхозных мероприятий, призывает к бойкоту выборов. И, надо признать, такая агитация, подчас, имела успех, что, в свою очередь, вызывало новые волны гонений против священнослужителей и активных мирян[30].

В условиях социальной нестабильности общественное сознание, для того чтобы обрести ускользающую определенность, имеет свойство возвращаться к тем временам, которые воспринимаются как стабильные и определенные. Ближайшим таким временем для людей, живших в 1930-х гг. оказывалась царская Россия. При этом, существовавшие тогда проблемы (которые, собственно, и породили революцию) сознанием вытеснялись, не принимались в расчет. Однако само по себе время, историческая эпоха являются в значительной мере абстракциями, конкретное содержание эпохи всегда связано с конкретными личностями, которые действуют в данную эпоху. Для такого сверхцентрализованного государства, как Россия, такой личностью, представляющей свое время, является фигура правителя. Применительно к коллективизации 1930-х гг. такой фигурой, возвращающей эпоху стабильности, являлась фигура Николая II или коллективный образ дома Романовых вообще. С необычайной откровенностью эту веру на возвращение старого уклада жизни выразил в беседе с Александрой Саратовой хозяин дома, где она скрывалась, Иван Ямуков:

> Раз Ольга Николаевна Романова здесь, значит весной будет переворот, Советская власть будет свергнута, и я тебя повезу с великими почестями, я буду очень счастлив, меня прославят[31].

Просфорня церкви с. Карачева, Козловского р-на ЧАССР по имени Ульяна говорила Саратовой: «Я Вас давно жду и, наконец, дождалась» [32].

Монархизм среди чувашских крестьян следует рассматривать не как, собственно, симпатию к царствованию Николая II, а как

30. См. например: *Поляков А.Г.* Политическая позиция верующих Викторианского течения в Русской Православной Церкви в 1927–1932 гг.//Клио. Журнал для ученых. 2011. № 2(53). С. 87–89.

31. Там же. Л. 12 об.–13.

32. Там же. Л. 49–49 об.

реакцию на политику насильственной коллективизации. Монархические ожидания здесь сыграли роль утопических представлений о «возвращающихся избавителях», вместе с приходом которых возвращается утраченный «золотой век».

К. В. Чистов выделяет два типа легенд о «возвращающихся избавителях»: легенды религиозно-мессианского характера о «спасителях» и социально-политические легенды о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях». Причем Чистов отмечает, что религиозно-мессианские легенды «чрезвычайно сложные и во многом пока неясные»[33]. Между тем, в социальной среде, сознание которой было сформировано при непосредственном участии христианского вероучения, и, что более важно, христианских идеологических представлений (а российское крестьянство начала XX в. являлось именно такой средой), оба типа легенд о «возвращающихся избавителях» оказываются тесно связанными.

Чистов формулирует следующую сюжетную схему подобных легенд:

A. Избавитель намерен осуществить социальные преобразования.
B. Отстранение «избавителя».
C. Чудесное спасение «избавителя».
D. «Избавитель» скрывается, странствует или оказывается в заточении.
E. Встречи с «избавителем» или вести от него.
F. Правящий царь пытается помешать «избавителю» осуществить его намерения.
G. Возвращение «избавителя».
H. Узнавание «избавителя».
I. Воцарение «избавителя».
J. Осуществление избавителем социальных преобразований.
K. Пожалование ближайших сторонников.
L. Наказание «изменников».

Важную роль в формировании легенды играет момент истинности «избавителя». В предложенной Чистовым схеме эта истинность формулируется в пунктах *A* и *H*. В первом случае истинность подтверждается намерением осуществить «правильные»

33. *Чистов К.* Русская народная утопия. С. 49.

социальные преобразования, в соответствии с ожиданиями социума, который формирует легенду. Во втором случае — при помощи особых «знаков» и свидетелей, которые узнают «избавителя»[34]. В случае с Саратовой очевиден только момент узнавания, что касается социальных обещаний, то как видно из дела, Саратова, в этом отношении, вела себя пассивно, никому ничего не обещала, не проповедовала, не агитировала. А без первого момента, «узнавание» работать не может. Очевидно, что в случае с Саратовой ее истинность как «избавительницы» обеспечивается самим фактом ее царского происхождения. Возникает вопрос, откуда берется истинность самого царского достоинства.

Базовым для формирования христианских (и восточнохристианских) воззрений на природу царской власти является библейское представления о власти царя. В библейской культуре истинность правителя является обратной стороной истинности Бога. Истинность же Бога проявляется в Его способности давать те или иные блага. Эта способность является содержанием договора (завета) со стороны Бога в Его отношениях с народом. Поскольку без соответствующих благ существование людей невозможно (иначе завет и не заключался бы), то люди становятся полной собственностью Бога, а Бог — их господином, правителем. Со стороны народа содержанием договора является тщательное отправление культа и соблюдение морально-религиозных предписаний, выраженных в заповедях. Выполнение условий договора со стороны людей формирует человеческую праведность. Оппозиция сторон договора снимается в момент нарушения или исполнения договорных обязательств, т. к. истинность Бога становится мерой праведности человека, а праведность — мерой истинности Бога. Поскольку Бог — субстанция идеальная, то местом или локусом, в котором осуществляет свое бытие завет, становится конкретный человек. Поскольку общество, как совокупность форм совместной деятельности людей, в условиях существования социальных классов, в значительной мере является абстракцией, то возникает необходимость в фигуре, которая представляет все общество перед лицом Бога.

С другой стороны, Бог, как верховный правитель, царь людей из плоти и крови также является абстракцией, лишенной содержания. Конкретность божественного правления возникает только тогда, когда есть материальное место Его присутствия

34. Там же. С. 55–57.

и материальные субъекты, которые проводят Его волю. На этой почве возникают институты храма и посредничества. Пятикнижие Моисеево устанавливает особое священство для совершения жертвоприношений, которое соотносится с Ааароном и его потомками. Однако Библия знает и другое священство — священство таинственного Мельхиседека, который никак не связан с Ааароном. Апокрифическая «Книга Еноха», хорошо известная в славянском переводе, называет Мельхиседека потомком Еноха, праведника, которого Бог живым взял на небо[35]. Во времена царя Давида функции «священника по чину Мельхиседека» усваиваются самому иудейскому царю, который совершает службу Богу в своем народе — Храме Бога Всевышнего. Более того, царь становится образом, изображением Бога, который Сам управляет Своим народом[36]. Придание правлению Давида характера меры политических отношений по сути дела представляет собой перенесение истинности политических, а, следовательно, и общественных отношений вообще, в сферу общественного сознания, т.е. в сферу идеального, т.к. наличная социальная действительность не предоставляет возможность осуществить истинность на деле[37].

Особую актуальность парадигма «истинного царства» приобретает в периоды социальных кризисов. В религиозной сфере к кризису приводит нарушение системы посредничества между Богом и народом. Это нарушение выражается в неправильном порядке жертвоприношения, нелегитимности храма и священнослужителей или в неконвенциональном поведении священников, т.е в любых проявлениях того, что Библия называет словом осквернение.

В политической сфере кризис возникает вследствие нарушения царем Закона, обесценивание Бога путем служения «ложным богам». Служение ложным богам равнозначно введению государственной властью в обращение фальшивых денег. Служение ложным богам означает невозможность адекватной оценки действий царя при помощи истинной меры. Сама мера в этом случае ока-

35. Книга Еноха: Апокрифы. СПб.: Азбука, 2000.

36. *Barker M.* The Temple Roots of the Liturgy. http://www.marquette.edu/maqom/roots

37. Сакрализация власти верховного правителя хорошо исследована: *Доусон К.Г.* Религия и культура. СПб.: Алетейя, 2000; *Блок М.* Короли-чудотворцы. М.: Языки русской культуры, 1998; *Успенский Б.А.* Царь и самозванец. Самозванчество в России как культурно-исторический феномен//Этюды о русской истории. СПб.: Азбука, 2002. С. 149–196 и др.

зывается заниженной. Последствием такой инфляции бога становится произвол царя, политика такого правителя автоматически воспринимается как нелегитимная, а значит и сам царь становится нелегитимным, т. е. неистинным, неправильным[38].

Система отношений «Бог — храм — царь — народ» становится парадигмальной, и, в дальнейшем воспроизводится во всех социумах, которые принимают библейскую традицию. В этой схеме все составляющие являются взаимозаменяемыми и, в кризисных ситуациях, одно заменяет другое.

Как отмечает Чистов, необходимым условием для формирования утопических легенд является обстановка кризиса, нестабильности, ломки традиционно сложившихся социальных отношений и общественного сознания. Кроме того, важным фактором было падение централизованной власти, сформировавшей сильное государство, смена династии[39]. Все это полностью справедливо и для ситуации, в которой проходила деятельность Александры Саратовой. На мой взгляд, не менее существенным было то обстоятельство, что этот период ознаменовался религиозным кризисом, крушением крупнейшей русской религиозной институции — Православной Греко-Российской Церкви, которая раскололась на конфликтующие между собой части — обновленцев, тихоновцев, григориан и т. д. Все эти части претендовали на преемство по отношению к дореволюционной Церкви, однако такое преемство, для многих, было совершенно неочевидным. В сознании крестьян эпоха социально-экономической стабильности соотносилась с фигурой императора Николая II, а истинность правления последнего царя получала обоснование через существование «правильной» Церкви и «правильных» священников. Эта взаимозаменяемость функций «царства» и «священства» в массовом образе Николая II (от себя добавлю — и всех последних Романовых) подметила Е. Е. Левкиевская: «В народном культе Царственных мучеников сложился <...> узнаваемый стереотип царя, наиболее часто воплощаемый в образах военного и священника, что связано с двумя наиболее важными патерналистскими функциями, приписываемыми Николаю II, — защитной и пастырской»[40].

38. Подробнее см. *Берман А.* Царство Небесное: критическое введение в христианскую догматику (логико-исторический аспект)//Проблемы теории и истории христианской культуры. Сборник статей. Чебоксары: ВФ МАДИ, 2011.

39. *Чистов К.* Русская народная утопия. С. 54.

40. *Левкиевская Е. Е.* Народный культ Царя-мученика и проблемы идентичности в современном русском обществе//Культура сквозь призму идентичности. М.: Ин-

Контаминация «священства и царства» и превращает такое социально-политическое явление как самозванчество в религиозно-мотивированную практику.

Россия 1920–1930-х гг., как и другие страны «периферийного капитализма», представляла собой общество с разными хозяйственными укладами. Наряду с передовыми наукоемкими производствами соседствовало традиционное крестьянское хозяйство, с соответствующими аграрному производству формами общественного сознания. Неудивительно, что в условиях социального кризиса это сознание обращается к привычным для него схемам и воспроизводит идеологические конструкции, характерные для раннего Нового времени.

Библиография

Архивные материалы

Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР).

Ф. 2669 (Комитет государственной безопасности ЧАССР).

Литература

Алексеев В.В., Нечаева М.Ю. Воскресшие Романовы?.. К истории самозванчества в России XX века: в 2 ч. Ч. 1. Екатеринбург: Ин-т истории и археологии, 2000.

Архипова А. Последний «царь-избавитель»: советская мифология и фольклор 20–30-х гг. XX в.//Антропологический форум. 2010. № 12. Онлайн-версия — http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf

Берман А. Материалы по истории движения истинно-православных христиан-михайловцев. Чебоксары, 2007.

Берман А. Царство Небесное: критическое введение в христианскую догматику(логико-исторический аспект)//Проблемы теории и истории христианской культуры. Сборник статей. Чебоксары, ВФ МАДИ, 2011.

Блок М. Короли-чудотворцы. М.: Языки русской культуры, 1998.

Воин Христов верный и истинный. Тайный епископ ИПЦ Михаил (Ершов). Жизнеописание, письма, документы/Сост. И.В. Иличев. М.: Братонеж, 2011.

Книга Еноха: Апокрифы. СПб.: Азбука, 2000.

Доусон К.Г. Религия и культура. СПб.: Алетейя, 2000.

Левкиевская Е.Е. Народный культ Царя-мученика и проблемы идентичности в современном русском обществе//Культура сквозь призму идентичности. М.: Индрик, 2006. С. 183–208. Онлайн-версия http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf.

дрик, 2006. С. 183–208. Онлайн-версия http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf

Поляков А.Г. Политическая позиция верующих Викторианского течения в Русской Православной Церкви в 1927–1932 гг.//Клио. Журнал для ученых. 2011. № 2(53). С. 87–89.

Успенский Б.А. Царь и самозванец. Самозванчество в России как культурно-исторический феномен//Этюды о русской истории. СПб.: Азбука, 2002. С. 149–196.

Чистов К. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

Barker M. The Temple Roots of the Liturgy. http://www.marquette.edu/maqom/Roots.pdf

Надежда Макарова

«Город без церквей»: религиозность в Магнитогорске в 1930-е гг.

Перспективы и польза строительства новых городов на девственной земле, произведенного без помех, создаваемых традициями и предубеждениями прошлого[1], неоднократно отмечались лидерами советского государства. При создании новых городов их ключевой особенностью и главным достоинством, по мнению идеологов культурной революции, было отсутствие исторической памяти, прошлого в любых его проявлениях, в том числе, и в религиозном. Эта особенность должна была способствовать более активному формированию на территории города нового быта и нового типа человека — человека советского.

Строительство Магнитогорского металлургического комбината и города Магнитогорска началось в рамках индустриализации в 1929 г. в степях Южного Урала. Уже в 1932 г. на градообразующем предприятии был создан завершенный производственный цикл по производству металла. Н. Милютин давая характеристику Магнитогорску отмечал, что это «первый в СССР чисто советский город, где мы не связаны с прошлым, где мы всему миру демонстрируем волю пролетариата к новой общественной жизни»[2]. Процесс строительства Магнитогорска проходил под лозунгом коренной ломки старого быта. При этом в новом городе, как казалось, не было необходимости перестраивать существующие порядки и «ломать» традиции, казалось, их можно было создавать.

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть жизнь населения нового индустриального центра сквозь призму религи-

1. *Говард Э.* Города будущего. СПб, 1911. С. 3.
2. *Милютин Н.* Борьба за новый быт и советский урбанизм//Города социализма и социалистическая реконструкция быта. М., 1930. С. 116.

озных проблем, а именно определить какую роль религия играла в жизни магнитогорцев, выявить совершали ли горожане традиционные религиозные обряды, наконец, удалось ли властям искоренить религиозное сознание в Магнитогорске.

Источниковая база исследования опирается на комплекс архивных материалов, выявленных и отобранных в центральных, областных и городских архивах, а также на коллекцию интервью и фотографий, собранных автором в течение 2007-2012 гг. В соответствии с видовой классификацией, нами были выделены следующие виды источников: законодательные акты, делопроизводственная документация, периодическая печать и источники личного происхождения, среди которых — воспоминания, письма и интервью.

К законодательным актам, положенным в основу исследования, относятся, прежде всего, нормативные акты советского государства. Эта группа источников позволяет выявить ключевые направления регулирования государством религиозных вопросов. Делопроизводственные материалы представлены как архивными, так и опубликованными материалами. Организационная и распорядительная документация, текущая переписка учреждений и предприятий, протоколы собраний, учетная, отчетная и контрольная документация, докладные записки, справки и переписка о состоянии антирелигиозной работы в школах, клубах и иных учреждениях города позволяют судить о реализации на местном уровне общегосударственной политики по вопросам религии. Очень информативным и перспективным источником изучения проблем повседневности является периодическая печать[3]. Из газет и журналов можно почерпнуть значительный пласт информации о городской повседневности, в том числе и об отношении к верующим и религии в целом.

3. В процессе работы автор обращалась к значительному числу газет и журналов краевого, городского и союзного значения. Среди них: газеты «Правда» — центральный орган ЦК ВКП (б) и «Пути индустриализации» — орган президиума ВСНХ СССР, журнал «СССР на стройке», профессионально ориентированные журнал «Магнитострой» — орган парткома, постройкома и треста «Магнитострой»; ежедневные городские газеты: «Магнитогорский рабочий» — орган Магнитогорского горкома КПСС и горсовета депутатов трудящихся, «Комсомольская правда» на Магнитострое» — штурмовая газета редакции «Комсомольская правда» на строительстве Магнитогорского комбината и «Магнитогорский комсомолец» — орган Магнитогорского горкома партии; газеты, ориентированные на определенную социальную группу — «Борьба за металл» — газета лишенных свободы и ИТР Магнитогорской Исправительно-трудовой колонии (ИТК), «Горняк» — орган парткома ВКП(б), рудкома и горнорудного управления Магнитостроя, а также газета-штурмовка «За металл».

Крайне важным и интересным источником являются воспоминания старожилов Магнитогорска, как неопубликованные, из коллекции автора и фондов архивов и музеев, так и опубликованные мемуары. Последние представлены двумя группами источников: мемуары участников строительства города и мемуары лиц, в разное время посетивших Магнитогорск. Обе группы мемуаров объединяет тенденция героизации в изложении материала, пафосного описания строительства Металлургического завода. Но в первой группе мемуаров практически не говорится о трудностях и бытовых проблемах, имевших место на строительстве города, в отличие от второй категории мемуаров, указывающих на недостатки и просчеты в организации быта первостроителей. Особо следует отметить мемуары американца Джона Скотта «За Уралом. Американский рабочий в русском городе стали»[4]. Автор работал на различных участках Магнитостроя, жил вместе с рабочими и инженерно-техническими кадрами, учился в Магнитогорском комвузе. Особая ценность этой книги состоит в том, что Дж. Скотт повествует не только о триумфах строительства, но указывает на крайне тяжелую жизнь рабочих, спецпереселенцев, заключенных, иностранцев и привилегии номенклатурных работников. Показывая объективную картину жизни города, автор указывает на значительное число сосланных священнослужителей в Магнитогорске, и крайне негативное отношение к верующим вообще.

Значительный объем информации, собранной редакцией «ИФЗ» в 1935–1936 гг. сохранился в фондах ГАРФа, РГАЛИ и городских музеях. Это воспоминания первостроителей, стахановцев и ударников, неопубликованные рукописи писателей, задействованных в создании «Истории Магнитостроя», а также воспоминания очевидцев строительства металлургического завода и города, собранные писателем Э. Г. Казакевичем, побывавшем в Магнитогорске в конце 1950-х гг. и зафиксировавшем воспоминания и переживания горожан. Описания жизни магнитогорцев начала 1930-х гг. сохранились в неопубликованных рукописях, записных книжках и блокнотах журналистов и писателей, посещавших Магнитогорск в начале 1930-х гг. В перечисленных материалах довольно часто встречаются указания на различные религиозные практики, которые бытовали среди горожан, а также на способы борьбы с религией в Магнитогорске. Проведенные интервью

4. *Скотт Дж.* За Уралом. Американский рабочий в русском городе стали. М., Свердловск, 1991.

со старожилами Магнитогорска продемонстрировали, что несмотря на запреты со стороны властей и разнообразные ограничения, семьи респондентов продолжали соблюдать некоторые религиозные обряды.

Обращаясь к проблеме выявления религиозных практик в городе, необходимо проанализировать состав населения города. Социальная структура населения Магнитогорска была довольно разнообразной. Среди жителей Магнитогорска были заключенные, спецпереселенцы, представители различных социальных групп и национальностей.

Пестрый этнический состав магнитогорцев сохранился на протяжении всего периода существования города. Основы национального состава были заложены именно в начале 1930-х гг. По данным А. Зверева, в 1930 г. в Магнитогорске проживали русские (83,7 %), украинцы (6,8 %), татары (2,7 %), белорусы (1,57 %), башкиры (1,37 %), киргизы (1,1 %), нагайбаки (0,5 %), мордва и «прочие национальности» (0,5 %)[5]. К 1 июня 1932 г. численность русского населения возросла и составила 91,7 %[6] [Таблица 1]. Такой пестрый национальный состав наложил отпечаток на повседневные практики горожан (взаимообогащение культурными традициями, приготовление пищи, песни и т. п.). Из таблицы видно, что русское население на протяжении изучаемого периода оставалось преобладающим, хотя численность его незначительно менялась. На втором месте оставались украинцы, далее шли татары. Остальные национальности составляли незначительную долю от общего числа жителей города. На протяжении рассматриваемого периода в Магнитогорске проживали иностранцы — рабочие из Германии, США, Польши, Литвы. В 1931 г. представители этих национальностей составляли не более 0,5 % от общего числа горожан. Подобный этнический состав в общем виде определил и соотношение конфессий на территории Магнитогорска. Большая часть верующих придерживалась православия. Второй конфессией по числу приверженцев являлся ислам. Однако гегемония названных религий не исключала наличия на территории города католицизма и протестантизма, привнесенных иностранцами[7], а также разнообразных сект. Сре-

5. *Зверев А.* На стройке гиганта. М., 1931. С. 70.

6. ГАРФ. Ф. Р-5451. Оп. 16. Д. 832. Л. 7.

7. Иностранная колония на территории Магнитогорска существовала на протяжении 1930-х гг. Ее численность определить достаточно сложно, т. к. строгий учет

ди последних в городе преобладали баптисты и адвентисты седьмого дня.

Несомненно, разнообразная культурно-историческая база, образ жизни, ментальные установки и традиции осложняли взаимоотношения среди магнитогорцев и влекли за собой возникновение конфликтных ситуаций. Архивные данные и свидетельства очевидцев говорят о наличии конфликтов среди горожан, в том числе и на национальной почве. Однако они случались довольно редко. В целом люди разных национальностей жили вместе в общих и комнатных бараках, работали в одной бригаде и т. д. Причинами конфликтов могли выступать явления, лежавшие в бытовой плоскости. В частности, многие рабочие из национальных меньшинств, прибывшие на строительство Магнитогорска, не умели пользоваться мылом и туалетом и отказывались даже зимой носить телогрейки и ватные брюки, предпочитая национальную одежду[8]. Это вызывало у остальной массы рабочих «насмешки»[9]. Недовольство формировалось непосредственно на производстве. Так, смешанные по национальному признаку бригады землекопов, не могли давать положенные нормы выработки из-за того, что многие представители национальных меньшинств просто не умели копать землю, «они никогда в жизни не держали лопаты в руках»[10]. Ведение традиционного хозяйства, в частности, приготовление национальной пищи, также вызывало конфликты[11]. Неоднократно представителей национальных меньшинств избивали, издевались над ними, обходили при выдаче премий, промтоваров, одежды[12], при обслуживании в медицинских учреждениях[13]. Например, на 9-м строительном участке «техник Фомин и десятник Чернов избили нацменрабочего. На горе Ай-Дарлы нацменбригада подралась с русской бригадой

отсутствовал. Однако в архиве Магнитогорска сохранился фонд личных дел иностранных специалистов и рабочих, в нем насчитывается 777 дел. При этом мы располагаем сведениями о том, что личные дела составлялись не на всех иностранных граждан, проживавших в Магнитогорске. Одним из таких исключений оказался американский рабочий Дж. Скотт.

8. ГАРФ. Ф. Р-7952. Оп. 5. Д. 309. Л. 42, 42а.
9. Там же.
10. Там же. Л. 42 а.
11. ОГАЧО. Ф. П-783. Оп. 1. Д. 97. Л. 2.
12. *Зверев А.* Указ. соч. С. 90.
13. МУ МГА. Ф. 121. Оп. 2. Д. 16. Л. 11.

‘’Красный партизан’’»[14]; нацмен-рабочего Сагадеева, установившего мировой рекорд по кладке бетона, избили, а лучший ударник комсомолец Величко был убит[15].

Местное руководство рассматривало данные события как проявления извращений национальной политики советской власти и вылазок классового врага, однако, мы считаем, что причины конфликтов лежат в различном восприятии происходящего и различными мироощущении разных групп рабочих, а также — в бытовой плоскости. Подтверждением этого могут служить факты избиения русских рабочих представителями национальных меньшинств. По словам самих рабочих, «русские рабочие сперва насмехались над ними. Национальной розни не было. Были отдельные случаи, что травили отдельных нацмен...»[16]. Вызывали непонимание в Магнитогорске и случаи многоженства в среде мусульман. В воспоминаниях участника строительства Колбина содержится информация о том, что «они [мусульмане], когда сюда приехали к нам, еще с собой по несколько жен привезли»[17]. Многонациональный состав в Магнитогорске вызывал определенные трудности, однако считать их превалирующими во взаимоотношениях горожан нельзя.

Таблица 1. Национальный состав города Магнитогорска[18]

	1930 (%)	1931 (%)	1932 (%)
русские	83,7	83,4	91,7
украинцы	6,8	8,1	3,2
татары	2,7	2,8	-
белорусы	1,57	1,2	-
башкиры	1,37	1,6	1,3

14. *Зверев А.* Указ. соч. С. 90.
15. ГАРФ. Ф. Р-5451. Оп. 16. Д. 832. Л. 7.
16. ГАРФ. Ф. Р-7952. Оп. 5. Д. 302. Л. 45.
17. Там же. Д. 309. Л. 47.
18. Составлено по: МУ МГА. Ф. 9. Оп. 1, Ф. 16. Оп. 1. Прочерк — отсутствуют точные сведения.

	1930 (%)	1931 (%)	1932 (%)
киргизы	1,1	0.2	-
нагайбаки	0,5	0,3	0,6
мордва		1,4	-
чуваши		0,4	
поляки	0,5	0,2	2,95
немцы		0,3	
американцы			
латыши			
другие			

Половозрастной состав населения Магнитогорска характеризовался преобладанием молодежи. А. Зверев, ссылаясь на материалы переписи населения Магнитогорска, отметил, что из общего числа рабочих молодежь в возрасте от 17 до 24 лет составляла 51,2 %[19]. Это нельзя назвать подавляющим большинством, однако среди магнитогорцев значительное число составляли люди в возрасте от 24 до 33 лет. Меньшую часть магнитогорцев составляли зрелые и пожилые люди.

Данные возрастные параметры характерны для магнитогорцев, занятых в разнообразных сферах деятельности. Например, в 1931 г. инженеры в возрасте от 40 до 50 лет составляли только 26 %, от 30 до 40 лет — 33 %, от 20 до 30 лет — 41 %[20]. Подавляющее большинство культработников, прибывавших в Магнитогорск по спецдоговорам, были моложе 30 лет. Из них 31 % составляли специалисты в возрасте до 23 лет, 69 % — от 24 до 30 лет[21]. Возраст учителей в городе в течение 1930–1932 гг. ко-

19. *Зверев А.* Указ. соч. С. 70.

20. ГАРФ. Ф. Р-7952. Оп. 5. Д. 230. Л. 16.

21. ГАРФ. Ф. Р-5451. Оп. 16. Д. 832. Л. 82.

лебался от 15 до 20 лет[22]. Уже в 1930 г. из деревень и других городов к рабочим стали приезжать жены и дети, в результате чего число несовершеннолетних в городе увеличивалось с каждым годом. Молодежь, дети и подростки несомненно легче поддаются влиянию, именно поэтому среди этих категорий магнитогорцев антирелигиозная работа проводилась наиболее активно. Однако не все представители молодежи охотно отказывались от веры. Роль семейных традиций, старшего поколения, а также социальное происхождение оказывали в некоторых случаях определяющее воздействие на формирование мировоззрения и отношения к религии.

Таблица 2. Социальный состав населения города[23]

	1930 (%)	1931 (%)	1935 (%)	1938 (%)
рабочие	65,99	67,2	58,7	59,9
служащие	22,7	15,9	21,3	18,6
пенсионеры	0,29	0,4	0,49	0,57
учащиеся	11,02	6,4	19,5	18,25
МОП (младший обслуживающий персонал)		10		2,6
иные		0,05		0,08

Социальный состав населения Магнитогорска и соотношение различных социальных групп демонстрируют данные таблицы 2[24].

22. МУ МГА. Ф. 12. Оп. 1а. Д. 1. Л. 8.

23. Составлено по: МУ МГА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1-28. МОП и категория «иные» в 1930 г. и 1935 г. включены в группу служащих.

24. Категория пенсионеров в городе была не многочисленна, но разнообразна по виду пенсионного обеспечения. Так, на территории Магнитостроя были пенсионеры по возрасту, пенсионеры — ветераны Гражданской войны, участники революции и старые большевики. Все эти категории пенсионеров получали пенсионное обеспечение и обладали дополнительными привилегиями в сфере снабжения. Инвалиды, число которых в связи со значительным числом травм на производстве и в строительстве не сокращалось, использовались в работе артелей по производству товаров широкого потребления. Несмотря на то, что в городе шло

Преобладание в городе рабочих на протяжение рассматриваемого периода являлось вполне закономерным явлением. Несмотря на снижение процента рабочих в городе с 1930 г. по 1935 г. на 7,29 %, данная социальная группа по-прежнему оставалась доминирующей. Ее сокращение от общего числа горожан объяснялось увеличением числа детей и подростков, а также сохранением необходимого числа служащих. При этом основную долю самодеятельного населения[25] города составляли рабочие и служащие, что в целом было характерно для всего Советского Союза[26].

Эти тенденции сохранились и во второй половине 1930-х гг. Так, в 1938 г. рабочие в Магнитогорске по-прежнему составляли большинство (59,9 %), служащие были представлены стабильно около 1/3 части от числа рабочих. Однако большинство рабочих в недавнем прошлом были жителями деревень, для которых религиозная составляющая жизни всегда была значимой.

Заключенные магнитогорской исправительно-трудовой колонии (ИТК) и спецпереселенцы[27] составляли весомую часть населения Магнитогорска в рассматриваемый период. Тезис В.Н. Кучера о том, что «неприемлемо мнение об участие уголовников в строительстве Магнитки» абсолютно бездоказателен. Так, в 1932 г. население города составляло 205 тыс. чел., из них заключенных и спецпереселенцев — 50 тыс. чел. или 24,3 %[28]. Естественно, что эти данные носят довольно приблизительный характер, т.к. численность этих категорий населения колебалась довольно сильно. В частности, в ноябре 1932 г. в ИТК содержалось 6 000 человек, но в середине декабря 1932 г. их численность возросла примерно до 13 000 человек[29].

Чаще всего религию связывали с женами и матерями рабочих, и со спецпереселенцами:

масштабное строительство и рабочие руки нужны были повсюду, в городе имелись безработные. Число горожан, которые по разным причинам не работали, к сожалению, не отражено в архивных документах. Скорее всего, безработных в городе было немного. Таким образом, можно говорить о наличие в Магнитогорске естественной безработицы.

25. Самодеятельное население — население, имеющее постоянный источник дохода (заработную плату).

26. *Жиромская В.Б.* Демографическая история России в 1930-е годы. Взгляд в неизвестное. М., 2001. С. 57.

27. Термин «спецпереселенцы» использовался до 1934 г. Позже в 1934–1944 гг. их именовали трудпоселенцами, а с марта 1944 — вновь спецпереселенцами.

28. Рассчитано по: АЗАГС; МУ МГА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 11. Л. 2.

29. За нового человека. 1934. 16 января.

> После раскулачивания, ликвидации кулака как класса, прислали к нам кулаков, спецпереселенцев. До этого было ничего. После этого началось брожение среди рабочих, т. к. приехала сюда часть попов и дьяконов. Они старались устраивать подпольные молебны, подпольные службы[30].

Действительно, «спецкадры» на Магнитострое появились уже в 1930 г. Начиная с 1931 г., поток спецпереселенцев значительно усилился. В 1932 г. при Главном Управлении Магнитостроя числилось 40 000 человек[31]. Общая численность спецпереселенцев на Урале также была велика. В 1932 г. в регионе состояло на учете 484 380 спецпереселенцев[32], которые были закреплены за леспромхозами, предприятиями разных отраслей промышленности. В ведении Магнитостроя числилось 40 тыс. чел. Среди спецпереселенцев в Магнитогорске преобладали сосланные кулаки (50,4 %), из которых 32,8 % составляли так называемые середняки, остальные (67,2 %) были зажиточные[33]. Все выселенные кулаки были лишены избирательных прав, восстановление которых проходило постепенно. Среди спецпереселенцев было значительное число верующих[34] и даже непосредственно священнослужители. Так, американский рабочий Дж. Скотт писал:

> Однажды, возвращаясь домой с работы, я стал свидетелем любопытной сценки — передо мной была бригада, состоявшая из сорока или пятидесяти священников православной церкви, одетых в грязные, изодранные черные рясы. У всех были длинные волосы, у некоторых даже до пояса. Они упорно работали заступами и лопатами, срывая небольшой холмик. Курносый деревенский парень сидел неподалеку на бугорке, положив на колени старую винтовку, и безмятежно наблюдал за ними. Я спросил одного из священников, за что он здесь, но он даже не ответил мне[35].

30. Там же. Л. 44.

31. ГАСО. Ф. Р-255. Оп. 1. Д. 867. Л. 2, 8.; ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 10. Д. 238. Л. 157.

32. *Земсков В. Н.* Указ соч. С. 122.

33. МУ МГА. Ф. 46. Оп. 1. Д. 8. Л. 36.

34. Воспоминания Л. Г. Чернопятовой, О. В. Быстровой и др.

35. *Скотт Дж.* За Уралом. Американский рабочий в русском городе стали. Свердловск, М.: Издательство Московского университета, Издательство Уральского университета, 1991. С. 105.

Воспоминания американца подтверждают данные архивов. В Магнитогорске были священнослужители, которые тайно проводили религиозные обряды. Так, отец Димитрий (Д. И. Герасенко) со своей семьей жил в Магнитогорске не регистрируясь официально, освоил мирские профессии, но тайно по просьбам местных жителей проводил обряды крещения, венчания и отпевания[36]. В магнитогорской исправительно-трудовой колонии отбывали заключение священнослужители различных конфессий. В частности, в городе отбывал ссылку с 1930 по 1937 гг. имам-хатыб из с. Большая Цильна Буденовского района Татарской АССР Лутфулла Туктамышев. В 1937 г. его приговорили к 6 месяцам исправительно-трудовых работ, а затем расстреляли[37].

Однако, на наш взгляд, сохранение религиозности в повседневной жизни магнитогорцев зависело не только от социальной или половой принадлежности. Существенное влияние оказывали общая духовная культура человека, традиции, существовавшие в конкретной семье, уровень грамотности, социальное происхождение. Потомственные рабочие легче отказывались от религиозных обычаев, чем недавние крестьяне. Большинство выходцев из деревни в первые месяцы пребывания на Магнитострое продолжали носить нательные кресты:

> Иногда можно было увидеть как крестьянин, только что приехавший из деревни, осеняет себя по старой привычке крестом; в бане время от времени можно было встретить пожилого мужчину с крестиком, висевшим у него на шее на шнурке[38].

Таким образом, социальный и половозрастной состав населения Магнитогорска мог как способствовать искоренению религиозности в городе, так и противодействовать ему. Кроме того, необходимо учитывать тот религиозный субстрат, который существовал на месте строительства Магнитки до его начала.

На территории Южного Урала существовало 663 старообрядческих и 657 православных церквей, 135 мечетей и 424 часовни[39].

36. *Старикова Г.И.* Время войне и время миру//Наследие. Магнитогорск, 2012. С. 55.

37. *Миннулин И.Р.* Мусульманское духовенство и власть в Татарстане (1920–1930-е гг.). Казань: Издательство Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. С. 131.

38. *Скотт Дж.* За Уралом. С. 238.

39. ОГАЧО. Ф. 274. Оп. 3. Д. 4414. Л. 49-50.

Большинство из них были закрыты и разрушены. В Челябинской области были уничтожены Христорождественский собор (построен в 1767 г.), Казанско-Богородицкий храм (1793), римско-католический костел (1914) в Челябинске, в Златоусте взорвали собор трех святителей, в Миасе была уничтожена центральная церковь апостолов Петра и Павла (1815) и т. д. Массовое закрытие храмов являлось одним из печальных результатов массированного давления на церковь. Игнорируя историю и культуру народов, их традиции, идеологическая борьба с религией подменялась борьбой с ее носителями и атрибутикой. Ликвидация церквей выставлялась как важный показатель падения религиозности.

В районе города Магнитогорска не было значимых с точки зрения культурной ценности церквей, но вокруг города на расстоянии 26–30 км. были деревни с небольшими церквями. Хотя в Магнитогорске церквей не было, и власти рассматривали это как возможность формирования атеистической повседневности среди горожан, сами магнитогорцы продолжали посещать церковь. В станице Магнитной[40], основанной в 1743 г., преобладало православное население, было несколько семей мусульман, а также семьи староверов[41]. В январе 1930 г. церковь станицы и часовня были закрыты, а вскоре в связи с вводом в эксплуатацию второй плотины затоплены. Верующие начали посещать церковь в поселке Наваринский, который располагался в 26 км. от города. В воспоминаниях организатора культурно-массовой работы в Магнитогорске Колбина отмечается, что некоторые горожане венчались и крестили детей[42]. Естественно, что подобные религиозные действа не получили в Магнитогорске массового распространения. Если обряды крещения и венчания удалось искоренить в большей степени, то похороны, по свидетельствам очевидцев, проводились строго в соответствии с церковными традициями[43].

Похороны считаются одним из самых консервативных обрядов. Это подтверждают и некоторые источники по истории Магнитогорска. В частности, семейная фотография, на которой запе-

40. Поселок Магнитный находился в непосредственной близости от строящегося города. В настоящее время город занимает территорию поселка. Церковь был затоплена в 1931 г.

41. ГАОО. Ф. 173. Оп. 3. Д. 5262. Л. 45-52.

42. ГАРФ. Ф. Р-7952. Оп. 5. Д. 309. Л. 44-45.

43. Воспоминания Л. Г. Чернопятовой, 1937 г.р., записано Макаровой Н. Н. в 2008 г.

чатлены похороны Василия Скворцова. На ней видно, что в руку умершего вложена бумага с молитвой (один из обязательных элементов христианских похорон)[44]. По замечанию исследователя О. Р. Николаева, «с 1920–1930-х годов похоронные фотографии все чаще появляются в альбомах простых людей, хотя масштабы их распространения сдерживаются...»[45]. Действительно возможности запечатлеть тот или иной момент жизни на фотографии в указанное время было сложно, прежде всего, по причине отсутствия профессиональных фотографов, технических сложностей, тотального дефицита и т. д. Ответить на вопрос, почему именно на рубеже 1920–1930-х гг. население стремится сохранить момент похорон на фотографии однозначно нельзя. Однако можно предположить, что в условиях слома традиционной культуры и обрядовой парадигмы, когда особое внимание приковывалось к новым советским похоронам (например, похороны пионера, коммуниста и т. п.), рядовые горожане стремились сохранить не только в памяти, но и на фотографии важные моменты семейной истории. Жанр похоронной фотографии возник как способ сохранения традиции в условиях угрозы разрушения традиционной обрядности. Это наблюдение подтверждают воспоминания поэтессы Н. Г. Кондратковской, в которых автор подробно описывает похороны своей матери:

> Мария Алексеевна завешивает зеркальце на шифоньере пеленкой, потом командует, и я все делаю, что она говорит... Вот головку помоем, вот плечики... Глазки мы по обряду пяточками приложим... Наволочку надо стружкой набить... А перо и пух нельзя, только стружку... Обуть надо непременно. Хорошо серенькие тапочки. И в гробу тоже... И я, забыв давно, как это делается, крещу лоб... А Мария Алексеевна уже привела старушек, они что-то читают... Я им и Марии Алексеевне раздала все ситцевые отрезы и мамины полотенца на помин[46].

44. Архив Рубан Ю. Фотография. Похороны В. Скворцова. 1935 г. В процессе работы нами собрана серия подобных фотографий.

45. *Николаев О. Р.* Традиционные формы крестьянской культуры на сломе эпох: «похоронили хорошо» (к вопросу о фотографиях похорон)//Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. № 2. С. 360.

46. *Кондратковская Н. Г.* «Ах, если бы еще одну мне жизнь»: автобиографические рассказы. Философская проза. Воспоминания. Белорецк: ОНИКС, 2006. С. 121–124.

Воспоминания старожилов города и иные источники личного происхождения указывают на то, что в Магнитогорске произошло переплетение традиционной обрядности с новыми советскими нормами. По тексту Н. Г. Кондратковской не сложно заметить, что наряду с обрядовыми действиями необходимо было строго соблюсти все нормы советского законодательства:

> Я уже опомнилась, беру мамин паспорт, надо идти за доктором на Ежовку[47], брать справку, потом сдавать паспорт в НКВД, потом в ЗАГС, это рядом. И заказать гроб, место на кладбище, платить за могилу... День был занят хлопотами. Муж заказывал гроб, некрашенный, протравленный в коричневый цвет. Шофер, освободившись после обеда, привез гроб. Врач дала мне справку заочно, она знала, что мама при смерти. Паспорт взяли сразу, не задержали, и в ЗАГСе — молодожены уступили мне очередь... Со свидетельством о смерти муж поехал заказывать могилу. Мария Алексеевна готовила обед... Провожали мы маму четверо: я, муж, Юрка и шофер. Приехали на кладбище уже в потемках, там освещения никакого не было. С фонариком нашли могилу. Мужчины сняли гроб, крышку, поехали за лопатами, ломиками, начали делать надпись. На кладбище ни души — в такую пору никто не хоронит[48].

В целом религиозные практики в Магнитогорске отражали наиболее устойчивые представления населения о религиозной жизни. Учитывая, что церквей в городе не было, верующие магнитогорцы посещали близлежащие церкви в селах или устраивали «молельные дома» в землянках, а затем в своих квартирах. Так, баптисты г. Шевчук, Сапиок, Салепко, Вогинков регулярно проводили в своих жилищах молитвенные собрания. В бараках проводить религиозные мероприятия было сложнее — слишком много было посторонних глаз. При этом говорить, что землянка было устроена особым образом нельзя — фактических возможностей у населения для создания религиозного пространства не было. Чаще все горожане ограничивались укреплением икон в так называемом красном углу.

Мусульманское население города, по свидетельствам культработника Колбина и по воспоминаниям старожилов Магнитогорска, не нуждалось в церквях, «они молились прямо на улице,

47. Ежовка — название поселка на территории Магнитогорска.

48. *Кондратковская Н. Г.* «Ах, если бы еще одну мне жизнь». С. 121–124.

на земле»[49]. В Магнитогорске в среде мусульман были избраны муллы, которые совершали необходимые обряды. Чтение священных книг (Библия, Коран и т. п.) было малодоступной религиозной практикой. С одной стороны, это было обусловлено отсутствием возможностей читать религиозную литературу (соседи, отсутствие освещения, нехватка свободного времени и т. п.), с другой стороны — в городе сами книги были а дефиците. В библиотеках города подобная литература была запрещена, а в частном порядке привезти книги было сложно. Все вновь прибывавшие в город проходили изоляционно-пропускной пункт, в котором и люди, и их вещи проходили санобработку. Следовательно, можно предположить, что если у рабочих и были какие-нибудь книги, их изымали.

Соблюдение постов как одна из важнейших религиозных практик в условиях латентного голода также было крайне затруднительно. Однако по большим праздникам, таким как Пасха или Ураза Байрам, горожане готовили традиционную пищу[50]. Даже обряд захоронения было невозможно соблюдать в первые годы строительства, т. к. вплоть до 1932 г. в Магнитогорске не было кладбища. Захоронения производили в общих могилах, не устанавливая ни памятников, ни тем более крестов.

В рассматриваемый период в Магнитогорске активно велась борьба с религиозным сознанием населения[51]. Духовное и культурное влияние религии на широкие массы не согласовывалось с планами властей, поэтому одну из важнейших задач большевики видели в изменении старой системы ценностей, сконцентрированной в значительной мере в религиозном вероучении. Наибольшую разрушающую силу в борьбе с религиозным сознанием населения имело советское образование, которое строилось на основе марксистской идеологии. Ее постулаты наиболее активно усваивались молодежью, преобладающей в городе.

ГорОНО требовал от коллективов школ города «усилить антирелигиозное воспитание детей и их родителей»[52], «учебный программный антирелигиозный материал использовать шире

49. Воспоминания Л. Г. Чернопятовой, 1937 г.р., записано Макаровой Н. Н. в 2008 г.; ГАРФ. 7952. Оп. 5. Д. 309. Л. 37–39.

50. Воспоминания Быстровой О.В., 1927 г.р., записано Макаровой Н. Н. в 2008 г.

51. Культура и быт. 1932. № 8. С. 11.

52. МУ МГА. Ф. 12. Оп. 1а. Д. 9. Л. 107.

и регулярнее»[53]. Отмечалось, что антирелигиозная пропаганда и научно-просветительская работа ведутся не столь активно, как того требуют «потребности масс»[54]. В частности, по Уралу в 1932 г. из 736 низовых профсоюзных организаций антирелигиозные кружки имелись только в 34, т. е. в 4,5 %[55]. Ситуация на новостройках, по мнению руководства ВЦСПС, требовала особого внимания. Именно поэтому на новостройки, в том числе и в Магнитогорск, направили «40 антирелигиозников для развертывания массовой антирелигиозной пропаганды...»[56].

Отношение к религии часто разделяло в семье родителей и детей. Последние под воздействием школы отказывались от религиозного мировоззрения, что в свою очередь порождало конфликты с родителями. Судя по официальной статистике, на Урале в 1917–1921 гг. 90 % всех браков в рабочей среде были церковными, в 1934–1935 гг. это число сократилось до 2,4[57]. Однако разнообразные источники свидетельствуют и об иной тенденции: многие горожане, даже молодежь и дети, нелегко отказывались от веры. Процесс секуляризации быта охватил значительную часть населения страны и Магнитогорска, но следует отметить, что значительная часть магнитогорцев продолжала активно участвовать в религиозной жизни. Исполнение религиозных обрядов по-прежнему считалось одной из обязательных черт жизни. Трансляция религиозных ценностей и взглядов в семье не прекратилась, несмотря на антирелигиозную позицию государства[58].

Антирелигиозная работа была одним из основных и постоянных направлений деятельности комсомольских и партийных организаций. Последние очень часто действовали не считаясь с чувствами верующих, что в свою очередь вызывало недовольство, а в некоторых случаях протест. Так, в Магнитогорске были случаи физической расправы с антирелигиозниками, которые приходили в барак для пропаганды атеистического мировоззрения[59].

53. Там же. Л. 106.

54. Культфронт Урала на подъеме/под ред . И.А. Переля. М., Свердловск: УралОГИЗ,1932. С. 35.

55. Там же.

56. ГАРФ. Ф. Р-5451. Оп. 16. Д. 832. Л. 3.

57. *Постников С.П., Фельдман М.А.* Социокультурный облик. С. 257.

58. *Исаев В.И.* Молодежь Сибири в трансформирующемся обществе. Новосибирск: Институт истории СО РАН, 2003. С. 220.

59. Воспоминания А.И. Чесноковой, 1924 г.р., записано Н.Н. Макаровой в 2008 г.

Организацией, призванной нести в массы идеи атеизма, являлся «Союз воинствующих безбожников». В Магнитогорске он проводил активную работу. В частности, организовывались антирелигиозные вечера коллективов цехов металлургического комбината, на которых религия подавалась слушателям как «кровавый кошмар в истории человечества», а главной задачей участников вечера было рассказать о том, как он стал безбожником[60]. В программу «СВБ» включались также беседы на следующие темы: «Можно ли верить Библии», «Учит ли добру священное писание», «Классовое содержание учения и классовая политика церкви», проводились инсценировки, озвучивался историко-революционный материал, собирали средства на строительство танка «Безбожник», подводной лодки «Воинствующий безбожник», самолета «Уральский безбожник» и т. п.[61] Активная работа магнитогорского «Союза воинствующих безбожников» была одобрена на заседание президиума Уралоблсовета 29 ноября 1931 г. Опыт магнитогорских безбожников рекомендовали распространить на Кузнецкстрое и по всему Уралу[62].

При анализе значительного массива источников, а именно воспоминаний магнитогорцев об их отказе от религии, следует отметить несколько типичных сюжетов. Среди причин, которые толкнули отказаться от веры в Бога и религии вообще, были, во-первых, чтение соответствующей литературы и понимание того, что «религия затуманивает мозги»[63]. Рабочий Магнитостроя Паренченко на вечере, посвященном антирелигиозной работе в городе, рассказал свою историю:

> В своем выступлении я хочу отметить, что до 1915 г. я сам искренне верил в бога. Начиная с 1915 г. я стал читать много книг по антирелигиозным вопросам и действительно убедился в том, что религия затуманивает мозги человека и не дает ему возможности мыслить[64].

Во-вторых, отсутствие ожидаемого чуда. Например, публичное вскрытие мощей, в которых оказывались воск, уголь, шелк, кости и т. д., а не нетленное тело святого или отсутствие чудотворной

60. ОГАЧО. Ф. 234. Оп. 1. Д. 113. Л. 27.

61. МУ МГА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 20. Л. 124.

62. Там же.

63. Там же.

64. Там же. Л. 6.

силы икон, или карающей руки Господней за расстрел священнослужителей, осквернение предметов культа и т. п. Так, рабочий Волков вспоминал о вскрытии мощей святого Василия[65]:

> Я присутствовал при раскрытии мощей Василия... Фактически в писании сказано, что мощи — это есть нетленное тело, однако, когда научная комиссия из Москвы вскрыла могилу, она ничего не могла найти кроме двух костей, ремня и пучка волос. Самого Василия там не было. Все эти факты настоящим образом убедили меня в том, что бога нет, и я уверен, что иду по правильному пути, отвергая бога и всякую чушь, проповедуемую агентами буржуазии — попами[66].

Рабочий Щипцов убедился в том, что Бога нет еще во время участия в Первой мировой и в Гражданской войне: «Как бы рядовой солдат не молился, как бы не веровал в бога, он своей участи не избегал». В-третьих, неблаговидное поведение духовенства (несоблюдение постов, бранная речь, побои в отношении женщин и детей). Рабочий Магнитостроя Волков рассказал о том, как во время службы на Балфлоте, он слышал от экономки знаменитого Иоанна Кронштадтского о «проделках этого святого». Последний, по его словам, собирал с прихожан огромные деньги за якобы исцеление иконой, постов не соблюдал совершенно, «затем выкинул еще один номер. Ему понравилась одна из богомолок, красивая женщина. Он ее использовал по своим надобностям»[67].

Религиозная обрядность прочно вошла в повседневную жизнь населения, она исполнялась веками. Именно поэтому большевики предлагали альтернативную атрибутику, предпринимали попытки внедрить новую советскую обрядность в жизнь. В частности, в Магнитогорске проводили «красную пасху» и «красные крестины». Процедура проведения таких торжеств уже описана в научной литературе и даже прекрасно проиллюстрирована в кинематографе[68]. Однако организация подобного торжества по поводу рождения каждого ребенка была невозможна, поэтому рождение ребенка регистрировалось в ЗАГСе, после чего некоторая часть горожан крестили детей в церкви. Все это поро-

65. В источнике не ясно, о каком именно святом идет речь.

66. ОГАЧО. Ф. 234. Оп. 1. Д.113. Л. 11.

67. ОГАЧО. Ф. 234. Оп. 1. Д. 113. Л. 7.

68. Х/ф «Собачье сердце». Сцена красных крестин.

ждало некую двойную обрядность: исполняя и внешне принимая светские обряды, которые предлагались властями, населения параллельно совершало и традиционные религиозно окрашенные мероприятия.

Одним из основных способов воздействия на быт горожан стало внедрение новых советских праздников и памятных дат. Зачастую новые праздники специально приурочивали к традиционным религиозным праздникам и противопоставляли последним. Широко известно, что гонениям подверглось празднование нового года и Рождества, однако, население упорно продолжало отмечать новогодние и рождественские праздники. В результате в канун нового года решено было праздновать День ударника. В Магнитогорске этот праздник проходил с особым размахом. Празднование Дня ударника в городе начали отмечать с 1933 г. Официально целью этого праздника в 1934 г. объявлялась «проверка состояния социалистического соревнования и ударничества, вовлечение новых рабочих... в ряды соревнующихся»[69]. Фактически горожане праздновали наступление нового 1935 г. В праздничные дни были организованы собрания рабочих, премировали ударников, заслушивали приветственные речи. К празднованию Дня ударника были приурочены открытие зимнего катка и лыжных станций, организация зимних физкультурных праздников. В канун Рождества в городе устраивали массовые «лыжные вылазки»[70], однако, спортивные мероприятия не мешали горожанам отмечать Рождество в семейном кругу. Респондент О. В. Быстрова рассказывает, что они с родителями всегда отмечали Рождество[71]. Власти города для борьбы с религиозной традицией проводили в течение января собрания актива безбожников, который занимался организацией антирождественских мероприятий[72].

Городские власти боролись за рождение новых традиций в Магнитогорске, в частности, прививали населению города культуру празднования первомайских праздников. В театрах, клубах и кинотеатрах Магнитогорска представлялись праздничные программы: в 1934 г. 2 мая был объявлен днем отдыха рабочих — ударников и изотовцев, для которых была организована специ-

69. Магнитогорский рабочий. 1934. 27 декабря.

70. Магнитогорский рабочий. 1933. 29 декабря.

71. Воспоминания О. В. Быстровой, 1927 г.р., записано Н. Н. Макаровой в 2008 г.

72. Магнитогорский рабочий. 1934. 28 декабря.

альная праздничная программа. На улицах и площадях города играли оркестры, хоры исполняли патриотические песни («Песня о Сталине», «Походная»); по радио транслировали цикл передач, посвященных 1 мая — дню международной пролетарской солидарности[73]. Кульминацией праздничных мероприятий являлась торжественная демонстрация. Историк С. Ю. Малышева отмечает «готовность и почти маниакальное стремление населения праздновать в самые неподходящие, казалось бы, времена»[74].

Естественно, отрицать рекреационное воздействие праздников на эмоциональное состояние человека нельзя, однако, утверждать о «маниакальном стремлении» горожан через праздник избавляться от переполнявших эмоций, по нашему мнению, преждевременно. В частности, население города неоднозначно оценивало празднование 1 мая. Выходные дни воспринимались горожанами воодушевленно, а обязательное участие в демонстрации часто вызывало недовольство. Респондент А. И. Чеснокова вспоминает, что в основном женщины не хотели тратить время на демонстрации, потому что «дома всегда было много дел»[75]. Архивные данные свидетельствуют о том, что и среди мужчин находились противники демонстраций. В каждом конкретном случае у человека находилась своя причина. Случались и массовые отказы участвовать в праздничном шествии. Так, вечером 30 апреля и утром 1 мая 1932 г. жильцы барака № 11 остались без воды и отказались участвовать в демонстрации: «Давайте сначала воды умыться, да чаю напиться, а потом на демонстрацию зовите!»[76].

В целом магнитогорцы, как и население страны, настроенные лояльно по отношению к советским праздникам не связывали отказ от религиозных праздников с введением новых, советских. Горожане адаптировали новые советские праздники в своем сознании, сравнивая их с прежними, религиозными. Возможно, поэтому, респондент Т. К. Пацина отметила, что ее мать всегда говорила: «Хороший был праздник, как Пасха»[77].

73. Магнитогорский рабочий. 1934. 29 апреля.

74. *Малышева С. Ю.* Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917-1927). Казань: Рутен, 2005. С. 19.

75. Воспоминания А. И. Чесноковой, 1924 г.р., записано Н. Н. Макаровой в 2008 г.

76. ОГАЧО. Ф. П-783. Оп. 1. Д. 12. Л. 83.

77. Воспоминания Т. К. Пацины 1946 г.р., записано Н. Н. Макаровой в 2008 г.

Итак, в новом индустриальном центре — Магнитогорске горожане продолжали совершать культовые действия не столько вопреки запретам со стороны властей, но чаще по привычке, не придавая особого религиозного характера своим действиям, опираясь, прежде всего, на многовековые традиции. Наличие на территории города пестрого этно-конфессионального состава консервировало религиозные традиции. В целом антирелигиозная политика в 1930-е гг. сыграла решающую роль в уничтожении религиозного сознания населения, духовенства и духовных организаций. Существование религии в обществе поддерживалось лишь на уровне некоторых обрядов. Новый образ жизни, привычки населения, сменный график работы, строгий контроль привели к тому, что религия стала уделом стариков, а молодежи и людям среднего возраста верить было просто неприлично. Со второй половины 1930-х гг. в архивных материалах практически отсутствуют сведения о работе «Союза воинствующих безбожников» в Магнитогорске, о сохранении религии в городе, об организации подпольных молебнов и проч. Думается, что подобная ситуация не была случайной. Религиозность населения и города определялись по чисто внешним признакам: наличие церквей и часовен, совершение религиозных обрядов, внешней атрибутики. Подобный подход обеспечивал сравнительно спокойное существование верующим в городе, которые сохраняли внутреннюю религиозность или исповедовали внецерковные исповедания. Отсутствие церквей в городе — «флагмане социалистической индустриализации» и образце нового «социалистического общежития» — оставляло Магнитогорск вне поля зрения партийных и советских органов, ответственных за антирелигиозную пропаганду, и потому, в некотором смысле, делало сохранявшиеся в нем религиозные практики — неуязвимыми.

Библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Ф. Р-5451 (Всесоюзный центральный совет профессиональных союзов).

Ф. Р-7952 (Государственное издательство «История фабрик и заводов» при объединении государственных издательств).

МУ Магнитогорский Городской архив (МУ МГА).

Ф. 9 (Горплан).

Ф. 10 (Магнитогорский городской совет народных депутатов).

Ф. 12 (Магнитогорский городской отдел народного образования).

Ф. 16 (Магнитогорский городской плановый комитет).

Ф. 46 (Магнитогорская городская прокуратура).

Ф. 121 (Магнитогорский городской отдел здравоохранения).

Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО).

Ф. 234 (Магнитогорский горком).

Ф. 274 (Красноармейский районный Совет профессиональных союзов, с. Миасское).

Ф. 783 (Городские контрольные комиссии ВКП(б) – РКИ).

Государственный архив Оренбургской области (ГАОО).

Ф. 173 (Оренбургская духовная консистория).

Государственный архив Свердловской области (ГАСО).

Ф. Р-255 (Отдел внешней и внутренней торговли исполнительного комитета Уральского областного совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов).

Центр документации общественных организаций Свердловской области (ЦДООСО).

Ф. 4 (Челябинский областной комитет ВКП(б)).

Личный архив Ю. Рубан. Фотография похорон В. Скворцова, 1935 г.

Интервью

О. В. Быстровой (2008 г.).

Т. К. Пацины (2008 г.).

Л. Г. Чернопятовой (2008 г.).

А. И. Чесноковой (2008 г.).

Периодические издания

Культура и быт. 1932. № 8.

Магнитогорский рабочий. 1933–1939 гг.

За нового человека. 1934. 16 января.

Литература

Говард Э. Города будущего. СПб, 1911.

Жиромская В. Б. Демографическая история России в 1930-е годы. Взгляд в неизвестное. М., 2001.

Зверев А. На стройке гиганта. М., 1931.

Исаев В. И. Молодежь Сибири в трансформирующемся обществе. Новосибирск: Институт истории СО РАН, 2003.

Кондратковская Н. Г. «Ах, если бы еще одну мне жизнь»: Автобиографические рассказы. Философская проза. Воспоминания. Белорецк: ОНИКС, 2006.

Культфронт Урала на подъеме/под ред. И. А. Переля. М., Свердловск: УралОГИЗ, 1932.

Малышева С. Ю. Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927). Казань: Рутен, 2005.

Милютин Н. Борьба за новый быт и советский урбанизм//Города социализма и социалистическая реконструкция быта. М., 1930. С. 34-57.

Миннуллин И.Р. Мусульманское духовенство и власть в Татарстане (1920–1930-е гг.). Казань: Издательство Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006.

Николаев О.Р. Традиционные формы крестьянской культуры на сломе эпох: «похоронили хорошо» (к вопросу о фотографиях похорон)//Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. № 2. С. 356-364.

Постников С.П., Фельдман М.А. Социокультурный облик промышленных рабочих. М., 2009.

Скотт Дж. За Уралом. Американский рабочий в русском городе стали. М., Свердловск, 1991.

Старикова г.И. Время войне и время миру//Наследие. Магнитогорск, 2012. С. 54-58

СССР – страна социализма. М.: ЦСУ, 1936. Архивные материалы

Анна Калинина

Христианские конфессии Советской Белоруссии в 1929–1939 гг.: активные и пассивные формы сопротивления

На рубеже 1928–1929 гг. в СССР происходит существенное изменение всего курса государственной политики по отношению к религиозным организациям. «Период относительно спокойных контактов с ними [религиозными организациями] сменился длительной полосой крайне воинственного, нетерпимого отношения к Церкви»[1]. Причем по характеру принимаемых мер религиозная политика государства данного исторического периода сравнима с таковой времен Гражданской войны и изъятия церковных ценностей, но масштабы гонений на верующих далеко превзошли аналогичные явления на рубеже 1910-х — 1920-х гг.

Кардинальные изменения в религиозной политике советского государства связаны с общими экономическими и политическими изменениями в стране: с процессами ускоренной индустриализации и всеобщей коллективизации, а также с идеологией «обострения классовой борьбы». Данный хронологический период (1929–1939) можно условно разделить на несколько этапов, учитывая при этом степень интенсивности административных воздействий и репрессивных мер в политике государства в области религии:

1) 1929–1930 гг. — принятие закона «О религиозных объединениях», политика всеобщей коллективизации и связанного с ней раскулачивания населения; под ее знаком осуществлялось массо-

1. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 2000. С. 87.

вое закрытие церквей и репрессии по отношению к духовенству и рядовым верующим;

2) 1930–1931 гг. — период ослабления давления на религиозные организации; связан со статьей И. В. Сталина «Головокружение от успехов», опубликованной в газете «Правда» №60 от 2 марта 1930 г., в которой он критикует перегибы в религиозной политике на местах, связанные с коллективизацией;

3) 1932–1933 гг. — новая волна административно-репрессивных воздействий; фабрикуется ряд агентурных дел о «контрреволюционных антисоветских организациях», в создании которых обвиняют представителей разных религиозных организаций;

4) 1934–1935 гг. — своеобразное «затишье перед бурей» репрессий; вновь наблюдается некоторое послабление в религиозной политике государства в связи с консолидацией в правящих кругах умеренной группы во главе с С. М. Кировым, а также по причинам международного характера (установление дипломатических связей с США, приход нацистов к власти в Германии в 1933 г.); продолжается, однако, практика административного изъятия молитвенных зданий;

5) 1936 — начало 1937 гг. проходят под знаком сталинской Конституции и всесоюзной переписи населения, в связи с чем происходит «активизация контрреволюционной деятельности церковников и сектантов»;

6) 1937–1938 гг. — годы «большого террора», когда репрессии обрушиваются на все слои населения;

7) репрессии несколько стихают в 1939 г., после того как наркомом внутренних дел СССР становится Л. П. Берия.

Естественно, что верующее население Советской Белоруссии, равно как и других районов СССР, не могло не реагировать на административно-репрессивное давление со стороны государства. Цель данной статьи — рассмотреть различные способы сопротивления верующих христианских конфессий БССР государственной политике насильственной секуляризации 1929–1939 гг., опираясь на документы Национального архива Республики Беларусь (НАРБ), в частности, фонда 4п «Центральный Комитет Коммунистической партии большевиков Белоруссии» (1918–1941), опись №1. Сведения о различных случаях противодействия «церковников и сектантов мероприятиям советской власти» содержались, в основном, в таких документах НАРБ, как докладные записки о состоянии антирелигиозной пропаганды по районам БССР и рассекреченные спецсводки и спецсообщения НКВД о настрое-

ниях населения за определенный промежуток времени. Количество этих документов в разные годы варьируется: периоды обострения (коллективизация, «большой террор») отношений между религиозными организациями и государством отражены в более чем 70 архивных источниках, тогда как в годы затишья их количество сокращается до 5-10 единиц.

Теме политики советского государства в сфере религии в 1920–30-е годы посвящен ряд научных исследований как в нашей стране, так и за рубежом. В белорусской исторической науке следует прежде всего отметить монографию под общей редакцией В. И. Новицкого[2]; также необходимо упомянуть работу И. И. Янушевича[3], посвященную взаимоотношениям Русской православной церкви и государства в Советской Белоруссии в 1917–1927 гг.; о политике государства по отношению к Римско-католической церкви на белорусских землях в первое десятилетие советской власти пишет А. Д. Лебедев[4]; и др. Чаще всего научному исследованию и анализу подвергалась религиозная политика государства на высшем уровне, включая ее влияние на правовое и социально-экономическое положение религиозных организаций. Кроме того, много внимания уделялось теме репрессий в отношении духовенства и рядовых верующих. Гораздо менее разработанной является тема эволюции повседневной религиозной жизни под влиянием секулярной политики государства. Если, скажем, иудейской религиозной повседневности посвящены отдельные главы в работах А. Кагановича[5], А. Зельцера[6], А. Литина[7], то повседневная жизнь христианского населения БССР менее исследована. Здесь достойными внимания являются публикации белорусского историка И. Романовой, в частности, статья, в которой она, подробно исследуя отношение верующих БССР к переписи

2. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII — XX ст.)/Навук. рэд. У. І. Навіцкі. Мн.: ВП «Экаперспектыва», 1998.
3. *Янушевич И. И.* Политика советского государства по отношению к Русской Православной церкви в 1917–1927 гг. (на материалах Беларуси). Мн.: БГУ, 2002.
4. *Лебедев А. Д.* Политика советского государства по отношению к Римско-Католической церкви в БССР (1919-1929). Мн.: БГУ, 2011.
5. *Каганович А.* Речица: История еврейского местечка Юго-Восточной Белоруссии. Иерусалим, 2007.
6. *Зельцер А.* Евреи советской провинции: Витебск и местечки. 1917–1941. М.: РОССПЭН, 2006.
7. *Литин А.* История могилевского еврейства. Мн.: Юнипак, 2006.

населения 1937 г., в центр внимания ставит историю с сектой лепельских «молчальников»[8].

В данной статье мы, принимая во внимание вышеупомянутые иследования И. Романовой, развинули хронологические рамки и попытались подробно рассмотреть и проанализировать реакцию верующего населения христианских конфессий на различные мероприятия советской власти в рамках истории повседневности на протяжении 30-х годов XX в. Наш анализ позволил выявить основные способы сопротивления верующих политике государства в области религии и условно разделить их на активные и пассивные (что ранее в исследовательской литературе не предпринималось) в зависимости от того, занимали ли верующие активную гражданскую позицию в своих взаимоотношениях с властью, пытались законным или незаконным (с точки зрения государства) способом бороться за свои права или же различными способами уклонялись от мероприятий советской власти.

К активным способам сопротивления верующих в рассматриваемый период можно отнести следующие: выступления верующих против закрытия храмов, коллективные прошения об открытии молитвенных зданий, прошения об освобождении из-под ареста священнослужителей. Соблюдение в условиях насильственной секуляризации важнейших религиозных обрядов (речь идет, в первую очередь, о крещении, отпевании, причастии) тоже может рассматриваться как своеобразная форма сопротивления, тем более что сама советская власть рассматривала факты крещения и др. именно как «контрреволюционную деятельность попов и церковников».

К пассивным методам сопротивления следует отнести побеги в Польшу от «безбожной власти», коллективные невыходы на работу во время праздников, отказы от паспортов и от пособий по многосемейности, уклонения от участия в переписи населения и даже в выборах в Верховный Совет СССР.

Отдельно следует остановиться на такой специфической форме «антисоветской агитации и пропаганды», как так называемые «письма счастья», или «святые письма».

8. *Раманава І.* Кляйменне Чырвонага дракона. Усесаюзны перапіс насельніцтва 1937 года і яго трактоўка ў сялянскім дыскурсе//ARCHE. 2012. №3. С. 246–261.

«Активные» формы сопротивления

(1) Выступления верующих против закрытия храмов. Самые многочисленные факты открытых выступлений верующих против закрытия храмов относятся к 1929-му — первой половине 1930-го года и тесно связаны с применением на практике закона «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г.

Закон «О религиозных объединениях» стал активно использоваться в рамках политики ускоренной коллективизации, когда началось массовое закрытие молитвенных зданий «для культурных нужд» или «под зернохранилища». Верующие остро реагировали даже не на само новое законодательство, а на всяческие «грубейшие ошибки и всяческие перегибы, граничащие иногда с преступностью»[9]. В сохранившемся в НАРБ документе под названием «Массовые выступления» от 14 апреля 1930 г. достаточно подробно описано 5 фактов массовых стихийных выступлений верующих в различных районах БССР, в сельской местности, только за февраль-март 1930 г. Побудительными мотивами этих выступлений стали аресты священнослужителей, членов церковных советов и наиболее активных верующих, а также последовавшие за ними незаконные изъятия молитвенных зданий из пользования верующими без согласия самих верующих[10].

Выступления верующих проходили примерно по одному и тому же сценарию: сначала, без учета мнения верующего населения, членами партийного актива положительно решался вопрос об изъятии местной сельской церкви под склад или клуб. Не дожидаясь официального согласия районного исполнительного комитета (РИК) и оформления соответствующих документов, комсомольцы, или члены местной ячейки «Союза воинствующих безбожников», или члены сельсовета направлялись в церковь, выносили без описи оттуда всю церковную утварь и приказывали либо ссыпать туда зерно, либо начинать переоборудование под клуб. Через некоторое время (чаще всего в тот же день) собиралась толпа с требованиями открыть церковь, вернуть изъятое церковное имущество и выпустить арестованных. Степень разъяренности толпы была различной, в одном случае (православная община д. Сухаревка Луполовского района Могилевского округа) дело до-

9. Национальный архив Республики Беларусь (далее — НАРБ). Ф. 4-п. Оп. 1. Д. 5030. Л. 2.

10. Там же. Л. 8-10.

шло даже до выстрелов и ранений с обеих сторон. Важно отметить, что выступления верующих выходили за рамки защиты только своих религиозных интересов, к данной мотивации примешивалась озлобленность против насильственной коллективизации. Так, в д. Велешковичи Лиозненского района православные верующие, как передает документ, преследуя членов сельсовета, кричали: «Разбивай сельсовет, уничтожай бумаги и книги, довольно нас мучить и гнать в колхозы»[11]. В д. Братово Могилевского района после изъятия церковного имущества и закрытия православной церкви верующие «целый день осаждали сельсовет с руганью. В толпе было 75 % колхозников колхоза “Гигант”, которые тут же разобрали по своим домам обобществленный скот, а остальной скот простоял целый день некормленным. Приехавшим на место двум членам Райкома КПБ толпа категорически заявила: “До тех пор пока не возвратите нам церковь и изъятых вещей из нее, мы скота не отдадим и работать в колхозе не будем”»[12].

В конце концов на место являлось «высокое» начальство из райкома КП(б)Б и обещало «во всем разобраться». Интересно, что никаких окончательных решений по поводу закрытых церквей в приведенном выше документе представлено не было. Но, если судить по дальнейшей политике массового закрытия храмов, скорее всего, церкви были закрыты.

В связи с этим в последующие годы такая форма сопротивления верующих, как выступления против закрытия храмов, трансформируется в выступления за открытие ранее закрытых и долгое время пустующих храмов. На данный момент таких случаев в архивных документах было подробно описано только два, в 1936 и 1937 гг., где речь идет предположительно о верующих православного вероисповедания; также кратко упомянуто о выступлениях в двух районах БССР в 1937 г. (без определения конфессий).

(2) Сбор подписей и средств за открытие ранее закрытых молитвенных зданий. Эта форма сопротивления получила гораздо больший размах в 1936–1937 гг. Сюда же можно отнести *коллективные прошения о регистрации священнослужителей*[13]. В до-

11. Там же. Л. 9.

12. Там же. Л. 10.

13. Прежде чем приступить к выполнению своих непосредственных обязанностей в данной местности, каждый священнослужитель должен был пройти процедуру регистрации и получить разрешение на богослужебную деятельность в местных органах власти. Последние могли замедлять этот процесс, отказывать

кладной записке на имя секретарей ЦК КП(б)Б т.т. Волкова, Левицкого, Потапейко «О состоянии антирелигиозной пропаганды по Белоруссии», поданной в ЦК КП(б)Б в конце 1936 г. заведующим Отделом партпропаганды и агитации ЦК КП(б)Б т. Сигналовым, приводятся следующие сведения: «На 20 декабря 1936 г. закрыто церквей 1371, действующих 74, костелов, соответственно, 95 и 18. [...] За 1936 г. поступило заявлений верующих об открытии церквей 158 заявлений из 51 района, костелов — 16 заявлений из 11 районов». Эти цифры, по словам автора докладной, «явно свидетельствуют о значительной активизации церковников и всей слабости нашей антирелигиозной пропаганды в республике»[14]. В другом документе — протоколе заседания Комиссии по культам при Президиуме Центрального Исполнительного Комитета (ЦИК) за апрель 1937 г. — зафиксировано еще 38 ходатайств верующих по вопросам открытия храмов и регистрации священнослужителей (в том числе 25 от православных, 8 от иудеев и по 1 заявлению от католиков, старообрядцев и евангельских христиан)[15].

Главной причиной столь массовых обращений граждан стало принятие в 1936 г. новой Конституции, статья 124 которой гласила: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами»[16]. По сути, эта статья Конституции только внешне выглядела демократично, на деле же ужесточала положения декрета 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», пункт 3 которого гласил: «Каждый гражданин может исповедывать любую религию или не исповедывать никакой. Всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры или неисповеданием никакой веры, отменяются»[17]. Как видим, Конституция 1936 г. отни-

в регистрации, ссылаясь, например, на чрезмерную занятость на посевных работах. В связи с этим верующие вынуждены были обращаться с прошениями в вышестоящие инстанции.

14. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11834. Л. 394.

15. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11853. Л. 51-57.

16. Конституция СССР 1936 г.//Викитека [Электронный ресурс]. 2012. Режим доступа: http://ru.wikisource.org/wiki/Конституция_СССР.

17. Декрет СНК РСФСР от 23.01.1918 Об отделении церкви от государства и школы от церкви//Викитека [Электронный ресурс]. 2012. Режим доступа: http://ru.wikisource.org/wiki/Декрет_об_отделении_церкви_от_государства_и_школы_от_церкви

мала у граждан право на религиозную пропаганду, которую ранее формально давал Декрет Совета Народных Комиссаров. Удивительно то, что верующие всех исповеданий восприняли Конституцию как реальную гарантию их религиозной свободы, включая свободу религиозных собраний, возможность открытия церквей и возобновления богослужений. Они действительно, выражаясь «партийным» языком, активизировали свою деятельность в 1936–1937 гг., надеясь на то, что советская власть, наконец, станет следовать букве закона, который сама же и установила. И реакция верующих на принятие Конституции не выходила за рамки законности; она лишь призывала, по сути, эту законность соблюдать.

В связи с этим можно еще раз вернуться к вышеупомянутым выступлениям за открытие церквей в 1936–1937 гг. Наиболее интересен случай с православной общиной в Ничипоровичском сельсовете Шкловского района 6-7 апреля 1937 г.: «Церковный совет в составе 7 человек единоличников [...] обходили и объезжали верхом окружающие деревни [...] обманывая верующих, что придут из Минска и центра района в день благовещения открывать церковь и чтобы к 11 часам утра все верующие явились молиться. И ровно к 11 часам утра организованно из всех вышеуказанных сельсоветов собралась толпа к церкви около 1000 человек, из них 30% молодежи, большинство женщин и начали ломать замки церкви, наружный замок разбили камнем, а внутренний уцелел. Тогда они, изорвав портреты Ленина и Сталина, которые висели на наружной стороне у входа в церковь, двинулись к сельсовету. Председатель сельсовета — беспартийный т. Гапеев — начал звонить в район. Толпа его оттолкнула, и одна женщина сама начала звонить в райотделение НКВД, чтобы прислать открыть церковь. Тов. Красинский — начальник райотделения НКВД — обещал приехать и разобраться. Толпа в ожидании приезда из района ходила по деревне, чувствовала себя хозяином в сельсовете, держала себя вызывающе, пьянствовала около церкви, и все требовали от председателя сельсовета ключей от церкви с выкриками: “Открывайте церковь, потому что в Конституции написано, что церкви должны быть открыты”. Из района к вечеру, когда частично толпа начала расходиться, подъехали двое уполномоченных НКВД и предложили толпе выделить своих представителей, с которыми они будут разговаривать. Выделили 5 представителей (2 мужчин и 3 женщин), через которых работники НКВД передали, что церковь закрыта на законном основании и открыта не будет, и предложили толпе разойтись.

Накричавшись и набуянившись, толпа разошлась к самому вечеру. Ночью было арестовано 7 человек организаторов и сейчас сидит по этому делу 11 человек и двое отпущено»[18]. В секретной докладной записке «Об антисоветской деятельности церковников и сектантов в БССР» от 7 июля 1938 г., адресованной в ЦК ВКП(б), также упоминалось о случаях «массовых выступлений, направленных на захват церквей, ранее изъятых и оборудованных под клубы, провоцируя верующих путем контрреволюционного толкования Сталинской конституции»[19]. Как видим, к обвинениям верующих в «незаконных выступлениях» и «захватах» партийные работники добавляли и обвинение в неправильном понимании положений новой Конституции, что, с точки зрения власти, являлось поступком даже более «контрреволюционным».

(3) Прошения верующих об освобождении из-под ареста священнослужителей также следует рассматривать как распространенную форму сопротивления. Протесты производились в связи с политикой непомерного обложения духовенства на начальных этапах коллективизации (1929–1930 гг.), с обязательствами выплатить за священника все налоги[20], а также в связи с жалобами самих священнослужителей или их родственников на непомерное налогообложение и раскулачивание[21]. Прошения и жалобы составлялись на имя председателя ЦИК БССР А. Червякова (на данный момент в документах НАРБ выявлено 6 таких обращений, которые пришлись на март-апрель 1930 г.); верующие надеялись на торжество справедливости. Показательна следующая выдержка из письма верующих православного вероисповедания А. Червякову: «Получая газеты, мы прочитали в газете “Известия” за №73 от 15 марта, где говорится в 7 пункте о решительном прекращении закрытия церквей, мы, нижеподписавшиеся, просим Вас, как единственную помощь и защиту, во имя Революции, разрешите нам служение в нашей Соболевской церкви и верните нам из заключения нашего священника»[22]. Впоследствии подобные прошения более в документах НАРБ не встречались.

18. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 15-16.

19. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 13219. Л. 66.

20. НАРБ. Ф. 4п. п. 1. Д. 11834. Л. 3, 4, 10. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 5036. Л. 98-99, 100.

21. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 5036. Л. 93-95, 101-101а.

22. Там же. Л. 98.

(4) Соблюдение важнейших религиозных обрядов также можно, по нашему мнению, отнести к формам активного сопротивления верующих; в частности, речь идет о крещениях, ношении крестиков, совершении богослужений рядовыми верующими в районах, где не осталось духовенства, проведении молитвенных собраний в частных домах представителями протестантских конфессий. Причем если после массового закрытия церквей и арестов духовенства в 1929–1933 гг. вплоть до 1936 г. в архивных документах был зафиксирован лишь один «вопиющий» случай в Сенненском районе, когда в 1935 г. была разоблачена «кулацко-поповская группа, виновная в крещении детей до 13 лет в количестве 14 человек»[23], то после принятия Конституции наблюдается, так же как и с прошениями об открытии храмов, «активизация деятельности церковников и сектантов», которые занимались не только крещением детей, но организацией «противозаконных молитвенных собраний». Так, например, 11 апреля 1937 г. в д. Дубовица Кормянского района, по словам секретаря райкома т. Эйдинова, собрался «большой сход сектантов по существу, межрайонный — Рогачевского, Чечерского и 5 деревень Кормянского района». На вопрос секретаря о цели собрания верующие (предположительно, евангельские христиане или баптисты) сообщили, что «собрались молиться Богу. Когда я спросил, зарегистрированы ли они и кто разрешил сбор, Лашкевич вытаскивает из-за стола Конституцию и, зачитывая 124 статью, добавляет: “Нам разрешил Сталин, сталинская Конституция”. Я заявил, что поскольку они не зарегистрированы и не имеют разрешения на сбор собрания, мы не можем разрешить такое собрание. Лашкевич повторил — нам нет нужды спрашивать разрешения, нам разрешил Сталин»[24]. Подобного рода ситуация не была единственной в своем роде. Как отмечает в вышеприведенной докладной записке т. Сигналов: «В Лоевском районе — накануне 1 Мая был обнаружен ряд нелегальных сборищ церковников и сектантов. Так, в дер. Пятнаки — 30-40 чел., в дер. Поповка — 40-50 чел., в колхозе “Ленинец” — 30-40 чел., где преобладали женщины-единоличницы. Собраниями руководили мужчины из числа раскулаченных, осужденных, воров, бандитов. На данных собраниях читали евангелие с контрреволюционными комментариями, а также зачитывались контрреволюционные стихи, прикрытые контррево-

23. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 6869. Л. 222.

24. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11834. Л. 396.

люционной оболочкой. При появлении на собрании представителя на поставленные вопросы “по каким вопросам проводится собрание” церковники организованно отвечали: “проводим собрание на основании свободы собраний, проводим работу на основании свободы религий, стихи сочиняем и поем на основании свободы печати”»[25]. «Церковникам и сектантам» также вменялись в вину влияние на школьников и молодежь: «баптисты заставляют детей читать евангелие, при этом запрещая изучать и декламировать стихи советских писателей. В ряде районов дети и молодежь привлекаются для участия в церковных хорах»[26]; «у калгасах Браткаўскага сельсавета “Шлях ленінізма”, “Авангард” і ў калгасе “Ульянава” Ляшнянскага сельсавета...моладзь, асабліва дзяўчата перад “пасхай” пасцілі — па 2-3 дні ня елі»[27].

В немногочисленных открытых пока храмах совершались богослужения, главным образом, на самые важные христианские праздники (Пасха, Рождество, Благовещение и т.д.). Одним из важнейших элементов внешнего проявления религиозности являлось (впрочем, как и в настоящее время) освящение пасхальных куличей[28]. При отсутствии действующих храмов и священнослужителей верующие могли проводить богослужение самостоятельно, как, например, «у калгасе “Ульянава” Ляшнянскага сельсавета 01.05 вечарам рэлігіознікі сабіраліс у 4 хатах і чыталі “свяшчэнныя кнігі”»[29]; «ноччу 1-га мая перад пасхай жанчыны хадзілі на Коленскае кладбішча маліцца. У вёсцы Пухавічах з першага па другое мая ўсю ноч свяцілі ў хатах лямпы, і калі інспектар міліцыі т. Цвірко спытаў у адной жанчыны, навошта ўсю ноч гараць агні, яна сказала, “спраўляем усюношную, у нас у канстытуцыі сказана, якую хочаш рэлігію можаш выконваць”»[30]. В выше-

25. Там же. Л. 396.

26. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11868. Л. 398.

27. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 137. «В колхозах Братковского сельсовета “Путь ленинизма”, “Авангард” и в колхозе “Ульяново” Лешнянского сельсовета... молодежь, особенно девушки перед “пасхой” постились — по 2-3 дня не ели».

28. Там же. Л. 59.

29. Там же. Л. 137. «В колхозе “Ульяново” Лешнянского сельсовета 01.05. вечером религиозники собирались в 4 избах и читали “священные книги”».

30. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12082. Л. 279. «Ночью 1-го мая перед пасхой женщины ходили на Коленское кладбище молиться. В деревне Пуховичах с первого по второе мая всю ночь светили в избах лампы, и когда инспектор милиции т. Цвирко спросил у одной женщины, зачем всю ночь горят огни, она сказала, “справляем всенощную, у нас в конституции сказано, какую хочешь религию можем исполнять”».

приведенных сюжетах речь идет о православных верующих, так как православная Пасха в 1937 г. пришлась как раз на 2 мая, а Великая Суббота — на 1 мая, День труда.

Нельзя не отметить тот факт, что даже после «большого террора» 1937–1938 гг., когда «функционирование церквей в БССР прекратилось, в 1937 и 1938 гг., главным образом, вследствие арестов духовенства за активную антисоветскую деятельность», а «значительная часть недействующих церквей формально не закрывались, от верующих не изымались и от ряда церквей ключи находятся у церковного актива»[31], верующие продолжали совершать религиозные обряды и богослужения. Уже упомянутый Нарком внутренних дел БССР т. Наседкин в своей докладной приводит довольно интересные факты из религиозной жизни верующих, также, вероятнее всего, православного вероисповедания, в самый разгар «большого террора»: «В ряде мест верующие собираются в церквях и проводят церковные службы сами, без попов, а религиозные обряды выполняют на квартирах: 1) В г. Рогачеве группа религиозных женщин, так называемых “диаконис” — Лошакова — 50 лет, Вишневская — 45 лет, Коновальчикова — 75 лет и Гисель Александра — 20 лет, ходят по домам верующих, где выполняют религиозные обряды вместо попов — крестят детей, отпевают умерших и т. д. 2) В с. Лучино Рогачевского района также выполняют религиозные обряды бывшие монашки. 3) Вблизи Орши, бывшие монашки, проживающие в каплице, используют каплицы для религиозных отправлений, убирая на это время постельные принадлежности. 4) 22.04.1938 г. бывший псаломщик Кравченок 50 лет, у себя в доме, д. Большая Степня Минского района, собрал религиозников и устроил богомоленье, во время которого ходил вокруг дома с иконами. 5) В д. Симоничи Лельчицкого района группа женщин церковниц 24 апреля подговорили 13-летнего мальчика открыть церковь, после чего организовали в ней служение, на которое собралось значительное количество верующих Лельчицкого и Туровского районов. Эта церковь не функционирует в течение 4-х лет, но решения правительства закрыть ее — не имеется. В числе организаторов открытия церкви была Вересова Мария Яковлевна, 38 дет, муж которой репрессирован. 6) 24.04.1938 г. в Бегомльском районе, на Березневском и Бегомльском кладбищах, в связи с пасхой было скопление верующих 100-

31. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 13219. Л. 68.

200 человек, которые исполняли религиозные обряды. В числе присутствующих была и молодежь. В ряде колхозов в этот день колхозники не работали»[32].

«Пассивные» реакции на антирелигиозную политику

(1) В документах НАРБ есть сведения, что «на заре коллективизации» ксендзы в костелах призывали верующих *уйти «со всем имуществом» в Польшу*[33]. Это касалось, прежде всего, представителей национальных меньшинств (поляков, латышей, немцев). Естественно, в глазах властей это выглядело как попытка незаконного пересечения границы, «особенный способ борьбы кулачества против мероприятий партии и советской власти, коллективизации [...] для усиления травли и клеветы на Советский Союз». В дальнейшем в документах НАРБ подобные случаи выявлены не были.

(2) Другой способ пассивного сопротивления существующему режиму — *коллективные невыходы колхозников на полевые работы в дни церковных праздников*. Дело касалось, в первую очередь, самого главного христианского праздника — Воскресения Христова, или Пасхи. Под особенно пристальным вниманием местных властей оказались действия православных верующих в 1937 г., так как в этот год, как уже упоминалось, православная Пасха праздновалась 2 мая, а Великая Суббота, в свою очередь, в День Труда — 1 мая. В связи с этим авторы докладных записок о религиозной ситуации в районах БССР фиксировали следующее: «У сувязі з супадзеннем рэлігійнага свята пасхі з Першамайскім святам значная частка працоўных не ўдзельнічала ў праведзеных Першамайскіх мерапрыемствах, некаторая частка калгаснікаў у першы дзень пасхі 2-га Мая не вышла на калгасныя палявыя работы» (Копаткевичский район)[34]; «у першы дзень пасхі — 2 мая — у калгасе “Шлях Сталіна” Навасельскага сельсавета дэманстратыўна ніхто не выйшаў на работу. Ва многіх калгасах Будскага, Какоўчынскага, Леднявіцкага и інш. сельсаветаў

32. Там же. Л. 68-69.

33. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 4592. Л. 67.

34. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 269. «В связи с совпадением религиозного праздника пасхи с Первомайским праздником значительная часть рабочих не участвовала в проведенных Первомайских мероприятиях, некоторая часть колхозников в первый день пасхи 2-го Мая не вышла на колхозные полевые работы».

таксама ніхто не выйшаў на работу. Нават у местачковым калгасе “Бальшавік” ніхто не выйшау на работу у першы дзень пасхі» (Богушевский район)[35]; «У дзень 2-га мая толькі ў 6-ці калгасах частка калгаснікаў вышла на работу, у астатніх калгасах 2-га мая не работалі, а ў 3-х калгасах нават 3-га мая на работу не вышлі — святкавалі пасху, у той час як 1-га мая ў 2-х калгасах значная частка калгаснікаў, арганізаваная ляснічым-камсамольцам Хруцкім, пашлі на пасадку леса. У дзень 1-га мая значная частка моладзі не танцавала, бо “у час усеночнай танцаваць нельга”» (Туровский район)[36]. Верующие пытались отстаивать свою позицию: «У калгасе “Дырыжабль” Лешнянскага с/с жанчына выступала на сходзе і заяўляла, што май трэба святкаваць, але ж і “пасху” таксама трэба святкаваць»[37]. Однако в официальных документах подобные невыходы на работу интерпретировались как «антиколхозная агитация под видом религиозной пропаганды»[38].

(3) Гораздо больший и исторический, и религиоведческий интерес вызывают формы сопротивления групп верующих таким «мероприятиям Советской власти», которые либо не имели никакого отношения к политике государства в области религии *(паспортизация, выдача пособий по многосемейности, выборы в Верховный Совет СССР),* либо были связаны с нею косвенно *(всесоюзная перепись населения).* Именно в связи с *религиозным* восприятием частью верующих вышеперечисленных событий целесообразно рассмотреть и осмыслить реакцию верующих на них в данной статье.

Начнем с реакции верующих на проведение переписи населения, как имевшей некоторое отношение к религиозной политике государства. В ряде исследователей, посвященных истории пере-

35. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11868. Л. 46. «В первый день пасхи — 2 мая — в колхозе “Путь Сталина” Новосельского сельсовета демонстративно никто не вышел на работу. Во многих колхозах Будского, Коковчинского, Ледневицкого и др. сельсоветов также никто не вышел на работу. Даже в местечковом колхозе “Большевик” никто не вышел на работу в первый день пасхи».

36. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 83. «В день 2-го мая только в 6-ти колхозах часть колхозников вышла на работу, в остальных колхозах 2-го мая не работали, а в 3-х колхозах даже 3-го мая на работу не вышли — праздновали пасху, в то время как 1-го мая в 2-х колхозах значительная часть колхозников, организованная лесничим-комсомольцем Хруцким, пошли на посадку леса. В день 1-го мая значительная часть молодежи не танцевала, “так как во время всенощной танцевать нельзя”».

37. Там же. Л. 136. «В колхозе “Дирижабль” Лешнянского с/с женщина выступала на собрании и заявляла, что май нужно праздновать, но и “пасху” тоже нужно праздновать».

38. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11868. Л. 46.

писи 1937 г., утверждается, что пункт № 5 «о религии»[39] в список вопросов переписного листа был добавлен лично И. В. Сталиным в ходе редактирования списка. Насколько нам известно, *официально* выяснение позиции населения по отношении к Богу и религии не было представлено в качестве основной цели переписи. Тем не менее, главный вопрос, который волновал население, и это неоднократно фиксировали авторы спецсводок и спецсообщений «Об отрицательных настроениях населения в связи с переписью», был «главным образом, о пункте — верующий или неверующий»[40]. Реакция населения на этот пункт была, в основном, настороженная, однако причины этой настороженности были различны.

Так, часть верующих была настроена апокалиптически: советская власть воспринималась ими как «власть антихристова», а перепись населения представлялась процессом наложения «печати антихриста». «Перепись — это дьявольское дело, кто будет подвергаться переписи, того будут клеймить, а поэтому когда начнется перепись, нужно всем на это время спрятаться, где кто может»; «переучет населения — это перед концом света, смущают верующих. Переписи населения во что бы то ни стало нужно избежать»[41]; «кто даст о себе сведения, того пропечатают»[42] — таковы наиболее типичные ответы этого контингента верующих. Страхи подогревались тем, что перепись была назначена на канун Рождества Христова — 6 января, и столь откровенный вопрос о вере со стороны «безбожной» власти представлялся многим верующим окончательным выбором между Богом и дьяволом в «конце времен». Причем даже само участие в переписи оказывалось отступлением от веры. Отсюда и демонстративные отказы давать о себе любые сведения практически в каждом районе БССР. Наиболее показательным примером в данном случае является секта «молчальников» из Лепельского района Витебской области, о которой в информационной сводке от 5 января 1937 г. сообщалось следующее: «В Лепельском районе, особенно в Стайковском, Пышнянском сельсоветах 200-250 человек отказались

39. Перепись населения 1937 г.: вымыслы и правда//Демоскоп weekly [Электронный ресурс]. 2012. Режим доступа: http://demoscope.ru/weekly/knigi/polka/gold_fund08.html

40. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12036. Л. 7.

41. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12035. Л. 9.

42. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12036. Л. 11.

давать о себе сведения. [...] Имеется решение (обещание) среди евангелистов молчать с 1 по 7 января и, когда к этим лицам обращаются переписчики, они молчат, поворачиваются к ним спиной, а некоторые демонстративно, чтобы не разговаривать, закладывают в рот платок»[43]. Аргументация «молчальников» была такова: ««Вашей власти нам не нужно, мы признаем только власть Христа»; «нужно держаться Христа не страшиться никаких репрессий, так как скоро останется мало людей и из них будут отсеяны имеющие родственников в колхозах и останутся чистые верующие»[44]. «Молчальники» по схожим причинам также отказывались от получения паспортов и пособий по многосемейности («Не хочу предаваться сатане, как сделали колхозники, пусть меня высылают, но царства небесного я терять не хочу»[45]).

Более подробно о «молчальниках» пишет И. Романова, о чем уже ранее упоминалось в данной работе. Ее исследования представляют значительный интерес, в том числе касательно вопроса конфессиональной принадлежности «молчальников». Дело в том, что партийные работники, имевшие дело с «молчальниками», называли их в официальных документах «баптистами, евангелистами, краснодраконовцами». И. Романова, на основании собственных архивных и полевых исследований (интервью с 80-летними детьми «молчальников»), предположила, что данная секта относится к сектам православного толка, а именно, к «краснодраконовцам»: «Можна меркаваць, што “маўчальніцка-чырвонадраконаўская” ідэалогія была занесена ў Лепельскі і Тураўскі раёны тымі, хто яшчэ ў 1920-я гг. паспрабаваў знайсці зямлі і шчасця ў Сібіры, аднак пазней вярнуўся ў сваю вёску. [...] Дажыўшыя да сённяшняга дня дзеці маўчальнікаў, якім цяпер ужо за 80 гадоў, сцвярджаюць, што іхныя бацькі былі праваслаўнымі, паказваючы на абразы, што вісяць у тым жа самым куце, што і больш за 70 гадоў таму. На пытанне ж: “Чаму маліліся дома?”, — адказваюць: “А дзе ж яшчэ? Цэркваў не было, папоў таксама”»[46].

43. Там же. Л. 3.

44. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 13219. Л. 73-74.

45. Там же. Л. 74.

46. *Раманава І.* Кляйменне Чырвонага дракона. Усесаюзны перапіс насельніцтва 1937 года і яго трактоўка ў сялянскім дыскурсе. С. 246-261. «Можно полагать, что “молчальницко-краснодраконовская” идеология была занесена в Лепельский и Туровский районы теми, кто еще в 1920-е годы попробовал найти земли и счастья в Сибири, однако позже вернулся в свою деревню... [...] Дожившие до сегодняшнего дня дети молчальников, которым теперь за 80 лет, утверждают,

Страхи другой группы верующих имели куда более приземленный характер: люди боялись репрессий. Характерный пример: «В Толочинском районе бывший работник НГУ сообщает, что ей пришлось иметь беседу о переписи с приходящей к ней на дом работницей и еще некоторыми гражданами. Всех их беспокоит вопрос о религии. Спрашивают, зачем то надо знать. Одна из них говорит, “всех верующих перепишут, а потом вышлют в одно место, живите, мол, там себе”. Другая говорит, что она верующая, “а разве можно в том признаться, нет, страшно”»[47]. В такой ситуации верующему человеку также легче было отказаться от преписи, чем переступать через свою совесть и «записываться неверующим».

Была и третья группа верующих, участники которой не только не сопротивлялись переписи, но с готовностью давали о себе сведения как о верующих или агитировали не скрывать своей религиозной принадлежности. Верующие в этой группе, участвуя в переписи, руководствовались двумя совершенно различными мотивами: одни из них, видимо, не теряли надежды, подкрепленной положениями Конституции 1936 г., что «если запишешься верующим, отдадут церкви или дадут построить новые»[48]; другие были уверены в скором падении советской власти, наступлении войны и приходе поляков, которые расправятся с неверующими, поэтому прагматично полагали, что «нужно организоваться и во время переписи записываться верующими»[49].

Подобная ситуация происходила и во время выборов депутатов Верховного Совета в декабре 1937 г. Верующие отказывались голосовать за коммунистов, потому что «это не разрешается нашими религиозными чувствами»; потому что «во время голосования будут клеймить людей цифрой 666»; «мы бога избрали и больше избирать никого не будем»; «надо молиться богу, а не ходить на выборы, на их агитацию поддаваться не надо, т. к. Советская власть существует временно»[50]. В сознании верующих выборы стали продолжением переписи населения, участие

что их родители были православными, показывая на иконы, которые висят в том же самом углу, что и более 70 лет назад. На вопрос же: “Почему молились дома?”, отвечают: “А где же еще? Церквей не было, попов тоже”».

47. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12036. Л. 22.

48. Там же. Л. 5.

49. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12035. Л. 9.

50. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12059. Л. 99-103.

в которой представлялось покушением на религиозные чувства: «Раньше проводилась перепись населения, а теперь выборы. Они нас приведут к гибели, так как заставляют нас отказаться от своей веры»[51]. Религиозные мотивы переплетались с политическими, когда верующие стремились голосовать за «заграничных правителей» или за «попов», которые, по их мнению, гораздо лучше защищали бы их, верующих, интересы. А поскольку это был самый разгар «большого террора», то всех, бойкотирующих выборы или распространяющих «контрреволюционные слухи», активно арестовывали.

«Письма счастья» как особая форма сопротивления

Наконец, последний способ не столько сознательного сопротивления верующих антирелигиозной политике государства, сколько некой стихийной реакции религиозного сознания на экстраординарные события современности — это так называемые «письма счастья», или «святые письма», которые также однозначно воспринимались советской властью как «контрреволюционный материал религиозных сект»[52]. В качестве наглядного примера одно из писем, которые хранятся в документах НАРБ, вынесено в Приложение (орфография и пунктуация оригинала сохранены).

Феномен «писем счастья», или «святых писем», достаточно подробно описан в статье известного белорусского исследователя новых религиозных движений В.А. Мартиновича «Письма счастья как элемент оккультной среды общества»[53]. Под письмами счастья (святыми письмами, небесными посланиями, письмами с неба и др.) автор понимает «пересылаемые по почте тексты, призывающие под различными предлогами их размножить и распространить далее»[54] и относит «письма счастья» в целом к сфере нетрадиционной религиозности, магического восприятия действительности, принимая во внимание как их религиозное либо оккультное содержание, так и причины, по которым люди их переписывают (как правило, разного рода суеверия). Автор

51. Там же. Л. 30.

52. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11853. Л. 59.

53. *Мартинович В.А.* Письма счастья как элемент оккультной среды общества//Информационно-консультативный миссионерский Центр им. преп. Иосифа, игумена Волоцкого [Электронный ресурс]. 2012. Режим доступа: http://sobor.by/center.php?n=letters.

54. Там же.

указывает также на значительные временные и географические масштабы распространения феномена святых писем, упоминая страны всех континентов мира и исторические эпохи от античности до наших дней.

Однако он не исключает того факта, что некоторые «письма счастья» преследуют как религиозные, так и секулярные цели. В качестве примера автор приводит отрывок из письма счастья, призывавшего сопротивляться коллективизации: «Я – Господь Бог ваш и говорю вам: настал момент, когда дьявол запутывает народ в сети свои — в колхозы. Тот, кто не соблазнится колхозами, спасется; всех же колхозников уничтожу в ближайшие дни...»[55] По мнению В. Мартиновича, переписывать это письмо человек мог как из-за собственного суеверия, так и руководствуясь нежеланием вступить в колхоз.

В документах НАРБ представлено 3 варианта «святых писем», или «писем счастья», датированных 1937 годом (текст одного из них приведен в Приложении, два других варианта имеют схожее содержание). Данные письма чаще всего переписывались школьниками — детьми верующих — и распространялись в школах. Кроме того, данные письма могли передаваться через взрослых из деревни в деревню. Согласно документам, «главным источником распространения этого письма является Могилев, Минск, а также районы, граничащие с Западной областью и Украиной. Письмо “от бога” или “святое письмо”, чрезвычайно быстро распространяется и охватило значительную часть районов, как Могилевский, Гомельский, Будокошелевский, Кормянский, Кировский, Осиповичский, Лепельский, Дрибинский, Стародорожский, Туровский, Ветковский, Наровлянский и др.»[56] Что касается конфессиональной принадлежности авторов и распространителей «святых писем», то в одном из вариантов «святого письма» присутствует прямое обращение к православным верующим (в двух других вариантах оно, правда, отсутствует). Также в начале писем упоминается Божья Матерь. На основании вышеизложенного можно сделать вывод, что письма распространялись скорее всего среди православных.

Если проанализировать представленные в НАРБ «святые письма», то становится очевидным, что они не имели, на наш взгляд, никакого политического подтекста, а носили исключи-

55. Там же.

56. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 13.

тельно религиозный характер. Но по мнению местных властей данные письма являлись не просто «контрреволюционными антисоветскими листовками». Распространители писем представлялись чуть ли не членами организованной контрреволюционной организации, которая «ставит своей задачей пощупать, чем они располагают накануне тайных выборов. Ставит своей задачей развернуть антисоветскую агитацию и вербовочную работу. Сорвать выход на работу. Посеять панику в населении перед военной опасностью»[57].

Правда, в архивных документах были найдены свидетельства о таком «святом письме», в котором «неверующим угрожают всем на том свете: и кипением в смоле, и всякие негодования от бога»[58]. Однако отсутствие полного текста письма вкупе с пересказом отдельных его частей антирелигиозно настроенным партийным работником не позволяет нам делать однозначные выводы об антисоветском характере этого письма.

В Национальнм архиве также не было найдено никаких документов, свидетельствующих о наличии на территории БССР «писем счастья», в которых имела бы место антиколхозная агитация.

* * *

Таким образом, мы определили и рассмотрели различные формы сопротивления верующих христиан антирелигиозной политике советской власти с конца 1920-х до конца 1930-х гг. Мы выделили при этом *активные* формы (такие как выступления против закрытия храмов, коллективные прошения об открытии молитвенных зданий, прошения об освобождении из-под ареста священнослужителей и т.д.) и *пассивные* формы (отказы от получения паспортов, помощи по многосемейности, уклонение от участия в переписи населения и т.д.). Как это ни парадоксально, именно те формы, которые мы отнесли к «пассивным», содержали в себе более серьезный вызов властям с точки зрения советского законодательства, и поэтому власти имели больше оснований подавлять и пресекать их. Что же касается тех форм сопротивления верующих, которые мы отнесли к «активным», то они не ставили цели «свержения советской власти» или даже открытого ей сопротивления. Сами власти, напротив, интерпре-

57. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12082. Л. 155.
58. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 61.

тировали «активные действия верующих» как прямой «контрреволюционный» вызов, что нашло соответствующее отражение в рассмотренных нами документах Национального архива. Письма счастья также стали своеобразной формой реакции религиозного сознания на кардинальные изменения в реальности. В них отражались страхи верующих по поводу скорой войны, когда «брат пойдет на брата», призывы к праведной жизни как гаранту будущего спасения, надежды на высшую справедливость, когда «Христос придет на землю судить живых и мертвых», — в целом все те чаяния, которые переживают религиозные люди в переломные эпохи. Представленные в НАРБ письма счастья также не несли серьезной угрозы для советского строя.

Попытки верующих защитить свое право на «исповедование религии», будь то сбор подписей за открытие храма или отказ от советского паспорта, обернулись, в конечном итоге, массовыми арестами и высылками в 1937–1938 гг.

Библиография

Архивные материалы

Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ).

Ф. 4п (Центральный Комитет Коммунистической партии большевиков Белоруссии (1917–1941)).

Литература

Декрет СНК РСФСР от 23.01.1918 Об отделении церкви от государства и школы от церкви//Викитека [Электронный ресурс]. 2012. Режим доступа: http://ru.wikisource.org/wiki/Декрет_об_отделении_церкви_от_государства_и_школы_от_церкви

Зельцер А. Евреи советской провинции: Витебск и местечки 1917-1941. М.: РОССПЭН, 2006.

Каганович А. Речица: История еврейского местечка Юго-Восточной Белоруссии. Иерусалим, 2007.

Канфесіі на Беларусі (к. XVIII — XX ст.)/Навук. рэд. У. І. Навіцкі. Мн.: ВП «Экаперспектыва», 1998.

Конституция СССР 1936 г.//Викитека [Электронный ресурс]. 2012. Режим доступа: http://ru.wikisource.org/wiki/Конституция_СССР.

Лебедев А.Д. Политика советского государства по отношению к Римско-Католической церкви в БССР (1919-1929). Мн.: БГУ, 2011.

Литин А. История могилевского еврейства. Мн.: Юнипак, 2006.

Мартинович В.А. Письма счастья как элемент оккультной среды общества//Информационно-консультативный миссионерский Центр им. преп. Иосифа, игумена Волоцкого [Электронный ресурс]. 2012. Режим доступа: http://sobor.by/center.php?n=letters.

Перепись населения 1937 г.: вымыслы и правда//Демоскоп weekly [Электронный ресурс]. 2012. Режим доступа: http://demoscope.ru/weekly/knigi/polka/gold_fund08.html

Раманава І. Кляйменне Чырвонага дракона. Усесаюзны перапіс насельніцтва 1937 года і яго трактоўка ў сялянскім дыскурсе//ARCHE. 2012. №3. С. 246-261.

Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения СССр в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 2000.

Янушевич И.И. Политика советского государства по отношению к Русской Православной церкви в 1917-1927 гг. (на материалах Беларуси). Мн.: БГУ, 2002.

Приложение 1

Святое Письмо

От божай матеры отца сына и святого духа. Около монастыря это письмо было найдено. Это письмо написано золотыми буквами самим господом иисусом христом. К этому письму приходило много народу. Там говорится «Почитай родителей, не забывай бедного, соблюдайте посты, веруйте в бога, веруйте этому письму — не будете наказаны от бога громом и огнем, пойдет народ на народ, брат на брата и будет между вами большое кровопролитие и люди входя в храм божий. Звярнитеся спасаючы души прыди матеры божая и кто этому письму будет верить и передавать его другим, прошчено ему много грехов, то будет весь свет и следует грамотным переписать его 9 раз, передать людям, а потом получится радость. Село Демидово в Сибири, днем было видно двум мальчикам 12-летним пасли скот, а в то время вышел крест, а потом вышел человек — был сам господь окружен радугой. Появились много народа ангелов, а еще пели молебные песни, в поле было много народа и все слушали. вдруг растворилось небо христос вышел стал всю правду говорил, скоро приду на землю судить живых и мертвых и несчастливых и отзывается перед богом не верных я сам буду судить несчастливых, от них пойдут праведные благословенные люди.

В храме собралось много народу и слушали, как пели ангелы молебные песни. Господь сказал тем мальчикам, что мало останется народу всего только одна третья часть, а те погибнут. Был слышен голос — спасителя говорившего читайте и молитесь отче наш будете спасены. Получившие такое письмо напишите 9 писем, а через 9 дней получите письмо и не передайте его, то получите большой скорб.

Источник: НАРБ. Ф. 4п. Оп.1. Д. 12082. Л. 108. Машинописная копия.

Елена Шуньгина

Возвращение Церкви культовых зданий в Ленинградской епархии в послевоенное десятилетие: анализ прошений верующих

Согласно постановлению Совета по делам РПЦ «О порядке открытия церквей», утвержденному Совнаркомом СССР 28 ноября 1943 г.[1], исходной точкой процесса открытия храма для богослужений были ходатайства верующих, обратившихся в разные органы государственной и церковной власти по вопросу передачи культового здания в ведение РПЦ. Все письменные прошения верующих по конкретному храму составляли единое «дело», и когда ходатайств по одной церкви оказывалось несколько, аргументы, приводимые верующими в них, признавались властью актуальными, комплект документов передавался уполномоченному, представлявшему материалы в Совет по делам РПЦ, который до 1955 г.[2] принимал решение о передаче храма в ведение епархии. Если прошений от верующих о необходимости предоставления им храма для богослужений не поступало, то, согласно законодательству о культах, даже при наличии ходатайства епархиального начальства, работа органов власти по открытию храма не начиналась[3].

1. Постановление Совнаркома СССР от 28 ноября 1943 г. «О порядке открытия церквей» //ГАРФ. Ф.Р.-5446. Оп. 1. Д. 221. Л. 4.
2. Постановление Совета Министров СССР от 17 февраля 1955 г. № 259. «Об изменении порядка открытия молитвенных зданий»//Там же. Д. 638. Л. 67.
3. Инструкция Совета по делам Русской православной церкви уполномоченным. Утверждена Советом 26 августа 1945 г.// РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 110. Л. 56. Раздел 1. п. 1.

В инструкции, составленной для уполномоченных Совета по делам РПЦ в 1945 г., было определено, что уполномоченный, после получения ходатайств верующих, должен был провести проверку их достоверности: главными были сведения об инициаторах прошений. Представителей власти интересовало число представителей инициативной группы, интересы какого числа верующих они представляют, их профессиональный и возрастной состав, а также информация об аргументах, которые приводят верующие, прося открыть конкретный храм[4]. Сведения, полученные из прошений, были важны для представителей Совета по делам РПЦ, так как по количеству прошений и подписей верующих под ними, можно было отслеживать периоды активности верующих и «очаги активности» — места, откуда больше всего в стране или регионе приходило прошений, и принимать необходимые меры для предотвращения нарастания недовольства среди верующей части населения. Получив информацию о возрастном и профессиональном составе инициаторов открытия храмов и потенциальных прихожан, представители власти делали вывод о том, насколько действительно необходим просимый к открытию храм, и способны ли верующие отремонтировать здание церкви своими силами.

Особенный интерес при изучении прошений верующих об открытии храмов Ленинграда, представляли аргументы, приводимые ими для достижения положительного результата. Важно было также установить, как повлияли их письма на открытие конкретных церквей и почему некоторые из них были проигнорированы властью. Письма верующих в различные органы власти не только являются ценным источником для изучения государственно-церковных взаимоотношений, но также дают представление о самих верующих, как представителях послевоенного общества, их ценностных ориентирах и о степени их доверия к власти на протяжении 1940–1950-х гг.

Следует отметить, что «письма во власть» как особого рода источник в последнее время вызывают пристальный интерес исследователей,[5] но практически не становились объектом специ-

4. Там же.

5. Письма во власть. 1928–1939. Заявления, жалобы, доносы, письма в государственные структуры и советским вождям. М., 2002; Трагедия советской деревни: Коллективизация и раскулачивание. 1927–1939: документы и материалы. В 5 тт. Т. 1. М., 1999; Т. 2. М., 2000; Кризис снабжения 1939–1941 гг. в письмах советских людей//Вопросы истории. 1996. № 1. С. 3-23.

ального изучения. Несмотря на то, что исследователи истории церкви советского периода — М. В. Шкаровский, М. И. Одинцов и другие, неоднократно включали некоторые ходатайства верующих в органы государственной власти в составленные ими тематические сборники документов, однако опубликованные ими письма в основном относились к другому временному периоду, находящемуся вне хронологических рамок данной работы.

Источником для проведения исследования стал комплекс писем верующих Ленинграда за 1943–1950-е гг., в которых содержались прошения об открытии различных городских храмов Ленинграда. Эти письма хранятся в Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга (ЦГА СПб) и архиве Санкт-Петербургской епархии (ЕАСПб). Важно, что письма, хранящиеся в двух указанных архивах, имели разных адресатов — государственные органы или их представителей, контролировавших деятельность РПЦ в Ленинграде, и епархиальное начальство. Соответственно, одной из задач было выявление различий в прошениях, посланных разным адресатам.

Каждый адресант ждал реакции властей на свое прошение, или хотя бы их ответа, но так как ответные письма представителей власти в архивах почти не сохранились, в процессе изучения документов было важно выяснить, насколько в целом прошения о передаче храмов верующим были результативны.

Важным, безусловно, являлся вопрос об авторстве писем, решение которого помогло определить круг лиц, инициирующих их написание и отправление, так как при выделении «голосов из хора», можно показать реакции конкретных представителей советского общества на наиболее значимые события религиозной жизни города и страны в целом. Поэтому была предпринята попытка создать перечень мотивов и аргументов, с помощью которых верующие пытались воздействовать на представителей власти, добиваясь положительного результата.

Материалом для исследования послужили также письма, направленные в высшие органы государственного управления РПЦ — председателю Совета по делам Русской православной церкви, уполномоченному по Ленинграду и Ленинградской области и в епархиальное управление — в канцелярию митрополита. В процессе изучения прошений было установлено, что письма в государственные органы власти и структуры управления РПЦ относятся в основном к 1944–1945 гг. Связано это было с тем, что именно в эти годы, предчувствуя близость победы в Великой Оте-

чественной войне и ожидая изменения государственной политики по отношению к церкви, верующие стали проявлять инициативу и настойчивость, требуя от представителей власти вернуть закрытые храмы епархии.

Для того, чтобы яснее представить как открывались храмы в Ленинграде и в Ленинградской области в указанный период, обратимся к статистике. М. В. Шкаровский в целом по стране приводит следующие данные за 1944–1945 гг.: в 1944 г. в органы государственной власти поступило 6702, а за 1945 г. еще 5986 заявлений об открытии 4292 церквей. Из них было удовлетворено 716, то есть всего около 17 %. На 1 июня 1945 г. по подсчетам Совета по делам РПЦ, общее количество действующих храмов патриархии составляло 10243, в том числе на Украине 6072, в РСФСР — 2297, и распределялись они по территории крайне неравномерно (в центральных областях — 400-500, в автономных республиках и областях Сибири, Дальнего Востока и Поволжья их число не превышало 2-4)[6]. Задавая вопрос о причинах небольшого количества возвращенных верующим храмов, автор работы «Русская Православная церковь при Сталине и Хрущеве» приходит к выводу о том, что в «верхах» государственной власти не стремились принимать решения об открытии храмов. Власти боялись, что, дав «слабину», они не смогут остановить процесс «воцерковления» советских трудящихся. Именно по этой причине, в одной из бесед в ноябре 1943 г. с председателем Совета по делам Русской Православной церкви г. Карповым В. Молотов указывал: «Пока не давать никаких разрешений на открытие церквей… В последующем по вопросу открытия выходить за санкцией в правительство и только после этого спускать указания в облисполкомы… Открыть церкви в некоторых местах придется, но нужно будет сдерживать решение этого вопроса»[7]. В связи с такой политикой государства только 5 февраля 1944 г. Совет по делам РПЦ принял постановление об официальном открытии первых 18 храмов[8]. Вероятно, именно поэтому митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий на прошениях верующих Ленинграда до нача-

6. *Шкаровский М. В.* Русская Православная церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 215.
7. *Шкаровский М. В.* Русская Православная церковь при Сталине и Хрущеве. С. 207.
8. Там же.

ла 1944 г. ставил резолюцию: «сейчас несвоевременно возбуждать ходатайство об открытии храма»[9].

Представители церковной и светской власти, по крайней мере, в отношении храмов Ленинградской епархии, действовали сообща: в Ленинградской епархии была особая «местная» система принятия решений относительно возвращения культовых зданий верующим, действовал «закулисный» механизм передачи прошений от митрополита к уполномоченному Совета по делам РПЦ по Ленинграду и Ленинградской области. Этот «механизм» заключался в том, что прежде, чем возбуждать ходатайство об открытии церкви, митрополит, получив прошение верующих, сначала решал все вопросы с уполномоченным, и лишь в случае установления консенсуса последний передавал дело в Совет по делам Русской православной церкви. Сам уполномоченный, анализируя отлаженный механизм работы с прошениями верующих, говорил следующее: «... когда мы решаем открыть церковь, он [митрополит] пишет письменное ходатайство, в тех же случаях, когда мы не думаем открывать церковь, он такого ходатайства не пишет. Поэтому у меня не было ни одного случая отказа, и решений по ним мы не выносим, т. к. сам митрополит эти вопросы решает. Те решения, которые он поддерживает, были все удовлетворены»[10]. Из отчета уполномоченного, мы узнаем, что в Ленинградской епархии роль митрополита в деле передачи храмов была значительной и без его резолюции прошения, присланные в канцелярию, в Совет не передавались. Этот факт объясняет причину того, почему в канцелярии митрополита имеется множество ходатайств о возвращении церквей, а архив уполномоченного А. Кушнарева и Совета по делам РПЦ содержит лишь их малую часть.

Мнение о важной роли митрополита в деле открытия храмов поддерживалось представителями органов государственной власти: это можно объяснить, вероятно, их желанием, в случае невозможности получить разрешение правительства на открытие храма, возложить ответственность за неудачу на митрополита и представителей епархии.

Прежде, чем изложить результаты изучения прошений верующих о возвращении церквей Ленинградской епархии, обра-

9. Прошение А. М. Нехорошевой митрополиту Алексию об открытии часовни Ксении Блаженной// ЕАСПб. Ф. 3. Оп. 11. Д. 50. Л. 2.

10. Стенограмма совещания уполномоченных Совета по делам РПЦ 20-22 июля 1946 г.// ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 1. Л. 104.

тимся к вопросу о количестве действующих храмов города, чтобы понять, какие храмы и в каких районах Ленинграда просили открыть верующие.

До 1 июля 1945 г. А.И. Кушнареву, уполномоченному по делам РПЦ по Ленинграду и области, было подано 53 заявления с просьбой об открытии храмов, из них по Ленинграду всего 10. По ним положительных решений было принято всего 6: 5 храмов открыто в Ленобласти и 1 — в Ленинграде (церковь Святой Троицы, «Кулич и Пасха»). Всего же к этому времени на территории города и области находилось 50 храмов, из них 42 в области и 8 в Ленинграде[11].

Следует заметить, что в других областях Северо-Запада России, судя по отчетам местных уполномоченных, взаимоотношения между ними и епархиальной властью были иными, и часто не архиереи, а именно уполномоченные принимали решение об открытии храма, а церковным властям оставалось только принять это решение. Отвечая на вопрос о том, что для епархии было лучшим — конфронтация светской и церковной власти или совместное принятие ими решений, как в Ленинградской епархии, следует обратить внимание на статистику: процент возвращения храмов в областях был практически одинаковым, но при этом сложностей в отношениях между уполномоченным, священнослужителями и верующими в Ленинграде было меньше, чем в других епархиях.

Говоря о храмах Ленинграда, необходимо заметить, что во время войны действовали 8 самых значимых для верующих храмов города, среди которых следует назвать Спасо-Преображенский, Князь-Владимирский, Николо-Богоявленский, в которых и в послевоенные годы продолжали проводиться богослужения. Кроме того, во многих районах Ленинграда был свой храм, и сам уполномоченный по делам РПЦ А.И. Кушнарев признавался, что он поддерживает только заявления на открытие церквей из тех районов, где нет ни одной церкви, а таких районов в 1945 г. в Ленинграде было 4 (в области 17)[12]. Кроме того, в 1946-1947 гг. было разрешено проводить богослужения в тех храмах, которые верующие чаще всего просили открыть — в часовне Ксении Блаженной, являющейся символом «ленинградского православия» и в церквях в отдаленных частях города — в храме Святой Троицы

11. Стенограмма совещания уполномоченных Совета по делам РПЦ 20-22 июля 1946 г.// ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 1. Л. 104.

12. Там же.

на проспекте Обуховской Обороны и Смоленской церкви на кладбище, которая была до возвращения верующим часовни Святой Ксении единственным храмом на Васильевском острове. Другие храмы, которые верующие просили предоставить для богослужений, не передавали по нескольким причинам.

Одним из самых распространенных аргументов отказа властей вернуть храм епархии было постановление о том, что здание бывшей церкви не пригодно для проведения служб: либо оно было сильно разрушенным или перестроенным и не подлежало реставрации,[13] либо требовались огромные средства на его восстановление, которых не было ни у епархии, ни у верующих[14]. Основной причиной, по которой митрополиты отказывали верующим в передаче документов об открытии храма уполномоченному Совета по делам РПЦ, было то, что в нескольких километрах от церкви, которую просили открыть для богослужений, находился действующий храм. Митрополит и благочинные беспокоились, что если верующие образуют два прихода, то обе церкви вскоре придется закрыть, потому что прихожане не смогут поддерживать здания в должном виде из-за недостатка средств[15]. Городские власти обосновывали свои отказы тем, что многие бывшие культовые сооружения в 1940–1950-х гг. находились в ведении различных, в том числе «культурных», организаций, содержались в «надлежащем виде», и власти «не находили причин, чтобы отказывать им в эксплуатации данных сооружений»[16].

13. Так, например, в 1946 г. Тихвинская церковь на территории комплекса Крестовоздвиженской церкви на Лиговском проспекте была признана Благочинным непригодной для богослужений, так как 2/5 здания были разрушены при артобстреле//Дело об открытии Тихвинской церкви на территории б. Иоанно–Предтеченской (Крестовоздвиженской) церкви. 1946 г.// ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11. Д. 46. Л. 2.

14. Колокольня Крестовоздвиженской церкви и находящаяся рядом с ней часовня не могли быть восстановлены (их ремонт был оценен комиссией в сумму около 3 миллионов рублей), и вследствие этого верующим было отказано в их просьбе о ремонте зданий//Рапорт Благочинного митрополиту Григорию//Там же. Л. 5.

15. Митрополит Елевферий вынужден был по этой причине отказать группе верующих, ходатайствующих об открытии храма в честь Святой Троицы в Озерках, из-за того, что рядом была действующая Спасо-Парголовская церковь, переживающая материальные трудности в связи со слабой посещаемостью//Рапорт Благочинного городского округа протоиерея Н. Ломакина митрополиту. 1956 г.//Там же. Д. 61. Л. 2.

16. Такие причины указывались, в частности, при отказе передать верующим храм Воскресения Христова на канале Грибоедова, в котором хранились декорации Малого Оперного театра, и Сампсониевского собора, который в первые послевоенные годы принадлежал Академии наук, а потом был переоборудован под склад оптово-закупочной базы Главунивермага. Дело об открытии храма Воскресения

Были, конечно, и идеологические причины. Так, власти отказывались открыть церковь, которая была в прошлом «очагом контрреволюции» — например, Храм Воскресения Христова на канале Грибоедова (Спас на крови)[17], который и в 1940–1950-х гг., по их мнению, мог вновь собрать «антисоциалистические силы». Кроме того, этот храм являлся памятником императору, к чему тем более не следовало привлекать внимание общественности. Не стремились открывать храмы и в центре города, чтобы не демонстрировать огромное количество верующих, которые бы стали стекаться в открытый храм, что могло заставить «трудящихся» усомниться в правдивости лозунгов официальной пропаганды, о том, что религия в советской стране — это «отмирающее явление».

Для анализа религиозной ситуации в Ленинграде во второй половине 1940-х — 1950-е гг. были сопоставлены данные о действующих и упоминаемых в прошениях храмах по районам (далее будут использованы современные названия районов города).

На Выборгской стороне верующие просили открыть 2 храма — Сампсониевский собор и Троицкую церковь[18], находившуюся на пересечении современного Гражданского проспекта с проспектом Непокоренных, а также просили построить церковь на Богословском кладбище. Старая кладбищенская церковь, освященная в честь Иоанна Богослова, была закрыта и снесена в 1938 г.[19] а имеющаяся на территории кладбища часовня стала единственным культовым сооружением на Выборгской стороне, где до конца изучаемого периода не было ни одного действующего храма (эти сведения подтверждают и воспоминания блокадницы Е.А. Скобелевой, которая с детства жила в указанном районе[20]), и этот факт объясняет, почему именно верующие Выборгской стороны проявляли наибольшую активность.

На Васильевском острове, где также не было ни одной действующей церкви, просили открыть Андреевский собор, церковь и часовню Ксении Блаженной на Смоленском кладбище. Послед-

на крови. 1958 г.// ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11. Д. 49. Лл. 1-4.; Дело об открытии Сампсониевского собора. 1948-1959 гг. //Там же. Оп. 11а. Д. 13. Лл. 2-10; Архив Государственной инспекции по охране памятников истории и культуры Петербурга. Сампсониевский собор. 28/Пр-4. 1958 г.

17. *Юдин Н.И.* Правда о петербургских святынях. Л., 1966. С. 125.

18. Троицкая церковь была снесена в 1967 г. в связи с расширением Гражданского проспекта//*Антонов В.В., Кобак А.В.* Святыни Петербурга. Т.3. СПб., 1996. С. 124.

19. Там же. С. 166.

20. *Скобелева Е.А.* Родина моего детства. 1940–1945. СПб., 2004. С. 14.

ние были возвращены епархии в 1946–1948 гг., когда стали звучать жалобы на то, что в Князь-Владимирском соборе — единственной церкви Петроградской стороны, которая принимала также василеостровцев, молящимся не хватает места.

По одной действующей церкви было на правом берегу Невы (храм Святого Николая на Большеохтинском кладбище, и верующие просили открыть еще одну кладбищенскую церковь — храм Марии Магдалины на Малоохтинском погосте) и на Малой Неве — церковь на Серафимовском кладбище, в нынешнем районе Новой деревни, откуда не поступали прошения об открытии храмов, в том числе и из-за малонаселенности района.

В Центральном районе города, несмотря на то, что здесь находилось основное количество действующих храмов (4 из 8: Никольский, Спасо-Преображенский, Владимирский соборы и церковь Святого Иова на Волковском кладбище), верующие просили также открыть храм Воскресения Христова (Спас на крови)[21], Казанский собор[22] и церкви Александро-Невской лавры[23]. Важно отметить, что прошения эти были единичными, индивидуальными, а не коллективными. Кроме того, указанные храмы просили открыть не для увеличения территории, где можно было бы проводить богослужения, а как памятники архитектуры и истории, «православные святыни», символы Ленинграда, и Казанский собор — как «здание, построенное и стоящее в центре города нашего, [которое] должно охранять честь, мир и свободу города нашего и страны»[24]. Этот факт, безусловно, вызывает интерес: другие храмы Ленинграда просили открыть, прежде всего, для проведения богослужений, несмотря на то, что они также являются памятниками архитектуры XVIII и XIX вв. (сведения об этом есть в прошениях об открытии Сампсониевского и Андреевского соборов в виде упоминаний, что это здания, «помнящие Петра I»). В прошениях о храмах в центре Ленинграда основными аргументами являются «исторические», хотя главной проблемой это-

21. *Юдин Н. И.* Правда о петербургских святынях. С.2.

22. Письмо Л. Н. Кругловой Патриарху об открытии Казанского собора. 1949 г.// ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11а. Д. 18. Л. 1-3. Здесь и далее орфография и пунктуация подлинников сохранены.

23. Докладная записка А. М. Фроловой патриаршему местоблюстителю Алексию об открытии храмов Александро-Невской лавры. 1944 г.// ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 5-6.

24. Письмо Л. Н. Кругловой Патриарху об открытии Казанского собора. 1949 г.// ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11а. Д. 18. Л. 2.

го района было большое количество прихожан в действующих церквях, но об этом в указанных письмах не сказано ни слова. Проблема, связанная с тем, что храмы в центре города не могли вместить желающих, существовала, и об этом есть упоминания в прошениях из других районов города. Так, в ходатайстве о возвращении Сампсониевского собора говорилось о том, что поскольку ближайший для жителей Выборгской стороны Преображенский собор, который находится на противоположном берегу Невы, на отдаленном расстоянии и постоянно переполнен в воскресенья и праздники, многие верующие из-за своего почтенного возраста, который затрудняет долгий путь, лишены возможности посещать богослужения[25]. Верующие — жители Василеостровского района также сетовали, что «Никольский собор и Владимирский всегда бывают переполнены молящимися, посещение их связано с ездой на трамваях, и поэтому зачастую приходиться отказываться от посещения церкви»[26].

Кроме того, если храмы в других районах Ленинграда просили открыть «местные» жители, обитатели домов вблизи закрытой церкви, и их просьбы, чаще всего коллективные, были обоснованы и конкретны, то церкви центрального района просили открыть верующие, живущие в отдалении от них[27] или рядом с местожительством которых был действующий храм[28].

Интерес вызывает и тот факт, что письма о возвращении именно храмов в центре города почти не содержат конкретной информации о состоянии храма, о том, какой организацией он в настоящее время занят и для каких целей используется. При этом,

25. Заявление верующих Сталинского (Выборгского) района митрополиту Григорию об открытии Сампсониевского собора. 1946 г.// ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11а. Д. 13. Л. 2, 8.

26. Письмо жителей Васильевского острова митрополиту Григорию об открытии Андреевского собора. 1947 г.//Там же. Оп. 11. Д. 52. Л. 4.

27. Например, о том, чтобы храм Спас на крови вернули верующим, просил П. М. Макаров, живущий на Старо-Парголовском проспекте (современное название — проспект Мориса Тореза). Письмо П. М. Макарова Патриарху Московскому и всея Руси об открытии храма Воскресения Христова. 1959 г.// ЕАСПб. Ф.1. Оп. 11. Д. 49. Л. 4.

28. О возвращении верующим Казанского собора просила Л. Н. Круглова, живущая в Апраксином переулке, а о храмах Александро-Невской лавры писали Местоблюстителю Алексию двое верующих — соседи дома по 2-й Советской, вблизи жительства которых находился действующий Владимирский собор, а недалеко Преображенский//Письмо Л. Кругловой патриарху об открытии Казанского собора. 1949 г.//Там же. Д. 18. Л. 1.; Докладная записка Патриаршему Местоблюстителю, митрополиту Ленинградскому и Новгородскому об открытии церквей Александро-Невской лавры. 1944 г.// ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Лл. 5-6.

в отличие от других прошений, эти письма отличаются большей экзальтированностью и вычурностью речевых оборотов. В этом плане особенно показательны прошения об открытии Казанского собора и церквей лавры. Так, ходатайство Л. Н. Кругловой начинается словами молитвы: «Во Имя Отца и Сына и Св. Духа аминь. Милостью Бога нашего, люди православные, прибегаю к Вам за помощью я маленькое Творение Божие, имеющая великую веру и Любов ко Господу»[29]. Здесь важно отметить, что Людмила Круглова отсылает Митрополиту три почти одинаковых послания — самому митрополиту, с просьбой обнародования верующим Ленинграда ее призыва (текст приложен к ее письму) написать письмо лично И. В. Сталину (текст также приложен) с просьбой открыть Казанский собор. Квинтэссенцией идеи верующей является письмо И. В. Сталину, текст которого, как образец «неординарного послания» в череде других, более реалистичных, уместно будет привести: «Уважаемый, Тов. Сталин, мы православные христиане г. Ленинграда, зная Вашу искреннюю доброту к человечеству, а равно и к каждому человеку отдельно; воспринимая Ваше учение о свободе Совести и свободе Вероисповедания, а также зная о той истинной свободе какую Вы дали нашей стране, действительной и единственной в мире, пишем и посылаем Вам прошение о разрешении открыть для нас верующих для моления Казанский собор ибо его строил народ такой же православный и верующий, как мы, Царице Небесный, молитве которой, за страну нашу, за все человечество мы христиане придаем сейчас особое значение. Просим не отказать нашей просьбе»[30]. Необходимо указать, что послание это создано не в военное время, а в 1949 г., и что это письмо среди обнаруженных нами документов — единственное адресованное И. В. Сталину, хотя, скорее всего, в архивах И. В. Сталина подобные письма имелись. Ходатайства Кругловой были подшиты канцелярией митрополита в дело «Об открытии Казанского собора». Как и прошение об открытии храма Воскресения Христова, это второе (из немногих подобных) письмо, где упоминается о том, чтобы митрополит обратился с ходатайствованием в правительство. Прокопий Макарович Макаров, с «появлением чувства нервности к Божьему храму», писал Патриарху Алексию в 1958 г. следующее: «Проси-

29. Письмо Л. Кругловой патриарху об открытии Казанского собора. 1949 г.// ЕАСПб. Ф.1. Оп. 11а. Д. 18. Л. 3.

30. Там же.

ти у Председателя Министров тов. Хрущева и чериз все его правительство на право открытия Святого храма сего о чем и прошу решение правительства сообщить мне по следущему адресу...»[31].

Письмо об открытии храмов Александро-Невской лавры — не просьба, а проект, автором которого был некий В. В. Малыгин[32]. Одновременно с его проектом в июне 1944 г.Патриарху было послано письмо соседкой Малыгина — А. М. Фроловой, которое было названо «Докладной запиской»[33]. Проект и письмо А. М. Фроловой достаточно подробны, поэтому ограничимся только упоминанием основных идей, изложенных в них. Согласно проекту предполагалось «изъять полностью Лавру из общественного частного пользования» (это значит, выселить всех арендующих помещения), и поскольку «последователей и ревнителей верующих в истинного Бога найдется людей много, за 3 года с уверенностью Лавру можно восстановить по плану». Несмотря на то, что «четкий» план прилагался, некоторые его пункты нельзя назвать реалистичными (например, дать лавре «№-ное количество колодок пчел, чтобы иметь свой воск, и также нужно на 10 лет освобождение от налогов») и выполнение его за три года представлялось сомнительным, тем более что «проект» датирован июнем 1944 г. Надо отдать должное автору: некоторые его идеи были интересны и актуальны — открыть в помещениях лавры дом инвалидов войны и труда, организовать различные мастерские (что было сделано в настоящее время), но в целом проект не был реалистичным, и, кроме того, за «наукообразием» («Организовать Совет из компетентных лиц на восстановление хозяйственным путем всех ремонтов по лавре») и постоянным рефреном «освобождение от налогов» после каждого пункта, суть идей автора иногда ускользает. Значение же данного письма состоит в том, что оно, переданное уполномоченному в составе дела об Александро-Невской лавре, наряду с другими прошениями явилось той «критической массой» ходатайств, которая впоследствии стала одной из причин открытия в Лавре Свято-Троицкого собора.

Подводя некий итог рассмотрению «территориального» аспекта прошений, следует подчеркнуть, что больше всего прошений

31. Письмо П. М. Макарова Патриарху Московскому и всея Руси об открытии храма Воскресения Христова. 1959 г.//ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11. Д. 49. Л. 4.

32. Проект реконструкции Александро-Невской лавры. 1944 г.//ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 6.

33. Докладная записка Патриаршему Местоблюстителю, митрополиту Ленинградскому и Новгородскому//Там же. Л. 7.

об открытии храмов было направлено в различные органы власти жителями Выборгского (Сталинского) и Василеостровского районов. Эти прошения, в основном коллективные, были составлены от имени жителей микрорайонов, где располагался закрытый храм[34], в случае отказа властям через некоторое время посылалось повторное прошение[35], но самое главное — эти письма были реалистичны, искренни и просьбы в них изложены без особой патетики. Прошения верующих о храмах центрального района города обладали определенным «набором» сходных черт и были индивидуальными, в связи с чем на одном из них появилась резолюция митрополита Ленинградского Елевферия: «по просьбе одного желающего храмы не открывают»[36].

Верующие Выборгской стороны были активнее других в деле открытия храмов: они не ограничивались письмами, а участвовали в создании специальных комиссий, собирали сведения о том, что располагается в храме и как он содержится, организовали приезд к Сампсониевскому собору уполномоченного, чтобы он на месте вынес свой вердикт о пригодности храма для богослужений[37], но, несмотря на их активность и на то, что в Выборгском районе не было ни одной церкви, Сампсониевский собор не был передан церкви до начала 1990-х гг.

На протяжении 1940-х гг. количество поданных прошений об открытии храмов менялось. В 1943–1944 гг. были зафиксированы единичные случаи обращения во власть, 1945–1947 гг. — период, когда прошений было намного больше, что связано с окончанием войны и духовным подъемом, принятием нового «Положения об управлении РПЦ», а также с открытием ряда храмов в Ленинграде и области. В 1953–1955 гг. писем верующих практически не поступало, и вероятно, одной из главных причин было то, что в этот период храмы в Ленинграде не открывали и верующие понимали, что их просьбы останутся без ответа. В 1956–1959 гг. был новый подъем движения за возвращение

34. В письмах часто были указаны данные ходатайствующих.

35. Особенно это характерно для прошений о Сампсониевском соборе, которых было три повторных — 16 апреля 1948 г., 8 сентября 1953 г., 24 июля 1957 г.//Дело об открытии Сампсониевского собора. 1948–1959 гг. //ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11а. Д. 13. Л. 1.

36. Письмо П.М. Макарова Патриарху Московскому и всея Руси об открытии храма Воскресения Христова. 1959 г. //Там же. Оп. 11. Д. 49. Л. 4.

37. Письмо группы верующих митрополиту Елевферию об открытии Сампсониевского собора. 1959 г. //Там же. Оп. 11а. Д. 13. Л. 10.

храмов церкви, вероятно связанный не только с событиями XX съезда КПСС и началом «оттепели», но, прежде всего с тем, что началась подготовка к открытию Троицкого собора Александро-Невской лавры и само возвращение верующим «символа» петербургского православия было воспринято ими как начало оттепели в религиозной политике, которая в период правления Хрущева была омрачена новыми антирелигиозными наступлениями. После 1959 г., после начала нового витка гонений на религию, прошений от верующих фактически не поступало, за исключением нескольких попыток добиться возвращения им вновь закрытой часовни Ксении Блаженной, которые, однако, успехом не увенчались.

Прошения в различные органы государственной и церковной власти — это особый вид документов, для которых характерна определенная общая структура. В ней можно выделить несколько составляющих: обращение к адресату, изложение просьбы, доводы, которые должны помочь ее удовлетворению, сведения об адресантах, предложения или обещания.

Среди органов государственной власти, которым адресовались прошения, следует назвать Совнарком СССР (позднее — Совет Министров), Совет по делам РПЦ, областные, городские и районные комитеты партии, местные органы исполнительной власти и отдельных официальных лиц — председателя Совета по делам РПЦ г. Карпова, секретаря Ленинградского обкома А. Кузнецова и уполномоченных по делам РПЦ по Ленинграду и области.

Несмотря на то, что верующие «молились за Сталина», сведений о том, что они ему писали, у нас нет[38], хотя вероятно, прошения об открытии церквей архив И. В. Сталина содержит. Неизвестно также, имеются ли подобные письма в личном архиве Н. С. Хрущева, ведь, несмотря на то, что он проявил себя как активный атеист, верующие, возможно не очень разбираясь в политической ситуации, могли обращаться за содействием и к нему. Эту гипотезу подтверждает письмо, адресованное патриарху, в котором было сказано следующее: «Мы молимся за народ, за правительство наше и за тов. Хрущева Никиту Сергеевича. Мы Его особенно одобряем, что он борется за мир во всем мире, а главное не лишает

38. За исключением приведенного выше письма Л. Кругловой об открытии Казанского собора. 1949 г.// ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11а. Д. 18. Л. 5.

нас святой церкви (!) за это Ему пожелаем хорошего здоровья»[39]. Данный документ представляет интерес по нескольким причинам. Во-первых, если обратить внимание на написание местоимений, относящихся к Хрущеву и стиль написания, можно вспомнить историю создания челобитных и идею русского народа о «добром Царе-Батюшке». Во-вторых, жительницы Ленинграда — авторы письма, написав о том, что Хрущев «не лишает их церкви», «забыли» о взорванных церквях Дмитрия Солунского и Спаса на Сенной.

Из представителей высших эшелонов власти адресатом двух писем, сохранившихся в архивах за указанный временной период, был М. И. Калинин. Примечателен тот факт, что он часто выступал в качестве адресата разного рода посланий, жалоб, предложений, что было замечено и составителями сборника «Письма во власть»: по характеристике одного из корреспондентов 1937 г., Михаил Иванович был человеком, «правильно разбирающим письма, заявления трудящихся, их обиды, иногда примененные к ним бюрократами»[40]. Но в нашем случае ходатайств, адресованных только М. И. Калинину, не было — были прошения, «дублирующие» подобные, разосланные в канцелярии других организаций. Важно, что адресанты одного из посланий — группа верующих со станции Ефимовская, ходатайствовали, чтобы Калинин «помог открыть часовню», которая была «заперта председателем колхоза»[41]. Впоследствии в своем письме в облисполком верующие указывали, что на их прошение от Калинина пришел «ответ с разрешением на открытие», и хотя самого письма им не показали, верующие узнали о нем «со слов работников Райисполкома депутатов трудящихся» (подчеркнем вслед за ними, что ответ на их просьбу от М. И. Калинина пришел менее чем через месяц)[42]. Кроме того, само упоминание имени Калинина в числе адресатов подтверждает, что он был человеком, к которому апеллировали в сложных ситуациях не только в довоенное время, что подчеркнуто авторами вышеуказанного сборника, но и оставался им и в дальнейшем[43].

39. Письмо А. Ф. Тимофеевой и М. П. Петровой Патриарху об открытии храма Воскресения Христова и часовни Ксении Блаженной. 1964 г.//Там же. Оп. 11. Д. 50. Л. 7.

40. Письма во власть. 1928–1939 гг. Заявления, жалобы, доносы, письма в государственные структуры и советским вождям. М., 2002. С.9.

41. Заявление верующих М. И. Калинину об открытии храма на ст. Ефимовская. 1944 г.// ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л.36.

42. Там же. Л. 35.

43. Письмо верующих Красного Села М. И. Калинину о возвращении храмов. 1945 г.//Там же. Л. 41.

Часто адресатами прошений становились представители церковных структур, много прошений было адресовано лично архиереям. Здесь следует указать на важный факт: по нашим подсчетам за 1944–1945 гг. в церковные органы власти было отправлено 17 писем, а в государственные — 33, то есть в два раза больше. Такую разницу можно расценивать с нескольких позиций: как доверие к власти или как «петиционную традицию» русского народа. В свою очередь, эти данные могут подтверждать мысль историка В. Н. Якунина, автора статьи «Укрепление положения РПЦ и структура ее управления в 1941–1945 гг.»[44], что советские люди, в большинстве своем, считали «модернизацию» РПЦ — временным явлением, поблажкой властей, и в связи с этим структуру и положение церкви в советском государстве не считали долговечной.

Прошения представителям церковных структур имеют характерные особенности. Письма, направленные митрополиту и патриарху, отличаются от прошений, обращенных к властям, меньшей официальностью, большей эмоциональностью, искренностью, включением в текст послания повествований о своей жизни, имеют описательный характер. Примером может служить письмо супругов М. И. и П. Д. Бочковых, просивших в 1953 г. открыть Сампсониевский собор: «Я живу в Сталинском районе гор. Ленинграда где нет ни одного открытого храма Господня…Ваше Святейшество Христом Богом я 69 л. и моя жена 65 л. просим Вас ходатайствовать чтобы разрешили Вам передать это дело ремонта а то с каждым днем стены храма разрушаются, а Вы достигнув желаемого сделаете во первых насытите нас грешных духовной пищей и сохраните не только как храм Господень но и как памятник. Я вам всетаки напомяну что храм Сампсония основан Петром Первым в знак победы над шведами что свидетельствуют у храма совершенно валяются мемориальные доски с обращением Петра Первого обращение к солдатам не щадя жизни за родину, еще напоминаю что эти две доски проржавели, ждем от вас по этому поводу письма не знаю Вашего адреса пишу как наш адрес. Бочковы»[45].

В посланиях архиереям встречались такие фразы: «Просим Вас, Владыко, открыть нам наш родной храм Смоленской Бого-

44. *Якунин В. Н.* Укрепление положения Русской Православной Церкви и структура ее управления в 1941-1945 гг.//Отечественная история. 2003. № 4. С. 83-93.

45. Письмо Бочковых митрополиту об открытии Сампсониевского собора. 1953 г.// ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11а. Д. 13. Л. 7.

матери… Просим Владыко Ваших хлопот и молитв»[46], «Помогите нам Владыко и Вашей помощью залечите нашу сердечную рану»[47], «В церкви молят за Власть и за всех во Власти пребывающих. Это вам, Владыко, точно известно»[48], «Обращаясь к Вам, Высокопреосвященный Владыко, глубоко надеемся, что Вы вникните в нашу искреннюю просьбу к Вам и поможете нам получить разрешение на открытие храма Св. Сампсония, чему будут бесконечно благодарны верующие…»[49]. Цитаты из разных прошений указывают на то, что митрополита верующие считали заступником, близким, «своим» человеком, при обращении к которому не всегда вспоминали, что он является официальным лицом.

Кроме того, часто в письмах митрополиту и патриарху верующие ссылались на Библию и на христианское вероучение, чего не наблюдается в посланиях в государственные органы власти. Иногда эти ссылки носят усилительно-эмоциональный характер: «Открыть храм…чтобы с Божьей помощью быстрей прогнать супостата, злодея, этого демона — немца, который не щадит даже малых детей, о которых Сам Спаситель сказал: пустите детей приходить ко мне, ибо таковых есть царство небесное»[50], иногда служат оправданием самим верующим: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божии — тем нас грешных. Владыко, простите и благословите нас грешных овец за наши грехи и за нашу отсталость от Св. Христовой церкви. Мы грешны: временно уснули крепким сном и пробудившись, слышим Ваши светлые слова о Св. Христовой церкви, которые нас ободряют от сна»[51]. Иногда они являлись подкреплением слов о необходимости открыть храм: «К сведению Вашего Высокопреосвященства в соборе включительно по 1938 г. беспрерывно совершались по уставу святые молитвенные бого-

46. Заявление прихожан Смоленской церкви митрополиту об открытии храма. 1944 г.// ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 12.

47. Письмо прихожан об открытии Знаменской церкви в г. Пушкине. 1944 г.//Там же. Л. 8.

48. Письмо жителей Красного села митрополиту об открытии церкви. 1945 г.//Там же. Л. 38.

49. Письмо жителей Сталинского района митрополиту Елевферию об открытии Сампсониевского собора. 1959 г.// ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11а. Д. 13. Л. 10.

50. Письмо прихожан об открытии Знаменской церкви в г. Пушкине. 1944 г.// ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 8.

51. Письмо прихожан единоверческой Немятовской церкви митрополиту. 1944 г.//Там же. Л. 29.

служения»[52]. Самое большое количество ссылок на Евангелие находим в прошениях Л. Кругловой об открытии Казанского собора: «Призываю тех у кого в сердце любовь лучезарная к Богу Своему, у кого в сердце Вера хоть с зерно горчичное. Ибо Христос сказал имей веру с горчичное зерно и гору переставишь, и если веру нашу сложить вместе мы сможем достигнуть того о чем я хочу и к чему я хочу Вас призвать»[53].

Верующие, которые почти всегда знали, где расположена канцелярия митрополита Ленинградского, не знали, как отправить послание Патриарху или председателю Совета по делам РПЦ, и часто писали адрес получателя следующим образом: «Москва. Патриарху Алексию» или «Кремль. Тов. Карпову»[54], не зная, что кабинет последнего в Кремле никогда не находился. Так в одном из писем верующие написали следующее: «Тов. Карпов, просим Вас как великого и сильного и утвержденного в православных церквях, обратить внимание на нас грешных...», таким образом, возводя председателя Совета по делам РПЦ в ранг «помазанника Божия», просители в определенной мере производили трансляцию традиционных челобитных в середину 1940-х гг. В основном же, прошения в высшие органы власти ленинградцы передавали местным представителям — соответственно, митрополиту и уполномоченному, а иногда просто просили их передать просьбу об открытии храма «с оказией», в собственном официальном письме. Отметим также, что верующие иногда не знали не только точного адреса получателя, но и точного имени адресата, и в основном эта проблема коснулась митрополита Ленинградского Елевферия, имя которого часто писали неверно[55].

Сами же ходатайствующие почти всегда оставляли обратный адрес и делалось это не только в связи с тем, что «письмо во власть» являлось официальным документом и требовало соблюдения норм, но в основном — для извещения о решении, для «скорейшего ответа», причем почти всегда, даже если под письмом стоя-

52. Подчеркнуто мной. Письмо жителей Красного Села митрополиту об открытии церкви//Там же. Л. 38.

53. Письмо Л. Кругловой Патриарху об открытии Казанского собора. 1949 г. //ЕАСПб. Ф.1. Оп. 11а. Д. 18. Л. 3.

54. Письмо прихожан единоверческой Немятовской церкви митрополиту. 1944 г.// ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 28.

55. Письмо жителей Ленинграда митрополиту об открытии Храма Воскресения на крови//ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11. Д. 49. Л. 6.; Письмо жителей Ленинграда митрополиту об открытии Сампсониевского собора//Там же. Оп. 11а. Д. 13. Л. 10.

ло множество подписей, адрес указывали только одного представителя группы, и лишь один раз выделили двух «полномочных»[56].

Анонимных писем в архивах почти не встречается, и, скорее всего, это связано с доброжелательным тоном прошений, с отсутствием выражения недовольства и угроз. Лишь одно письмо в канцелярию митрополита пришло с подписью «от верующих в Господа»[57], и действительно это «Заявление», написанное в требовательном тоне, содержало упреки митрополиту в том, что он не разбирает насущные проблемы верующих: «Известно ли Вам, что на Охтинском кладбище в зимнее время привозят покойников и все лица, сопровождающие их мерзнут по несколько часов на морозе? Известно ли Вам, что громадные массы народа, желающие причастия, причащаются на улице за неимением места в храме. Кладбищенские церкви одни из самых доходных, неужели нельзя расширить помещение. 20% находятся в храме, а 80% на улице, народ не жалеет средств и ему должна быть предоставлена возможность быть перед лицом Господа в храме. Вообще, Владыка, нужны какие-нибудь меры с Вашей стороны для устранения этих вопиющих недостатков». У этого документа, несмотря на требовательный и непочтительный тон, было «традиционное» окончание: «Просим Вашей помощи и Благословения». По этому прошению об открытии какой-либо церкви на Охте митрополитом Григорием было дано указание благочинному выяснить ситуацию. Письмо, наряду с другими, стало поводом для начала процесса открытия церкви Марии Магдалины на Малой Охте: был проведен специальный осмотр этого строения на предмет пригодности для богослужений[58], но из-за невозможности его использования благочинный предложил использовать один из кладбищенских склепов под покойницкую, чтобы церковь оставить только для богослужений[59]. Несмотря на то, что митрополит контролировал процесс и на отчете благочинного оставил резолюцию: «Всецело приветствую данное предположение. Сообщить уполномоченному с просьбой о содействии. Господь да благословит успехом начинания»[60], церковь

56. Там же. Л. 9.

57. Заявление жителей Ленинграда митрополиту об открытии храма на Охте//Там же. Д. 16. Л. 6.

58. Заявление жителей Ленинграда митрополиту об открытии храма на Охте//Там же. Д. 16. Л. 3.

59. Там же. Л. 5.

60. Там же. Л. 1.

так и не была возвращена епархии: вскоре в здании открыли кинотеатр, а в середине 1960-х снесли[61]. Случай с анонимным письмом, которое стало сигналом для «запуска» механизма принятия решения об открытии конкретного храма, показателен, так как подтверждает, что поскольку все остальные прошения были написаны в спокойном, нейтральном тоне, неординарное «заявление» призывало представителей церковного управления к решению вопроса, который требовал безотлагательных действий.

В целом, почти все письма в достаточной степени официальны и содержат типичные обращения (за исключением указанного выше случая, когда прошение об открытии Казанского собора было начато со слов молитвы). Связано это, вероятно, с тем, что прошения, написанные не по заданной форме, к рассмотрению уполномоченным и Советом по делам РПЦ не принимались (уполномоченные Совета должны были такие прошения отправлять обратно адресатам для внесения изменений), и, кроме того, верующие соблюдали правила указания адресатов и сведений о себе, беспокоясь о том, чтобы их прошение попало по назначению и не затерялось в «коридорах власти».

Второй, основной частью прошений было изложение просьбы об открытии храма. Часто именно от того, как была изложена просьба, письмо получало соответствующее название: прошение (ходатайство), заявление, докладная записка. Больше всего были распространены прошения и заявления, хотя, следует отметить, что если, по сути, письмо было именно прошением, ходатайствующие его никак не озаглавливали. Почти все письма, направленные в государственные органы власти имели заглавие и назывались «заявление». Сами верующие различия между прошением и заявлением видели не всегда и, не всегда понимая суть официального документа, в «Заявлении» на имя митрополита Алексия могли написать: «Позаботьтесь о нас скорбящих, смиренно просим и припадаем к Вашим стопам»[62]. Название «докладная записка» было зафиксировано только в одном случае, описанном выше, когда просительница фактически «представляла» проект возрождения Александро-Невской лавры своего соседа по дому. Таким образом, анализируя названия писем, можно сделать вывод о том, что верующие, возможно ранее не имевшие дело с канцелярскими до-

61. *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Петербурга. Т. 1. С. 191.

62. Письмо жителей г. Пушкина митрополиту об открытии Знаменской церкви // ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л.8.

кументами, не всегда могли точно охарактеризовать свое письмо и при его названии не задумывались о том, соответствует ли суть заглавию, а форма изложения — официальному документу.

Изложение просьбы об открытии храма часто сопровождалось в письмах эмоциональными повествованиями просителей о своей жизни, которые должны были играть роль, важную для достижения положительного результата при решении конкретного вопроса.

Основными повествовательными элементами, чередующимися в письмах с изложением сути проблемы, были следующие: указание почтенного возраста просителей («мы люди в летах и хотим умереть в христианской вере»[63]) и их трудового прошлого.

Основной поток прошений — это письма 1944–1946 гг., поэтому в них постоянно встречаются указания и на то, что прихожане закрытого храма перенесли много горя во время войны и оккупации. Часто ходатайствующие писали, что им нужен храм, чтобы молиться «за умерших деток, павших на войне за честь и свободу своей отчизны»[64]. Жители г. Пушкина, надеясь на открытие храма, в письме митрополиту писали о том, что они «пробыли у врага в плену три года, многие не говели и теперь дети умирают некрещеными, а взрослые — без напутствия и погребения»[65]. Верующие нередко вспоминали в письмах «во власть», что постоянно молились и «молитвы за всех нас были усердны о даровании скорой победы нашей Красной Армии и свободы от напавших на нас злодейски гитлеровцев»[66].

Почти повсеместно изложение просьбы об открытии церкви сопровождались изложением аргументов, которые должны были помочь привести решение вопроса к положительному завершению, и служили объяснением тому, почему органы власти должны согласиться на передачу храма верующим. Мотивы эти часто были связаны с происходящими событиями. Когда просили открыть храм в военное время, почти всегда указывали, что церковь необходимо открыть, чтобы молиться для достижения побе-

63. Письмо жителей села Сомино уполномоченному Совета по делам РПЦ об открытии церкви. 1946 г.//ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 34.

64. Письмо жителей Красного Села уполномоченному об открытии церкви//Там же. Л. 38.

65. Письмо жителей г. Пушкина митрополиту об открытии Знаменской церкви//Там же. Л. 7.

66. Письмо жителей Красного Села уполномоченному об открытии церкви//Там же. Л. 39.

ды или в благодарность за нее, «за страну родную, за наших бойцов в Красной армии и вполне понятно за свою Советскую власть трудящихся»[67]. В первые послевоенные годы просили вернуть храм, чтобы молиться за умерших: «Вечная память павшим героям. Дайте нам, живущим, обрести душевный покой и мир»[68].

Кроме возвращения храма для молитв «Всевышнему Богу, который сохранит наших дорогих бойцов на далеком военном фронте, добивающих хитрых, зверских немцев и дает нам победу и всему миру мир и свободу под своей законной Советской властью»[69], верующие указывали на то, что имеют маленьких детей, которых необходимо крестить[70], а поездки до церкви с ними «связаны с большими трудностями»[71].

Историческая ценность культовых зданий также была одним из аргументов в письмах верующих. Часто в письмах имелось указание на «старинность» храма, причем почти всегда без упоминания века постройки — храм в Красном Селе, Андреевский собор, Сампсониевский собор, а также Знаменская церковь в г. Пушкине, о которой верующие писали, что их церковь — «старинная, имеющая икону Знамения чуть ли не со времен Петра Великого»[72]. Последняя цитата — иллюстрация того, что ходатайствующие, судя по нечеткости данной характеристики, либо не знали историю просимой церкви и происхождение иконы, либо не сочли нужным более конкретно рассказать о ней, хотя на наш взгляд, точные сведения об этом памятнике архитектуры и иконе XVIII века (которая уже в то время отсутствовала), были бы в глазах представителей власти дополнительным поводом к возрождению этого храма.

Верующие нередко в прошениях приводили сведения о хорошей сохранности наружного убранства и интерьеров, понимая, что поскольку на реставрацию потребуются огромные средства, которых нет ни у епархии, ни у них, следует просить открыть только те храмы, вложения в ремонт (о реставрации нигде речь не шла) которых будут минимальны. Так в письме об упомяну-

67. Там же.

68. Письмо жителей г. Пушкина митрополиту об открытии Знаменской церкви//Там же. Л. 8.

69. Письмо жителей Красного Села уполномоченному об открытии церкви//ТАМ ЖЕ. Л. 38.

70. Заявление П. Цветкова в Совнарком СССР//Там же. Л. 33.

71. Заявление П. Цветкова во Всеволожский райисполком//Там же. Л. 31.

72. Письмо жителей г. Пушкина митрополиту об открытии Знаменской церкви//Там же. Л. 8.

той церкви в г. Пушкине, верующие указывали, что снаружи храм сохранился и внутри иконостас тоже цел, но «отсутствуют в нем чудные иконы, и эти места производят впечатление слепых глаз… грустно глядеть на все это…»[73].

В качестве условий для открытия церкви указывали на сохранившиеся предметы для богослужений (иконы, престол), а также на наличие в храме предметов искусства — лепнины, настенных росписей, плафонов, мозаики. Последнее, прежде всего, относится к попыткам возродить храм Воскресения Христова, который признавали «музеем» мозаичного и камнерезного искусства не только искусствоведы, составлявшие исторические справки по этому памятнику и указывавшие на то, что «высокая художественная ценность многих мозаик бесспорна, что не только оправдывает, но и делает необходимым принять здание бывшего храма под государственную охрану»[74], но и бывшие прихожане Спаса на крови.

Еще один аргумент, который часто приводили верующие, но не сразу после войны, а по мере ослабления международной напряженности — упоминание того, что иностранные гости, приезжающие в Ленинград, смогут по достоинству оценить то, что сделано для «советских верующих» и будут рассказывать о «славном Советском Правительстве» за рубежом. В случае предполагаемого отказа следовало сообщение о том, что не только самим верующим «на такой беспорядок смотреть больно, но и нашим гостям, которые приезжают из-за границы и посещают храмы Божии, что могут передать за границей о таком беспорядке, а тем более в Ленинграде»[75]. Так как подобные пассажи появляются только в прошениях 1950-х гг. можно говорить о том, что смена периодов «холодной войны» и «приподнимание железного занавеса», который привел к тому, что в Ленинград стали часто приезжать иностранные гости и делегации, в том числе религиозные, оказывали влияние на умонастроения верующих, что находило отражение в их письмах «во власть».

Еще одной характерной чертой прошений от верующих, живущих в Ленинграде, было упоминание имен известных людей, связанных с просимым храмом, в числе которых в основ-

73. Там же.

74. *Петров А. Н.* Храм Воскресения Христова. Историческая справка//Архив ГИОП. 457. 2/1-1. С. 17.

75. Письмо жителей Ленинграда митрополиту об открытии храма Воскресения Христова//ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11. Д. 50. Л. 2.

ном вспоминали Петра Великого, заложившего Сампсониевский и Андреевский соборы, «архитектора Львова» — Н. А. Львова (1751-1803), создавшего проект Троицкой церкви («Кулич и Пасха»). В прошении об Александро-Невской лавре А. М. Фролова напоминала, что там имеются «могилы наших великих полководцев А. Суворова и Ал. Невского», несмотря на то, что мощи св. Александра Невского к этому времени давно находились в Музее атеизма в Казанском соборе.

Достаточно редко, но отмечалась необходимость скорейшего открытия просимого храма, ввиду того, что недавно открыли храм в этом же или в соседнем районе.

Важно упомянуть, что были случаи, когда письма верующих представителю власти не содержали просьб о помощи в открытии храма, а в них прихожане просили совет у ответственного лица: что они сами могут сделать для решения вопроса на местном уровне.

Частыми аргументами для открытия храма являлись «обещания» или конкретные предложения верующих, которые в текстах прошений либо выступали как отдельная часть, либо оказывались «вплетенными» в изложение просьбы. Почти всегда верующие первых послевоенных лет предлагали восстановить церковь своими силами, при этом, не всегда реально оценивая стоимость работ. Например, в 1946 г. жители Лиговки ходатайствовали об открытии Тихвинской церкви, обещая восстановить храм своими силами. Просьба их удовлетворена не была не только из-за того, что в части этого полуразрушенного здания были мастерские машиностроительного техникума, но главным образом по той причине, что на восстановление здания требовалась сумма в 3-4 миллиона рублей. Подсчетами занимался благочинный городского округа Ленинграда Н. Ломакин, который в своем рапорте митрополиту писал, что «на основании изложенного полагал бы считать просьбу не подлежащей удовлетворению; мне известны материальные возможности просителей — не мню, чтобы они были великими, — и что же касается помощи от Епархии, из средств Митрополии, то о всяких гранях и мерах здесь судить Вашему Высокопревосходительству»[76].

76. Рапорт благочинного митрополиту об открытии Тихвинской церкви на территории б. Иоанно-Предтеченской (Крестовоздвиженской) церкви// ЕАСПб. Ф. 1. Оп. 11. Д. 46. Л. 5.

В последующие годы прихожане иногда предлагали компенсировать половину стоимости ремонта, или помочь «деньгами и силами». Минимальными материальными обязательствами, которые брали на себя ходатайствующие, были обещания поддерживать порядок в открытом храме. Однако, несмотря на то, что верующие проявляли активность и не только просили открыть храм, но также изъявляли желание помочь материально в его восстановлении, как нам известно, за исследуемый период в Ленинграде было открыто лишь три храма и часовня. Прошения верующих и резолюции не позволяют выяснить причины отказа открыть церковь. Сведения об этом можно получить из рапортов благочинных и отчетов уполномоченных на общем совещании в Ленинграде в 1946 г.

Основными причинами отказов верующим благочинные и сами уполномоченные называли следующие: ни у верующих, ни у епархии нет средств на восстановление здания; в нескольких километрах от местожительства просителей имеется действующая церковь (это было применимо почти ко всем прошениям о храмах Ленинграда). Третьим по частоте аргументом для отказа являлась невозможность освободить помещение церкви из-за его принадлежности учреждению культуры или военному ведомству, а также потому, что здание арендуется под склад или мастерские стабильно работающей организацией и переоборудовано ею на собственные средства (в качестве примера можно указать Сампсониевский и Андреевский соборы, Троицкую церковь на Лиговке и др.) Реже других упоминалось, что данный храм является центром, «точкой притяжения» враждебных советской власти сил, и как «образец» здесь следует указать, прежде всего, храм Воскресения Христова — Спас на крови и часовню Ксении Блаженной. Примечательно, что для верующих эти два памятника были наиболее дороги: и во время, и после войны к их закрытым дверям постоянно приходили верующие для молитвы, у распятия с западной стороны Спаса на крови ставили свечи, клали земные поклоны, а у часовни оставляли записки с просьбой небесного заступничества Ксении Петербуржской, что вызывало негативное отношение властей к «несоветскому поведению» советских граждан и «несанкционированным сборищам»[77]. Несмотря на характеристику этих «петербургских святынь», данную местными властями, верующие постоянно ходатайствовали об их открытии (в том числе именно об открытии этих сооруже-

77. *Юдин Н. И.* Правда о петербургских святынях. С. 52.

ний ходатайствовали в первом по хронологии письме — в 1943 г.), и в итоге в 1947 г. часовня Ксении Блаженной была передана верующим, но, правда, всего на 13 лет — в 1960 г. ее вновь закрыли в связи с передачей под скульптурную мастерскую.

Были также случаи, когда группам верующих отвечали, что их прошение не рассмотрено, «потому что ходатайство было написано не в соответствии с положением для уполномоченных совета и поэтому на основании п. 5. этой инструкции им было отказано»[78], но в этом случае уполномоченный часто объяснял, каким образом прошение должно быть переоформлено.

Несмотря на то, что эти и другие причины отказов верующим указывались в различных источниках, самый важный аргумент был приведен на общем совещании представителей Совета РПЦ уполномоченным Псковской области Игнатовым, который говорил, что «факт открытия той или иной церкви дает основание к возбуждению ходатайства к открытию новой церкви, и если мы возьмем по районам статистику, то увидим, что из тех районов, где нет церквей, и заявлений нет, а там, где мы открыли церкви, оттуда и заявления идут»[79]. С этим мнением согласились все уполномоченные, присутствовавшие на совещании, и потому можно сделать вывод, что главной причиной отказов властей открыть храм было то, что богослужения в каждой новой церкви вызывали приток большого количества верующих и рост их численности, а это было несовместимо с идеей атеистического государства. Возможно, все остальные аргументы были только поводами, маскирующими истинную цель.

В целом, в процессе исследования было установлено, что письма в государственные органы власти и структуры управления РПЦ относятся в основном к 1944–1945 гг. Эти ходатайства верующих оказались самыми информативными, убедительными, настойчивыми, и, как следствие — результативными: они послужили основой для процессов открытия трех храмов Ленинграда: часовни Ксении Блаженной на Смоленском кладбище, Троицкой церкви (Кулич и Пасха) и Троицкого собора Александро-Невской лавры.

Прошений об открытии храмов в этот период было больше, чем в остальные годы исследуемого периода: это было связано в 1940-х гг. с возрождением патриаршества и принятием Поло-

78. Стенограмма совещания уполномоченных Совета по делам РПЦ. 1946 г.// ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 1. Л. 75.

79. Там же. Л. 121.

жения об управлении РПЦ, ввиду чего верующие больше, чем когда-либо, надеялись на положительный ответ властей на свою просьбу, а в середине 1950-х гг. толчком к ходатайствованию стало начало «оттепели». Со временем, когда наступало прозрение и понимание того, что просимый храм открыт не будет, поток писем верующих «во власть» начинал ослабевать. После изменения официального курса по отношению к религии в 1961 г. прошений почти не поступало, и лишь с 1966 г. верующие вновь начинают робко просить разрешения властей открыть хотя бы наиболее почитаемую ими церковь.

В первое послевоенное десятилетие сами ходатайства были очень разными, индивидуальными по структуре, стилю изложения, так как верующие не всегда знали, как составлять официальное прошение подобного рода и, в связи с этим, письма получались очень «личностными». Со временем их письма стали более унифицированными: прошения были облечены в определенную строгую форму, вне которой они, согласно инструкции уполномоченным Совета по делам РПЦ, не подлежали рассмотрению.

Еще одной причиной, по которой «письма во власть» о возвращении храмов в ведение РПЦ, имели результат, была особая политическая обстановка в стране — эйфория от победы и «оттепель», и как следствие — желание представителей власти «слушать и слышать» просьбы народа, и возможность верующих высказывать свои пожелания.

Важно, что за 1944–1945 гг. в ЦГА СПб и ЕАСПб сохранились все поданные прошения об открытии храмов Ленинграда, и это позволило произвести достаточно объективный анализ ситуации. Кроме того, за указанный период в архиве сохранились не только документы уполномоченного Совета по делам РПЦ по Ленинграду и области, но также имеется стенограммы отчетов уполномоченных[80]. Благодаря этим документам появилась возможность оценить ситуацию, сложившуюся в Ленинградской епархии, и с помощью отчетных докладов уполномоченных выяснить причины того, почему при такой социальной активности верующих, направленной на возрождение храмов, результаты оказались минимальными. Несмотря на то, что многие письма не были результативными, и часто храмы, о которых просили верующие, не были открыты, эти ходатайства очень важны для изучения эпохи: они

80. Стенограмма совещания уполномоченных Совета по делам РПЦ 20-22 июля 1946 г.// ЦГА СПб. Ф.9324. Оп. 2. Д. 1. Л. 75-124.

— документальные свидетельства, которые показывают активную деятельность верующих, разными способами пытавшихся заставить представителей власти услышать их просьбы.

Библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Ф. Р-6991 (Совет по делам РПЦ при Совете Министров СССР).

Ф. А-259 (Совет Министров РСФСР).

Ф. Р-5446 (Оригиналы постановлений Совета Народных Комиссаров и Совета Министров СССР).

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Ф. 17 (ЦК КПСС).

Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб).

Ф. 9324 (Канцелярия уполномоченного Совета по делам РПЦ по Ленинграду и области).

Ф. 9620 (Канцелярия уполномоченного Совета по делам религиозных культов).

Ф. 7384 (Исполнительный комитет Ленинградского городского совета депутатов трудящихся (Ленгорисполком)).

Ф. 7179 (Исполнительный комитет Ленинградского областного комитета депутатов трудящихся (Леноблисполкома)).

Епархиальный архив Санкт-Петербурга (ЕАСПб).

Ф. 1 (История храмов Ленинграда).

Ф. 2 (Изобразительные материалы).

Ф. 3 (Канцелярия митрополита Ленинградского и Новгородского).

Ф. 105 (Распоряжения митрополита Ленинградского и Новгородского).

Архив Государственной инспекции по охране памятников Санкт-Петербурга.

Петров А. Н. Храм Воскресения Христова. Историческая справка. 457. 2/1-1.

Сампсониевский собор. 28/Пр-4. 1958 г.

Литература

Антонов В. В., Кобак А. В. Святыни Петербурга. Т.3. СПб., 1996.

Письма во власть. 1928–1939. Заявления, жалобы, доносы, письма в государственные структуры и советским вождям. М., 2002.

Скобелева Е. А. Родина моего детства. 1940–1945. СПб., 2004.

Шкаровский М. В. Русская Православная церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999.

Юдин Н. И. Правда о петербургских святынях. Л., 1966.

Якунин В. Н. Укрепление положения Русской Православной Церкви и структура ее управления в 1941–1945 гг.//Отечественная история. 2003. № 4. С. 83-93.

Ульрике Хун

С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева

Советский Союз был страной чудес. В представлении православного населения пространство СССР было наполнено святыми местами, которые посещались как потенциально чудодейственные святилища. К ним относились не только древние монастыри, но и определенные источники, камни или деревья, которые по большей части располагались за пределами деревень, т. е. за пределами обжитого и окультуренного пространства. Такие святилища были местами общения с божественным — особенно при большевистской власти, когда они становились заменой закрытых церквей. Однако масштабы этого паломничества к святыням не были постоянными и находились в зависимости от амплитуды государственной антирелигиозной политики. Если в 1930-е гг. в связи с террором и гонениями на Церковь пустовали даже основные святыни[1], то после изменений, произошедших в религиозной политике зимой 1943 г., старые паломнические традиции ожили. Это относилось прежде всего к неоккупированным (или оккупированным ненадолго) территориям РСФСР, где в дальнейшем было открыто незначительное число

Статья впервые опубликована как: *Huhn U.* Mit Ikonen und Gesang oder: ein Bischof auf der Flucht vor seinem Kirchenvolk. Massenwallfahrten in Russlang unter Stalin und Chruščev//Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung. 2012/Hg. von Ulrich Mählert u.a. Berlin, 2012. S. 315–333.

1. Исключением являются сведения из примечательных воспоминаний В. Василевской, московского врача, которая в середине 1930-х гг. тайно крестилась в подмосковном Загорске и участвовала в этот период в паломничествах (которые выдавались за туристические поездки) в закрытые монастырские комплексы, в том числе в Оптину пустынь, а в 1940 г. — в Саров и Дивеево. См. *Василевская В.Я.* Катакомбы XX века. Воспоминания. Москва, 2001. С. 28-30, 74-91.

церквей, при том что в Украине и Беларуси церкви и монастыри, открытые в период немецкой оккупации, не были вновь закрыты сразу после того, как Красная Армия вернула захваченные территории. Из-за такого неравного распределения открытых церквей паломничества к почитаемым источникам и озерам оставались вплоть до конца 50-х гг. феноменом, характерным главным образом для РСФСР[2].

Исследование паломничеств конца войны и послевоенного периода имеет, следовательно, разные измерения и развертывается в пространстве сопряжения народного благочестия, повседневной жизни советского народа и церковной политики советского государства. Что касается сферы церковной политики, то в разгар войны, в сентябре 1943 г., Сталин начал сближение с немногочисленными сохранившими должности митрополитами, после чего они, несмотря на катастрофический опыт сталинского террора первого военного года, стали подчеркивать свою лояльность режиму. Руководство государства и партии надеялось улучшить свою репутацию в глазах союзников и одновременно планировало использовать Русскую православную церковь в качестве инструмента при проектировании послевоенного порядка в Европе[3]. Этого невозможно было достичь без восстановления церковных институтов и общин. В октябре 1943 г. был создан «Совет по делам Русской православной церкви», который — под руководством старого сотрудника НКВД майора Г.Г. Карпова — должен был обеспечить открытие отдельных церквей, чтобы затем осуществлять координирующую и контролирующую функцию.

Церковные лидеры заключили этот своеобразный «конкордат» с государством для того, чтобы церковные институции, восстановленные после многих лет репрессий, могли осуществлять свои функции легально. Епископат считал, что лишь при таком положении дел можно обеспечить соблюдение канонических норм со стороны паствы, ибо за годы, прошедшие без церкви, широкое распространение получил феномен совершения обряда таинств самозваными священнослужителями (т.н. «самочинника-

2. См. письмо Г. Карпова, председателя Совета по делам РПЦ, Н. Хрущеву от 29 апреля 1954 (Российский государственный архив новой истории [далее — РГАНИ]. Ф. 5. Оп. 16. Д. 642. Л. 80-84).

3. См. *Miner S.M.* Stalin's Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941–1945. Chapel Hill, 2003 (особенно части 2 и 3); также *Chumachenko T.A.* Church and State in Soviet Russia, 1941–1961. Russian Orthodoxy from World War II to the Krushchev years. Amonk, 2002. P. 15-86.

ми»). Несмотря на то, что связь верующих с церковными институтами или, вернее, с теологическим обоснованием религиозных практик верующих мирян была темой еще столетней давности, монополия церкви на таинства признавалась подавляющим большинством[4]. Паломничества осуществлялись именно в этой сфере, так что, с одной стороны, являлись традиционной частью религиозной жизни православного населения, а с другой стороны, государство и верный ему епископат не признавали их основополагающей религиозной практикой. И хотя паломничества и процессии были впечатляющими и открытыми проявлениями религиозной жизни, государственный и партийный аппарат в течение десятилетия не предпринимал против них никаких карательных акций. Первое крупное паломничество можно датировать 1944 годом, когда в свете изменений в политике по отношению к церкви, произошедших осенью 1943 г., православные христиане возобновили традиционные паломничества[5]. Постепенно эти паломничества стали массовыми, и в 1950-е гг. могли собирать до 20 000 человек. Это выглядит парадоксальным, но столь массовые религиозные шествия действительно происходили в последние годы правления Сталина и при этом не разгонялись с применением силы. Только когда Никита Хрущев — с его пониманием пути к построению коммунистического общества — запустил свою кампанию по модернизации страны, началось физическое уничтожение мест, где концентрировались практики, считавшиеся архаичными и «суеверными». Одновременно с этим он осуществил поворот в области религиозной политики, отказавшись от старых сталинских принципов[6].

В этой статье я попытаюсь объяснить, почему руководство государства и партии терпело паломничества в течение более чем десяти лет, хотя и предпринимало против них определенные меры. Для этого я описываю, как происходили паломничества в десятилетие своего расцвета (между концом войны и началом

4. См. *Freeze G.L.* Institutionalizing Piety. The Church and Popular Religion//Imperial Russia. New histories for the empire/Ed. Ransel D. L. Bloomington, 1998. P. 210–249.

5. См. донесение Г. Карпова о незаконной церковной деятельности от 25 апреля 1949 г., адресованное ЦК ВКП(б) (Российский государственный архив социально-политической истории [далее — РГАСПИ]. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 69-77; опубликовано в: *Беглов А.Л.* В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 292).

6. См. *Stone A.B.* «Overcoming Peasant's Backwardness». The Krushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union//The Russian Review. 2008. Vol. 67. P. 296–320.

антирелигиозной кампании 1958/59). Чем они отличались от шествий в дореволюционной России? Кто принимал в них участие и почему? Какую роль в них играло духовенство православной церкви, как оно к ним относилось, и как на это реагировали паломники? И как проходила кампания по ликвидации паломничества после 1958 года? Я пытаюсь ответить на эти вопросы, опираясь на примеры шествий к закрытому монастырю «Коренная пустынь», который является одним из наиболее посещаемых паломниками мест в Курской области Центрально-Черноземного региона России.

Точка схождения священного

Паломничества к Коренной пустыни, связанные, с одной стороны, с дореволюционными традициями, с другой стороны, неизбежно изменили свой характер в условиях позднего сталинизма. Если до 1917 года большие монастырские комплексы, как правило, хранившие мощи того или иного святого, привлекали значительные массы паломников, то после Второй мировой войны на территории РСФСР осталось только два открытых монастыря, а именно: вновь открытая в 1946 г. в качестве символа мнимой советской религиозной свободы Свято-Троицкая Сергиева Лавра под Москвой и Псково-Печерский монастырь. Таким образом, на региональном уровне особое значение в качестве мест паломничеств сохраняли места, связанные с чудесными явлениями икон или с видениями святых[7]. Это было так потому, что, с точки зрения практик православного благочестия, священное не ограничивается церковным пространством, но сила Божия считается таковой как раз из-за того, что может обнаруживаться и творить чудеса в любом месте[8]. Возведением крестов и строительством часовен, церквей и монастырей отмечалось признание божественной истории спасения, которая проявилась в этих самых местах. Соответственно, объектами большинства послевоенных паломничеств становились закрытые монастыри и расположенные поблизости от них и почитаемые как святые источники, чья репутация,

7. Так было в случае, например, паломничества к Николиной горе в Ульяновской области, которое происходило ежегодно 22 мая в праздник св. Николая, а также в случае паломничества в Урюпинске Сталинградской области, связанного с воспоминанием о чудесном обретении иконы Божией Матери, которое проходило 21 июня. См. сообщение Карпова Хрущеву (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 642. Л. 80-84).
8. См. *Freeze G. L.* Institutionalizing Piety. P. 227. (См. сноску 4).

в свою очередь, была основана на том, что в этом месте была обретена чудотворная икона или случилось некое видение; именно так обстояло дело и с закрытой Коренной пустынью в Курской области. Давление со стороны атеистического государства оказало сильное воздействие на эту практику: закрытые монастырские комплексы были в известной степени редуцированы к исходному моменту той святой вести, которую они несли: они обрели статус географического места и материального свидетельства встречи с божественным. Поэтому вполне логично, что даже там, где больше не было регулярных богослужений в освященных и украшенных часовнях, церквах и соборах, по-прежнему продолжали собираться паломники.

Бывший пустынный мужской монастырь Коренная пустынь в 1958. В здании размещалось сельскохозяйственное профтехучилище[9].

История Коренной пустыни в Курской области включает все эти аспекты. Согласно легенде, во время татарского нашествия в конце XIII в. среди корней дерева (отсюда и название) была найдена чудотворная икона Божией Матери «Знамение». В ее честь была первоначально построена часовня, а позднее, в XVI в., основан монастырь, получивший имя «Коренная пустынь». В начале XVII в. возникла традиция большую часть дней в году вы-

9. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 18.

ставлять икону в кафедральном соборе Курска и переносить ее в Коренную пустынь лишь на лето. С тех пор в определенные дни тожественная процессия сопровождала икону на ее пути весной из Курска в монастырь и в сентябре — из монастыря в Курск. Шествия продолжались даже после того, как в 1920 г. икона «Знамение» была вывезена бежавшими от большевиков священнослужителями сначала в Сербию, затем в Германию и, наконец, в Америку[10]. В течение 1930-х гг. и вплоть до немецкой оккупации в конце осени 1941 года, то есть в период, когда в здании монастыря был расположен санаторий, не задокументировано ни одного паломничества к Коренной пустыни. Маловероятно также, что паломничества имели место в тот период, когда зданием пользовались оккупационные войска. Вскоре после ухода Вермахта из Курска в бывший монастырь впервые отправилась процессия из 2000 (или около того) человек. С этих пор число паломников возрастало от года к году: в 1948 г. было ок. 14 000 паломников, в 1955 и 1956 годах — ок. 20 000. Вместо чудодейственной иконы «Знамение» паломники теперь несли с собой собственные небольшие иконы. Но что еще важнее, монастырь теперь не был доступен для процессии, поскольку в его зданиях располагалось ремесленное училище по механизации сельского хозяйства[11]. Соответственно, процессия направлялась к расположенному в 150 метрах от бывшего монастыря источнику, где паломники сами совершали богослужение и омывались водами источника, почитавшегося чудотворным. Кроме того, имелось много и других различий между традиционными паломничествами дореволюционной эпохи и шествиями 1940-х и 1950-х гг.

10. С 1951 г. икона «Знамение» находилась либо в специально для нее построенной Новой Коренной пустыни вблизи Нью-Йорка, либо в православном соборе Нью-Йорка под попечительством РПЦЗ. После воссоединения РПЦЗ с Московским патриархатом в 2007 г. икона смогла впервые посетить Россию зимой 2009 г., однако на данный момент она остается во владении все еще административно самостоятельной РПЦЗ. См. http://www.korennaya.ru/ikona/doc00010.html.

11. См. отчет от 7 октября 1958 г. главного инспектора Совета А. Пашкина председателю Г. Карпову об изменении численности паломников за последнее десятилетие (Государственный архив Российской Федерации [далее — ГАРФ]. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 1-5). См. также небольшой пассаж о курском паломничестве у А. Беглова (В поисках «безгрешных катакомб». С. 180-181). Впрочем, Беглов со своим акцентом на «незаконной церковной деятельности» несколько перегибает палку, говоря о паломничестве к Коренной пустыни как о «самом заметном подпольном богомолье в центре России»: в действительности, для самих паломников это была традиционная религиозная практика, и потому она никак не могла ассоциироваться с подпольем.

Как же тогда эти паломничества были связаны с церковными институциями, и как относилось к ним духовенство Курской епархии? Решающим здесь было то, что государство и партия требовало от духовенства РПЦ не принимать участия в подобного рода паломничествах.

Паломники у источников летом 1957 г. Женские белые платки задают тон. На переднем плане виден молодой человек в кепке, демонстративно наблюдающий за происходящим[12].

Паломничество без священников: попытка государственного регулирования при Сталине

Паломничества к Коренной пустыни были одними из наиболее массовых на территории РСФСР, но отнюдь не единственными. Так, например, в городе Урюпинск в бывшей Сталинградской (ныне — Волгоградской) области ежегодно 21 июня несколько тысяч паломников собирались на праздник явления иконы Божией Матери, а в Ульяновской области в день святого Николая, 22 мая, паломники собирались на горе неподалеку от села Сурское, где

12. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 24.

некогда было видение[13]. Однако только с конца 1940-х гг. руководство партии и правительства начинает получать регулярные донесения об этих паломничествах, которые характеризуются как «незаконные»[14]. Ранее паломничества весьма редко попадали в поле зрения региональных уполномоченных Совета по делам РПЦ, поскольку те занимались прежде всего наблюдением за видимыми церковными структурами.

Тем не менее, вплоть до 1953 года Москва не проявляла централизованных инициатив по прекращению паломничеств. В этот период лучше всего задокументировано то давление, которое Совет по делам РПЦ оказывал на духовенство с целью предотвратить его участие в процессиях. Так, в августе 1948 г. Синод постановил, что духовенство не должно участвовать в публичных шествиях и богослужениях, потому что таковые представляют собой «явное нарушение принципа отделения Церкви от Государства»[15]. С 1948 г. епископов обязали отвечать за то, чтобы в их епархиях ни один официально зарегистрированный священник не участвовал в паломничествах. В контексте того общего политического и культурного климата, который сформировался в СССР при А. Жданове, работа Совета по делам РПЦ и его руководство попали под огонь[16]. Официально атака была начата статьей в партийной газете «Правда», которая была опубликована в феврале 1949 г. и называлась «Саратовская купель». В статье была заклеймена позором традиция, заключающаяся в освящении духовным лицом воды на праздник Крещения Господня, который отмечается ежегодно 19 января. В 1949 г. в волжском городе Саратове несколько сотен человек купались в проруби, воду

13. См. записку Совета по делам РПЦ от 24 сентября 1958 г. в: «Добиться закрытия так называемых “святых мест”». Церковь под контролем//Источник. Вестник архива Президента Российской Федерации. 1997. № 4. С. 120-129.

14. См. донесение Г. Карпова о нелегальной церковной деятельности от 25 апреля 1949 г., адресованное ЦК ВКП(б) (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 69-77; опубликовано в: *Беглов А.Л.* В поисках «безгрешных катакомб». С. 292). Одним из наиболее ранних донесений вышестоящему начальству о паломничествах является послание, датируемое 1947 г., которое, что примечательно, не имело отношения к Совету по делам РПЦ, но было отправлено через МВД непосредственно Сталину, Берии и Жданову. См. донесение от 30 августа 1947 г. о массовом шествии в Львовской области, вызванном «слухами» о видении Божией матери (ГАРФ. Ф. R-9401. Оп. 2. Д. 170. Л. 344-345). О донесениях, передававшихся секретными службами, сказать ничего нельзя.

15. См. протокол заседания Синода от 25 августа 1948 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 66а. Л. 45).

16. См. *Chumachenko T.A.* Church and State in Soviet Russia, 1941–1961. P. 87-103.

в которой они считали целебной; еще несколько тысяч человек наблюдало за этим «мракобесным» «порнографическим» действом[17]. На этот скандал церковное руководство было вынуждено отреагировать отставкой саратовского епископа. Таким образом, даже самый последний священник должен был понять, что участие в церковном празднике или в процессии, происходящих на открытом пространстве, более недопустимо[18]. Канцелярия Патриархата разослала соответствующие циркулярные письма по отдельным епархиям, а оттуда соответствующие распоряжения были спущены на места[19].

Теперь тот, кто принимал участи в процессии как священник, рисковал потерять свою государственную регистрацию; ввиду очевидной нехватки священников предотвращение подобного рода событий становилось настоятельным требованием руководства епархий. С точки зрения государства, этот запрет на участие зарекомендовал себя как эффективное средство, по крайней мере, в том, что касается ослабления связи между паломничествами и церковью, хотя процессии как таковые он не предотвращал[20]. Во всех своих отчетах государственные уполномоченные должны были сообщать, принимали ли «зарегистрированные духовные лица» участие в незаконных шествиях «на открытом воздухе» и в скольких случаях за этим воспоследовала отмена их регистрации. Еще в 1953 г. этой мере воздействия подвергся священник из Курской епархии по фамилии Сусликов[21]. Используя этот

17. *Рябов Н.* Саратовская купель//Правда. 19 февраля 1949. С. 3.

18. См. *Chumachenko T.A.* Church and State in Soviet Russia, 1941–1961. P. 87-103; см. также документы, опубликованные в сборнике: Советская жизнь. 1945-1953/Ред. Е. Зубкова. М., 2003. С. 664-668.

19. См. послание патриарха Алексия епископам от 24 декабря 1949 г.; копия, представленная Г. Карпову (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 73. Л. 35; цит. по: Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР. 1945-1953 гг. Т. 1/Ред. Н. Кривова. М., 2009. С. 502). Кроме того, см. телеграмму архиепископа Тамбовского и Мичуринского Иоасафа (Журманова) духовенству Сосновского района о категорическом запрете на участие в молебнах на источниках от 17 мая 1951 г. Копия, представленная уполномоченному (Государственный архив Тамбовской области. Ф. Р-5220. Оп. 1. Д. 109. Л. 253).

20. См. донесение Г. Карпова в Отдел пропаганды ЦК от 8 сентября 1950 г. относительно предпринятых им мер по ограничению активности церкви; здесь также имеется ссылка на обнародованный церковным начальством запрет на участие священнослужителей в паломничествах (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 285. Л. 160-169; здесь Л. 168).

21. См. отчет за второе полугодие 1953 г. от 9 января 1954 г., направленный Г. Карпову уполномоченным по Курской области (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1141. Л. 2-14).

эффективный инструмент против церкви, Совет по делам РПЦ в Москве отказывался от других мер по пресечению курского паломничества: так, он высказался против предложения Исполнительного комитета Курской области, который, в преддверии шествия в июне 1951 года, намеревался засыпать источники или объявить в области карантин. Вместо этого товарищи из Москвы еще раз обратились к решению Синода от августа 1948 г. — с тем, чтобы епископ Курский наложил запрет на участие в паломничестве на священников своей епархии[22]. Священники, как и сам епископ, столкнулись с неразрешимой дилеммой: с одной стороны, паломничество к Коренной пустыни было неотъемлемой частью церковной жизни епархии, с другой стороны, участие в нем угрожало самой возможности осуществлять попечение о пастве в дальнейшем. Как бы то ни было, о тогдашнем (с 1951 г.) епископе Курском Иннокентии (Зельницком) весьма многое говорит тот факт, что он, решая эту проблему, начал с доверительной беседы с уполномоченным московского Совета по делам РПЦ в Курской области. В январе 1954 года уполномоченный передал содержание разговора в московский Совет: епископ жаловался на то, что «в связи с этим шествием в Коренную он поставлен в очень неудобное и ложное положение — в эти дни он не служит и должен скрываться»[23]. Кроме того, епископ столкнулся с просьбами своих прихожан принять их иконы в кафедральном соборе до начала шествия, а затем в день паломничества торжественно передать процессии. Непосредственно перед началом летнего паломничества 1953 г. к нему пришли прихожане с хлебом и солью, чтобы он благословил их. Однако, как сообщил уполномоченный в Москву, епископ отказался их принять[24]. В последующие годы епископ решал эту проблему просто: в дни особенно масштабного весеннего паломничества он уезжал в Москву к патриарху[25].

22. См. письмо Г. Карпова в Отдел пропаганды при ЦК ВКП (б) Михаилу Суслову (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 141-143).

23. Отчет от 25 января 1954 г. уполномоченного по Курской области Володина ВРИО председателя московского Совета по делам РПЦ Белышеву относительно беседы с епископом Иннокентием, состоявшейся 12 января 1954 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1141. Л. 34-36).

24. Там же. 35.

25. См. отчет Г. Карпова в Бюро ЦК КПСС по РСФСР и в Совет Министров РСФСР относительно паломничеств к Коренной пустыни от 20 июля 1956 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1332. Л. 131-132). Также см. отчет уполномоченного ВРИО председателя московского Совета по делам РПЦ П. Середняку от 17 июня 1958 г.

Паломники на берегу реки Тускарь, Курская область. Вероятно, лето 1957 года. Некоторые омываются или купаются в реке[26].

Кроме такого непосредственного вмешательства в церковную автономию иногда предпринимались попытки запугать мирян, которые собирались участвовать в паломничестве. Вновь и вновь отправлялись в Москву, в Совет по делам РПЦ, послания из различных областей РСФСР о том, что председатель колхоза или сельсовета в рамках своей властной компетенции препятствовал верующим посещать церковную службу или принимать участие в сборе подписей за открытие церкви. Меры, предпринимаемые против местных почитаемых святых источников, также были разнообразны. В одном случае председатель райисполкома попытался обязать церковный совет деревенской церкви установить в ближайшей к источнику деревне караул, который не допускал бы к нему паломников. Подобного рода запугивание сам Карпов охарактеризовал в своем письме в ЦК как «нелепое»[27]. Об излишне «грубых поступках» говорил также сотрудник Карпова, касаясь инцидента с председателем сельсовета, который,

о паломничестве 13 июня к Коренной пустыни (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 6-10).

26. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 26.

27. Донесение Г. Карпова в Отдел пропаганды при ЦК Михаилу Суслову от 27 сентября 1952 г. (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 569. Л. 234-238).

когда паломники собрались у одного расположенного в Воронежской области источника, у них на глазах помочился в него[28].

Почему государственные и партийные органы в последние годы правления Сталина не предпринимали против паломников никаких прямых мер, сказать трудно. Безусловно, свою роль сыграли опасения, связанные с заграницей, поскольку в связи с теми внешнеполитическими ожиданиями, которые советское руководство возлагало на церковь, сообщения о действиях, предпринимаемых против христиан, были крайне нежелательны. Это может показаться странным, особенно если принять во внимание начинавшуюся холодную войну и быстро уменьшавшееся желание советского руководства обращать внимание на свою репутацию в глазах бывших союзников. Однако в области религиозной политики дела обстояли иначе, поскольку Сталин и его окружение планировали использовать церковное руководство в своих геополитических интересах. Это касалось контроля за развитием ситуации в восточноевропейских государствах-сателлитах, участия в экуменическом движении и борьбы с Ватиканом[29]. По этим же внешнеполитическим соображениям государственному Совету по делам РПЦ было даже запрещено передавать духовным лицам инструкции в письменном виде: чтобы за границу не могли попасть доказательства постоянных ограничений и вмешательства во внутрицерковные дела[30]. Другая причина удивительной толерантности по отношению к этим массовым процессиям заключалась, конечно, в том, что государственные и партийные чиновники не считали паломничества опасными, несмотря на большую численность их участников: пока в паломничествах принимали участие «почти одни женщины среднего и пожилого возраста»[31], но не молодежь и не представители «деревенской интеллигенции», чиновники не видели в них никакой угрозы для общественного порядка и лояльности людей к системе. Вполне возможно, что Сталин и его окружение, в связи с крайней бедностью населения страны, оценивали ситуацию в деревне как взрывоопасную настолько, что воздерживались

28. См. отчет Г. Уткина (конец 1949 г.) (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 200-210).

29. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50-х годов XX века/Ред. Т. Волокитина, М. Мурашко, А. Носкова. М., 2008. С. 82-159.

30. См. *Chumachenko T.A.* Church and State in Soviet Russia, 1941–1961. P. 30 ff.

31. См., напр., отчет Г. Карпова в Бюро ЦК КПСС и Совет Министров РСФСР от 20 июля 1956 (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1332. Л. 131-132).

по этой причине от каких-либо мер против верующих и считали даже, что паломничества выполняют роль клапана, выпускающего пар[32].

Что двигало паломниками и чего они ожидали от духовенства

Паломничества были привлекательны для их участников по различным причинам. Если принять во внимание катастрофическую послевоенную бедность и разочарование в связи с тем, что система не была либерализована, а ненавистные колхозы не были распущены[33], паломничества предлагали своего рода побег из однообразной будничной жизни и удовлетворяли потребность в утверждении собственного достоинства. Пышный характер самодеятельных богослужений резко контрастировал с ежедневной рутинной работой на колхозных полях, которая выпала на долю женщин и тех немногих мужчин, которым удалось вернуться с войны. Те немногочисленные места проведения досуга, которые имелись в деревнях (типа изб-читален или сельских клубов), нередко стояли пустыми или были заброшены[34]. По этой причине большое паломничество было для его участников знаменательным протестом против режима, который давал им так мало. Действительно, процессия подразумевала также отвоевание открытого пространства через проникновение в него религии: событие — если учесть опыт террора 1930-х — ранее немыслимое. Тем не менее, паломничества не следует рассматривать как антисоветские демонстрации, потому что их участники в первую очередь стремились к обретению и передаче духовного опыта. Поэтому линия конфликта проходила не только между паломниками и представителями государства и партии: имели место трехсторонние отношения, и официальная церковь также являлась действующим лицом.

32. См. различные отчеты партийным лидерам о катастрофической ситуации в деревне, опубликованные в: Советская жизнь. 1945-1953. Прежде всего см. С. 213-266.

33. См. *Zubkova E.* Russia after the War. Hopes, Illusions, and Disappointments, 1945–1957. Armonk; New York, 1998. P. 59–67.

34. См., напр., отчет из Горьковской области от 10 октября 1952 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 892. Л. 33-43).

Иннокентий (Зельницкий), с 1951 по 1958 гг. епископ Курский и Белгородский[35].

Насколько сильна была связь между паломничествами и церковью, несмотря на вмешательство властей, и где проходила граница, может показать анализ хода паломничества. Многочисленные паломники собирались рано утром в обеих открытых церквах

35. АТЕ (Архив Тамбовской епархии).

Курска и там принимали участие в богослужении. Летом 1956 г., когда число паломников было рекордным, около 10 000 человек непосредственно после этой службы проделали 30-километровый путь паломника — хотя они и составляли лишь половину от тех 20 000 участников летнего паломничества, о которых сообщили в Москву, так что остальные, вероятно, присоединились к ним позже[36]. По ходу следования, уже во второй половине дня, паломники останавливались у единственной открытой на их пути церкви св. Иоакима и Анны в селе Долгое. Здесь, в отличие от города, они могли разместить у алтаря принесенные с собой частным образом иконы и принести их в дар. Но поскольку далеко не все паломники могли поместиться в небольшой деревенской церкви, многие продолжали свой путь к почитаемым святыми источникам у реки, где и совершали свое богослужение. Утренняя служба в Курске, на которую собиралась большая часть паломников, и открытая церковь в деревне Долгое, расположенная неподалеку от монастыря, указывают на несомненную связь паломничества с церковью. Тем не менее, большинство паломников, по всей видимости, собиралось только для проведения молебна у источников, где не было никакого духовенства.

Многие прихожане Курской епархии, однако, настаивали на участии в паломничестве своего епископа или, по крайней мере, на том, чтобы он официально признал проведенное без духовенства паломничество. Через шесть месяцев после летнего паломничества 1953 г. епископ получил письмо от православной христианки из Курска, которая сообщала ему о разочаровании, постигшем паломников в связи с его лавированием. Это подробное письмо дает нам редкую возможность услышать голос обычно безмолвных мирян. В центре внимания находится вопрос об отношении духовенства к паломничеству к источникам возле Коренной пустыни. Спустя пять лет после введения государственного запрета на участие духовенства в процессиях автор явным образом намеревается объяснить епископу, как она и ее единоверцы пережили опыт паломничества и какое значение для них имело шествие:

> Дорогой Владыко Иннокентий! Каждый год громадное количество молящихся всякого образа и сословия провожает Образ Царицы

36. См. отчет Г. Карпова в Бюро ЦК КПСС и Совет Министров РСФСР от 20 июля 1956 (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1332. Л. 131-132).

> Небесной в Коренную пустынь. Какой это славный путь! Не одна тысяча людей поет здесь на пути хвалебные песни. Не один человек читает наизусть выученные трогательные слова акафиста. [...] Усталости не чувствуется, люди в преклонном возрасте, падающие на пути, поднимаются и снова идут. Нет слов выразить чувства, наполняющие в этот момент наши души. Какой-то необыкновенный вихрь поднимает нас и несет, несет вперед, туда к Святому колодцу, к грудам камней разрушенного алтаря. Здесь начинается служба, своя мирская простая и может быть неправильная и грубая, но чистая и искренняя. Всю ночь напролет, если только ветер и дождь не мешает гореть свечам, читаются здесь нараспев акафисты с таким глубоким чувством и вдохновением, что хочется душу свою оставить здесь навсегда[37].

Проведение церковной службы и чтение акафиста мирянами касались одного критически важного момента, потому что, с одной стороны, мирянам было разрешено исполнять эти гимны Богородице частным образом, но с другой стороны, они рассматривались как квази-литургические тексты, созданные под надзором Святейшего Синода, а потому не могли составляться самостоятельно или изменяться каким-либо образом[38]. Но речь шла не просто о красоте и достоинстве придуманного самими мирянами богослужения, проводившего у источника неподалеку от монастыря, но о поведении духовенства в целом. Автор письма использует весьма сильные слова, заявляя следующее: «Дорогой Владыко! Это недостойная христианина боязнь — ее надо уничтожить». Вместе с тем автор осведомлена о рисках, которым подвергаются священники и миряне, отдающие себя церковному служению: «В настоящий момент служба их нелегкая (спаси их Господи) нет такого человека, который не понимал бы этого, как они рискуют

37. Копия письма Анастасии Завозгряевой епископу Иннокентию (Зельницкому), Курск, начало 1954 г.; приложение к письму уполномоченного Володина ВРИО председателя Совета Белишеву от 25 января 1954 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1141. Л. 38-44).

38. О периоде до 1917 г. см. *Shevzov V.* Between «Popular» and «Official»: Akafisty Hymns and Marian Icons in Late Imperial Russia//Letters from Heaven. Popular Religion in Russia and Ukraine/Ed. Himka J.-P. Toronto, 2006. P. 251–277. Также в протоколах заседаний Синода после 1943 г. содержатся постановления о допустимости или недопустимости использования вновь составленных акафистов в богослужебных целях в отдельных епархиях. См., напр., протокол от 3 июня 1948 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 66а. Л. 38) и от 23 июля 1953 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 99а. Л. 53 сл.).

и Господь спасает их». Поэтому автор письма не требует от епископа, чтобы он принял участие в шествии; она хочет только, чтобы он, по крайней мере, положительно отнесся к этому самостоятельно организованному паломничеству и не осуждал его:

> Было бы Владыко больно чувствовать, ч[т]о Вы *лично* хотя бы сердцем не с нами! Мы посещающие собор прихожане других церквей любим Вас как пастыря, еще больше как простого человека, дорожим Вашим вниманием, ценим каждое ваше слово, выполняем каждое Ваше указание и всею душою стараемся быть чистыми и послушными как Вы того нам искренне желаете. Но... в отношении Крестного Хода мы просим Владыко *на нас за непослушание не гневаться, предоставить нас самим себе [...]* Да благословит Бог дорогой Владыка на правильное понимание изложенного. Не судите Анастасию Завозгряеву. Курск[39].

«Уничтожить навсегда этот вредный пережиток»: кампании по искоренению паломничеств при Хрущеве

Только после смерти Сталина руководство государства и партии решило начать централизованную атаку против простых участников паломничеств. Уже в конце апреля 1953 г. Карпов направил Никите Хрущеву (занимавшему в тот момент должность секретаря ЦК без какого-либо четко очерченного поля деятельности) меморандум, в котором предлагал создать особую комиссию с целью уничтожения почитаемых источников и ликвидации паломничеств[40]. В течение нескольких следующих недель партийные секретари тех областей, в которых, насколько было известно, имели место паломничества, докладывали в Москву о мерах, предпринимаемых для их прекращения. Тем не менее создавалось впечатление, что будет достаточно проведения антирели-

39. Копия письма Анастасии Завозгряевой епископу Иннокентию (Зельницкому), Курск, начало 1954 г.

40. См. письмо Г. Карпова Н. Хрущеву от 29 апреля 1954 г. (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 642. Л. 80-84). Русский историк Церкви Михаил Шкаровский вкратце затрагивает эту инициативу Карпова, хотя и приводит ошибочные сведения относительно источников: *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в 1939-1964 годах. М., 2005. С. 348.

гиозных собраний или «научно-атеистических» лекций, а также других усилий со стороны региональных отделов пропаганды вкупе с техническими инструкциями из московского центра. Во всяком случае, предложение секретаря Курского обкома передать землю, на которой находился почитаемый паломниками источник, «электромеханической фабрике» и тем самым прекратить доступ к нему паломников реализовано не было[41]. Вскоре после этого, в конце июня 1953 г., секретарь Отдела пропаганды ЦК отметил в резюме своего доклада Никите Хрущеву: «Считали бы возможным ограничиться мерами, принятыми местными партийными организациями»[42].

Летом следующего года был сделан новый шаг вперед: в своем постановлении от 7 июля 1954 г., которое имело заголовок «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», ЦК КПСС недвусмысленно указывал на курское паломничество и заключал, что «празднование религиозных праздников, нередко сопровождающееся многодневным пьянством [...] наносит большой ущерб народному хозяйству, отвлекает тысячи людей от работы, подрывает трудовую дисциплину»[43]. Несколькими месяцами позже, в ноябре 1954 года, ЦК сдал назад и признал, что «оскорбительные действия по отношению к церкви, духовенству, верующим гражданам несовместимы с линией партии и государства в проведении научно-атеистической пропаганды и противоречат Конституции СССР, предоставляющей советским гражданам свободу совести»[44]. Эти невнятные действия легко объяснить, если бросить взгляд за кулисы ЦК, поскольку в руководстве партии за право определять религиозную политику боролись две различные фракции: если Никита Хрущев настаивал на антирелигиозных мерах, то Маленков, Ворошилов и Молотов рассматривали Московский патриархат как квазигосударственный институт, который, соответственно, связан с интересами страны, а потому защищали церковную политику эпохи позднего Сталина[45]. После двух коротких кампаний лета 1953

41. См. донесение секретаря курского обкома руководителю Отдела ЦК по науке и культуре А. Румянцеву от 2 июня 1953 г. (РГАНИ. Ф. 5. О. 16. Д. 642. Л. 93-95).

42. А. Румянцев в т.ч. Н. Хрущеву, 27 июня 1953 г. (РГАНИ. Ф. 5. О. 16. Д. 642. Л. 111-112).

43. См. О религии и Церкви. Сборник документов. М., 1965. С. 71-77.

44. Там же.

45. См. *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 348. О том, как Сталин планировал использовать Московский патриархат в своих

и 1954 гг., которые сопровождались закрытием церквей, для Русской православной церкви наступил относительно спокойный период. Поэтому отнюдь не случайно, что на данном этапе — вплоть до 1957 г. — вновь наблюдались многочисленные паломничества.

Изменения произошли после июньского пленума ЦК 1957 г. и были обусловлены целым комплексом факторов: главную роль сыграли кардинальные перестановки в партийном руководстве, затем шли внешнеполитические и экономические соображения[46]. В рамках начатой антирелигиозной кампании паломничествам больше не препятствовали при помощи церковного начальства, но сами паломники оказывались теперь под надзором государственных чиновников. В ноябре 1958 года ЦК принял, наконец, постановление о «мерах к прекращению паломничеств к т.н. “святым источникам”». От партийных и исполнительных комитетов в регионах и республиках теперь в ультимативном порядке требовали, чтобы те использовали весь спектр пропагандистских мер, предупреждений и угроз, связанных, например, с судебным преследованием. Местное население принуждали голосовать за засыпание близлежащих источников или за передачу территорий, на которых они располагались, например, пионерским лагерям. Партийные комитеты всех регионов должны были до 1 июня 1959 г. отчитаться перед ЦК КПСС о мерах, принятых для реализации его постановления[47]. В последние дни мая 1959 года ЦК захлестнул поток сообщений об успешной «ликвидации» источников в соответствующих регионах. Тем не менее, глава Отдела пропаганды ЦК в своем заключительном докладе отметил, что в отдельных случаях предпринятые меры могли «оскорбить чувства верующих». Так было, например, в Тамбовской области, где на территории возле источника планировали устроить летний лагерь для свиней[48]. Секретарь курского облисполкома, со своей стороны, отчитался об использовании проверенного метода: об оказании давления на епархию. Духовенству «посоветова-

внешнеполитических целях, см. *Miner S.M.* Stalin’s Holy War. P. 51-92.

46. См. *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 352-362. Также см. *Stone A.B.* «Overcoming Peasant’s Backwardness». P. 301.

47. См. выписку из протокола № 193 заседания президиума ЦК КПСС от 28 ноября 1958 г. («Добиться закрытия так называемых “святых мест”». Церковь под контролем. С. 127).

48. См. совместное постановление заведующего Отделом пропаганды ЦК Л. Ильичева и В. Московского от 16 июля 1959 г. (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125. Л. 132-136). Донесения отдельных партийных комитетов объединены в одном акте.

ли» не проводить в день паломничества никаких служб в районе движения процессии. Кроме того, священники должны были зачитать соответствующее послание патриарха Алексия, а также ознакомить паству с решением райисполкома о том, что доступ к Коренной пустыни закрыт. «По нашим наблюдениям, эти мероприятия были осуществлены»[49]. Тем не менее, главной причиной того, что в 1959 г., впервые за 15 лет, массовое паломничество так и не состоялось, стала, вероятно, персональная агитация на городских железнодорожных и автобусных станциях, которая сопровождалась также угрозами применения силы. Секретарь мог с гордостью доложить: «В результате проведенной работы паломничество к т.н. “святому источнику” прекращено. 2-го, 3-го и 4-го июля непосредственно у бывшего источника не было ни одного человека»[50]. Однако оптимистическая оценка, согласно которой удастся «таким образом навсегда ликвидировать этот вреднейший пережиток», не могла, конечно, быть полностью верной. Впрочем, в последующие годы территория Коренной пустыни и паломнический путь из Курска находились под особенным наблюдением, а координация мер по противодействию паломничеству оставалась одной из основных задач местного уполномоченного Совета по делам РПЦ[51]. При этом до уполномоченного доходили разговоры жителей городка Свобода о том, «что скоро здесь не будет районной власти и тогда мы снова будем ходить к источникам, снова разберем ограду и раскопаем источник»[52].

Фактически паломничеств не было только там, где имелось значительное число партийных и комсомольских активистов, а также государственных служащих, которые блокировали доступ к источникам и в «личной беседе» отговаривали паломников от участия в процессиях. В других местах, которые не столь часто оказывались в фокусе внимания органов власти, а потому контролировались не столь жестко, даже в 1960 г. небольшие паломни-

49. Отчет секретаря курского обкома КПСС И. Дудкина о действиях в связи с постановлением ЦК от 28 ноября 1958 (о мерах по прекращению паломничеств) от 8 июля 1959 г. (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125. Л. 123-128).

50. Там же.

51. См. план мероприятий уполномоченного по Курской области на первое полугодие 1961 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1866. Л. 1-6); годовой отчет от 1961 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 2066. Л. 1-34, S. 19). К сожалению, данных Совета по делам РПЦ за 1964 г. нет в свободном доступе, так что невозможно сказать, возобновились ли паломничества после смещения Хрущева с должности.

52. См. годовой отчет за 1962 г. от 19 февраля 1963 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 2066. Л. 1-34; здесь Л. 19).

чества проходили по своим традиционным маршрутам к считавшимся священными источникам и рекам[53].

Основную массу паломников, для которых паломничество являлось возможностью жить своей религиозной жизнью, присутствие агитаторов и милиционеров не столько убеждало, сколько устрашало. Закрытие церквей и предотвращение паломничеств приводило к исчезновению зримых проявлений религиозной активности, но основная идеологическая цель хрущевской кампании, т. е. доказательство несовместимости советского социализма и религии, в конечном счете, не была достигнута[54]. Деревенский Советский Союз оставался пространством, в котором советские колхозники стойко придерживались традиционной религиозной практики и мировоззрения и где чудеса и внезапное явление Божьей милости считались возможными и широко отмечались.

Процессия паломников на пути к бывшему монастырю Коренная пустынь в Курской области. Лето 1957 года[55].

53. См. донесение ВРИО председателя Совета П. Середняка в Отдел пропаганды ЦК от 13 августа 1960 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1747. Л. 146-156). Так, в июне 1960 г. группа из 600 паломников прошла 70 км от города Киров к реке Великая, и им никто не помешал; а в Тульской области уже около 3000 человек посетили источник в деревне Тюртень.

54. См. *Stone A. B.* «Overcoming Peasant's Backwardness». P. 311-320.

55. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 12.

Заключение

После восстановления институтов Русской православной церкви зимой 1943 г. паломничества к местным святым местам пережили свой ренессанс. Как традиционная форма православной религиозной практики они могли компенсировать все еще слабую связь сельских районов с церковью. Паломничества и шествия создавали пространство, где оказывалась возможной встреча со священным. При этом не имело значения, соотносились ли они с такими объектами, как бывшие монастыри, церкви и часовни, или же с такими местами, как особые почитаемые источники, реки или деревья, которые связывались с опытами священного (такими как видения или нахождение икон), но при этом (еще) не были признаны официальной церковной иерархией. Паломничество к Коренной пустыни под Курском, которое занимает центральное место в этой статье, должно рассматриваться как смешанная форма, поскольку теперь паломники не могли войти в закрытый, уже недоступный монастырь и отправлялись к находившемуся вблизи от него источнику. Тем не менее, это паломничество в период между 1944-м и 1958 гг. могло собирать до 20 000 участников. Эти шествия относились к самым многочисленным на территории РСФСР.

Партийный и государственный аппарат вел наблюдение за этими собраниями, но пока был жив Сталин, не предпринимал против Русской православной церкви никаких масштабных акций, исходя из своих геостратегических интересов. Вместо этого московские функционеры пытались уменьшить притягательную силу паломничеств за счет запрета на участие в них духовенства. Паломничество к Коренной пустыни, однако, привлекало столько людей как раз потому, что его авторитет основывался на дореволюционных паломнических практиках. С другой стороны, монастырь не был актуальным священным местом, а государственное вмешательство при помощи церкви не было значительным.

Представители официальной Церкви имели к летним массовым паломничествам к Коренной пустыни лишь косвенное отношение. Паломники собирались на утреннюю службу в Курске и сообща выступали оттуда, но когда процессия достигала конечной цели, представителей духовенства среди них не было. Тем не менее, большинство участников, судя по всему, воспринимали паломничество как исполнение предписаний православной

веры и православных поведенческих норм и настаивали на участии епископа и других священнослужителей. Равным образом когда государство со своими предписаниями и регламентацией религиозной активности пыталось оказать влияние на то, что считалось важной частью христианской жизни, оно сталкивалось с сопротивлением православных мирян. Рычаги, которыми пользовались государственные и партийные функционеры для ограничения свободы действий духовенства, оказывались не слишком пригодными в случае, когда речь шла о мирянах.

Для участников паломничество было одной из немногих возможностей убежать от бедности и повседневной тяжелой работы. Кроме того, в таких несанкционированных государством массовых шествиях содержался определенный, хотя и неосознанный протестный импульс, направленный против существующего порядка. В силу того, что для большей части крестьян и религиозно настроенных людей предлагаемые государством возможности для проведения досуга были мало привлекательны (или вовсе недоступны), государство постоянно испытывало чрезмерную нагрузку, взяв на себя контроль за традиционными практиками православного благочестия. Такой опыт неудач в контроле над религиозными практиками испытали и другие политические режимы[56].

Наблюдая в течение длительного времени расцвет паломничеств, руководство государства и партии тем не менее не могло выработать единую позицию. Оно колебалось между инициативами по ликвидации религиозных шествий и восприятием их как клапана для выпуска пара — для той части населения, которая считалась маргинальной. Противостояние различных сил за кулисами власти создавало свободное пространство, которым могли пользоваться верующие. Их упорство — особенно в сравнении с податливостью православного духовенства — было предпосылкой для тех удивительных проявлений религиозной жизни, которыми были массовые паломничества в послевоенную эпоху.

56. См. *Zumholz A. M.* Volksfrömmigkeit und totalitäres NS-Regime. Marienerscheinungen in Heede/Emsland 1937 und 1940//Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive/Hg. Bernhard Schneider. Münster, 2008. S. 198–223; *Smith S.* Local Cadres Confront the Supernatural. The Politics of Holy Water (Shenshui) in the PRC, 1949–1966//The China Quarterly. 188 (2006). P. 999-1022.

Библиография

Архивные материалы

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Ф. 17 (Отдел пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) – ЦК КПСС).

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Ф. 6991 (Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК (СМ) СССР).

Ф. Р-9401 («Особая папка» И. В. Сталина из материалов Секретариата НКВД-МВД СССР, 1944–1953 гг.).

Российский государственный архив новой истории (РГАНИ).

Ф. 5 (Отдел Пропаганды и агитации ЦК ЦК ВКП(Б) – ЦК КПСС).

Государственный архив Тамбовской области (ГАТО).

Ф. Р-5220 (Совет по делам Русской Православной Церкви).

Опубликованные источники

«Добиться закрытия так называемых “святых мест”». Церковь под контролем//Источник. Вестник архива Президента Российской Федерации. 1997. № 4. С. 120-129.

Василевская В. Я. Катакомбы XX века. Воспоминания. Москва, 2001.

О религии и Церкви. Сборник документов/Ред. Ф. Гаркавенко. М., 1965.

Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР/Ред. Н. Кривова. 1945-1953 гг. Т. 1. М., 2009.

Рябов Н. Саратовская купель//Правда. 19 февраля 1949. С. 3.

Советская жизнь. 1945-1953/Ред. Е. Зубкова. М., 2003.

Литература

Беглов А. Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008.

Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50-х годов XX века/Ред. Т. Волокитина, М. Мурашко, А. Носкова. М., 2008.

Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в 1939-1964 годах. М., 2005.

Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia, 1941–1961. Russian Orthodoxy from World War II to the Krushchev years. Amonk, 2002.

Freeze G. L. Institutionalizing Piety. The Church and Popular Religion//Imperial Russia. New histories for the empire/Ed. Ransel D. L. Bloomington, 1998. P. 210–249.

Shevzov V. Between «Popular» and «Official»: Akafisty Hymns and Marian Icons in Late Imperial Russia//Letters From Heaven. Popular religion in Russia and Ukraine/Ed. Himka J.-P. Toronto, 2006. P. 251–277.

Smith S. Local Cadres Confront the Supernatural. The Politics of Holy Water (Shenshui) in the PRC, 1949–1966//The China Quarterly. 2006. Vol. 188. P. 999-1022.

Miner S. M. Stalin's holy war. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941–1945. Chapel Hill, 2003.

Stone A. B. «Overcoming Peasant's Backwardness». The Krushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union//The Russian Review. 2008. Vol. 67. P. 296–320.

Zubkova E. Russia after the War. Hopes, Illusions, and Disappointments, 1945–1957. Armonk; New York, 1998.

Zumholz A. M. Volksfrömmigkeit und totalitäres NS-Regime. Marienerscheinungen in Heede/Emsland 1937 und 1940//Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive/Hg. Bernhard Schneider. Münster, 2008. S. 198–223.

Алексей Глушаев

«Без проповедников, в углу бараков...»: протестантские «барачные общины» в Пермском Прикамье 1940–1950-х гг.

1

Антирелигиозная пропаганда называла их «сектантами», власти весьма дозировано сообщали о присутствии в жизни советского общества баптистов, пятидесятников, адвентистов, непременно помещая их на обочину «дороги коммунистического строительства». Но прошли те времена, когда евангельских верующих называли «сектант — кулацкий Петрушка», изображая на антирелигиозных плакатах кукольного розовощекого Петрушку, из-за спины которого выглядывало «вражеское» лицо сельского кулака. Создание в 1944 г. объединенного Союза евангельских христиан и баптистов, к которому позже присоединили часть пятидесятников, должно было свидетельствовать, по политическим расчетам сталинского руководства, что «Советское государство считается с наличием религиозных представлений и... не ограничивает свободы совершения религиозных обрядов»[1].

Впрочем, на практике легальная деятельность протестантских объединений была существенно ограничена контролем государственных структур и зависела от изменчивой политической конъюнктуры. В отличие от столичных городов (Москвы, Ленинграда) и некоторых региональных центров[2], где действовали молитвенные дома евангельских христиан-баптистов, в городах и посел-

1. Религия и церковь//Союз Советских Социалистических республик. Большая советская энциклопедия./Под редакцией С. И. Вавилова, К. Е. Ворошилова, П. И. Лебедева-Полянского, А. Лозовского, Ф. Н. Петрова, Ф. А. Ротштейна, О. Ю. Шмидта. М.: ОГИЗ СССР, 1947. Стб.1782.

2. В городах Ижевске и Кирове, административных центрах регионов, граничивших с Молотовской областью, общины ЕХБ были зарегистрированы органами местных исполнительных комитетов в 1945–1946 гг. См.: *Ярыгин Н. Н.* Евангельское движение в Волго-Вятском регионе. М.: Академический Проект, 2004. С.110.

ках Молотовской области до середины 1950-х гг. отсутствовали официально зарегистрированные общины евангельских верующих. Это не означало, что их не было. В первый же послевоенный 1946 год группа евангельских христиан г. Молотова[3] обратилась к уполномоченному Совета по делам религиозных культов (СД РК) с просьбой об открытии молитвенного дома[4]. Процесс регистрации затянулся и, в конце концов, превратился в бюрократическую волокиту.

Нечто подобное происходило и в других населенных пунктах области. Однако городские и районные начальники предпочитали до времени не замечать малочисленные религиозные группы, в среде которых к тому же встречались особые категории советских граждан, «выселенные, состоящие на особом учете»[5].

По поводу информации с мест начала 1950-х гг. о религиозной ситуации в районах области уполномоченный Н.Г. Музлов постоянно сетовал, что в сообщениях от рай- и горисполкомов области нет данных о действующих незарегистрированных группах верующих. Сами отчеты приходили с опозданием[6]. Нередко о молитвенных собраниях узнавали случайно, как в ситуации, когда в горисполком г. Губахи Молотовской области пришли разгневанные жители, соседи по бараку верующего-баптиста, «с жалобой, что частые песнопения и сборы у Марченко нарушают правила общежития, мешают нормальной жизни»[7].

Фрагментарность информации о евангельском движении на рубеже 1940–50-х гг. создавала впечатление о незначительном присутствии в области верующих, принадлежащих к протестантским общинам. В.П. Булдаков, лектор обкома КПСС в 1950–60-е гг., писал в свое время, что до 1954 г. в городах и поселках области «существовали небольшие по количеству, но разрозненные группы» евангельских христиан-баптистов, а «группы верующих меннонитов, [состоящих] преимущественно из лиц немецкой национальности, не проявляли особой активности»[8].

3. С 1940 по 1957 гг. город Пермь носил имя Молотов.
4. Заявление. 15.10.1946//ГАПК. Ф.р-1205. Оп.1. Д.60. Л.1.
5. Информационный отчет. 11.04.1953//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.20. Д.129. Л.163.
6. Информационный отчет. 15.10.1953//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.20. Д.131. Л.168.
7. Информационный отчет. 11.07.1955//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.22. Д.106. Л.6.
8. *Булдаков В.П.* Деятельность КПСС по атеистическому воспитанию трудящихся в 1952–1965 гг. (По материалам Пермской области). Диссер. ...на соиск. ...к.и.н. [Машинопись]. Пермь, 1972. С.119, 121.

Эта первоначальная дисперсность религиозной жизни евангельских верующих имеет свое объяснение. Во-первых, сказывались последствия репрессивных акций политического режима, направленных против руководителей религиозных организаций и рядовых верующих в середине 1930-х гг. Так, в 1935 г. актив общины Пермских евангельских христиан был арестован, руководители были приговорены к различным лагерным срокам и ссылке. Рядовые верующие прекратили собираться вместе в публичных местах[9].

Во-вторых, фрагментарность евангельского движения зависела от целого ряда социальных и политических процессов второй половины 1940-х гг. Реалии жизни большинства населения Пермского Прикамья определяли условия становления евангельских групп. Здесь имеет смысл остановиться на реконструкциях жизненной среды населенных пунктов, в которых формировались группы евангельских христиан-баптистов, пятидесятников, меннонитов; рассмотреть, используя социальную оптику, ситуации включенности верующих в многообразные социальные связи, межличностные отношения, их взаимодействие с институтами власти. История повседневности городов и поселков Молотовской области 1940–50-х гг. в немалой степени способна прояснить специфику развития религиозных меньшинств в регионе.

Городской мир Западного Урала на рубеже 1940–50-х гг. представлял собой причудливую смесь разных укладов, политических и социальных практик, сформированных предшествующими годами сталинской индустриализации, лихолетьем военного времени, авторитарной системой управления. Политика экстенсивного освоения природных ресурсов региона, ведомственный интерес промышленных предприятий привели к формированию своеобразных населенных пунктов, которые по версии официальной пропаганды назывались «советскими городами». Характерной чертой этих центров административной власти, опиравшихся на экономику крупных предприятий и силу карательных органов, была «лоскутная» застройка территории, привязанность отдельных рабочих поселков к заводам, фабрикам, шахтам. Номенклатурный работник в закрытой справке откровенно написал о городских проблемах области: «[Наши] города, — говорилось

9. Биография Ценева Павла Ефимовича [рукопись]. 01.03.1957//ГАПК. Ф.р-1204. Оп.3. Д.92. Л.42-об – 43; *Дербенев А.* Репрессии евангельских верующих//Новый Завет. 2001. № 07 (июль). С.5.; Годы террора: Книга памяти жертв политических репрессий. Часть третья. Т.2. Пермь: Пермское книжное издательство, 2003. С.112.

в справке 1949 г., — как например: Губаха, Половинка, Соликамск, Краснокамск, Чусовой и др. до сих пор представляют собой конгломерат многих неблагоустроенных, захламленных поселков»[10].

Обобщенные данные о социально-экономическом развитии городов Молотовской области в первой половине 1950-х гг., которые мы находим в исследованиях историков, показывают, что экстенсивное расширение городов за счет включения деревень и строительства барачных микрорайонов привело к тому, что основными структурными единицами городского пространства стали «рабочие поселки». Созданные при заводах или шахтах угледобычи, состоящие из бараков и казарм, домов частной застройки и землянок, поселения не были городами индустриального общества, а напоминали промышленные лагеря, подобные тем, что на заре капитализма возникали на Британских островах[11].

Для целей нашего исследования важно подчеркнуть, что наиболее удобной структурной единицей анализа социального пространства, в котором развивались протестантские общины, представляется не город в целом и даже не один из больших административных районов, а «рабочий поселок», определенная часть города — территория, большинство жителей которой работали на одном предприятии[12].

Не случайно поэтому, что в отчетах уполномоченного СД РК Н.Г. Музлова собрания отдельных религиозных групп привязывались к частям города, к поселковым агломерациям. К примеру, в 1953 г. «Губахинский горисполком сообщил, что <...> вновь выявлена <...> в пос. Нагорная группа католиков в 60 человек <...> и группа баптистов в 20 верующих на верхней и нижней части города»[13].

Состав населения рабочих поселков представлял собой пеструю картину из различных категорий советских граждан, оказавшихся по воле судьбы на предприятиях Западного Урала. В боль-

10. Качество жилищного строительства... Начало 1949 г. (установлено по другим документам).//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.15. Д.510. Л.69.

11. *Лейбович О.Л.* Реформа и модернизация в 1953–1964 гг. Пермь: Изд-во Пермского ун-та; ТОО ЗУУНЦ, 1993. С.65.

12. *Чащухин А.В.* Школа в социальном пространстве г. Молотова (Перми) в 1950-е годы//Понять образование... Исторические, социологические, антропологические очерки современного образования в России/Под ред. канд. социол. наук Н.В. Шушковой. Пермь: Изд-во Пермского государственного технического ун-та, 2009. С.64.

13. Информационный отчет... за IV квартал 1953 года. 14.01.1954//ПермГАНИ. Ф.105. Оп. 21. Д.112. Л.55.

шинстве своем это были выходцы из сельских районов, набранные вербовщиками для работы на заводах и в шахтах, либо крестьяне, бежавшие из колхозов в города. За годы Отечественной войны городское население некоторых промышленных центров (Губаха, Кизел, Краснокамск) выросло в 1,5–2 раза[14]. Эвакуированные и мобилизованные гражданские лица заменяли на предприятиях тяжелой промышленности, лесопереработки, в шахтах угледобычи выбывших по военной мобилизации. Среди рабочих и служащих в немалом количестве можно было встретить бывших заключенных лагерей и спецпереселенцев, ограниченных в праве передвижения по территории области. Результатом социальных пертурбаций, в которых оказались мигранты, стало нарушение традиционных норм культуры, значительная деморализация и огрубление нравов. По свидетельству одного милицейского чиновника, «постоянный приток рабочей силы, вербуемый для промышленности и лесозаготовок, наличие исправтрудлагерей, колоний МВД и спецссылки создают в облцентре и на периферии напряженную оперативную обстановку»[15].

К слову сказать, уровень «хулиганизации» обыденной жизни в начале 1950-х гг. в городах и рабочих поселках Молотовской области был столь высок, что в современной историографии получил специальное название *«молотовского синдрома»*[16].

Таким образом, жизнь евангельских верующих часто пересекалась со средой обитания, маргинальной по своему характеру. Особенно ощущалось это в барачных анклавах рабочих поселков. Как картинку с натуры можно привести обработанную журналистом запись из рассказа баптиста: «Жили мы в то время в бараке, в одном из поселков в Перми. Нередко можно было слышать скандалы у соседей по субботам и воскресеньям и, конечно, в дни получки. Хотелось как-то оттолкнуться от таких людей, противо-

14. *Тиунов В.* Тридцать лет строительства социалистического хозяйства на Западном Урале//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.13. Д.175. Л.55.

15. О работе Управления милиции УМГБ Молотовской области. 02.07.1952//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.18. Д.195. Л.123.

16. Криминальная ситуация в Молотовской области к осени 1953 г. фактически вышла из-под контроля властей. 27 февраля 1954 г. министру внутренних дел и Генеральному прокурору СССР пришлось специально докладывать высшим советским руководителям о ситуации с преступностью в Молотовской области. См.: *Козлов В.А.* Массовые беспорядки в СССР при Хрущеве и Брежневе (1953 — начало 1980-х гг.). 3-е изд., испр. и доп. М.: РОССПЭН; Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2010. С. 84–85.

поставить им иную среду»[17]. Коммунальный быт бараков был наполнен хаосом культурных практик местных жителей, границы между публичной и частной сферами жизни почти не существовало. Выяснение отношений между супругами или конфликты обитателей бараков на глазах у соседей были обычным явлением. Следствием всего этого был страх, ощущение незащищенности от вмешательства в личную жизнь, массовое хамство, апатичность[18]. И независимо от того, кто доминировал в этой среде, вместо коллективизации жизни происходила ее атомизация[19], стирание и распад привычных образов человеческого общежития.

Итак, социальная и культурная среда поселков, во многом маргинальная и хаотичная, стала фоном для образования конфессиональных групп. Создание в этой среде протестантских общин было своеобразным ответом евангельских верующих на аномию обыденной жизни.

2

Первое время после войны религиозная активность обитателей рабочих поселков воспринималась низовым слоем административных работников вполне нейтрально. Сказывались социальная близость «маленьких начальников» к простонародной культуре, погруженность в проблемы хозяйственной жизни поселков. Тем более что в сфере официальной государственной политики и политической риторики преобладала «чеканная сталинская формулировка» статьи 124-ой Конституции о свободе отправления религиозных культов и свободе антирелигиозной пропаганды[20]. Общественные настроения были связаны с переживаниями тягот послевоенного быта, его неустроенностью, но была также надежда на смягчение политического режима, которая оказалась «не более, чем иллюзией. Но и иллюзии были реаль-

17. *Тюляндин Е.М.* Я снова увидел свет. Пермь: Пермское книжное издательство, 1964. С.6.

18. *Лукаш Н.П.* Повседневная культура советских шестидесятых//Известия Уральского государственного университета. 2007. № 48. С. 120–126 [интернет ресурс]: http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0048(04_02-2007)&xsln=showArticle.xslt&id=a14&doc=../content.jsp

19. *Орлов И.Б.* Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления. М.: Изд. Дом Государственного ун-та — Высшая школа экономики, 2010. С.128.

20. Религия и церковь//Союз Советских Социалистических республик. Большая советская энциклопедия. Стб. 1781.

ностью послевоенного бытия, одной из составляющих стратегии выживания»[21].

Не было ничего странного, к примеру, в том, что в 1947–1948 гг. группы православных верующих крупного рабочего поселка Боровск, административно прикрепленного к г. Соликамску, неоднократно обращались с заявлениями об открытии церкви в разные государственные инстанции. Одна из таких групп в своих заявлениях «указывала, что верующих на территории поселка имеется 3 242 человека»[22]. Эти ходатайства были поддержаны и заверены председателем и секретарем Боровского поселкового Совета[23].

Деятельность Всесоюзного Совета Евангельских Христиан-Баптистов (ВСЕХБ) в свою очередь придавала легитимность обращениям евангельских верующих к региональным уполномоченным с просьбами о проведении молитвенных собраний, открытии молитвенных домов. В октябре 1946 г. группа евангельских христиан г. Молотова, пожалуй, первый раз обратилась к уполномоченному по области с заявлением об открытии молитвенного дома[24]. К заявлению прилагались, как положено, список двадцатки и еще дополнительные листы с двадцатью фамилиями верующих[25]. Судя по сохранившимся данным, русскоязычная община объединяла не менее 40 человек. Часть верующих были бывшими членами Пермской общины евангельских христиан[26], закрытой в середине 1930-х гг.

Соотношение мужчин и женщин в составе верующих, если учитывать только указанные списки, было таково: 11 мужчин и 29 женщин. Возраст большинства членов общины превышал полувековой рубеж[27]. Пенсионеры и домохозяйки составляли основную социальную группу в этой среде. Своим присутствием в списке они как будто подчеркивали заветный тезис антирелигиозной

21. *Зубкова Е.Ю.* Мир мнений советского человека. 1945–1948 годы. По материалам ЦК ВКП(б)//Отечественная история. 1998. № 3. С.26.

22. Горбунов — Игнатьеву. 26.01.1948//ГАПК. Ф.р-1351. Оп.2. Д.14. Л.20.

23. Там же. Л.21.

24. Заявление [рукопись]. 15.10.1946//ГАПК. Ф.р-1205. Оп.1. Д.60. Л.1.

25. Там же. Л. 1-об, 2, 3.

26. Этот факт, в частности, подтверждается протоколом, подписанным 62 членами общины в 1929 г. — Протокол Общего собрания Пермской Общины Евангельских Христиан, состоявшего 27 Апреля 1929 года. Пермь, б.г. (хранится в Пермской краевой библиотеке им. А.М. Горького).

27. Заявление [рукопись]. 15.10.1946//ГАПК. Ф.р-1205. Оп.1. Д.60. Л.1-об, 2, 3.

пропаганды о том, что религия есть удел уходящего поколения, «родимое пятно прошлого».

Вести дела инициативная группа уполномочила Е. И. Петрова, 1901 г.р., не работающего инвалида. В «числе двадцатки подписавши заявление, — отмечалось в документе, — лиц несовершеннолетних и лишенных избирательных прав по суду нет»[28].

Но в информационных отчетах под грифом «секретно» уполномоченные СД РК по Молотовской области указывали еще на одну специфику состава евангельских групп. Особенно часто говорилось, что в подобных религиозных объединениях верующие не являются «постоянными» жителями области[29]. Под этой фигурой умолчания скрывалось то, что религиозная группа объединяла спецпоселенцев.

В связи с этим выскажу предположение, что «молчание» секретарей рай- и горисполкомов о наличии неучтенных религиозных групп баптистов, евангельских христиан, меннонитов в городах и поселках Молотовской области, о чем сетовал уполномоченный Н. Г. Музлов, объяснялось следующим: спецпоселенческий состав протестантских групп был в юрисдикции спецкомендатур МВД–МГБ. В 1948 г. председатель Губахинского горисполкома рискнул обратиться с просьбой к начальнику городского отдела МГБ. Он просил сообщить данные о служителях культа, «которые самочинно-нелегально ходят по городу и районным поселкам, исправляют требы в домах верующих: крестят, отпевают, читают, проводят организованные богослужения, миссионерскую работу»[30]. Сотрудники госбезопасности не сочли нужным делиться информацией и порекомендовали «по этому вопросу обратиться в Областное Управление М.Г.Б.»[31].

28. Там же. Л.1.

29. Справка-заключение по ходатайству группы верующих ЕХБ об открытии молитвенного дома в дер. Митраково Красновишерского района Молотовской области. 25.03.1949// ГАПК. Ф.р-1205. Оп.1. Д.268. Л.1.

30. Игнатьев — Александрову. 19.10.1948// ГАПК. Ф.р-1351. Оп.2. Д.14. Л.24.

31. Сивков — Горбунову. 22.11.1948// ГАПК. Ф.р-1351. Оп.2. Д.14. Л.25. Вопрос взаимоотношения областных уполномоченных СД РПЦ и СД РК и органов МВД-МГБ Сибири второй половины 1940-х — начала 1960-х гг. исследовал А. В. Горбатов. По его мнению, «именно органы ГБ владели наиболее полной и объективной информацией о жизнедеятельности религиозных общин и конфиденциальными сведениями о религиозных руководителях и активистах, которыми *в ограниченных объемах* [курсив мой. — *А.Г.*] впоследствии пользовались, главным образом, уполномоченный, а также партсовработники, пропагандисты, журналисты».См.: *Горбатов А. В.* Государство и религиозные

Остановимся здесь на одной особенности развития уральских городов (впрочем, это было характерно и для городов Сибири и Дальнего Востока). Речь идет о создании и включении впоследствии в черту города поселков для спецпоселенцев[32].

В центрах горнозаводской промышленности и городах Западного Урала, шахтерских поселках Кизеловского угольного бассейна до середины 1950-х гг. существовали особые режимные зоны, застроенные преимущественно бараками, население которых трудилось на местных предприятиях. Для контроля и управления поселенцами существовали спецкомендатуры МВД. В 1940–50-е гг. спецпоселенцы формально обладали всеми правами граждан СССР, кроме свободы передвижения. Однако, как известно, реальная дискриминация депортированных людей касалась не только свободы передвижения.

К началу 1950-х гг. специальный административно-правовой режим, применяемый к разным категориям спецконтингента, окончательно оформился. В эти годы Молотовская область входила в первую пятерку регионов РСФСР по количеству размещенных спецпоселенцев[33]. В июле 1950 г. на учете областного отдела спецпоселений находились 90 860 человек[34]. Колебания количества учтенного контингента время от времени наблюдались, но порядок оставался неизменным. В докладе 1952 г. милицейский чиновник сообщал: «В Отечественную войну и в последующие годы прибыло 89 153 чел. “власовцев”, немцев, выселенцев из Крыма, “оуновцев”, калмыков, литовцев и “указников”»[35]. Иными словами, значительная часть городского и сельского населения Молотовской области были вынужденными мигрантами, оказавшимися на территории Пермского Прикамья.

Уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви (СД РПЦ) по области П.С. Горбунов видел прямую взаимо-

организации Сибири в 1940-е — 1960-е годы. Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2008. С.76.

32. *Мазур Л.Н.* Край ссылки: особенности формирования и развития системы расселения на Урале в 1930–1950-е гг.//Документ. Архив. История. Современность: Сб. науч. тр. Вып.2. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. С.178.

33. *Земсков В.Н.* Спецпоселенцы (по документации НКВД–МВД СССР)//Социологические исследования. 1990. №11. С.10.

34. *Суслов А.Б.* Спецконтингент в Пермской области (1929–1953 гг.). М.: РОССПЭН; Фонд «Президентский центр Б. Н. Ельцина», 2010. С.158.

35. О работе Управления милиции УМГБ Молотовской области. 02.07.1952//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.18. Д.195. Л.122.

связь между размещаемым в области спецконтингентом и ростом обрядовой религиозности православных приходов. К примеру, в справке 1949 г. отмечалось: «По обрядам / крещение, браки, погребения и другие / г. Кизел занимает первое место среди приходов области. Правда, эту религиозность нельзя относить полностью на коренное население Кизела, поскольку в г. Кизел завезено значительное количество контингента из западных областей, Крыма и других. Среди них имеется значительное количество верующих»[36]. Образование евангельских групп в поселковых агломерациях промышленных предприятий также было связано со спецпоселенцами. Ходатай из дер. Митраково Красновишерского района в 1948 г. просил уполномоченного СД РК зарегистрировать общину, ориентирующуюся на ВСЕХБ, объединявшую 20–30 человек[37]. В те годы деревня Митраково и расположенные рядом Морчаны и Бахари были типичными поселениями севера области, вобравшими поселки спецпоселенцев. Как сообщали очевидцы, еще в 1930-е гг. около деревень «организовали поселок спецпереселенцев. Это было несколько бараков, столовая, пекарня, контора. ...Приезжие были, в основном, с Украины»[38]. Местные жители и размещенные спецпоселенцы обслуживали работу Красновишерского ЦБК, первенца «сталинских пятилеток», построенного заключенными.

В Митраковской группе евангельских христиан, по заявлению уполномоченного СД РК, «большинство из верующих являются не постоянными жителями, а приезжими из других областей СССР»[39], другими словами, спецпоселенцы, в большинстве своем украинцы, судя по сохранившимся спискам. Таким образом, принудительные миграции на территории области существенно меняли региональную карту религиозности, выявляя новые локусы евангельского движения[40].

36. Справка по некоторым вопросам деятельности церквей и религиозности в районах области. 04.02.1949//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.15. Д.153. Л.12.

37. Информационный отчет за III квартал 1948 г.... 06.10.1948//ГАПК. Ф.р-1204. Оп.2. Д.2. Л.14.

38. «Красное колесо» Вишеры: Воспоминания. Документы/Сост. Н.А. Бондаренко. Пермь: Пушка, 2008. С.146.

39. Справка-заключение по ходатайству группы верующих ЕХБ об открытии молитвенного дома в дер. Митраково Красновишерского района Молотовской области. 25.03.1949//ГАПК. Ф.р-1205. Оп.1. Д.268. Л.1.

40. См.: *Глушаев А.Л.* Спецпоселенцы и религиозные движения Пермского Прикамья (1940–1950-е гг.)//Религиоведение. 2012. №1. С.50–55.

Особенно дискриминируемой категорией поселенцев оказались российские немцы. Более десятка директивных актов[41], принятых СНК СССР и Государственным комитетом обороны в годы войны, узаконили депортацию, перемещения и принудительное расселение целого этноса. На территории Молотовской области к моменту демонтажа режима спецпоселений в середине 1950-х гг. проживало более 52 000 этнических немцев[42], включая детей и пожилых, не работающих людей.

Верующие немцы, а это и выселенцы 1930-х гг., «бывшие кулаки» из немецких деревень Украины и Поволжья, и часть мобилизованных в годы войны трудармейцев, переведенных в 1945–48 гг. в разряд спецпоселенцев, и советские немцы, репатриированные из Германии после войны, исповедовали католицизм, были сторонниками протестантских деноминаций — лютеранами, меннонитами, баптистами. Депортации и принудительные мобилизации немецкого населения фактически разрушили церковные институты, существовавшие прежде. «Без священников, без проповедников, в углу бараков и в землянках, — писал В. Вебер о российских немцах, высланных в годы войны за Урал, — они читали друг другу шепотом то, что помнили. Богослужения проходили в очень узком кругу, часто в рамках одной семьи»[43]. В дальнейшем режим спецпоселений, люмпенизированная среда рабочих поселков привели к окончательной редукции церковной жизни, ее архаизации и распространению внеинституциальных религиозных практик. Так, в отсутствие мужчин-священнослужителей религиозные обряды исполняли женщины. В северных поселках Чердынского района Молотовской области религиозными собраниями немцев-католиков руководили женщины. Они кре-

41. Категории выселенцев-спецпереселенцев были определены в соответствии с директивными актами. См.: *Лейбович О.Л.* В городе М. Очерки политической повседневности советской провинции в 40–50-х годах XX века. Пермь, 2009. С.28–30.; *Белковец Л.П.* Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселении 1941–1955 гг.: Историко-правовое исследование. М.: РОССПЭН; Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008.

42. На 01.11.1952—51 277 чел. — *Суслов А.Б.* Спецконтингент в Пермской области (1929–1953 гг.). С.389.; на 02.04.1954—52 507 чел. — подсчитано автором по: Справка о наличии спецпоселенцев, состоящих на учете Отдела «П» УМВД Молотовской области. 02.04.1954//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.21. Д.142. Л.8–14.

43. *Вебер В.* Советские немцы: сохранить веру вопреки судьбе//На пути к свободе совести/Сост. и общ. ред. Фурмана Д.Е. и о. Марка (Смирнова). М.: Прогресс, 1989. С.373.

стили детей, венчали молодых и отправляли «другие религиозные обряды»[44].

В городах Молотовской области — Молотов, Березники, Губаха, Кизел, Соликамск, Краснокамск, Нытва, Красновишерск и т.д., — где компактно проживали группы населения, «состоящие на особом учете», со временем сложились протестантские общины. Их основой стали своеобразные религиозные братства верующих, сформированные условиями мобилизации в годы войны, специальным административно-правовым режимом и повседневностью поселковых агломераций уральских городов. «Барачные общины» — это выражение, предложенное В. Заватски для описания менонитских и баптистских групп, возникших в послевоенные годы[45], удачно описывает специфику подобных религиозных братств вне зависимости от национального состава групп. Но в среде немцев-спецпоселенцев эти общины стали наиболее заметным явлением религиозной жизни в рабочих поселках Пермского Прикамья.

Образование религиозных барачных общностей в промышленных районах Западного Урала, вероятно, можно зафиксировать с момента появления в Молотовской области рабочих батальонов советских немцев. В январе–феврале 1942 г. на основе постановлений СНК СССР, ГКО и инструкций НКВД проводится мобилизация немцев в рабочие колонны, которые направлялись на предприятия промышленности, угледобычи, в леспромхозы, на рыбные промыслы[46]. Мобилизованные в трудовую армию не считались репрессированным контингентом.

Осенью 1942 г. в г. Краснокамск Молотовской области прибыла почти тысяча мобилизованных девушек и женщин для работы на нефтезаводе, Молотовнефтестрое, Камском ЦБК и других предприятиях города. По мере обустройства в бараках, подвалах домов, выделенных под жилье мобилизованных в трудовую армию немок, начинают складываться небольшие общности. Конфессиональные различия, в данном случае, играли второстепенную роль. Бывший трудармеец П. Петерс писал: «Пожилые вспоминали молитвенные песнопения, чтобы их не забыть, запи-

44. Лысенков — Струеву. 12.06.1955//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.22. Д.106. Л.13.

45. *Заватски В.* Евангелическое движение в СССР после второй мировой войны. М., 1995. С.72.

46. См.: *Белковец Л.П.* Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселении 1941–1955 гг. С.153–176.

сывали в тетради, — да-да, в обычные тетради бумкомбината, которые все-таки в городе бумажников можно было достать. Были среди трудармеек такие, которые помнили старинные нотно-цифровые записи и исписали массу тетрадей, переложили мелодии на четыре голоса и старались потихоньку разучивать эти песни, которые помогали усталым и измученным людям»[47].

Публичное пространство барака, где любой жест или сказанное слово могли быть истолкованы как политическая крамола, сворачивало проявления религиозности до элементарных, фоновых практик: краткие повседневные молитвы, тихое пение отдельных евангельских гимнов, праздничные дни общехристианского календаря.

Позже, в послевоенные годы, когда число немцев-спецпоселенцев пополнилось за счет репатриированных из Германии, в рабочих поселках уральских городов религиозные собрания меннонитов, баптистов, лютеран стали регулярными. «[В] новом поселке Магниевого завода в бараке №54, — сообщала завотделом пропаганды Соликамского ГК ВКП(б), — <...> собираются репатриированные немцы, преимущественно в воскресенье в 9-12 час. дня и читают “божественную книгу”. <...> гражданка Клейн читает, а один старичок по имени Эп Корнеевич разъясняет присутствующим [прочитанное] (он является руководителем)»[48]. Восстановлению религиозной жизни в этих барачных общинах способствовала сохранявшаяся традиция протестантского исповедания, делавшая «акцент на идее извечного предопределения, на неизбежности и даже благости страданий»[49]. Судьба воспринималась как божественное волеизъявление, и требовалась только личная и безусловная вера. Более того, протестантские проповедники не только благовествовали, но и создавали общины, сплоченные коллективы единоверцев, где каждый человек ощущал постоянное внимание. Для немецкого населения барачных анклавов рабочих поселков в обстановке распада семейных, личных связей, бесприютности быта и социальной дискримина-

47. *Петерс П.П.* «Покажем, на что мы способны»//Немцы в Прикамье. XX век: Сборник документов и материалов в 2-х т. Т.2. Публицистика. Мы — из трудармии. Пермь: «Пушка», 2006. С.111.

48. Документ №403//Немцы в Прикамье. XX век: Сборник документов и материалов в 2-х т./Т.1. Архивные документы. Кн. 2. Пермь: «Пушка», 2006. С.226.

49. *Митрохин Л.Н.* Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб: РХГИ, 1997. С.397.

ции общинная жизнь религиозных братств восполняла утраченные человеческие связи, позволяла говорить на родном языке.

Однако условия специального режима, которому должны были подчиняться спецпоселенцы, делали очень уязвимыми религиозных проповедников барачных общин. Они чаще других становились объектами внимания служб госбезопасности. В случае ужесточения режима, как это происходило в 1946–1949 гг.[50], карательные органы применяли к ним репрессивные меры. Выявленная в 1947 г. группа меннонитов в г. Соликамске была впоследствии рассеяна и деморализована арестами проповедников. Верующим инкриминировали использование религиозных убеждений в борьбе с Советской властью. Под давлением следователей пожилой проповедник меннонитов И. К. Пеннер, репатриант из Германии, «сознавался», что, проживая в годы войны на оккупированной территории, «используя религиозные убеждения, в своих проповедях <...> оправдывал существование фашистской власти <...>». Вследствие этих настроений, по мнению дознавателей, И.К Пеннер «вел борьбу против Советского государства» (подчеркнуто в тексте документа)[51]. Оказавшись в Молотовской области, говорил проповедник, «я был недоволен своим положением на спецпоселении, считал свою жизнь тяжелой, а из Америки мне писали, что там живут хорошо, и этому я верил»[52].

За пластами и вязью официального языка следователя УМГБ проступают черты испуганного пожилого человека, чья судьба изобиловала изломами, вызванными социальными потрясениями XX века. «Антисоветские» суждения проповедника трудно интерпретировать как призывы к борьбе и сопротивлению. Тем более меннониты были противниками насильственных действий. Но обстоятельства жизни в рабочих гетто, очевидная дискриминация по национальному и религиозному признакам воспринимались в координатах религиозного сознания как испытание христианской души, и было желание уйти из этого грешного мира.

Простонародное критическое восприятие власти, естественное недовольство повседневными трудностями быта и напряженной криминальной обстановкой рабочих поселков в евангельской среде приобретали черты эсхатологических предзнаменований, ро-

50. *Белковец Л. П.* Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселении 1941–1955 гг. С.190.

51. Документ №223//Немцы в Прикамье. Т.1. Кн. 2. С.327.

52. Документ №224. Там же. С.328.

ждали ощущение «последних дней». Вместе с И. К. Пеннером по следственному делу проходил спецпоселенец Э. К. Губерт, рабочий Соликамской артели «Красная Заря». Являясь по вероисповеданию лютеранином, он в силу обстоятельств примкнул к общине меннонитов[53]. С его слов на допросе следователь записал: «В своем выступлении я вначале прочитал несколько глав из Библии, а затем стал говорить о том, чтобы мы все не забывали, что живем на земле короткое время, поэтому должны молиться Богу за нашу будущую жизнь. Также я призывал верующих молиться за тех людей, которые находятся в тюрьмах, чтобы Бог дал им здоровья и чтобы они благополучно могли вернуться в нашу семью»[54]. Вполне обычные религиозные суждения, которые можно было услышать в любой протестантской общине. Не будь специфического отношения властей к этому религиозному разномыслию, оно бы не превратилось в политическую крамолу и не было бы культурно-политическим явлением[55].

По решениям областной Судебной коллегии в 1950–51 гг. меннонитских проповедников приговорили к 25 годам ИТЛ. В кассационной жалобе в Верховный суд РСФСР бывший конюх Соликамского детского санатория И. К. Пеннер с долей удивления писал: «Прошу Верховный суд принять во внимание мой преклонный возраст (63 года) выходца из крестьян, малограмотного, работающего до ареста в колхозе кузнецом с 1929 года. ...А также, имея малограмотное образование, мог ли я проводить какую-либо политику против Советской власти, тогда как я не разбирался и не вникал в дела политики»[56].

Любопытно, как в своем неофициальном споре с официальной идеологией проповедник меннонитов пользовался той же системой представлений, что и власть[57]. Акцент на социальной близости к основным сословиям социалистического государства, малограмотность как оправдание «политических ошибок» вос-

53. Документ №226, 227, 228. Там же. С.329–333.

54. Документ №227. Там же. С.333.

55. Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневе. 1953–1982 гг. Рассекреченные документы Верховного суда и Прокуратуры СССР/Сост. В. А. Козлов, О. В. Эдельман, Э. Ю. Завадская. Под ред. В. А. Козлова, С. В. Мироненко. М.: Материк, 2005. С.7.

56. Документ №225//Немцы в Прикамье. Т.1. Кн. 2. С.329.

57. О природе простонародных антисоветских суждений см.: *Эдельман О. В.* «Из черного навоза красные цветы» (О единстве народа и партии)//Отечественные записки. 2012. №1. С.284–293.

производили основные элементы языкового мира советского человека сталинского времени. И это важно учитывать, когда речь идет о верующих барачных общин. Советская повседневность индустриальных центров Западного Урала не отменяла систему религиозных ценностей, а причудливым образом интегрировала их с нормами, ритуалами и стереотипами советской идеологии. Верующие использовали современный им язык[58], мыслили категориями советского «новояза» и надеялись, что власти действительно разрешили свободно молиться. Ожидания часто не оправдывались, но общины продолжали существовать.

На рубеже 1940–50-х гг. протестантские барачные общины, наряду с традиционными религиозными объединениями верующих при православных храмах, старообрядческих часовнях, действовавших в Молотовской области, стали почти повсеместным явлением в рабочих поселках, где компактно проживали спецпоселенцы, мигранты из других регионов СССР и местные вольнонаемные работники. Возрождались именно общинные, соседские отношения, которые трансформировались в религиозные группы.

С мест сообщали: в поселке Яйва Александровского района «в бараке, где проживают выселенные немцы, еженедельно собираются верующие и занимаются читкой библии, евангелия и пением псалмов. <...> Группа насчитывает до 20 верующих обоего пола»[59].

В Березниках, крупном промышленном центре Молотовской области, собирались группы евангельских христиан-баптистов. «По имеющимся сведениям <...> [община] достигает до 130 человек, при этом распадается на две подгруппы <...>»: русскую, которой руководили И. Г. Пикулев, 1895 г.р., и А. Д. Воронова, 1900 г.р., и немецкую, проповедником которой был Р. К. Шлендер, 1900 г.р. Эта община действовала, говоря современным языком, как социальная сеть. Верующие собирались по 10–15 чело-

58. Фразы из прецедентных текстов советской пропаганды особенно часто встречаются в заявлениях о регистрации баптистских общин в 1950-е гг., например: «Русская Октябрьская революция провозгласила не только равенство всех граждан страны, но и равенство всех церквей и религий. Мы верующие глубоко признательны партии и правительству нашей великой родины, за счастливую и радостную жизнь, и за дарование религиозной свободы всем церквам и религиозным объединениям, в том числе и баптистам». — ГАПК.Ф.р-1204. Оп.1. Д.7. Л.1. Однако тема языка, которым пользовались советские верующие, выходит за рамки данной статьи и требует отдельного исследования.

59. Информационный отчет <...> за 1 квартал 1951 г.// ГАПК. Ф.р-1204. Оп.2. Д.2. Л.110.

век и проводили молитвенные собрания на квартирах. Русские «предпочитали» бараки на Заячьей Горке, а верующие-немцы — «в 19 квартале и на 1-м участке»[60]. Как видим, состав баптистской общины не был этнически однородным. Религиозные группы поддерживали между собой постоянную связь.

По воспоминаниям пожилой верующей современной общины пятидесятников г. Перми, входящей в союз Объединенной Церкви Христиан Веры Евангельской (ОЦ ХВЕ), в начале 1950-х гг. в рабочем поселке Ераничи г. Молотова проживали немцы-спецпоселенцы. По воскресным дням проводились совместные религиозные собрания немцев-баптистов и евангельских христиан, представлявших русскую общину ЕХБ города. В «немецком бараке» были разгорожены две комнаты, в которых проживали поселенцы, и в определенные дни их использовали для молитвенных собраний[61].

Свидетельства архивных документов 1940–50-х и воспоминания евангельских верующих, как видим, часто связывали протестантские общины со специфичной социальной средой барачных анклавов, в которой оказались верующие, в частности немцы-баптисты и меннониты. Религиозные братства существовали в компактном пространстве жизнедеятельности верующих и почти не были заметны внешнему наблюдателю. Как писал уполномоченный Н.Г. Музлов, к примеру, о русскоязычных группах евангельских христиан городов Молотов и Березники, «они упорно отрицают факты проведения молений, указывают, что собираются в “гости”»[62]. Обыденность этих социальных и религиозных связей функционально заменяла евангельское сообщество, его институты, отсутствующие в городской среде Пермского Прикамья послевоенного периода.

60. Информационный отчет <...> за III квартал 1952 г.//ГАПК. Ф.р-1204. Оп.2. Д.2. Л.223.

61. «Объединились по Духу Святому»: из воспоминаний Цюрпиты М.А. (Записал и обработал Глушаев А.Л., март–апрель 2010)//Вестник Пермского государственного института искусства и культуры. 2010. №9, декабрь. С.98–103.; О собраниях барачных общин в пригородах Воркуты вспоминал проповедник пермских пятидесятников 1960-х гг. Н.И. Бабушкин: «Собирается собрание в этом... как барак, комнаты уже поделали...». — Бабушкин Н.И., 1928 г. р. Авторизованное интервью. 01–02.05.2004//Информация представлена А. Чернышовым.

62. Информационный отчет <...> за IV квартал 1950 г.//ГАПК. Ф.р-1204. Оп.2. Д.2. Л.94.

3

На фоне политических событий, социальных реформ 1950-х гг., последовавших после смерти Сталина в 1953 г., для региональных властей неожиданностью стала активная миссионерская деятельность баптистских проповедников. В мае 1955 г. в рабочем поселке Яйва, пригородной зоне г. Александровска Молотовской области, прошло большое молитвенное собрание, на котором присутствовали представители многих групп евангельских христиан-баптистов области. Молитвенное собрание стало своеобразной официальной встречей руководителей религиозных групп, на которой выбрали старшего пресвитера по области[63]. И хотя этот центр баптистов просуществовал не долго, он продемонстрировал способность евангельского движения к несистемной консолидации верующих даже вопреки решениям руководителей ВСЕХБ и контролю со стороны государственных структур.

Отмена режима спецпоселений во второй половине 1950-х гг., возвращение из лагерей проповедников протестантских общин сделали очевидными для гражданских властей наличие религиозных групп, действующих независимо от того, что предписывалось законодательством или инструкциями Совета по делам религиозных культов. Так, в барачном анклаве южной части Соликамска с характерным названием «Рабочий городок» по данным архивных документов 1960 г. существовало две не регистрированные религиозные группы верующих-немцев: баптистов — 40 человек и меннонитов — 25 человек. Эти группы были частями более крупных общин, расположенных в северном пригороде, в бывшем Боровске[64], административно присоединенном в 1959 г. к Соликамску.

Регулярные собрания барачных общин баптистов и меннонитов оказались действенным механизмом адаптации и консолидации немецкоязычного населения, в первую очередь молодежи, в специфических условиях многолетней дискриминации по национальному признаку. Наглядным примером может служить список верующих-баптистов, собравшихся 6 августа 1960-го г. «в рабочем городке, в бараке 6 кв. 14 у гр. Мартенс Анны

63. Информационный отчет... за 1 полугодие 1956 года. 18.07.1956//ГАПК. Ф.р-1204. Оп.2. Д.7. Л.5.

64. Справка. 21.10.1960//ГАПК. Ф.р-1205. Оп.1. Д.23. Л.185—185-об.

Петровны»[65]. Проповедником в этой группе выступал Г.И. Мартенс, 1924 г.р., слесарь горного цеха калийного комбината г. Соликамска. Из списка в 20 человек женщин было 17 человек, мужчин — 3 человека. Четвертым, не попавшим в список, был сам проповедник. Фамилии многих присутствующих говорили о родственных и семейных связях. Все верующие, преимущественно молодые и средних лет, проживали в «немецких» бараках, расположенных поблизости друг от друга (См. Приложение 1).

Уполномоченный В.В. Беляев, описывая коммунальный быт верующих данного рабочего поселка, отмечал: «При посещении квартир немцев, проживающих в п. Рабочий городок г. Соликамска, выяснилась следующая картина. Из всех людей, немцев, с которыми нам пришлось разговаривать по месту жительства (около 10 квартир), проживающих в бараках, все оказались связанными в той или иной степени с религиозными сектами. Радио нет, лекций там не бывает, агитаторы не посещают эти бараки, в квартирах "призывы" из Евангелия, вышитые на ковриках, на полотенцах, в рамках и т.д. следующего содержания:

– "Бог есть любовь"
– "Я и мой дом будем служить Господу"
– "Самые лучшие минуты я нашел с Господом" и т.д.

Некоторые верующие, с которыми нам пришлось встречаться и разговаривать по душам, крайне фанатично настроены»[66].

Спонтанная активность религиозного населения вызвала традиционную реакцию местных властей, впрочем, без применения массового насилия. Времена изменились. С этой точки зрения, антирелигиозная кампания конца 1950-х гг. выглядит скорее как поиск механизмов управления самочинно возникшими институтами. Явный акцент в разворачивающейся политической кампании был сделан на обличении и контроле над «сектантами»[67], к которым относили в том числе евангельские общины в местах компактного проживания верующих. Протестантских проповедников вызывали в местные исполкомы, и после непродолжительной беседы «отбирали расписки» о прекращении «сектантских

65. Халтурин — Беляеву. 18.10.1960//ГАПК. Ф.р-1205. Оп.1. Д.23. Л.180.

66. Документ №413//Немцы в Прикамье. Т.1. Кн. 2. С.253.

67. Т.К. Никольская видит в этом своеобразие хрущевской антирелигиозной кампании, отмечая, что «идеология того времени носила ярко выраженный антисектантский характер». — *Никольская Т.К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. С.176.

собраний». Все это напоминало известную процедуру, применявшуюся в спецкомендатурах поселений, когда в 1948 г. вводилась уголовная ответственность «за побеги из мест обязательного и постоянного поселения лиц, выселенных в отдаленные районы Советского Союза в период Отечественной войны»[68].

Помимо прочего, администрация рабочих поселков в своей повседневной практике контроля использовала механизмы «круговой поруки»[69]. Во главе бараков, которые на официальном языке именовались «коммунальными домами», были поставлены коменданты из числа проживающих. Действовали выборные домовые комитеты (домкомы), регулировавшие бытовые, хозяйственные вопросы внутри барачных общежитий. Функции и мера ответственности этих коллективистских институтов воспроизводили отчасти основные элементы общинной жизни сельского мира. Комендантам и членам домкомов полагалось дисциплинировать жителей бараков, им вменялось в обязанность следить за благонадежностью обитателей барачных анклавов. Поэтому, как отмечалось в справке по г. Нытва Молотовской области, из «коммунальных домов, где также наблюдались случаи сборов в квартирах для моления немцев, были вызваны комендант барака Бауман, домком Вайс и др. <...> им были даны указания не разрешать проведения сборов в квартирах для моления»[70].

Однако в поселковой жизни второй половины 1950-х гг. влияние религиозных барачных сообществ в немецкоязычной среде было достаточно сильным. «Когда депутат Нытвенского райсовета Берг Анна Эммануиловна, — сообщал уполномоченный по области В.В. Беляев, — стала проводить среди граждан, проживающих на поселке Камской судоверфи (пригород г. Нытва), активную общественную работу, то от нее сразу отвернулись многие ее знакомые, перестали здороваться. Свои антипатии и предупреждения они передавали в устной форме через ее мужа, который также является верующим. Вынудили Берг А.Э. написать

68. Указ Президиума Верховного Совета СССР «Об уголовной ответственности за побеги с мест обязательного и постоянного поселения лиц, выселенных в отдаленные районы Советского Союза в период Великой Отечественной войны» от 26 ноября 1948 г. узаконил «переселение навечно» всех категорий спецпереселенцев. — См., например: *Белковец Л.П.* Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселении 1941–1955 гг. С.218–223.

69. Об использовании архаичного инструмента «круговой поруки» в управлении советским обществом см.: *Хоскинг Д.* Правители и жертвы. Русские в Советском Союзе. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

70. Савчук — Беляеву. 17.09.1957// ГАПК. Ф.р-1205. Оп.1. Д.23. Л.81.

заявление о сложении с нее депутатских полномочий, что она и сделала»[71]. В поселке Рабочий городок, г. Соликамска, в котором барачные общины немцев-меннонитов и баптистов были сплоченными и активными, под давлением верующих был временно закрыт в местном клубе красный уголок. А радио, которое передавало советскую музыку, было сломано неизвестными[72].

Со временем обнаружился культурный конфликт внутри этнической группы немцев, который возник в результате архаизации и вполне понятного отчуждения дискриминируемого этноса от господствующих культурных норм. Анализируя культурную ситуацию, сложившуюся в немецкой среде рабочих и шахтерских поселков Западного Урала в 1940–50-х гг., О.Л. Лейбович отмечает, что в эти «годы немецкая культура — это очаг традиционализма, возвращение к практикам и верованиям раннего протестантизма. Естественно, что в этом своем качестве она отталкивала от себя многих молодых людей, получивших советское, да и просто светское образование, тем самым усиливая ассимиляционные процессы»[73].

Драма культурного разрыва конца 1950-х гг. в немецкой среде обострилась под воздействием антирелигиозной пропаганды, обвинявшей проповедников барачных общин в создании на основе религии замкнутой национальной среды. В частности, речь шла о меннонитах. Как писал региональный пропагандист атеизма Э.М. Кремзер, «учение меннонитов в нашей стране — не только религиозное, но и националистическое»[74]. В результате его пропагандистской работы, как признавался Э.М. Кремзер в частном разговоре с уполномоченным, «от меня отвернулись многие немцы, в прошлом хорошо знакомые, а теперь не здороваются»[75].

Дальнейшая судьба барачных общин, религиозных братств евангельских верующих была определена, с одной стороны, общими процессами социально-экономического развития городов Западного Урала. Начавшееся массовое строительство жилья в конце 1950-х гг. постепенно меняло облик городов. Барачные микрорайоны вытеснялись районами типовой застройки. Отно-

71. Документ №407//Немцы в Прикамье. Т.1. Кн. 2. С.237.

72. Документ №413. Там же. С.254.

73. *Лейбович О.Л.* Предисловие//Немцы в Прикамье. Т.1. Кн.1. С.20.

74. *Кремзер Э.М.* Последователи Менно (О религиозной секте меннонитов). Пермь: Пермское книжное издательство, 1960. С.4–5.

75. Документ №413//Немцы в Прикамье. Т.1. Кн. 2. С.254.

сительная нормализация жизни в 1960-е гг. позволила многим верующим обзавестись собственным жильем, частными домами. Барачная социокультурная среда деградировала, превратившись окончательно в зону социального отчуждения.

С другой стороны, антирелигиозная кампания 1958–1959 гг., административные практики местной власти, направленные на ограничение религиозной жизни протестантских групп, заставили многих верующих мигрировать в другие регионы страны. Бывшие спецпоселенцы, выходцы с Украины, уезжали на родину. Немецкое население городов Западного Урала, среди которых были баптисты, пятидесятники, меннониты, в большинстве случаев переезжало в Казахстан, Оренбургскую область, другие регионы СССР. Кому-то удалось эмигрировать за рубеж. Убыль немецких общин баптистов, меннонитов и лютеран была самой заметной на фоне миграционных процессов начала 1960-х гг.

Если по данным 1958–1959 гг. в области действовали 59 протестантских общин и групп, объединявших 2220–2320 верующих, то сведения единовременного учета, проводившегося осенью 1961 г., указывали наличие 37 протестантских групп и 1161 евангельских верующих[76]. Из 8 общин меннонитов, в которых собирались около 400 верующих немцев, остались 2 (117 человек); 4 общины лютеран (200 человек) сократились до 2 групп (30 человек); количество евангельских христиан-баптистов, около 1200 верующих в середине 1958 г., уменьшилось к 1962 г. до 720 человек[77].

Подводя итог, следует заметить, что барачные религиозные братства евангельских христиан-баптистов, меннонитов возникли в специфических условиях индустриальных поселков Западного Урала послевоенного времени. Особые режимные территории, слабая мобильность населения рабочих поселков ввиду отсутствия инфраструктуры и прикрепления рабочей силы к промышленным предприятиям и шахтам угледобычи, репрессивные политические практики не позволяли сформироваться в городах сообществу евангельских верующих. Протестантские барачные общины, появившиеся в поселковой среде промышленных центров Молотовской области, функционально заменили религиозные институты разных евангельских течений. Здесь особое место по стечению

76. Докладная записка... 26.06.1958//ГАПК. Ф.р-1204. Оп.2. Д.7. Л.172; Справка. 27.10.1960//ПермГАНИ. Ф.105. Оп.27. Д.133. Л.59–60; Листы единовременного учета. Форма №1//ГАПК. Ф.р-1204. Оп.3. Д.47. Л.11–73.

77. Там же.

обстоятельств заняли немецкие общины евангельских христиан-баптистов, которые формировались преимущественно в барачных анклавах рабочих поселков. К 1958 г. на территории Пермской области действовали 28–29 баптистских групп, объединявших около 1200 верующих, в том числе 15 групп были полностью немецкими (около 900 человек). В тех же населенных пунктах, где «граждан немецкой национальности» было сравнительно немного, они входили «в религиозные объединения евангельских христиан-баптистов вместе с гражданами других национальностей»[78]. Впоследствии часть этих групп распалась либо объединилась с более крупными религиозными общинами области.

Однако необходимо отметить, что протестантские барачные общины немцев послужили своеобразным ферментом в процессе складывания евангельского движения на территории Пермского Прикамья после Второй мировой войны. И здесь следует согласиться с В. Заватски, который отметил ведущую роль советских немцев в волне религиозного возрождения второй половины 1950-х гг.[79]

Библиография

Архивные материалы

Государственное краевое бюджетное учреждение «Государственный архив Пермского края» (ГАПК).

Ф. Р-1204 (Уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Пермской области, 1925—2000).

Ф. Р-1205 (Уполномоченный Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР по Пермской области (г. Пермь), 1929—1966).

Ф. Р-1351

Государственное краевое учреждение «Пермский государственный архив новейшей истории» (ПермГАНИ).

Ф. 1 (Пермский горком КПСС, г. Пермь, Пермская область, 1919—1991).

Ф. 105 (Пермский обком КПСС, г. Пермь, Пермская область, 1932—1992).

Литература

Белковец Л. П. Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселении 1941—1955 гг.: Историко-правовое исследование. М.: РОССПЭН; Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2008.

78. Докладная записка... 26.06.1958// ГАПК. Ф.р-1204. Оп.2. Д.7. Л.173.

79. *Заватски В.* Евангелическое движение в СССР после второй мировой войны. С.71.

Булдаков В. П. Деятельность КПСС по атеистическому воспитанию трудящихся в 1952–1965 гг. (По материалам Пермской области). Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. [Машинопись]. Пермь, 1972.

Вебер В. Советские немцы: сохранить веру вопреки судьбе//На пути к свободе совести/Сост. и общ. ред. Фурмана Д. Е. и о. Марка (Смирнова). М.: Прогресс, 1989. С. 366–377.

Глушаев А. Л. Спецпоселенцы и религиозные движения Пермского Прикамья (1940–1950-е гг.)//Религиоведение. 2012. № 1. С. 50–55.

Годы террора: Книга памяти жертв политических репрессий. Часть третья. Т.2. Пермь: Пермское книжное издательство, 2003.

Горбатов А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е — 1960-е годы. Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2008.

Дербенев А. Репрессии евангельских верующих//Новый Завет. 2001. № 07, июль. С. 5.

Заватски В. Евангелическое движение в СССР после второй мировой войны. М., 1995.

Земсков В. Н. Спецпоселенцы (по документации НКВД–МВД СССР)//Социологические исследования. 1990. № 11. С. 3–17.

Зубкова Е. Ю. Мир мнений советского человека. 1945–1948 годы. По материалам ЦК ВКП(б)//Отечественная история. 1998. № 3. С. 25–39.

Козлов В. А. Массовые беспорядки в СССР при Хрущеве и Брежневе (1953 — начало 1980-х гг.) М.: РОССПЭН; Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2010.

Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневе. 1953– 1982 гг. Рассекреченные документы Верховного суда и Прокуратуры СССР/Сост. В. А. Козлов, О. В. Эдельман, Э. Ю. Завадская. Под ред. В. А. Козлова, С. В. Мироненко. М.: Материк, 2005.

«Красное колесо» Вишеры: Воспоминания. Документы/Сост. Н. А. Бондаренко. Пермь: Пушка, 2008.

Кремзер Э. М. Последователи Менно (О религиозной секте меннонитов). Пермь: Пермское книжное издательство, 1960.

Лейбович О. Л. В городе М. Очерки политической повседневности советской провинции в 40–50-х годах XX века. Пермь, 2009.

Лейбович О. Л. Реформа и модернизация в 1953–1964 гг. Пермь: Изд-во Пермского ун-та; ТОО ЗУУНЦ, 1993.

Лукаш Н. П. Повседневная культура советских шестидесятых//Известия Уральского государственного университета. 2007. № 48. С. 120–126. [интернет ресурс]: http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0048(04_02-2007)&xsln=showArticle.xslt&id=a14&doc=../content.jsp

Мазур Л. Н. Край ссылки: особенности формирования и развития системы расселения на Урале в 1930–1950-е гг.//Документ. Архив. История. Современность: Сб. науч. тр. Вып.2. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. С. 176–207.

Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: РХГИ, 1997.

Немцы в Прикамье. XX век: Сборник документов и материалов в 2-х томах/Т.1. Архивные документы. Кн. 1. Пермь: «Пушка», 2006.

Немцы в Прикамье. XX век: Сборник документов и материалов в 2-х томах/Т.1. Архивные документы. Кн. 2. Пермь: «Пушка», 2006.

Немцы в Прикамье. XX век: Сборник документов и материалов в 2-х томах/Т.2. Публицистика. Мы — из трудармии.Пермь: «Пушка», 2006.

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

«Объединились по Духу Святому»: из воспоминаний Цюрпиты М. А. (Записал и обработал Глушаев А. Л., март–апрель 2010)//Вестник Пермского государственного института искусства и культуры. 2010. №9, декабрь. С. 98–103.

Орлов И.Б. Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления. М.: Изд. Дом Государственного ун-та — Высшая школа экономики, 2010.

Протокол Общего собрания Пермской Общины Евангельских Христиан, состоявшего 27 Апреля 1929 года. Пермь, б.г.

Союз Советских Социалистических республик. Большая советская энциклопедия/Под редакцией С.И. Вавилова, К.Е. Ворошилова, П.И. Лебедева-Полянского, А. Лозовского, Ф.Н. Петрова, Ф.А. Ротштейна, О.Ю. Шмидта. М.: ОГИЗ СССР, 1947.

Суслов А.Б. Спецконтингент в Пермской области (1929–1953 гг.). М.: РОССПЭН; Фонд «Президентский центр Б. Н. Ельцина», 2010.

Тюляндин Е.М. Я снова увидел свет. Пермь: Пермское книжное издательство, 1964.

Хоскинг Д. Правители и жертвы. Русские в Советском Союзе. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Чащухин А.В. Школа в социальном пространстве г. Молотова (Перми) в 1950-е годы//Понять образование... Исторические, социологические, антропологические очерки современного образования в России. Пермь: Изд-во Пермского государственного технического ун-та, 2009. С.63–97.

Эдельман О.В. «Из черного навоза красные цветы» (О единстве народа и партии)//Отечественные записки. 2012. № 1. С. 284–293.

Ярыгин Н.Н. Евангельское движение в Волго-Вятском регионе. М.: Академический Проект, 2004.

Приложение 1

Составлено по: «Список участников сборища, сектантов-баптистов в рабочем городке г. Соликамска в бараке №6 в кв. 14 присутствующих 6 августа 1960 года»//ГАПК. Ф.Р-1205. Оп.1. Д.23. Л.183–184.

№	Фамилия, имя, отчество	Год рождения	Место работы	Место жительства
1.	Пеннер Анна Яковлевна	1909	домохозяйка	барак 6 кв.15
2.	Броун Рената Андреевна	1905	– “ –	барак 6 кв.18
3.	Фалькинштерн* Лиля Андреевна	1939	– “ –	барак 5 кв. 6
4.	Шнарвассер Рената Ренгольдовна	1938	Трест №8 участок-2 штукатур	барак 6 кв. 4
5.	Зименс Лиля Германовна	1936	СМЗ ХПР-штукатур	барак 6 кв.14
6.	Шиллер Марта Эдуардовна	1924	ЖКО СМЗ, жилгруппа	барак 5 кв. 9
7.	Фрейлих Эрна Эдуардовна	1923	Обувная мастерская	барак 5 кв.13
8.	Мартенс Лилия Эдуард.	1931	СМЗ РСУ - жилгруппа	барак 5 кв. 4
9.	Шилинг Герта Августовна	1909	домохозяйка	барак 2 кв.26
10.	Левен Сусана Давыдовна	1942	Трест №8 СУ №1 маляр	барак 2 кв.19
11.	Левен Елизавета Петровна	1906	домохозяйка	– “ –
12.	Фальканштерн* Герберт Робертович	1930	к/комбинат, горный цех машинист электровоза	барак 5 кв. 6
13.	Гиблер Рудольф Артурович	1930	к/комбинат	барак 6 кв.16
14.	Ганц Роман Августович	1924	к/комбинат	барак 5 кв.14

№	Фамилия, имя, отчество	Год рождения	Место работы	Место жительства
15.	Фальканштейн* Елена Петр.	1899	пенсионерка	барак 5 кв. 6
16.	Шпарват Иза Ивановна	1897	домохозяйка	барак 6 кв. 4
17.	Зимлер Елена Давыдовна	1927	не работает	барак 2 кв.19
18.	Ганц Лина Робертовна	1924	домохозяйка	барак 5 кв.14
19.	Левен Елизавета Давыдовна	1945	не учится	барак 2 кв.19
20.	Мартенс Мар. Ивановна	1897	не работает	барак 5 кв.15

* Правильно — Фалькенштерн. Установлено: Немцы в Прикамье. XX век: Сборник документов и материалов в 2-х т./Т.1. Архивные документы. Кн. 2. Пермь: «Пушка», 2006. С.205.

Надежда Белякова

Коллективные практики типичной общины евангельских христиан-баптистов в позднем СССР

На протяжении своего существования советская власть, борясь с религией как с буржуазным пережитком в целом, параллельно стремилась ограничить проявления религиозности «отправлением культа» в специально отведенных для этого местах; поэтому любая социальная активность верующих всех конфессий жестко пресекалась[1]. Представители позднепротестантских деноминаций[2], которые в быту обычно обозначались как «сектанты», оказывались под особо пристальным наблюдением, поскольку в отношении к ним доминировало традиционное представление как об элементах, особенно чуждых русскому/советскому обществу. Одновременно государственная власть, подвергая дискриминации или открытым преследованиям верующих, способствовала замыканию религиозной среды, формированию сообщества, принципиально (убежденно) альтернативного (противостоящего) советскому. В позднепротестантской среде в советский период сформировалась субкультура, в которой коллективные практики как способ оформления идентичности верующего играли значимую, если не ключевую роль.

Исследование выполнено при поддержке гранта Президента Российской Федерации для поддержки молодых российских ученых МК-6634.2012.6.

1. Это стремление четко отражено в законодательстве. См. Постановление «О религиозных объединениях» ВЦИК СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года с изм. и доп., внесенными Указом Президиума ВС РСФСР от 23.06.1975 // Ведомости ВС РСФСР. 1975. №0 27. Ст. 572.
2. Понятие «позднепротестантские деноминации» включает в себя различные направления евангеликов, называющих себя также свободными (то есть не имеющими иерархии) евангельскими церквами. Это различные направления евангельских христиан, христиан веры евангельской (пятидесятников), баптистов и т. п.

По большей части коллективные действия верующих воспринимались со стороны государства как незаконные; эти практики отслеживались и пресекались.

Благодаря пристальному вниманию властей к деятельности представителей общин евангельских христиан-баптистов (далее — ЕХБ) сегодня исследователи имеют значительное количество источников государственного происхождения, фиксирующих коллективные религиозные практики в позднесоветский период, которые и послужили основой для проведения исследования. Автором привлекался и комплекс интервью, взятых у верующих в разных регионах страны, так же как и опубликованные воспоминания непосредственных участников.

В целом характеризуя состояние исследованности заявленной темы, можно с уверенностью утверждать, что принципиальное осмысление сформировавшейся в условиях авторитарного атеистического государства религиозной субкультуры, равно как и осмысление ее размывания после распада Советского государства пока не состоялось. Предлагаемое исследование лишь намечает контуры для дальнейших, более масштабных исследований в области повседневной жизни членов общин евангельских христиан-баптистов.

Некоторые практики представителей ЕХБ, носившие ярко выраженный протестный характер, сделали относительно немногочисленных в масштабах страны «сектантов» знаковыми фигурами политического инакомыслия и смогли привлечь (и долгое время удерживать) активное внимание международной общественности к положению верующих в СССР.

Что представляет собой «типичная община» евангельских христиан-баптистов в позднесоветский период?

Первая характеристика общины — наличие или отсутствие регистрации в государственных органах

Первая характеристика общины — наличие ее *регистрации* в государственных органах, что давало право собираться на совместную молитву. Согласно советскому законодательству, собираться для совместного богослужения верующие могли только после регистрации их объединения государственными органами; группы верующих (менее 20 чел.) до 1976 г. могли не получать регистрации в союзных инстанциях, и их должны были ставить на учет

местные органы власти[3]. Резкое прекращение регистрации религиозных объединений в СССР в 1948 г., а затем массированное снятие с регистрации в 1959-1964 гг. привели к тому, что множество позднепротестантских общин оказалось без регистрации и могло быть отнесено к «религиозному подполью». Активное снятие с регистрации общин ЕХБ в 1958-1963 гг. также способствовало росту количества нелегальных, незарегистрированных общин. По данным Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (далее — ВСЕХБ) на 1 декабря 1959 года на территории СССР действовало 2 093 официально зарегистрированные общины с общим количеством членов 202 006, в том числе христиан веры евангельской (ХВЕ)[4] 24 950 и 1000 незарегистрированных общин с общим количеством членов около 100 000 человек[5].

Активность религиозного подполья вынудила государственные органы искать способы стабилизации ситуации, и в итоге с 1969 г. началась постепенная, единичная регистрация общин[6]. Государственные инстанции вели тщательный учет зарегистрированных общин; сложнее обстояло дело с незарегистрированными группами.

Ситуация с официальными (то есть зарегистрированными) общинами ЕХБ выглядела по европейским республикам СССР следующим образом:

Республика	Число общин в 1981 г.	Число общин в 1986 г.
Белоруссия	171 (+35)*	171 (+5) 195 по данным ВСЕХБ к 1987 г.
Латвия	61	60

3. Положение религиозных групп до 1975 г. было крайне неопределенным и зависело от настроений местной администрации. В 1975 г. в вопрос была внесена окончательная ясность: «Религиозное общество или группа верующих могут приступить к своей деятельности лишь после принятия решения о регистрации общества или группы верующих Советом по делам религий при Совете Министров СССР» — п. 4. Постановления «О религиозных объединениях» ВЦИК СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года, с изм. и доп., внесенными Указом Президиума ВС РСФСР от 23.06.1975//Ведомости ВС РСФСР. 1975. № 27. Ст. 572.
4. ХВЕ — христиане веры евангельской, иначе пятидесятники, были включены на основании соглашения в состав ВСЕХБ в августе 1945 г.
5. Сведения по ВСЕХБ на 1 декабря 1959 года. Архив РС ЕХБ.
6. См. статью: *Белякова Н.А.* Из истории регистрации религиозных объединений в Украине и Белоруссии в 1976--1986 годах//Неприкосновенный запас. 2008. № 3 (59) www.nlobooks.ru/rus/nz-online/619/999/.

Республика	Число общин в 1981 г.	Число общин в 1986 г.
РСФСР	552	552
Украина	1140 (+151)	1170 (+5)
Эстония	82 (+3)	82

*В скобках даются группы или общества верующих, взятые на учет с целью дальнейшей регистрации.

Практически все зарегистрированные общины входили в состав ВСЕХБ[7]. По мнению инициативников[8], к концу 1950-х гг. зарегистрированные общины составляли только около трети от общего количества общин ЕХБ в стране, тогда как две трети действовало без регистрации[9]. В середине 1970-х гг. появляется весьма немногочисленная, но динамичная новая категория т.н. «автономных» общин[10].

На протяжении 1970-80-х гг. в стране продолжало действовать множество религиозных общин и групп, остававшихся незарегистрированными. Незарегистрированные общины ЕХБ стали

7. ВСЕХБ — Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов, оформленный в 1944 г. Союз объединил разнообразные «позднепротестантские» общины евангельских христиан и баптистов; в 1945 г. к Союзу были присоединены часть пятидесятников (христиан веры евангельской), в 1946 г. — 25 общин дарбистов (вольных христиан) Закарпатья, в 1947 г. — пятидесятнические общины апостольского духа, в 1963 г. — братские меннониты.

8. Инициативники — движение в среде евангельских христиан-баптистов, преимущественно среди членов незарегистрированных общин, возникшее в 1961 г. Название «инициативники» возникло от «Инициативной группы», возглавленной Г. Крючковым, П. Якименковым и А. Прокофьевым, выступившей с требованием созыва съезда евангельских христиан-баптистов. С февраля 1962 г. до 1965 г. сторонники этого движения назывались также «оргкомитетчики» (сторонники Оргкомитета) в связи с созданием его лидерами Организационного комитета по созыву чрезвычайного Всесоюзного съезда церкви ЕХБ.

9. Мнение представителей Совета церквей ЕХБ (СЦ ЕХБ) см. в исследовании. *Лахно О.* Церковна опозиція Эвангельских християн-баптистів в Україні (1940-1980-ті роки). Полтава, 2009. Есть основания предполагать, что это утверждение преувеличивает ситуацию, поскольку представители СЦ всегда настойчиво стремились доказать, что не они, а ВСЕХБ представляет меньшинство. Однако в силу отсутствия адекватной статистики по незарегистрированным обществам установить точные цифры невозможно.

10. В результате мощного протестного движения в среде ЕХБ власть вынуждена была пойти на компромисс и согласиться на регистрацию общин, не входящих в Союз ЕХБ, т.е. автономных от ВСЕХБ. Со своей стороны эти общины должны были прекратить отношения с руководством Совета церквей, то есть стать автономными и от Совета церквей.

основой для движения «инициативников» и в большинстве своем были объединены затем структурой Совета Церквей (СЦ ЕХБ)[11].

Количество незарегистрированных религиозных общин на 1 января 1981 года в УССР и БССР:[12]

Деноминации	Украина	Белоруссия
Пятидесятники	266 (15537 членов)	47* (1543 членов)
Свидетели Иеговы	230 (12819 членов)	6 (334 члена)
ЕХБ, сторонники «Совета Церквей»	151 (6691 член) 103 (4885 членов)	35 (1873 члена) 29 (1796 членов)
РПЦ	76	
АСД	13 (505 членов)	2 (97 членов)
Иудейские (миньоны)	13	15 (181 член)
ИПЦ	4	3
РКЦ	4	6
Адриановцы	19 (729 членов)	
Мелкие сектантские объединения	19	
Реформатская церковь	3	
Всего	951	109

*Эта цифра очень сильно занижена, поскольку в 1977 г. уполномоченный по Брестской области сообщал о существовании в Брестской области около 50 незарегистрированных сектантских объединений, в основном пятидесятнического направления — ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1243. Л. 92.

Насколько точны сведения о незарегистрированных религиозных объединениях, собранные государственными органами? Скорее всего, точность этих данных невысока. Принятые в 1976 г. изменения в законодательство о религиозных культах стали предусматривать обязательную регистрацию в государственных органах не только религиозных объединений, но и религиозных групп (то есть менее 20 чел.), поэтому все ранее существовавшие

11. Совет Церквей ЕХБ — организация нерегистрированных церквей ЕХБ, созданная в противовес признаваемому властями ВСЕХБ в 1965 г. и существующая до сегодняшнего дня. Для СЦ ЕХБ характерны жесткая централизация, конспиративность, безусловный авторитет лидеров, централизованное финансирование и т. д.

12. Таблица составлена автором исследования на основании статистических отчетов Уполномоченных, сведенных в Совете по делам религий. К сожалению, автор не смог внести в таблицу данные по РСФСР, поскольку в фонде Совета по делам религий не были найдены сводные данные по РСФСР, они даются только по отдельным областям республики.

в виде религиозных групп общества оказались в числе незарегистрированных религиозных объединений, которые, следовательно, нарушали советское законодательство. Со второй половины 1970-х гг. вновь проводились мероприятия по «упорядочению религиозной сети», под которыми понималось сокращение числа незарегистрированных религиозных объединений. На практике это привело к массовому снятию с учета незарегистрированных объединений под предлогом распада (самый частый вариант), присоединения членов к уже зарегистрированным объединениям (наиболее удобный для вариант для уполномоченного), объединения нескольких групп и вывода их на регистрацию.

Регулярное обнаружение властями (например, по доносу или звонку соседей о молитвенном собрании в квартире) не взятого на учет религиозного объединения демонстрировало неэффективность работы уполномоченного и его аппарата. Постепенная урбанизация населения, рост протестантских объединений в городах затруднили и без того непростой контроль за деятельностью верующих.

В ежегодных статистических отчетах наблюдается стабильное уменьшение числа незарегистрированных объединений, которое должно было демонстрировать успехи в «ликвидации религиозного подполья». О том, что сведения о незарегистрированных объединениях, предоставляемые уполномоченными, являются далеко не полными, отмечалось в рассылке Совета по делам религий при Совмине СССР (далее — СПДР) в 1982 г.: «Как показывает анализ отчетов уполномоченных Совета за 1981 г. в ряде мест до сих пор не уточнено количество фактически действующих без регистрации религиозных обществ и групп верующих. Не отражает фактического наличия этих требований статистические сведения, представленные уполномоченными Совета по Красноярскому краю, Коми, Брянской, Воронежской, Горьковской, Кемеровской, Омской, Пензенской, Рязанской, Саратовской, Волынской, Закарпатской, Львовской, Ровенской, Харьковской, Брестской, Гомельской, Андижанской, Кашкадарьинской, Наманганской, Сурхандарьинской... Особенно неблагополучно обстоит дело с постановкой на учет фактически действующих незарегистрированных мусульманских и сектантских объединений»[13]. Как показывают аналитические материалы СПДР, до конца советского периода взять на учет все незарегистрированные религиозные

13. ГАРФ. Ф. 6991. Оп.6. Д. 2287. Л.24.

группы не удалось, поскольку идеологические установки мешали реальному анализу существующей ситуации. Можно с уверенностью говорить о том, что сводные статистические ведомости значительно занижают реальную цифру по незарегистрированным религиозным объединениям.

Вопрос о том, какой была типичная община ЕХБ — зарегистрированной или незарегистрированной, — сегодня остается открытым.

Состав и структура общины

В отличие от православных, католических и мусульманских религиозных объединений, в позднепротестантских общинах существовало фиксированное членство; в каждой общине должны были вестись соответствующие списки; и количество членов старательно отслеживалось советскими чиновниками. Однако в государственных архивах отсутствуют сводные данные по религиозным объединениям в масштабах всего СССР; более того, нет сводных таблиц по РСФСР. Реконструкция количества общин и их членов в масштабах всего РСФСР, а затем СССР требует отдельного исследования, поэтому мы вынуждены оперировать цифрами по отдельным республикам.

Принципиальной особенностью было крайне неравномерное распределение общин по стране, связанное как с историческими особенностями распространения евангельского движения, так и с масштабами репрессивной политики в отношении «сектантов» в каждой отдельной области. 60% общин от общего количества в СССР находилось в Украине (около 115 тыс. членов по официальным данным на 1976 г.). По статистике ВСЕХБ ситуация в РСФСР выглядела следующим образом:

общин /общин, взятых на учет/ групп	членов
552 /65 /20	56528 /927 /292

Количество членов в религиозных общинах также было крайне неравным. Наиболее крупные общины находились в столицах страны и республиках: в Москве (на 1991 год — 6300 членов), Ленинграде, Киеве, Минске, Риге, Таллинне, Черновцах (в двух церквах — около 2100 членов). Но сохранялись крупные общины и в селах. Так, численность отдельных сельских церквей в За-

падной Украине превышала пятьсот членов: к примеру, церкви в Малых Цепцевичах Ровенской области, Горохове Волынской области, Заречье Закарпатской области[14]. В целом же сельские общины ЕХБ уменьшались в численности, что было связано с миграционными потоками. В этих общинах преобладали старушки, отсутствовали пресвитеры и проповедники.

В записке уполномоченного по Латвийской ССР «О некоторых вопросах деятельности религиозных объединений в ЛатССР» 1986 г. сообщалось о сокращении числа баптистских общин и превышении в них смертности над рождаемостью (за 10 лет приняли крещение 1090 человек и похоронено 1818 чел.); большинство членов сельских общин составляли пенсионеры; в общинах часто не было собственных пресвитеров и проповедников — доминировали пожилые женщины. Уполномоченный утверждал, что уменьшение количества членов было бы еще значительнее, если бы «на численность баптистов в республике не влияли миграционные процессы»[15]. В то же время в Риге динамично развивалась автономно зарегистрированная община ЕХБ «Круста», в которой было зарегистрировано 130 членов. Вообще за 1980-83 гг. в 12 городских общинах Латвии было крещено 67% от общего числа принявших крещение в баптистских общинах республики.

Активность протестантских общин наблюдалась в городах, в которых проживала молодежь и люди среднего возраста; при этом в государственных документах подчеркивалось, что усложняется контроль за баптистской деятельностью в городах и на производствах, в школах.

Самой крупной в стране была Московская община ЕХБ: считалось, что в 1970-80- гг. в ней состояло около 5500 членов. Специфика МО ЕХБ заключалась в том, что эта была единственная на всю Москву и Подмосковье зарегистрированная община с молитвенным домом в центре Города (в Малом Вузовском переулке), в котором располагалась и канцелярия ВСЕХБ. Эту общину посещало много посторонних, любопытствующих; члены общины часто не были знакомы между собой, помещение на всех богослужениях было переполнено. Это была показательная община, которую демонстрировали иностранцам. В общине были специально обученные члены, которых допускали на показатель-

14. История ЕХБ в СССР. М.: Изд-во ВСЕХБ, 1989. Электронная версия: http://anabaptist.ru/obmen/hystory/ist2/files/books/book_01/title.html

15. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 3441. Л. 61.

ные богослужения и которые должны были следить за порядком на обычных богослужениях.

Эту общину посетил даже президент США Р. Никсон во время своего визита в Москву в 1972 г. «Московская церковь была включена в программу его пребывания в Москве. Службы безопасности стали заранее изучать все входы и выходы в церкви. Власти помогли отреставрировать здание церкви — покрасили, сделали мраморные полы, заасфальтировали дороги. За неделю все было готово. Одна комната была отдана ЦРУ, установлена прямая связь с Белым домом. [...] Когда настал день приезда, наши верующие получили пропуска и заходили в здание только по пропускам»[16].

Состав общин по официальным документам изучать еще сложнее, чем говорить о точном количестве членов общин даже в зарегистрированных общинах. Ясно одно: состав типичной общины включал в себя три группы по степени активности участия в богослужении: (а) священнослужители, (б) рядовые члены, (в) т.н. приближенные. Рассмотрим каждую из трех групп.

(а) *Священнослужители* — пресвитеры, диаконы, проповедники. Пресвитеры в идеальной ситуации выбирались общиной из ее членов. Согласно советскому законодательству, они подлежали обязательной регистрации в государственных органах (у уполномоченного). Пресвитеры подлежали рукоположению, которое в общинах ВСЕХБ совершал над ними старший пресвитер[17]. В 1960-е — 1970-е годы рукоположение регламентировалось Уставом Союза ЕХБ, принятым в 1966 году, согласно которому старший пресвитер совершает рукоположение «по возможности»[18]. В сельских общинах собственных пресвитеров часто не было; их посещали или пресвитеры соседних общин или старшие пресвитеры.

Сложнее дело обстояло с регистрацией диаконов и проповедников. Государственные представители категорически не приветствовали само наличие диаконов, которое предполагало их социальную активность — в первую очередь катехизацию, помощь

16. Интервью с Бычковым А.М., 07.03.1998, в рамках проекта «Протестантизм в бывшем СССР». С.20.

17. Циркулярное письмо ВСЕХ и Б всем старшим пресвитерам и уполномоченным ВСЕХ и Б. Разъяснение по вопросу рукоположения. 30 мая 1945 г. №2 067. Архив РС ЕХБ 1.1-139.

18. Параграф 15 Устава Союза ЕХБ, принятый съездом ЕХБ СССР 1966 года: Братский Вестник. 1966. №6. С. 52.

членам общин. Проповедники произносили проповеди во время богослужения, и теоретически это мог делать любой подготовленный член общины. Но власти настаивали на получении ими обязательной регистрации, что позволяло ограничить круг активных участников богослужения.

Особым статусом обладали члены исполнительных органов и староста, которые осуществляли посредничество с государственными органами, были материально ответственными за имущество и молитвенное здание. Обычно это было 3 человека (члены ревизионной комиссии и староста). Только они, согласно Положению о ВСЕХБ 1959 г., могли проповедовать.

Еще одна категория активных участников богослужения — участники хора, которые не регистрировались в госорганах.

б) *Рядовые члены общины*. В сельских общинах тенденция была такой, что *до 70% составляли женщины*, при чем пожилого возраста, которые более «строги в церковной дисциплине», «чаще посещают богослужения... более последовательно выполняют религиозные запреты и предписания».

В 1973 г. ст. пресвитер по Орловской области писал во ВСЕХБ, что «запрос верующих о допущении в служение женщин-сестер следует решить во Всесоюзном масштабе». Он называл пять общин области, в которых женщины избраны председателями Церковного Совета и руководящими в пяти зарегистрированных группах. Например в Верховской общине Поняткова Марфа Адриановна, согласно записке пресвитера, «исполняет служение пресвитера»; она «руководила богослужебными собраниями, проповедовала слово Божие, имеет особый дар слова, молитвы, беседы и имеет успех. Души, особенно женщины, обращаются к Богу.

Духовные требы: крещение и хлебопреломление она не совершала. Община имеет до 30 человек членов. Совершение треб совершал приезжавший пресвитер Ливенской общины...

В Золотаревской общине, после смерти пресвитера, руководство общиной поручено сестре Минаевой Ольге Константиновне — девице, которой уже более 60 лет... в церкви братьев нет... Мне как старшему пресвитеру была заявлена неоднократная просьба Луговской группы, дабы у них совершала хлебопреломление сестра, которой они все доверяют, и тем более, что она девица, хотя ей уже более 50-ти лет»[19].

19. Служение женщин-сестер. Записка старшего пресвитера Орловской области Крайнего от 29/03-1973 г. Архив ВСЕХБ.

Преобладание среди неформальных лидеров женщин продолжалось и в период перестройки, однако консервативность сознания не позволяла институционализировать лидерство женщин; единственный, самый плохенький братец в общине имел безусловное преимущество для совершения богослужения и проповеди. «Там есть сестра, которая организовала церковь харизматического направления, она с ним советуется: “Ну, когда Вы брата дадите талантливого, чтобы он вел мою церковь? Я, сестра, не могу быть пастором по Библии”»[20].

Говоря о составе типичной общины, следует остановиться на межпоколенных различиях. Доминирование в общинах пожилых людей часто приводило к конфликтам с молодым, более радикально настроенным поколением, способствовало разделениям или уходу молодежи в общины «Совета церквей». Дело в том, что старшее поколение было запуганным, кроме того, очень дорожило зарегистрированной церковью. Они готовы были лично препятствовать активности молодежи: запрещали им миссионерскую деятельность, не пускали детей на богослужения, лишь бы только не обострять взаимоотношений с властями и не лишиться возможности спокойного собрания для совместной молитвы. В. А. Мицкевич, который был долгие годы старшим пресвитером, вспоминал эпизод в церкви в Конаково, когда две бабушки привели на богослужение своих внуков. Во время богослужения, в котором принимали участие преимущественно старушки, в молитвенный дом вошли члены административной комиссии при горсовете, учителя и стали угрожать дрожащим старичкам штрафом, разгоном общины (пересказываю своими словами, так как речь в интервью очень сбивчивая): «“Мы наложим на вас штраф. Мы закроем ваше собрание”. Что это такое? Это потрясение такое, которое приводит в страх, и не знаешь, что делать... Господи, как нести дальше служение?»[21].

В городских общинах, где было больше работающих людей и молодежи, ситуация была принципиально иной. Омоложение состава протестантских общин, преимущественно городских, в 1970-80-е гг. было зафиксировано как самими верующими, так и чиновниками. В аналитической записке для СПДР, со-

20. Интервью с Оборовцом В. В., 10 апреля 1996 г., в рамках проекта «Протестантизм в бывшем СССР». С. 30.

21. Интервью с В. А. Мицкевичем. в рамках проекта «Протестантизм в бывшем СССР». С.8.

ставленной в 1982 г., говорилось: «В зарегистрированных общинах ЕХБ за последние 5 лет приняли крещение 40 тысяч человек (на 11,5 тыс. больше, чем за предыдущее пятилетие), причем большая часть новообращенных — лица комсомольского возраста... Многие из них имеют среднее и даже высшее образование»[22]. Рост молодежных крещений в протестантских общинах наблюдался во многих областях Украины. В Ровенской области с 1981 по 1984 гг. «численность в сектантских объединениях выросла на две тысячи человек»[23].

Баптистская молодежь часто объединялась в 1970-1980-е гг. в группы при общинах. А.В. Семченко, непосредственный участник событий, рассказывал о молодежных группах МО ЕХБ следующее: «Группы тогда возникали вокруг лидера. Появлялись они главным образом потому, что молодежи становилось в церкви все больше. Слишком большие компании верующих могли привлечь внимание заинтересованных органов, вот и приходилось делиться... Интересно, что самая первая группа возникла вокруг Петра Абрашкина. И это отделение поначалу вызвало неприязнь и критику со стороны остальной, еще не разбившейся на группы молодежи. Петр собрал вокруг себя талантливых певцов и музыкантов. Помню, некоторые сестры из его группы играли на гитарах, что выглядело по тем временам вызывающе. Сестрам не приличествовал этот легкомысленный туристический инструмент. Сестрам, по представлениям церковной общественности того времени, гораздо больше подходили мандолина или аккордеон. Группу свою Петр Абрашкин назвал “Джаз-бэнд”. Сам он музыкантом не был, но группа его выделилась и некоторое время задавала тон. Ему хотелось быть популярным среди молодежи. На интерес со стороны старших прихожан он не рассчитывал. К молодежи большинство старших верующих относилось с опаской. Руководство, представители властных структур всегда ругали за неуправляемую молодежь. Но экстравагантный и неуравновешенный характер Петра не дал продержаться группе долго. Зато после ее распада другие лидеры создали свои группы»[24].

22. ГАРФ. Ф. 6991. Оп.6. Д. 2257. Л.40-43. Аналитическая записка «О некоторых вопросах влияния религии и церкви на молодежь», подготовленная в 1982 г. для ЦК ВЛКСМ.

23. ЦДАВО Украины. Ф. 4648. Оп.7. Д. 311. Л. 145.

24. *Семченко А.* Переулками памяти. Ч. 1 Молодежь 70-х. http://semchenkoat.livejournal.com/12403.html

Из воспоминания В. В. Обровца о Ленинградской церкви: «Было несколько групп, я думаю, быть может, четыре-пять молодежных групп. В каждой группе были лидеры. Вот эта часть жизни молодежной — ну, она кардинальным образом на меня повлияла... Например, молодежь в воскресенье, как правило, утреннего служения не посещала. Активные люди ездили на посещение в маленькие церкви в пригород, еще куда-то, в маленькие группы. А все собирались на обеденное, которое с двух часов, служение. И вот, с двух до четырех было служение... Молодежь быстренько перешептывалась, потому что это время же еще было коммунистическое, и разбегалась молодежь. И для того гостя, который приходил, скажем, молодой парень, и не попал ни в какую группу, мог остаться одиноким на вечернее служение, где ни одного молодого человека нет, только кто-то случайный, который не поехал на общение. Под видом дня рождения или просто общения молодежь по квартирам собиралась»[25].

Группы делились по интересам, иногда по половому признаку. Лидеры молодежных групп в крупных общинах имели непосредственный выход на пресвитеров. Молодежь организовывала сборы под открытым небом в дни государственных праздников. Верующие устраивали общие молитвы, говорили проповеди, пели молитвы. Слова многих христианских гимнов были положены на музыку советских песен.

Молодежные группы часто выезжали для посещения соседних, небольших, общин или, наоборот, для встречи с другими группами. Член молодежной группы МО ЕХБ в 1970-е гг. А. В. Семченко вспоминал: «В воскресное утро мы любили уехать в какую-нибудь маленькую поместную церковь в области, где молодежь встречали с удовольствием и разрешали ей участвовать в богослужении, чего не было в центральной церкви. Тут мы и проповедовали, и пели, и читали стихи».

Активность молодежи вызывала часто напряженное отношение старшего поколения. Представитель молодежной группы в МО ЕХБ А. В. Семченко так рассказывал о реакции молодежи на критику старших братьев за «недозволенные действия»: «“Ай-ай-ай, что вы желаете! Вы же закроете своими действиями церковь!” Сказать, что эти слова вызывали в нас сожаление, так нет, этого не было. Молодежь наоборот радовалась, что таким

25. Интервью с Оборовцом В. В., 10 апреля 1996 г., в рамках проекта «Протестантизм в бывшем СССР». С. 6.

образом проявила неповиновение власти и продемонстрировала своеобразное свободолюбие». Семченко приводил ряд примеров открытых столкновений молодежи с официальным руководством общины МО ЕХБ. Основным пунктом расхождения была позиция в отношении ограничений, налагаемых властью в том, что касалось различных форм деятельности верующих. Семченко, 1996: «Дело в том, что во времена противостояния от пресвитера требовали лояльности. И пресвитера нелояльного, пресвитера, активно поддерживающего молодежь, развитие молодежных движений, его изгоняли из церкви. Поэтому будем говорить так, что все молодежное движение в целом к руководству Союза стояло в оппозиции. И руководство церкви, в церквах особенно крупных, фактически во всех областях, всегда преследовала молодежных активистов, считая, что они своими действиями обозляют властей и наносят урон церкви в целом»[26]. Семченко сообщал о том, что дело могло доходить до открытых столкновений. Например, с «молодым Жидковым» на собраниях: «Брат Жидков в конце собрания говорил: “Благодать со всеми вами, расходитесь”. А я вставал возле кафедры и говорил: “Нет, братья и сестры, садитесь. Сейчас будет членское собрание”. А Жидков опять вставал и говорил: “Нет, расходитесь”. А я говорю: “Нет, оставайтесь”. И вот так, на глазах у всей московской церкви, шли такие препирательства. И тем не менее, уже это было какое-то послабление и что-то новое в московской церкви. Кончилось наше противостояние тем, что Жидков все-таки оставил служение в Московской церкви».

К середине 1970-х гг. серьезно обсуждался вопрос о создании молодежного Союза баптистов — бапсомола. А. В. Семченко сообщал, что «особенно большие размеры <деятельности — Н.Б.> начались где-то с 1973-1974 года, когда ряд зарубежных организаций помогали нам средствами достаточно серьезно. И наши средства были значительны, чтобы содержать всех, образовать этот Союз. У молодежи были деньги для командировок, для приобретения множительной техники, для печатания литературы, подпольной, издания журналов. Я помню, на машинках мы печатали молодежный журнал. Сам я объездил всю страну, проводя огромное количество встреч, заседаний, всякого рода мероприятий»[27].

26. Интервью с А. Т. Семченко в рамках проекта «Протестантизм в бывшем СССР». 6 октября 1996 г.

27. Там же.

в) *Приближенные*. Этим понятием обозначались посещающие богослужения, но не принявшие крещения. Как правило, это были, в первую очередь, дети верующих родителей, родственники верующих, готовящиеся принять крещение.

Основным источником пополнения общин ЕХБ были члены семей верующих, в первую очередь дети. Например, в Ровенской области было зарегистрировано 152 объединения, в которых насчитывалось более 19 000 верующих. «Водное крещение ежегодно принимает около 500 чел. Здесь сосредоточено самое большое количество многодетных верующих семей, что является главным источником активного воспроизводства верующих», — сообщал уполномоченный по Ровенской области в 1983 г.[28]

Многодетность была нормой в общинах ЕХБ и пятидесятников, и общины в 1970-1980-е гг. пополнялись достаточно интенсивно.

В 1983-1984 гг. в Украине была проделана работа по сбору социально-демографических характеристик евангельских общин и отмечалось, что основным источником пополнения протестантских общин были многодетные семьи верующих. Например, в Николаевской области ситуация с многодетными протестантскими семьями выглядела следующим образом:[29]

Деноминация	Количество семей	Детей в них
Евангельские христиане баптисты (ЕХБ)	40	201
Христиане веры евангельской (ХВЕ)	25	168
Адвентисты седьмого дня (АСД)	3	17
Свидетели Иеговы (СИ)	2	12
Сторонники общин Совета церквей ЕХБ (СЦЕХБ)	2	15

В Полтавской области насчитывалось 76 многодетных семей «сектантов», в которых было 317 детей[30].

28. ЦДАВО. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 311. Л. 145.

29. ЦДАВО. Ф. 4648. Оп.7. Д. 200. Л. 111.

30. ЦДАВО. Ф. 4648. Оп.7. Д. 200. Л.124.

Важнейшие виды общинных практик

Основной коллективной практикой было участие в совместном богослужении. Богослужения проводились по воскресеньям и крупным христианским праздникам. Обычно верующие собирались еще в один из будних дней, а в крупных общинах богослужение проводилось 3-4 раза в неделю. Богослужение состоит из чтения отрывков из Священного Писания, проповедей и пения гимнов. Праздничные и воскресные богослужения продолжаются обычно около двух часов. При богослужении обязательно используется хоровое пение и музыкальное сопровождение с фисгармонией, органом или оркестром. Даже в наиболее жестко отредактированном властями Положении о ВСЕХБ 1959 г. специально оговаривалось наличие хоров и оркестров как важной особенности баптистского богослужения: «неотъемлемой частью богослужения является пение общее и хоровое». Традиция хорового пения — важная часть евангельской культуры. Кроме возможности самореализации, это была еще и форма социализации: хоры и оркестры проводили спевки, репетиции. Верующие стремились дать детям базовое музыкальное образование, которое потом использовалось для создания молодежных оркестров. Кроме того, в среде верующих создавались новые мелодии и тексты молитвенных гимнов. В. В. Обровец[31] рассказывал о том, как в 1971 г. в Ленинграде проходили репетиции: «Это было уже время, когда в Ленинградской церкви на Поклонной горе уже было достаточно молодежи... Молодежные собрания были запрещены, но пресвитер Фадюхин Сергей Петрович, он предложил такой метод — расширенная сыгравка. Это было молодежное собрание. То есть собирался оркестр, и на сыгравку свою они приглашали друзей послушать, как они играют, послушать отзывы, помолиться, почитать Библию»[32]. В аналитической записке СПДР говорилось следующее: «Вожаки сектантских религиозных обществ в целях вовлечения в них молодежи создают наряду с хорами различные вокально-инструментальные ансамбли, организуют театрализованные религиозные представления, концерты, молодежные и детские

31. Кандидат технических наук. В данный момент один из пресвитеров 2-й Московской церкви ЕХБ. В разные годы занимал должности Проректора РАХИ (Российско-Американского Христианского института) и заместителя директора Библейского Лиги.

32. Интервью с Оборовцом В. В., 10 апреля 1996 г., в рамках проекта «Протестантизм в бывшем СССР». С. 8.

вечера, вечера религиозной поэзии, в программу которых включают отдельные стихотворения классиков русской литературы, а также таких поэтов и писателей, как Евтушенко, В. Солоухин и др.»[33]

Важной особенностью богослужения было предоставление любому верующему возможности для произнесения индивидуальной молитвы, в которой верующий мог поделиться своими бедами, чаяниями, донести до верующих информацию о ситуации в братстве и проблемах отдельных членов. Во многих общинах в связи с непрекращающимися преследованиями верующих практиковалась молитва за «узников веры», то есть за находящихся в заключении по религиозным мотивам. Наличие этой молитвы считалось властями индикатором степени лояльности общины (ведь в Советском Союзе не было преследований за религиозные убеждения); однако с середины 1970-х гг. власти потерпели неудачу в этом вопросе, поскольку прекратить молитвы за узников в автономно зарегистрированных общинах не удалось.

В незарегистрированных общинах богослужения могли в любой момент прерваться из-за вмешательства представителей органов власти, которые разгоняли эти молитвенные собрания и привлекали к административной ответственности их организаторов. С конца 1970-х гг. дискриминационно-репрессивным мерам подвергались члены незарегистрированных общин наиболее систематически. Местные власти устанавливали местонахождение молитвенных собраний и постоянно препятствовали их проведению. Так, только в октябре–ноябре 1981 г. «в ряде населенных пунктов Донецкой, Харьковской, Запорожской, Ворошиловградской областей местными органами власти были приняты меры по предотвращению и прекращению незаконных массовых сборищ сектантов. Некоторые организаторы этих сборищ и лица, оказавшие сопротивление представителям органов власти, были привлечены к административной ответственности. Нарушений соцзаконности со стороны местных органов власти при этом допущено не было»[34]. В 1982 г. в телеграммах верующих на имя Л. И. Брежнева сообщалось о жестоких разгонах молитвенных собраний членов СЦ в Харьковской и Черновицкой областях: «21 февра-

33. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 2257. Аналитическая записка «О некоторых вопросах влияния религии и церкви на молодежь», подготовленная в 1982 г. для ЦК ВЛКСМ.

34. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1998. Л. 167.

ля разгон... сопровождался применением грубой физической силы, верующих били руками в спину и голову, душили, кусали, во дворе сельсовета избили юношу и в бессознательном состоянии бросили в милицейскую машину. 16 чел верующих арестовали, увезли. Разгоны собраний, несанкционированные проверки домов верующих в основном вечером... инструктор горисполкома... и лейтенант... врывались в дома верующих, не обращая внимания на крики и плач перепуганных детей. Криками и угрозами отталкивая взрослых верующих, проходят по всем комнатам и берут все, что им нужно»[35].

Иногда проводились специальные богослужения, например, для призыва к покаянию новообращенных либо для молодежи или женщин. Одно собрание могло плавно перетекать в другое. Член МО ЕХБ А. В. Семченко вспоминает: «Молодежь редко следует предписаниям регламента, правил. Мы не были исключением. Встречались после работы, почти каждый день. Вечера вторника, четверга и субботы, а также воскресный вечер мы проводили в Центральной церкви в Малом Вузовском переулке. Молодежь не торопилась к началу вечерних собраний. Это называлось, "собираться под 'благодать'", то есть когда с кафедры проповедник говорил "благодать Господа нашего Иисуса Христа, любовь Бога Отца и общение Святого Духа..." Встречались мы около органа, и поскольку в церкви после собраний оставаться не разрешалось, мы, как правило, к кому-то ехали или шли пешком до Курского вокзала (ближайшее метро к церкви), где долго-долго друг с другом прощались. Позже, когда открылась станция метро "Площадь Ногина" (сегодня станция метро "Китай-город"), мы стали ходить к ней. В летний период молодежь любила сесть на речной трамвайчик, добраться на нем до Ленинских гор, подняться на одну из гор и там устроить молитвенное собрание, естественно с пением гимнов. Часто пение заканчивалось приходом милиции, разгоном и последующим выговором старшим братьям за то, что они плохо воспитывают свою молодежь»[36].

Параллельно с богослужением, часто в небольшой комнатке молитвенного дома, проводились занятия для детей, что находилось под категорическим законодательным запретом. В случае обнаружения воскресных школ, разгорался большой скандал. «В г. Киеве в марте 1980 г. в молитвенном доме зарегистрирован-

35. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 2257. Л. 48.

36. *Семченко А.* Переулками памяти. Ч. 1. Молодежь 70-х.

ного общества ЕХБ была обнаружена подпольная школа по обучению детей религии, в т.ч. 2 группы по 15-18 детей в возрасте 10-12 лет, группа из 18 подростков 14-16 лет и группа из 9 чел 17-18 лет. Каждая группа находилась в отдельной комнате, ими руководили взрослые сектанты. Дети имели религиозную литературу и тетради»[37]. Преподаватели религии детям и организаторы детских христианских лагерей регулярно подвергались уголовным наказаниям во всех республиках СССР. Так, 3 августа 1976 г. была осуждена Е. Н. Барин в пос. Здолбуново Ровенской области УССР за организацию воскресной школы для обучения детей религии[38]. В 1980 г. в Виннице был осужден Н. Машицкий. «Как руководители специальных нелегальных молодежных курсов в г. Днепропетровске привлечены к уголовной ответственности Кабыш Н. и Смирский К.» В этом же году был привлечен «один из руководителей Совета Церквей» Павел Рытиков за организацию детского лагеря в Карпатах. «На ж/д вокзале (во Львове) органами милиции Рытиков, его сын и <Галина> Вильчинская были задержаны. При обыске у них изъяли вещественные доказательства их преступной деятельности… изъяты магнитофон с записями клеветнического содержания и фотоаппарат с фотопленками, из которых видно, что детей в Карпатах Рытиков обучал религии. Рытиков, его сын и Вильчинская привлечены к уголовной ответственности»[39].

Тем не менее, в большинстве протестантских общин организация в том или ином виде воскресных школ была нормой. Например, в общине Нарвы, по сообщению нынешнего пресвитера общины Павла Везикова, на протяжении всего советского периода действовали воскресные школы.

А. М. Бычков, пресвитер зарегистрированной МО ЕХБ, член ВСЕХБ, вспоминал: «Я помню в 60-70-е годы сестра Вера проводила большую работу с детьми и молодежью… Она талантливо проводила свою работу и никогда не жаловалась, не щадила сил и здоровья. Все у нее получалось здорово. Бог хранил ее. Отделенные тоже проводили работу с молодежью и детьми. В то время я был знаком с Вильчинской (она была дочкой одного из ли-

37. Из справки про СЦЕХБ 1980г. — ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1759. Л. 98.

38. ХТС — №42. Преследования верующих.

39. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1891. Л. 48.

деров СЦ ЕХБ, из Бреста). Она за работу с детьми не раз была в узах»[40].

В общинах был круг лиц, ответственных за диаконское служение: за организацию материальной помощи общины нуждающимся членам, за сбор средств семьям заключенных, за посещение больных и престарелых. Эта сфера деятельности находилась под жестким законодательным запретом и не разглашалась. Тем не менее, как в регистрированных, так и нерегистрированных общинах такая активность членов наблюдалась все советское время.

А.М. Бычков рассказывал о деятельности своей жены: «Зоя Васильевна долгие годы была хористкой в Московской центральной церкви ЕХБ, активно участвовала в служении дьяконицы, помощи нуждающимся и страждущим людям»[41].

Систематически была организована социальная работа в общинах Совета Церквей ЕХБ: верующие обязательно платили десятину, эти взносы из общин собирались в центральную кассу, а затем из центральной кассы Совета Церквей происходило целевое распределение средств. В общинах СЦ брались на содержание семьи узников за веру, в основном только принадлежащих Совету Церквей, но иногда помощь оказывалась и семьям заключенных из зарегистрированных общин. Кроме того, Совет Церквей брал на содержание семьи лиц, которые находились на нелегальном положении, не работали на государственной работе, а только занимались делами Союза. Д.М. Виноградский рассказывал: «В Союзе стоял вопрос так, что и семьи узников, и семьи тружеников ни в чем не должны были терпеть недостатка, и поэтому их содержание должно было быть полным. И таких вопросов не было, церковь понимала и откликалась. Кстати, тогда все это содержание было на плечах самих же наших верующих. Это сейчас, пожалуйста, заграничные миссии содержат все» [42].

Важными коллективными практиками было участие в крещении, свадьбах и похоронах. *Крещение* по вере было ключевым событием в жизни верующего, в том числе и знаком вхождения в общину. Баптисты традиционно практиковали крещение в открытых водоемах при собрании общины. Однако власти всеми си-

40. Интервью с Бычковым А.М., 07.марта 1998, в рамках проекта «Протестантизм в бывшем СССР». С. 15.

41. Там же. С. 1.

42. Виноградский Даниил Михайлович, 1930 г.р., активный участник Оргомитета и СЦ ЕХБ, один из организаторов и лидеров Братства Независимых церквей в Украине в 1984 г.; имел 9 детей, несколько раз бл заключении.

лами стремились пресечь массовость этой церемонии, настойчиво требовали предварительного согласования кандидатур крещаемых и минимального присутствия на них верующих; при крупных церквах по настоянию властей были построены маленькие баптистерии. Тем не менее, массовые крещения на берегах озер и рек организовывались достаточно регулярно[43].

На проведение баптистских *свадеб* съезжались верующие родственники и знакомые из разных регионов. Проведение массовых свадеб отражено во многих документах государственного происхождения. «Несмотря на все предупредительные беседы представителей местных органов власти с Бытиным ограничиться присутствием на свадьбе только близких родственников и друзей, в город съехались сектанты из разных областей. Некоторые из них вели себя вызывающе, допускали хулиганские выходки, оскорбляли должностных лиц, призывали других сектантов к неподчинению, за что 2 человека были осуждены на 10 суток ареста, а несколько человек оштрафованы»[44].

Особой массовости достигали свадьбы у сторонников Совета Церквей; они позволяли встречаться представителям нелегального братства из разных концов страны. Эта тенденция была зафиксирована чиновниками СПДР: «Особенно “модным” у сторонников т.н. СЦЕХБ стало проведение своих сборищ под видом свадеб, на которые съезжаются сотни экстремистов из разных областей страны. Причем эти сборища они стремятся проводить демонстративно, на открытом воздухе, с использованием радиотехнических средств, особенно усилителей, с участием хоров и оркестров. Свадьбы становятся не только молитвенными собраниями

43. Согласно вероучению ЕХБ, водное крещение совершается над теми, кто уверовал в Иисуса как в своего личного Спасителя и пережил рождение свыше (личное мистическое переживание), публично заявил об этом на собрании общины и прошел испытательный срок. Крещение совершается служителями (как правило, пресвитером общины) через единократное погружение в воду во имя Отца и Сына и Святого Духа. Крещение уверовавшего символизирует его смерть, погребение и воскресение со Христом. При совершении крещения служитель задает вопросы крещаемому: «Веришь ли, что Иисус Христос есть Сын Божий? Обещаешь ли служить Богу в доброй совести?» После утвердительного ответа крещаемого служитель говорит: «По вере твоей крещу тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа». Слово «Аминь» крещаемый произносит вместе со служителем. После крещения служители совершают молитву над крещенными и хлебопреломление (причастие).

44. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1759. Л. 99.

под открытым небом, но и демонстрацией силы, подстрекательских и провокационных выступлений экстремистов»[45].

Вот описание уполномоченным СПДР свадьбы одного из видных лидеров инициативников (Иосифа Бондаренко и Марии Пинкевич), которая состоялась 28 сентября 1969 г. в Бресте[46]: «К 9 часам 28 сентября во двор гражданина Пинкевича стали прибывать гости. К 11 часам их уже насчитывалось до 700 чел. Брестских сектантов присутствовало до 250 чел. Сектанты прибывали различными видами транспорта. С Украины было до 600 чел., были отдельные сектанты с Москвы, Смоленска, Минска и других мест.

Для приема гостей Пинкевич соорудил у себя в саду 15 столов по 15 метров каждый. Столы находились под натянутым брезентом.

Бракосочетание совершал пресвитер группы раскольников из Сухуми. Фамилия его не установлена. О присутствии на свадьбе Винса или Крючкова не установлено. С поздравлениями бракосочетавшихся выступали с различных мест, преподносили подарки. С поздравлением также выступал чех. Играл духовой оркестр. Был установлен микрофон и репродуктор. После вмешательства горсовета репродуктор был снят. Велась магнитофонная запись выступающих, двумя кинокамерами производились съемки свадебной процедуры.

После 4-х часов гости из дальних мест стали разъезжаться. К 22 часам свадебная процедура закончилась. На понедельник осталось несколько десятков чел. родственников»[47].

Похороны («проводы в последний путь») также приобретали массовый характер, особенно в том случае, если это была насильственная смерть (Николай Хмара, 1964 г.; Иван Моисеев, 1972 г.; Иван Остапенко, 1972 г.; Николай Храпов, 1982 г.; Борис Артющенко, 1984 г.)[48]

Среди форм общинной деятельности, которые приобретали смысл религиозной практики в более широком смысле слова, сле-

45. Информация о заявлениях и письмах сторонников т.н. «совета церквей ехб» — ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1759. Л. 99.

46. Информация уполномоченного по Брестской области на имя председ. СПДР и Уполномоченному по БССР о прохождении свадьбы И. Бондаренко и М. Пинкевич. 29 сентября 1969 г. — ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 226. Л. 23-24.

47. Там же.

48. Биографии этих людей и их насильственно погибших единоверцев, фотографии похорон опубликованы в: Подражайте вере их. В 2 ч. 40 лет пробужденному братству. М.: Издание Совета церквей ЕХБ, 2001.

дует назвать печать, перевозку и распространение религиозной литературы — Священного Писания, сборников текстов молитвенных гимнов, христианских периодических изданий. Это происходило вследствие отсутствия возможности официального издания религиозной литературы (разрешенные властью масштабы и ассортимент религиозной литературы категорически не удовлетворяли религиозные потребности верующих), а чтение Священного Писания ежедневно является непременным условием жизни евангельского верующего. Значимость и масштабность распространения религиозной литературы евангельскими христианами были таковы, что представители других конфессий (например, православные) пользовались Библиями и Евангелиями (правда, обычно тамиздатскими), полученными от «баптистов».

В процессе печати и распространения религиозной литературы абсолютно доминировали члены «Совета Церквей», у которого было собственное подпольное издательство «Христианин» с множеством нелегальных типографий, которое обеспечивало распространение религиозной литературы по всему СССР. Гектограф (или «синяя печать») появился в 1961 году. В 1962 году вышел первый журнал «Евангельский призыв» на 70 страницах, напечатанный на гектографе. В 1965 году начал регулярно выходить «Братский Листок» и журнал «Вестник Спасения», сначала издаваемый на гектографе. Вот как рассказывал один из участников этого процесса Виноградский: «Печать была организована вначале на гектографе, и других средств печати у нас не было. Гектограф — это синяя печать, которая постоянно совершенствовалась, так что, в конце концов, нам удавалась снимать больше ста экземпляров с матрицы. Одна из точек синей печати была у нас, в нашем объединении, но не в Житомире, а мы делали ее в Бердичеве, у одного брата... Ты пишешь специальными такими синими чернилами, выводишь, а, значит, нужен был человек, который красиво пишет. Потом техническая часть работы. Да, этим занимались те, кто был на нелегальном положении, кто вообще был свободным».

Если изначально в типографиях Совета Церквей использовалась созданная лидерами движения технология «синьки», то к 1980-м гг. использовались в основном станки офсетной печати, позволявшие печатать многотысячные тиражи религиозной литературы. В начале 1980-х гг. было обнаружено несколько подпольных типографий СЦ: в Украине в селе Старые Кодаки Днепропетровской области весной 1980 г. была обнаружена под-

польная типография, в которой находилось «2 печатные точки офсетной и синей печати. Изъято много... религиозной и клеветнической литературы... магнитофонные пленки с противозаконными записями. При этом были задержаны 5 чел. из различных областей страны»; затем, в июне 1980 г., аналогичная типография была найдена в Новороссийске. При аресте одного из активистов СЦ ЕХБ П. В. Румачика в Днепродзержинске весной 1980 г. было изъято «печатное оборудование, 200 коробок с красителем, 200 пачек восковок, 200 пакетов с офсетными пластинами (по 50 шт. в пакете), 349 пачек религиозных открыток (по 100 шт. в пачке) — все иностранного производства... изъято много антисоветской литературы зарубежного издания». По свидетельству Румачика, заместителя Председателя СЦ, к концу 1970-х годов в СССР действовало 35 подпольных типографий СЦ ЕХБ, оснащенных оборудованием для «черной печати» (офсетная печать), которые контролировались непосредственно председателем СЦ ЕХБ Г. К. Крючковым[49].

Написание и распространение «протестных писем» о притеснениях верующих в высшие советские инстанции было специфическим явлением религиозной жизни советского периода, распространенной формой борьбы верующих в 1970-80-е гг. с самоуправством местных властей. Представители всех конфессий писали письма в высшие советские инстанции: в ЦК КПСС, Генеральную прокуратуру, Совет Министров, Совет по делам религий. Однако наибольшего размаха петиционная кампания приобрела в рядах баптистов — представителей Совета Церквей, которые смогли наладить систематический сбор и распространение информации о преследованиях своих единоверцев. Вестник Совета родственников узников за слово Божие ЕХБ стал самым долговечным правозащитным самиздатским органом в СССР. Защита прав единоверцев в советском государстве, отработанная Советом родственников узников ЕХБ, стояла у истоков правозащитной деятельности в СССР. Представители Совета Церквей смогли наладить систематические каналы передачи своих периодических изданий и писем за рубеж (единственные в СССР, остальным удавалось только эпизодически), что позволило широко и оперативно информировать международную общественность через

49. Путь не украшен цветами. Петр, Павел и Люба Румачик. Вдохновляющая история пастора Петра Румачика, который провел восемнадцать лет в советском ГУЛАГЕ за проповедь Евангелия. Baptist International Evangelistic Ministries: 2005.

западных баптистов и правозащитные организации о масштабах и характере преследования верующих в СССР. Таким образом, политика советских властей в отношении незарегистрированных сектантов приобретала международный резонанс.

Представители Совета родственников узников ЕХБ создали сеть сбора информации о случаях притеснения верующих ЕХБ на территории всего Советского Союза, затем составлялись письма или телеграммы, адресованные высшему руководству страны. В 1980 г. СПДР отмечал, что подготовка писем от членов СЦЕХБ имеет систематический характер: в 1978 г. в СПДР поступило 132 письма, а в 1979–106, «за 9 месяцев 1980 г. в СПДР из различных центральных органов и ведомств поступило 59 коллективных писем и заявлений от сторонников СЦЕХБ, действующих в 38 населенных пунктах 32 областей, краев и автономных республик»[50]. В 1980 г. большинство писем поступило из отдельных мест Брянской, Ростовской, Свердловской, Тульской, Ворошиловградской, Донецкой и Могилевской областей. Как отмечали чиновники, верующие СЦ направляют «в центральные органы различные петиции и заявления с требованиями предоставления неограниченной свободы религиозной деятельности и прекращения якобы допускаемого в нашей стране ущемления прав “истинных христиан” и “гонения на единоверцев”». Например, в 1981 г. была послана телеграмма на имя Брежнева и генсека ЦК КП УССР Украины Щербицкого от совета родственников узников ЕХБ:

«Сообщаем о беззакониях повсеместных разгонах богослужений верующих ЕХБ СЦ последующими арестами краткосрочными осуждениями штрафами возбуждениями уголовных дел особенно свирепствует разгул атеизма при явном руководстве партийных работников Украине… 25 октября… жестоко разогнано богослужение 8 христиан подвергнуты аресту по ложным выдуманным обвинениям осуждены 5-10-15 суток разгоны сопровождаются применением физической силы избиениями верующих стороны милиции дружинников после разгонов бесстыдно свою вину взваливают пострадавших христиан свидетелями беззаконий идут те же работники милиции которых надо бы привлекать как преступников вам тов брежнев тов щербицкий вверена Богом власть в республике вы большой ответственности бедственном положении народа божьего стране … оттого что вы отвергаете Бога бытие Его не прекращается остановите же развернувший-

50. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1759. Л. 96.

ся курс уничтожения христиан стране не отписывайтесь ничего не говорящими бумажками присылаемые нам местными властями эти отклики будут лишними обвинителями вечном суде Божием совет родственников узников ехб наш адрес краснодон подгорная рытиковой»[51].

Совет родственников узников ЕХБ организовывал масштабные акции с требованиями прекратить преследования христиан. Так в 1977 г. под письмом матерей-христианок о притеснении верующих в Советском Союзе, в котором требовалась отмена всяких ограничений в отношении религиозного воспитания несовершеннолетних, поставили подписи 4030 баптисток из более чем 150 населенных пунктов (из Украины было 420 подписей)[52].

К 1980-м гг. чиновники СПДР утверждали, что протестная петиционная деятельность евангельских христиан координируется из одного центра: «Анализ этих писем показывает, что все они инспирированы вожаками сектантской группировки и по своему содержанию повторяют клеветнические измышления и неправомерные требования, изложенные в нелегально издаваемых бюллетенях т.н. “совета родственников узников”. По объему эти письма различаются, а по содержанию одинаковы: в них ведется речь о якобы “продолжающихся гонениях на верующих”, “преследованиях” их и т. п.; перечисляются фамилии арестованных или оштрафованных экстремистов, извращаются другие действия местных органов власти по прекращению противозаконной деятельности сторонников т.н. СЦЕХБ, а в заключение высказываются ультимативные требования освобождения т.н. “узников”, возврата всего “изъятого”, отмены законодательства о культах, предоставления права свободного распространения и изготовления религиозной литературы и т. д.»[53]

Подводя итоги наблюдениям о характере коллективных религиозных практик в общинах ЕХБ в позднесоветский период, необходимо отметить, что как формы практик, так и степень активности членов зависели от половозрастного состава общин и от наличия регистрации общин в государственных органах. Членство в зарегистрированных или незарегистрированных властью общинах зависело не только от политики государства, но и от свойств ха-

51. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6.Д. 1998. Л. 171-172.

52. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6 .Д. 1121. Л. 37-38. Текст письма — Л. 44-54.

53. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1759. Л. 95-96.

рактера каждого отдельного члена. Новым в среде ЕХБ было динамичное развитие т.н. «автономных» общин с очень высокой социальной активностью ее членов. Важнейшей характеристикой изучаемого периода был рост молодежи и молодежной активности в общинах всех видов. Коллективные молодежные практики давали ее членам, кроме социализации, и возможность бросить вызов авторитарной системе, перехитрить, обойти запреты на обучение религии, распространение религиозной литературы, свободные крещения, произнесение проповедей и т. д. Молодежные практики стремились игнорировать государственные запреты, снимали границы между дозволенным и нетерпимым, поддерживали связь между регистрированной и оставшейся без регистрации частью братства. Наиболее «нетерпимыми» с точки зрения государства были следующие коллективные практики: организация воскресных школ и летних лагерей; моления за «узников за веру», особенно в молитвенном собрании; собрания группами для изучения Св. Писания; создание групп верующих по интересам; посещение других общин для совместных молений и проповеди. В этот период получил широкое распространение целый ряд протестных практик, вызванных спецификой положения верующих в СССР. Благодаря протестным действиям верующих ЕХБ вопрос о государственной дискриминации верующих в СССР постоянно стоял на повестке дня в международных отношениях.

Библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ)

Ф. 6991 (Совет по делам религий при Совете министров СССР).

Архив Российского союза евангельских христиан-баптистов (РС ЕХБ)

1.1-139

Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦДАВО Украины)

Ф. 4648 (Совет по делам религий при Совете министров Украинской ССР и ее предшественники: уполномоченные Совета по делам религий при Совете министров СССР по УССР).

Хроника текущих событий (ХТС)

№42. Преследования верующих.

Интервью

Бычков А. М. (07.03.1998 г.)

Оборовец В. В. (10 04.1996 г.)

Семченко А. Т. (06.10.1996 г.)

Везиков П. (08.2008 г.)

Литература

Белякова Н. А. Из истории регистрации религиозных объединений в Украине и Белоруссии в 1976-1986 годах//Неприкосновенный запас. 2008. № 3 (59). Электронная версия: www.nlobooks.ru/rus/nz-online/619/999/

Братский Вестник. 1966. № 6.

История ЕХБ в СССР. М.: Издательство ВСЕХБ, 1989 г. Электронная версия: http://anabaptist.ru/obmen/hystory/ist2/files/books/book_01/title.html

Лахно О. Церковна опозиція Эвангельских християн-баптистів в Україні (1940-1980-ті роки). Полтава, 2009[54].

Подражайте вере их. В 2 ч. 40 лет пробужденному братству. М.: Издание Совета церквей ЕХБ, 2001.

Постановление «О религиозных объединениях» ВЦИК СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года, с изм. и доп., внесенными Указом Президиума ВС РСФСР от 23.06.1975//Ведомости ВС РСФСР. 1975. № 27. Ст. 572.

Путь не украшен цветами. Петр, Павел и Люба Румачик. Вдохновляющая история пастора Петра Румачика, который провел восемнадцать лет в советском ГУЛАГЕ за проповедь Евангелия. Издано: Baptist International Evangelistic Ministries. 2005.

Семченко А. Переулками памяти. Ч. 1. Молодежь 70-х. Электронная версия: http://semchenkoat.livejournal.com/12403.html

Приложение 1

Фрагменты интервью с Павлом Везиковым, пресвитером зарегистрированной общины в Нарве (в 1970-80-е гг. член зарегистрированной общины в Нарве), взятого Н.А. Беляковой в августе 2008 г.

ПВ: У нас вообще церковь очень интересная. Где-то 30% членов церкви поддерживали Совет Церквей. Во-первых, какие-то связи были, помогали, молились за них, переживали, журналы читали. Кроме того, церковь здесь была как бы в тени от КГБ, вообще власть стремилась к тому, чтобы в Прибалтике не было «отделенных». А в принципе у нас где-то половина живущих здесь поддерживала Совет Церквей.

НБ: Как власть препятствовала появлению здесь «отделенных»?

ПВ: Специально дали немножко больше свободы. Почему люди уходят? Потому что им что-то запрещают. А у нас была молодежная церковь. У нас всегда была тьма молодежи. Всегда были воскресные школы. Перерывов в работе воскресных школ практически никогда не было. Один раз был перерыв, но это было связано не с гонениями, а с тем, что преподавать было некому.

НБ: В Эстонии было много сочувствовавших СЦ? Я знаю, что в 1977 г. несколько человек из Нарвы и Валги подписали «письмо матерей-христианок».

ПВ: Я думаю, это была Косачевская, ее муж и сын сидели. Могли подписать Высоцкие — они были очень близки с Советом Церквей. В Валге была церковь Совета Церквей. Миняков, когда приехал из Барнаула, основал там общину. Община в Валге была большая, мы с ними очень дружили. У меня на свадьбе в 1979 г. было очень много молодежи из общин СЦ. Даже Миняков и Михаил Петров, которые находились в розыске, были у меня в доме на свадьбе, в соседней комнате, не хотели выйти в залу — «испортить всю свадьбу».

В период обострения общесоюзного обострения борьбы со сторонниками СЦ в 1982-1984 гг. попали под удар и баптисты Эстонии. Павел Везиков рассказывал:

ПВ: Вообще я не знаю, почему именно в 1983-м начали трясти нашу общину. Я думаю, что это было случайно. В 1975 г. трясут издательство («Христианин»), несколько человек судят. Через несколько лет находят типографию в Украине, там двое членов нашей Церкви. Потом 1981 год, вдруг судят моего брата. Его арестовали, он здесь людям раздавал «Христианина». И этого было достаточно, чтобы его взяли, суд, дело завели. А он парень был молодой. Был суд, присудили выплачивать полгода штраф — 20% от зарплаты — в пользу государства. Потом примерно через полгода была у нас свадьба, поехали с молодыми на природу, в Усть-Нарву, было много людей, пели песни. К нам подошли люди, мы начали говорить. Один из молодых людей был самым запоминающимся. Все. Суд. Якобы мы специально, под видом свадьбы, занимались проповеднической деятельностью. Ну, естественно, повинтили всех. Всем, включая молодых, присудили штраф — полгода по 20% выплачивать.

НБ: Как власти могли узнать, что Ваш брат в молитвенном доме раздавал именно «Христианина»?

ПВ: Нас знали, за нами всегда следили, мы были всегда под прицелом. Кто-то из людей сдал. Кто? Неизвестно. Полтора года назад один из членов общины мне исповедался в этом. Он работал против меня. Сломали парня молодого, просто сломали. Сейчас он уже в возрасте, солидный мужчина, до сих пор себе простить не может — вся жизнь кубарем. Таких, я думаю, было немерено. Они все ходили, а потом звонили, стучали.

НБ: А в чем «засветились» Вы в 1983 году?

ПВ: После истории со свадьбой нас стали трясти последовательно. Был проведен обыск в девяти домах. Я за неделю уже знал, что будут обыски, но почему-то был спокоен. Поэтому все, кто хотел что-нибудь спрятать, несли сумки мне. У меня было девять чужих сумок. Кроме того, у меня самого была огромная по тем временам библиотека. Почему-то я был уверен, что ко мне не придут, был спокоен. Наверное, потому, что я нигде не высовывался, хотя и присутствовал на нескольких заседаниях Совета Церквей. Когда все-таки ко мне пришли, они про всех забыли. Однокомнатную квартиру в течение пяти часов обыскивали человек шесть. Обыск проводили не только местные, руководил всем капитан. Он, кстати, потом уверовал, я его крестил. Позднее он сказал, что другие были из тал-

линнского КГБ. У меня нашли много литературы, причем часть книг была только сброшюрованная, свежей краской пахла, готовая к выносу. Квартиру всю перетрясли, все забрали. Даже пачку чистой бумаги и ту забрали.

НБ: Как у Вас в доме оказалась свеженапечатанная литература?

ПВ: Наша община находились несколько в тени, поэтому мы могли здесь заниматься издательской деятельностью. Издательство было в частном доме. Были офсетные станки. Два станка было в Нарве, один в Кохтла-Ярве. Есть американский фильм про подпольные издательства баптистов. И там есть нюанс: от окна идет желоб, по которому пускают пачку отпечатанной литературы, она катится-катится, и там ее где-то внизу забирают. В фильме, конечно, собирательный образ, но в Нарве был именно такой желоб. Дело в том, что всякие передвижения по саду могли прослеживаться. Поэтому пачка спускалась по желобу, с высокими бортами — а там уже ее ловили, у забора, упаковывали, клали в машину и увозили. Были всякие хитрости, как это вывозить. А я организовывал переплетную работу.

Юлия Гусева

«Женщины-муллы»? Роль женщин в практиках мусульманских общин Среднего Поволжья в военный и послевоенный период

В настоящее время исламская умма продолжает решать для себя сложную проблему корректировки социальной роли женщины и степени ее потенциального влияния на духовную жизнь. Сейчас, к примеру, в США и Китае имеются постоянно практикующие женщины-имамы, что получает весьма неоднозначную оценку со стороны улемов и общественных деятелей исламского мира. Тем интереснее выявить и изучить подобный опыт в пределах российского исторического пространства: были ли у нас, в самом центре России — в Поволжье, подобные явления?

Изучение данного вопроса, по нашему мнению, актуализирует исследование следующих научных проблем: 1) вопрос о потенциале реформизма «северного» поволжского ислама; 2) вопрос о специфике и характере передачи культовых навыков, практик в рамках советского общества. Тем уникальнее нам представляется этот опыт, ибо Советский Союз являлся страной «победившего социализма», которой явно было не по пути с религией, а тем более, с модернизированным исламом.

По данным наблюдателей и архивных официальных источников, в ряде селений средневолжских областей в военные и первые послевоенные годы отмечались различные, в том числе, неоднозначные и «сектантские» с точки зрения официального духовенства и государства, явления, ведущую роль в которых играли женщины. Рассмотрим, каковы были формы их участия в религиозных практиках в изучаемый период и попытаемся их систематизировать по принципу: новые — традиционные, сравнив отдельные проявления «женской» активности на различных ис-

торических этапах: во время войны и в 1950-е годы. Подобный анализ дает нам возможность оценить, какие из элементов культовой практики закрепились и стали частью ритуала, а какие в силу различных причин были отвергнуты.

Настоящая статья не претендует на полноту в рассмотрении этого сюжета. Рамки, которые ограничивают работу историка в данной области, являются объективными и, увы, практически непреодолимыми. Речь идет о скудости источников и об объективной невозможности провести социологические исследования среди людей, которые могли бы предоставить подобную информацию.

Духовная жизнь общества в период Великой Отечественной войны по объективным причинам освещена достаточно слабо. Помимо прочих факторов, свое негативное влияние оказывало принципиальное нежелание государства выделять и анализировать религиозную составляющую духовного развития социума. Поэтому в своих рассуждениях нам в большой степени приходится отталкиваться от нарративных источников — материалов прессы, воспоминаний. Источники следующего этапа (конец 1940-х — середина 1950-х годов) более репрезентативны. Ключевыми материалами, дающими представление об общих тенденциях, динамике, в том числе и гендерного порядка, являются отчеты и аналитические сводки областных и республиканских (в случае с ТАССР) Уполномоченных Совета по делам религиозных культов. Однако следует оговориться, что статистические материалы этого ведомства (на разных уровнях) грешат известной неточностью, поэтому они используются нами с определенными оговорками. Владение официальными письменными источниками ни в коем случае не отменяет привлечение данных «устной истории», а также периодики, газет того периода. Тем не менее, источниковая база, которой располагает автор статьи, позволила вынести те или иные суждения, обозначить общие контуры проблемы.

Если говорить об историографии, то мы сталкиваемся с еще большими трудностями, так как на сегодняшний день данная проблематика остается практически не разработанной. Единственное серьезное научное исследование Р. Г. Балтановой[1] в разделах по этому периоду содержит в большей степени социоло-

1. *Балтанова Р. Г.* Мусульманка: история и современность. Казань: Кокпиткомпьютер, 2007.

гические замечания и ремарки общего плана. В своем научном поиске мы могли опираться на отдельные журнальные публикации 2000-х годов, а также на разрозненные детали, приведенные в исследованиях советских исламоведов.

Источники показывают, что в годы войны в отдельных сельских населенных пунктах имели место коллективные моления представительниц слабого пола на кладбищах и в домах под руководством женщин. Подобные факты отмечались в Горьковской[2], Ульяновской областях[3]. Подчеркнем, что данные факты в Поволжье были единичными, но в предшествующие периоды они были вообще невероятны[4]. Объяснение этому явлению вполне очевидно — отсутствие имамов-мужчин, большинство которых пострадало в годы репрессий 1930-х годов и ушло на фронт, при наличии высокой потребности в духовной опоре.

Кроме того, женщины, как правило, преклонного возраста (старше 60 лет) посещали те мечети, которые по каким-либо причинам не были закрыты в годы гонений, число таковых было по понятным причинам весьма незначительным. В годы войны факты посещения мечетей женщинами отмечались в некоторых религиозных объединениях в Татарской АССР, Куйбышевской, Пензенской областях[5]. Материалы устной и письменной истории свидетельствуют, что число прихожанок возрастало в дни крупных религиозных праздников (ураза-байрам, курбан-байрам). К сожалению, численные показатели по вышеуказанным причинам привести невозможно.

Отметим, что допущение женщин в мечеть в дореволюционный и довоенный период рассматривалось как нарушение тра-

2. Источники упоминают о подобных явлениях в селах Краснооктябрьского района Горьковской области (Актуково, Медяна, Овечий Овраг) (ЦАНО) Ф. Р-5899. Оп. 2. Д. 7. Л. 53, 54).

3. О деятельности З. Б. Ахуновой в с. Новые Тимерсяны как представительницы «безмечетного» духовенства (т. е. мулле, ведущем свою деятельность вне мечети) пишет А.В.Кобзев (*Кобзев А. В.* Незарегистрированные группы мусульман Ульяновской области в 40-80-х годах XX века//Российская история. 2011. № 2. С.62).

4. Так, в довоенный период, в 1930-е годы, были отмечены единичные факты появления женщин-имамов в селениях Кавказа, но в Поволжье и Средней Азии аналогичных случаев зафиксировано не было (Религиозное и антирелигиозное движение в СССР и за границей: сб.ст. М.: ОГИЗ, 1933. С.54).

5. *Королева Л. А., Королев А. А.* Российская мусульманка-татарка из советского прошлого, 1940-1980-е гг. (По материалам Среднего Поволжья)//Женщина в российском обществе. 2011. № 2. http://womaninrussia.ru/content/rossiiskaya-musulmanka-tatarka-iz-sovetskogo-proshlogo-1940%E2%80%941980-e-gg-po-materialam-srednego.

диции, привычного уклада религиозной жизни[6]. Только со второй половины 1920-х годов был санкционирован ограниченный (на усмотрение мулл) допуск женщин в мечеть, а также присутствие на некоторых обрядах. Тогда некоторые муллы стали организовывать в мечетях отдельные женские собрания (д. Ермаково Самарской губернии), на которых проводили беседы религиозного характера, агитировали за посещение мечети[7]. Мулла в д. Амерханово (Самарская губерния) давал наставление татаркам, чтобы они купили чаршау (занавеску для отделения женщин от мужчин) и ходили пять раз в мечеть[8]. Отметим, что подобные явления не носили массового характера.

С нашей точки зрения, в сельской среде подобный реформизм имел зачастую внешнюю природу, т. е. был «ответом» на «вызовы» времени, а не результатом внутренней эволюции. В своем роде уступки по «женскому вопросу» со стороны мулл можно интерпретировать как результат идеологической и политической конкуренции с партией и Советами, ориентацией на пример Турции, ставшей на путь создания светского государства и рядом иных причин. Более подготовленной для секуляризации представлялась почва в татарских общинах крупных городов (Москва, Ленинград, Казань)[9].

Другая форма культовой практики, в которой участвовали женщины, была связана с выполнением специфических форм религиозной деятельности. Женщины являлись хранительницами т.н. «святых мест» (авлия[10]). Например, в д. Овечий Овраг (Горьковская область) в дом Садека-абзи приходили паломники из соседних татарских селений. Их встречали женщины, жившие

6. *Фаизов С. Ф.* Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории/Отв. за вып. *Д. В. Мухетдинов*. Нижний Новгород: НИМ «Махинур», 2005. С.50; *Загидулин И. К.* Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С. 209; Ислам на Нижегородчине: Энциклопедический словарь/Коллект. автор; сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 160–161.
7. ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 328. Л. 1-4; Ислам и советское государство. Вып.1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.)/вступ.ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова и Г. Г. Косача. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 47-48.
8. СОГАСПИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 438.
9. *Балтанова Р. Г.* Мусульманка: история и современность. Казань: Кокпиткомпьютер, 2007.
10. *Авлия* (*аулиэ*) — «святые», «возлюбленные Алаха», «приближенные к Алаху», чье почитание выражается в посещении (зийарат) мест, где они погребены (аулиэ кэбэре).

в доме умершего в конце XIX века «святого»[11]. Следует отметить, что подобная практика была характерна и для Средней Азии, где помимо прочего имелись даже специфические «священные» места для женщин[12].

Весьма неоднозначными в оценках современников выглядели отдельные формы ритуальной практики, имевшие место в годы войны. Наблюдатели описывали обряд поклонения в одной из деревень Горьковской области, когда женщины обнаженными выходили в поле и молили Бога и Солнце о том, чтобы их родные вернулись домой живыми[13].

Столь нетрадиционная форма поклонения, по нашему мнению, могла быть связана с комплексом обстоятельств. Во-первых, отсутствие легально действующих мечетей вызывало деформации, отход от привычных канонов проведения культовых действий. Во-вторых, глубинной причиной обращения к нетипичным практикам могли стать историческая традиция длительного совместного проживания татар-мишарей с финно-угорскими и иными тюркскими этносами в пределах данного региона[14], а также удержание (или воскрешение) в массовом или индивидуальном сознании элементов доисламских верований и культовых практик[15]. Все это усугублялось психологической тяжестью переживаемого момента, который толкал представительниц слабого пола на поступки нелогичные и необъяснимые с точки зрения стороннего наблюдателя. Возможно, эти и подобные им явления также могли являться частью «стихийного процесса мусульманского обрядотворчества»[16].

Традиционной и характерной для довоенного и военного периода, оставалась форма домашних индивидуальных бесед, которые вели жены мулл («абыстаи»)[17]. Они устраивали специальные

11. *Феткулин К.Р.* Садек абзи: Очерки истории. Нижний Новгород: ИД «Сельские вести», 2005.
12. Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь/ под ред. С.М. Прозорова. М: «Восточная литература» РАН, 2006. С. 71.
13. *Гусева Ю.Н.* История татарских сельских общин Нижегородской области в XX веке (1901–1985 гг.). С. 147-148.
14. Об этом подробнее см.: *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишаре. М.: Наука, 1972. С. 182.
15. Например, еще в 1920-е годы источники фиксировали в некоторых татарских селениях Нижегородской области обряды «вызывания дождя», которые русские чиновники по аналогии с православными именовали «крестными ходами» (ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д.63. Л.35).
16. Татары. М.: Наука, 2001. С.373.
17. Этот термин обозначает супругу мусульманского деятеля и/или женщину, читающую Коран и оказывающую помощь в совершении религиозных обрядов.

женские молитвенные собрания, наставляли молодежь, частным образом, в нарушение действовавшего советского законодательства, т. е. фактически рискуя свободой, обучали детей азам религиозной грамоты и арабской графики[18].

Обратимся к материалам послевоенного периода, с тем, чтобы выяснить: какие из культовых новаций, связанных с участием женщин, закрепились, а какие — нет.

Первая форма религиозной активности женщин — участие в молебствиях в роли предстоятелей на молитве — в последующий период не отмечается. По официальным сведениям 1951 года, ни в одной из 49 зарегистрированных мечетей Горьковской, Пензенской, Куйбышевской и Ульяновской областей не было официальных женщин-имамов[19]. При этом семь приходов не имели постоянного служителя культа, т. е. образно говоря, вакантные места существовали[20]. Не значились они и в качестве руководителей незарегистрированных групп — т. н. «нелегалов», «бродячих мулл». Таким образом, первая новация — руководство молебствиями — уходит в небытие.

В послевоенный период как массового явления также не наблюдается женских молений в сельских мечетях. Большинство женщин в возрасте от 14 до 60 лет не посещало сельские мечети в обычные дни, исключение составляли крупные религиозные праздники, на которых (опять же в стороне от мужчин) могли присутствовать девочки младшего возраста и представительницы женского пола старше 60 лет. Например, количество женщин, посетивших сельские мечети Куйбышевской области в день праздника ураза-байрам в 1957 году, исчислялось 488 персонами при общей численности молившихся более 10 000 человек[21]. В областном центре в 1957 году во время празднования курбан-байрама на городском кладбище наблюдатели насчитали только 62 женщины пожилого возраста, которые молились за оградой, не смешиваясь с двухтысячной толпой мужчин[22], а в 1959 году в той же ситуации зафиксировали 53 присутствующих представительниц слабого пола[23].

Подобные явления вполне типичны и для других мусульманских регионов.

18. *Балтанова Р. Г.* Мусульманка. С. 215.
19. Подсчитано нами по: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 27.
20. Там же.
21. Подсчитано нами по: СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 132. Д. 12.
22. Там же.
23. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 128. Д. 17. Л. 74.

По нашим подсчетам, основанным на официальной статистике, в 1958 году в Куйбышевской области на праздновании курбан-байрама в мечетях и нелегально собиравшихся группах присутствовало 610 женщин[24]. В Горьковской области эта цифра колебалась в районе 240-300 человек[25].

Но при этом в некоторых селениях (как правило, густонаселенных) имелся определенный процент женщин, заявленных в официальных бумагах как постоянно посещавшие мечеть. Подобная ситуация отмечалась властями, к примеру, в шести из 20 зарегистрированных объединений Куйбышевской области[26]. К примеру, в с. Камышла (районный центр) из 1538 членов общины 812 составляли женщины[27]. С нашей точки зрения, включение их в списки верующих могло быть продиктовано не только реальными фактами (хотя прецеденты активного посещения мечети, как мы уже упоминали, имели место), но и требованиями законодательства. При регистрации религиозных обществ чиновники обращали внимание, в том числе, на количественные показатели, и включение женщин в члены общины (при декларируемом равенстве полов) позволяло нагляднее показать ее жизнеспособность.

Таким образом, следует отметить, что в целом на Средней Волге была сохранена традиция раздельного проведения молебствий. Участие женщин в публичных обрядах (коллективные пятничные молебствия в мечети, на кладбище) было строго ограничено возрастными показателями и в целом не приветствовалось.

Третья форма деятельности также нашла свое продолжение. В немногочисленных уцелевших авлия (в селениях — Овечий Овраг, Старые Мочалеи, Семеновка Горьковской области[28], д. Благодаровка, с. Алькино Куйбышевской области[29]) нередко именно женщины занимались организацией паломничеств и поддержа-

24. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 123. Д. 40. Л. 80-147.

25. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 770. Л. 6-9.

26. Там же. Оп. 123. Д. 40. Л. 80-147.

27. Там же. Л. 80-145.

28. Ислам на Нижегородчине: энциклопедический словарь. С. 9.

29. В 1950-е годы это село являлось центром поддержания суфийской традиции в средневолжском регионе (*Галяутдинов И. М.* Свет истины: история мусульманских общин Самарской области в документах, иллюстрациях, воспоминаниях. Самара: Офорт, 2009. С. 126-129; *Минуллин И.* Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы/И. Минуллин, А. Минвалеев//Эхо веков = Гасырлараваз. 2007. № 1. С. 129-130).

нием «святых мест» (могил шейхов, «священных родников») в надлежащем виде.

По воспоминаниям современников, после смерти муллы Овечьего Оврага Алима Сабировича Сабирова (1879–1957), потомка «святого» Садека-абзи Юнусова, «его дело продолжала супруга Айся абыстай Сабирова»[30]. В последующий период проживавшие в доме Садека-абзи «святые сестры» — дальние родственницы, смотрительницы — Сара-апа и Муршидя-апа Арифуллины принимали паломников из Москвы, Горького, Иваново и других областей с целью «спасения от грехов». Они содержали в порядке могилу и дом «святого Садека», поддерживая порядок и оказывая помощь паломникам[31]. Вот как об этом вспоминают современники:

> Садек-абзи завещал через него обращаться с просьбами к Аллаху. Ему приписывают слова: «Даже если ничего не останется (ни дома, ни вещей), а только земля, на которой жил, я буду помогать людям». Сестры Арифуллины имели физические недостатки (одна был глухой, другая не имела одной ноги), но при этом отличались кристальной честностью, порядочностью и душевной чуткостью. Они очень внимательно выслушивали людей, давая мудрые советы, привечали паломников и были бескорыстны в своем служении. Добрая память о них жива[32].

В с. Алькино (Куйбышевская область) в 1950-е годы действовал «святой ключ», за которым совместно с мужчинами ухаживали и женщины. За водой, которая считалась «не хуже, чем из мекканского источника Зем-Зема», приходили верующие из близлежащих селений[33]. Возможно, что в аналогичных случаях со «святыми местами», о которых упоминали чиновники в ТАССР, Ульяновской области, существовал и «женский след»[34].

30. *Феткулин К. Р.* Садек абзи. С. 61.

31. *Гусева Ю. Н.* История татарских сельских общин Нижегородской области в XX веке (1901—1985 гг.). С. 206.

32. Информатор — Сания Абдулбяровна Абдулина, 1930 г.р., с. Овечий Овраг Краснооктябрьского района Нижегородской области.

33. СОГАСПИ. Оп. 132. Д. 12. Л. 179-182.

34. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1874. Л. 23; *Ибрагимов Р.* Неофициальные религиозные объединения мусульман Татарстана в 1940-1960-е гг.//Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования: Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском

Осторожно можно говорить о наличии связи между суфийскими практиками и привлечением женщин к культовым практикам. Еще в 1920-1930-е годы власти с негодованием отмечали факты собраний, организовывавшихся не только муллами, но и ишанами[35] среди женщин. В 1950-е годы именно в тех селениях, где была сильна суфийская традиция, отмечался высокий процент женщин, которые посещали мечеть, но возраст их по-прежнему был ограничен (старше 60 лет). Подобные неутешительные для властей факты были приведены в отношении населения поволжского суфийского центра, деревни Благодаровка (Хусаиново) Челновершинского района Куйбышевской области. Как отмечал чиновник, в «приходе местной мечети увеличилось количество женщин, так как ишаны указывают на их равенство с мужчиной, но ограничен их возраст»[36].

Жены ишана д. Благодаровка, Валиахмета Сабирова, в 1952 году путешествовали в Татарскую АССР, где им оказывали всяческие почести. Они пользовались непререкаемым авторитетом и поддержкой односельчан. Именно их поддержкой должен был заручиться продолжатель дела Сабирова, ишан Габдулбари Мулюков[37].

Последняя, четвертая, форма религиозной активности женщин также остается неизменной. По официальным данным 1951–1957 годов, представительницы женского пола составляли половину от общего числа лиц, соблюдавших *уразу* (пост) (например, 4.456 из 8.913 в Куйбышевской области)[38]. В 1950-е годы фиксируется стабильно высокий процент женщин, соблюдавших пост и привлекавших к этому своих детей. В 1957 году по самым приблизительным подсчетам уразу в Куйбышеве соблюдало 2500 татар, из них 1500 были представительницы слабого пола[39]. Во второй половине 1950-х годов в с. Ново-Мансуркино (Куйбышевская область) держали уразу 450 мужчин, 700 женщин, 180 представителей молодежи и 250 школьников; в Алькино постились 47 муж-

пространстве: формы выживания и бытования», Казань, 2003 /сост. и ред. Р.М. Мухаметшин. Казань, 2004. С. 168.

35. *Ишан* — принятое в Волго-Уральском регионе и Средней Азии обозначение суфийского шейха.

36. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 123. Д. 40. Л. 192-199.

37. Под белой чалмой//«Волжская коммуна». 1959. 18 декабря.

38. Подсчитано нами по: СОГАСПИ. Ф.656. Оп.123. Д.40. Л. 22.

39. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 132. Д. 12. Л. 83.

чин и 538 женщин. В 1958 году в том же Новом Мансуркино был отмечен стабильный рост постящихся, причем к нему привлекались девочки в возрасте от 8 до 14 лет[40]. В целом необходимо отметить, что на всем протяжении данного периода уровень женской религиозности оценивался как стабильно высокий[41].

Кроме вышеперечисленного, сохранялись такие традиционные элементы исламской культуры, как *калым* (выкуп за невесту), *никах* (мусульманский обряд бракосочетания). Даже в середине 1950-х гг. в казахских селениях Куйбышевской области (аул Сталинский Дром) отмечались факты кражи невест в том случае, когда молодой человек не имел материальной возможности выплатить калым. «Факты хищения девушек имеются в Куйбышевском (сельском) районе в колхозе „Сталинский Дром" Богдановского с/совета на украденной девушке женился колхозник Идрясов Махмут»[42].

Во многих населенных пунктах сохранялись такие «старые традиции»: женщины и девушки-татарки при встрече с противоположным полом в лучшем случае проходили мимо мужчины и отворачивались, а в отдельных случаях женщины закрывали свое лицо. Имелась информация о том, что верующие родители запрещали своим детям посещать клуб по религиозным убеждениям[43]. Родители внушали своим девочкам-ученицам, чтобы при выходе к доске они стояли в пол-оборота к мужчине-учителю. Подобные явления фиксировались в селах: Денискино, Карабикулово Шенталинского района, Муратша Алексеевского района, Ново-Фейзуллово Кутузовского района и в некоторых селах Камышлинского района Куйбышевской области[44].

Анализируя гендерные особенности исламских культовых практик военного и послевоенного периода, можно заключить, что в данный период модернизационные процессы ограниченно затрагивали их религиозную жизнь. Редкие случаи активизации женского начала (исполнение функций мулл), имевшие место в военный период, не закрепляются в дальнейшем, так как не были результатом внутренней эволюции, в большей степени были лишь «ответом» на государственную политику в духе

40. Там же. Оп. 123. Д. 40. Л. 22,93.

41. *Балтанова Р.Г.* Мусульманка. С. 213.

42. СОГАСПИ. Ф.656. Оп.123. Д.40. Л. 55, 56, 179-182.

43. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 123. Д. 40. Л. 127; Оп. 132. Д. 12. Л. 114.

44. Там же.

эмансипации, результатом социально-экономических, демографических обстоятельств. Как справедливо отметил в своей статье «Первоначальный ислам и женщина» академик В. В. Бартольд, «по-видимому, прочного улучшения положения женщины можно ожидать не от реформ на почве ислама, но от прогресса форм общественной и культурной жизни»[45].

К концу 1950-х гг. в связи с усилением антирелигиозной составляющей государственных мероприятий, изменением демографических показателей произойдет обратный процесс. Женщины-имамы в данных областях в этот период уже не встречались, но при этом женщины в различных формах упрочили свое место в мире т. н. «неофициального» ислама. В целом, несмотря на провозглашенную государством политику равноправия, российская традиция отношения к женщине весьма патриархальна и средневолжские татары-мусульмане в данный исторический период ее всецело разделяли. А в мусульманской среде она была еще более усилена, так как в традиционном представлении последователей ислама в Поволжье сфера социальной активности женщины должна быть ограничена.

Современная российской исламская элита придерживается этих представлений, ограничивая социальную активность женщины нравственными нормами и ответственностью женщин за выполнение материнских и супружеских обязанностей: «Мусульманка имеет право учиться и работать, заниматься общественной деятельностью и выражать свою гражданскую позицию. Однако главной обязанностью женщины всегда остается забота о семье и воспитании детей»[46].

Библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ).

Ф. 6991 (Совет по делам религий при СМ СССР).

Самарский государственный архив социально-политической истории (СОГАСПИ).

Ф.1 (Самарский губернский комитет ВКП(б)).

Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО).

45. *Бартольд В. В.* Сочинения. T.VI. М.: Наука, 1966. С. 650.

46. Исламоведение: Пособие для преподавателя/Э.Р.Кулиев, М.Ф.Муртазин, Р.М.Мухаметшин и др.; под общ.ред. М. Ф. Муртазина. М.: Изд-во Моск. исламского ун-та, 2008. С. 234-235.

Ф. Р-2626 (Нижегородский (Горьковский) краевой Совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов и его исполнительный комитет).

Ф. Р-5899 (Уполномоченный Совета по делам религий при Совете министров СССР по Горьковской области).

Центральный архив ФСБ РФ (ЦА ФСБ).

Ф. 2 (фонд не имеет названия).

Литература

Балтанова Р. Г. Мусульманка: история и современность. Казань: Кокпиткомпьютер, 2007.

Бартольд В. В. Сочинения. T.VI. М.: Наука, 1966.

Галяутдинов И. М. Свет истины: история мусульманских общин Самарской области в документах, иллюстрациях, воспоминаниях. Самара: Офорт, 2009.

Гусева Ю. Н. Ислам в Самарской области. М.: Логос, 2007.

Гусева Ю. Н. История татарских сельских общин Нижегородской области в XX веке (1901—1985 гг.). Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2003.

Загидуллин И. К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007.

Ибрагимов Р. Неофициальные религиозные объединения мусульман Татарстана в 1940-1960-е гг.//Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования: Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования», Казань, 2003 /сост. и ред. Р.М.Мухаметшин. Казань, 2004. С. 164-174.

Ислам и советское государство. Вып.1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.)/вступ.ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова и Г. Г. Косача. М.: Изд.дом Марджани, 2010.

Ислам на Нижегородчине: Энциклопедический словарь /Коллект.автор; сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007.

Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь/под ред. С. М. Прозорова. М: «Восточная литература» РАН, 2006.

Исламоведение: Пособие для преподавателя/Э.Р.Кулиев, М.Ф.Муртазин, Р. М. Мухаметшин и др.; под общ.ред. М. Ф. Муртазина. М.: Изд-во Моск. исламского ун-та, 2008.

Кобзев А. В. Незарегистрированные группы мусульман Ульяновской области в 40–80-х годах XX века//Российская история. 2011. № 2. С. 59-68.

Королева Л. А., Королев А. А. Российская мусульманка-татарка из советского прошлого, 1940-1980-е гг. (По материалам Среднего Поволжья)//Женщина в российском обществе. 2011. №2 http://womaninrussia.ru/content/rossiiskaya-musulmanka-tatarka-iz-sovetskogo-proshlogo-1940% E2%80%941980-e-gg-po-materialam-srednego).

Минуллин И. Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы/И. Миннуллин, А. Минвалеев//Эхо веков = Гасырлараваз. 2007. № 1. С. 143-150.

Мухамедова Р. Г. Татары-мишаре. М.: Наука, 1972.

Под белой чалмой//«Волжская коммуна». 1959. 18 декабря.

Религиозное и антирелигиозное движение в СССР и за границей: сб.ст. М.:ОГИЗ, 1933.

Татары. М.: Наука, 2001.

Фаизов С.Ф. Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории/ Отв. за вып. Д.В.Мухетдинов. Нижний Новгород: НИМ «Махинур», 2005.

Феткуллин К.Р. Садек абзи: Очерки истории. Нижний Новгород: ИД «Сельские вести», 2005.

Санами Такахаси

Два типа религиозности времен позднего социализма: православные верующие Владимирской области

Введение: послевоенное общество и новая религиозная политика

Несмотря на то, что многие современники либо непосредственно участвовали в проведении атеистической пропаганды или религиозных обрядах, либо были их свидетелями, до сих пор мало изучено действительное положение религии и атеизма в советском обществе послевоенного периода. По сравнению с периодом политического террора, стоившим церкви многих человеческих жизней, утраты церковного имущества и религиозных традиций, хрущевское и брежневское время представляется относительно спокойным, если не принимать во внимание антирелигиозную кампанию 1959–1964 гг. Исследование религиозных практик данного периода является, тем не менее, важной задачей как само по себе, так и поскольку его результаты содействуют более глубокому пониманию роли религии в постсоветском российском обществе[1].

Повседневная жизнь данного периода в последнее время стала привлекать внимание исследователей советской культуры. Важной работой в данной сфере является монография А. Юрчака, который оспаривает «постоянное использование бинарных оппозиций для описания советской действительности — таких, как подавление и сопротивление, свобода и несвобода, официальная культура и контркультура, официальная экономика и вторая экономика, тоталитарный язык и контръязык, публичная субъектность (*public self*) и частная субъектность (*private self*), реаль-

1. См. *Фурман Д., Каариайнен К., Карпов В.* Религиозность в России в 90-е гг. XX — начале XXI//Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России. М., СПб.: Летний сад, 2007.

ное поведение и притворство (*dissimulation*) и так далее»[2]. Он показывает повседневную жизнь периода позднего социализма (особенно в 1960–1980-е годы), когда люди участвовали в таких «ритуальных актах» социализма как комсомольские собрания и выборы, и подчеркивает, что эти акты нельзя интерпретировать буквально. Они давали новую возможность «жить легко и весело», по словам Юрчака, жить «вне»[3].

Для того чтобы понять проблематику «советского субъекта» и его отношения к общественной жизни, немаловажно обратиться к вопросам религии и атеизма. В свое время академическое изучение религии и атеизма развивалось в сфере, где ведущую роль играли Институт научного атеизма в Академии общественных наук при ЦК КПСС, Государственный музей истории религии и атеизма и другие специальные организации. Несмотря на непременное упоминание основных положений марксистско-ленинской идеологии и употребление специальной лексики, характерной для того времени, научные работы сотрудников упомянутых организаций содержат немало материала, полезного для характеристики советского общества. Сегодня эти работы активно пересматриваются[4], с их помощью объясняется деятельность и самих этих институтов, и, в конечном итоге, история развития советского «религиоведения» как такового[5]. В результате обнаруживаются различные примеры того, как проводилось

2. *Yurchak A.* Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton University Press, 2006; *Юрчак А.* Поздний социализм и последнее советское поколение//Неприкосновенный запас. 2007. №. 2 (52) (http://magazines.russ.ru/nz/2007/2/ur7.html).
3. *Yurchak A.* Everything Was Forever, Until It Was No More. P.145-146.
4. См. Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения/Сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 1-4: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. М.: ИД «МедиаПром», Изд-во РАГС, 2009.
5. *Зуев Ю.П.* Институт научного атеизма (1964–1991)//Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. Ч.1. М.: Изд-во РАГС, 2009. С. 9-36; *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006; *Смирнов М.Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008; *Аринин Е.И.* Вопрос о происхождении и современном развитии российского религиоведения//Ученые записки Орловского государственного университета. 2011. №1. С. 93-97; *Костылев П.Н.* Российское религиоведение: вчера, сегодня, завтра (материалы Международной научной конференции «Свобода религии и демократии: старые и новые вызовы», Киев, август 2010 г.) (http://www.religiopolis.org/documents/850-pn-kostylev-rossjskoe-religiovedenie-vchera-segodnja-zavtra-materialy-mezhdunarodnoj-nauchnoj-konferentsii-svoboda-religii-i-demokratii-starye-i-novye-vyzovy-kiev-avgust-2010.html).

атеистическое воспитание и как понималась сама религиозность. В частности, следует отметить, что «религия», как правило, отождествлялась с церковными институтами, тогда как интерес к религиозности вне религиозных объединений в советском религиоведении практически отсутствовал.

По замыслу партийных лидеров атеизм должен был охватить наиболее широкое поле общественной и личной жизни. Общая картина советского атеизма в период позднего социализма была показана в работе Д. Пауэла, в которой подробно описаны такие фазы проведения атеистической пропаганды, как издание новых постановлений о проведении атеистической работы, введение новых социалистических обрядов, образование в школах, вузах, клубах и т. д.[6] Однако Пауэлл не упоминает об изменении терминов, используемых в официальных документах.

«Научный атеизм» был новым понятием, объединившим систему идей, институтов и конкретных мер, возникших в послевоенные годы после критики ошибок прежней «антирелигиозной» пропаганды. Термин «научный атеизм» впервые появился в постановлении ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7 июля 1954 года. В данном постановлении читаем: «покончить с запущенностью антирелигиозной работы, развернуть нацчно-атеистическую пропаганду». В действительности продолжались агрессивные нападки против церкви и не чувствовалось разницы между «антирелигиозной работой» и «научно-атеистической пропагандой». Однако часть советских идеологов придерживалась толкования «научного атеизма» не как «антирелигиозной работы». Чуть позже в постановлении ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 года вновь была подчеркнута важность проведения пропаганды на новом идейно-научном уровне, критиковались оскорбительные выпады и административное вмешательство в адрес верующих и духовенства. Примечательно, что термин «научный атеизм» возникает в 50-е годы почти одновременно с термином «научный коммунизм». После эпохи сталинизма эпитет «научный» считался утверждением объективного характера того и ли иного раздела идеологии.

6. *Powell D. E.* Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion. Cambridge: The MIT Press, 1975.

Безусловно, нельзя забывать и о том, что через несколько лет Хрущев приступит к открытым репрессиям против религии. Одновременно, как известно, осуществлялось быстрое освоение космоса, которое советская власть пыталась использовать для утверждения и распространения атеистической социалистической космологии[7]. В этом контексте утверждалось, что только наука может нести человечеству истину. Наука и техника должны были искоренить веру в сверхъестественные силы.

В то же время нельзя не обратить внимания на то, что в советском обществе при Хрущеве начала развиваться культура массовых развлечений и складываться своеобразный тип общества потребления. Вместе с развитием массового туризма, создавались музеи-заповедники в древних городах. Ранее закрытые церкви и монастыри превращались в музеи, которые, как считалось, привлекали посетителей своими архитектурными особенностями, эстетической ценностью и историей, но не религиозным значением.

Можно заметить многосторонность мер, предпринимавшихся против религии со стороны «научного атеизма». Во-первых, особенно в отношении Русской православной Церкви (РПЦ) религиозные (или атеистические) мероприятия в области политики и личной жизни сильно отличались друг от друга. В период позднего социализма государственно-церковные отношения характеризуются компромиссом. Вступив во Всемирный Совет Церквей, т. е. международную экуменическую организацию, Русская Церковь стремилась к укреплению своего влияния на мировом арене[8]. В области внешней политики Русская Православная Церковь активно выступала в роли горячего патриота советской Родины. Таким образом, мы можем отметить как государственный контроль и стремление к использованию Церкви, так и попытки сохранения своего влияния со стороны РПЦ. Одновременно, несмотря на то, что советская конституция гарантировала право «отправлять религиозные культы», у верующих отсутствовало право вести религиозную пропаганду и многие люди испытывали притеснения в вопросах крещения детей, празднования

7. *Smolkin-Rothrock V.* Cosmic Enlightenment: Scientific Atheism and the Soviet Conquest of Space//Into the Cosmos: Space Exploration and Soviet Culture in Post-Stalinist Russia. University of Pittsburgh, 2011. P. 161.

8. *Цыпин В.* История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды 1700–2005. М.: Издание Сретенского монастыря, 2006. С. 490-547; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. С. 314-331.

религиозных праздников, посещения церкви и т. д. Стереотипом верующего человека являлась старая безграмотная деревенская женщина, которая не обладает научным знанием и материалистическим мировоззрением. Религиозная вера и практика мешали, таким образом, сделать хоть какую-то карьеру в советском обществе. Большинство советских людей считало поэтому, что следует скрывать свою религиозную принадлежность.

Иными словами, «религия» как вера в сверхъестественное должна была быть уничтожена, однако «религия» как институт, т. е. как Русская Церковь, должна была играть свою определенную роль во внутренней и внешней политике СССР. Невозможно рассматривать РПЦ в качестве института «официальной религии», занимающей определенное место в общественной и государственной жизни[9]. При этом важно отметить, что в течение данного периода государственная политика по отношению к религии распадалась на два направления. Одним из них являлся *контроль* над религией и *использование* ее на официальном уровне, другим — *давление* на религию и *устранение* ее проявлений из общественной и частной жизни.

Для того чтобы внимательно проанализировать эти два аспекта и их соотношение, возьмем в качестве примера посещение определенных мест — туристический объект и место неорганизованного паломничества. В данной статье мы рассмотрим разные уровни политических отношений к религиозным объектам и реакций верующих на примере Владимирской области, где впервые в СССР был создан «туристический центр» и, в то же время, сохранилась относительно высокая религиозность населения.

Краткий обзор религиозности Владимирской области

Город Владимир впервые упомянут в «Повести временных лет» в 1108 году, в связи с чем город в 1958 году отметил свое 850-летие. В 1157 году в правление князя Андрея Боголюбского г. Владимир стал новым политическим центром Северо-Восточной Руси. Период наибольшего расцвета города пришелся на XII — XIV вв., когда он был одним из автономных княжеств Киевской Руси; он был признан Золотой Ордой «стольным градом»; этот официаль-

9. См. *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

ный статус был подкреплен переносом в него резиденции митрополита из Киева в 1299 году.

В 1325 году митрополит Петр переселился из Владимира в Москву, что было решающим событием для роста гегемонии Московского княжества. Тем не менее, Владимир не потерял своего исторического и религиозного значения. Церкви и монастыри в нем продолжали строиться и поддерживали свою репутацию благодаря покровительству бояр и крупных купцов. Богатства церковной архитектуры сохранились здесь относительно лучше, чем в других городах, и даже в советский период привлекали туристов.

Современная Владимирская область сохранила не только церковную архитектуру, но и другие региональные особенности. Особого упоминания заслуживает высокий процент этнических русских православного вероисповедания. Первая перепись населения Российской империи 1897 года показала, что этнические русские составляли 99.74% всех 1,511,729 жителей Владимирской губернии (поляки — 0.78%, евреи — 0.75%, немцы — 0.4%, татары — 0.27%)[10]. До сих пор процент этнических русских в населении Владимирской области остается выше (94.7%), чем в среднем по Российской Федерации (79.8%)[11]. В 1860 г. на территории Владимирской губернии насчитывалось 1,209,500 православных христиан, 12,800 староверов, 2,500 единоверцев, 526 католиков, 227 протестантов, 223 иудеев и 15 мусульман[12].

Относительно более высокая моноэтничность и моноконфессиональность по сравнению с другими областями России сохранилась здесь, несмотря на бурные перемены XX века. Как будет показано далее, православные традиции, праздники и обряды естественным образом были глубоко связаны с повседневной жизнью народа и советская власть вынуждена была с ними бороться. Тем не менее, в период позднего социализма Владимирская епархия относилась к Советской власти относительно лояльно. Историческая специфика этого региона, как одного из основных центров формирования российской государственности, приобрела

10. Цифры приведены автором в соответствии с данными в статье: *Минин С. Н.* Условия, определяющие формирование и деятельность религиозных сообществ Владимирского края//Свеча-2010: Материалы международной конференции. Владимир, 2010. С. 223.

11. Народы России: Атлас культур и религий/Отв. ред. В. А. Тишков, А. В. Журавский, О. А. Казьмина. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2008. С. 44.

12. *Минин С. Н.* Условия, определяющие формирование и деятельность религиозных сообществ Владимирского края. С. 223.

важное патриотическое значение в обществе, что было связано с общим ростом «заказа» на патриотизм как на уровне правящего режима, так и среди населения в целом.

В связи с этим, нельзя не обратить внимания на повышение интереса в обществе к памятникам истории и культуры со второй половины 1960-х годов. В 1967 году советское правительство приняло решение создать первые туристические центры в гг. Загорске и Суздале, в которых советским и иностранным туристам показывали древнерусскую церковную архитектуру[13]. Это означало, что местные музеи должны были сыграть важную роль в привлечении интереса населения к истории и культуре Родины, в повышении патриотизма, в демонстрации иностранным туристам свободы совести в СССР и в то же время — в распространении научного атеизма. Кроме того, не следует забывать, что туризм во вновь открытых центрах древнерусской культуры был источником иностранной валюты. Во Владимирской области государственный историко-архитектурный и художественный Владимиро-Суздальский музей-заповедник взял на себя инициативу использования церковного наследия для развития патриотизма и научного атеизма. В данной статье мы возьмем в качестве первого примера Свято-Успенский кафедральный собор, который открылся для верующих в 1944 г. и одновременно стал важным туристическим объектом Владимиро-Суздальского музея-заповедника. После празднования 600-летия со дня рождения Андрея Рублева в 1960 году Успенский собор начал привлекать особое внимание, поскольку внутри собора сохранились фрески Рублева.

В тоже время необходимо обратить внимание на относительно высокую религиозность населения области. В 1965 г. в докладе Совета по делам РПЦ мы читаем, что «Владимирская область в прошлом, как известно, была не только политическим, но и религиозным центром России. (...) Все это не могло не наложить определенного отпечатка на некоторую часть населения»[14]. В качестве примера, иллюстрирующего эту сохранявшуюся высокую религиозность, мы проанализируем появление и развитие такого специфического феномена как «так называемые святые места». В период позднего социализма Совет по делам религии (СДР)

13. Постановление Совета Министров СССР от 1 августа 1967 г. № 735 и Совета Министров РСФСР от 11 сентября 1967 года № 693 «О создании туристического центра в городе Суздале».

14. Государственный архив Владимирской области (ГА ВО). Ф. П-830. Оп. 3. Д. 1073. Л.19-20.

по Владимирской области обнаружил девять «так называемых святых мест», из которых по меньшей мере три «места» возникли в советское время. Верующие сами организовывали паломничества в эти места и основывали там источники со святой водой. В 1970–80-х гг. в СДР часто сообщали о таких случаях, в результате чего эти места насильственно разрушались с помощью «административных мер». Таким образом, нашим вторым примером, наряду с Успенским Собором, будет одно конкретное «так называемое святое место» в селе Синжаны Меленковского района, а также административные меры, принимавшиеся к нему руководством региона.

Церковь и/или Музей? «Борьба» вокруг Успенского кафедрального собора

Успенский собор города Владимира — Кафедральный собор Владимирской епархии и памятник архитектуры XII в., в котором сохранилась часть фрески знаменитых иконописцев Андрея Рублева и Даниила Черного «Страшный суд». Сразу после революции советская власть обрушила жестокие репрессии против религиозно значимой Владимирской епархии. В 1918 г. все духовные учебные заведения, в том числе и семинария, были закрыты[15]. Успенский собор был передан в ведение Главмузея Наркомпроса и в 1923 году он стал «храмом-музеем»[16]. Тем не менее, в то время советское правительство относительно мало внимания обращало на этот шедевр архитектуры и искусства. В «храме-музее» не было развернуто постоянной экспозиции, хотя временами в нем и устраивались отдельные выставки. По причине отсутствия бюджетных средств музей не мог заниматься необходимой реставрацией собора; до 1941 года у него не было возможности даже для оплаты постоянного сторожа.

После встречи политических вождей с церковными руководителями репрессии против РПЦ смягчились, и в марте 1944 года Успенский собор был снова передан общине верующих. Однако в это время собор находился в аварийном состоянии. Настоятель собора, священник Сергей Фестинатов (будущий архиепископ Онисим) описывает его состояние следующим образом:

15. Атлас современной религиозной жизни России//Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. Т. 2. М., СПб.: Летний сад, 2006. С. 122.

16. *Аксенова А.И.* Суздаль XX век. Владимир: «Посад», 2002. С. 68.

> (...) были поражены необычайной загрязненностью пола, стен алтарей, иконостаса... Было больно до слез видеть нашу общерусскую святыню в таком жалком состоянии и с разбитыми окнами[17].

В соответствии с договором о передаче собора, план и акт реставрации мог составлять только Комитет по охране памятников старины при городском исполкоме, а средства на проведение работ должна была изыскивать религиозная община. После передачи собора верующим владыка Онисим с большим трудом собрал необходимую сумму, и реставрация собора и фресок была завершена к 1954 году[18]. Из этого можно заключить, что одной из причин передачи собора церкви послужила возможнось его восстановления за счет церковных средств, поскольку к этому времени стремление реставрировать храм выказывали уже не только сами верующие, но и некоторые энтузиасты-ученые, в то время как власть не могла выделить бюджетные средства на реставрацию «культовых» памятников архитектуры и искусства.

В 1955 году, после того как завершились реставрационные работы, было принято решение включить собор в число достопримечательностей для показа зарубежным делегациям[19]. В связи с этим нельзя не обратить внимания на тогдашнее повышение интереса к иконописному наследию Андрея Рублева. В 1949 году постановлением Совета министров СССР был организован музей Андрея Рублева на территории Андроникова монастыря в Москве — в месте, где художник жил, творил и оставил свою последнюю роспись. По инициативе директора музея Д. И. Арсенишвили и сотрудника Н. А. Демина началась подготовка к торжественному празднованию 600-летия со дня рождения А. Рублева. Их замыслам содействовали авторитетные ученые-энтузиасты, например, искусствоведы М. Алпатов и Д. Лихачев, художник И. Грабарь, историк Н. Воронин. Статьи и монографии о Рублеве активно публиковались. В Большой Советской Энциклопедии появилась о нем статья, а музей Андрея Рублева, где экспонировались копии его работ, был открыт для широкой публики

17. *Тимофеева Т. П.* Архитектурно-реставрационная история Успенского собора//Владимиро-Суздальский Музей-Заповедник. №12. Владимир, 2006. С. 88.

18. *Минин С., Сидров А.* Сердце земли Владимирской: к истории передачи Церкви Свято-Успенского кафедрального собора//Свет невечерний. 2002. №. 3.

19. *Минин С. Н.* Очерки по истории Владимирской епархии (X — XX вв.). Владимир, 2004. С. 76. О восстановительных работах Успенского собора с 1944 по 1954 гг. см.: Там же. С. 77-82.

в 1960 году. Несмотря на хрущевскую антирелигиозную кампанию, творчество Рублева привлекало общественное внимание как символ «русского Возрождения» после победы в Куликовской битве и как одно из лучших достижений искусства, выразившее красоту человечества, гуманизм и дружеское единение людей[20]. В 1960-е годы был снят и фильм А. Тарковского о Рублеве[21].

После включения Успенского собора в число объектов Владимиро-Суздальского музея-заповедника, созданного в 1958 году, собор начали посещать большие группы туристов, и вновь встал вопрос о реставрации фресок, которые уже давно находились в аварийном состоянии.

К юбилею А. Рублева комиссия Академии Художеств СССР и Министерства культуры РСФСР осмотрела состояние фресок и пришла к заключению, что разрушение фресок стало результатом неправильной эксплуатации помещения собора общиной верующих. По мнению комиссии, сохранение фресок «может быть более полно обеспечено только в условиях музейного режима» и нужно подумать «об изъятии Успенского собора у общины верующих с предоставлением ей другого помещения»[22]. Верующие, наоборот, опасались, что «после передачи собора Главмузею ему будет грозить опасность скорого разрушения» из-за недостатка бюджета и недостаточно «любовного и благоговейного» отношения к святыне со стороны этого светского учреждения. В 1963 г. Владимиро-Суздальский архиепископ Онисим ходатайствовал перед Патриархом Алексием о помощи в сохранении собора. Позднее в том же году сельский и промышленный отделы Владимирского обкома партии просили идеологическую комиссию ЦК КПСС снова рассмотреть вопрос о передаче собора под юрисдикцию музея[23].

20. *Алпатов М.* Гениальный живописец древней Руси//Искусство. 1960. № 9. С. 52-53; *Демина Н.А.* Фрески Андрея Рублева во Владимире//Декоративное искусство. 1960. №. 8. С. 6; *Иванова И.* Андрей Рублев//Художник. 1960. № 9. С. 47; *Кузьмин Н.* Андрей Рублев//Новый мир. 1960. № 10. С. 210.

21. См. *Такахаси С.* «Андрей Рублев» А. Тарковского: Интерпретация русской истории в контексте советской культуры//Acta Slavica Iaponica. 2011. Vol. XXIX. P. 65-86.

22. ГА ВО. Ф. П-830. Оп. 3. Д. 709. Л. 12.

23. *Маслова И.И.* Эволюция вероисповедной политикой советского государства и деятельности Русской православной церкви 1953-1991 гг.: автореферат дис. ... доктора исторических наук/ Моск. пед. гос. ун-т. М., 2005. С. 228; Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ) Ф. 556. Оп. 25. Д. 154. Л. 140а-142.

В это время регистрацией религиозных объединений занимался Совет по делам религий при Совете Министров СССР (СДР). По мнению Совета, «в настоящее время нельзя ставить вопрос о закрытии Успенского собора»,[24] поскольку религиозная жизнь этого собора является очень активной (см. Приложение 1),[25] и «с историей Успенского собора (...) верующие связывают и вопросы государственности России». В июле 1966 г. председатель СДР В. Куроедов высказал следующее мнение:

> Владимирские областные организации несколько раз ставили вопрос о закрытии Успенского собора. Конечно, с точки зрения местных интересов это было благом: собор огромный, находится в центре города, он накладывает определенный отпечаток на жизнь города. Но этот собор является древнейшим, его знает весь православный мир не только в нашей стране, но и во всех других странах, поэтому его закрытие вызвало бы крайне отрицательную реакцию за рубежом, не говоря уже о том, что тысячи верующих были бы глубоко оскорблены этим актом[26].

посещаемость богослужений верующими	
в будничные дни	от 80 до 150 чел.
в средние праздники	от 200 до 500 чел.
в воскресные дни	от 1500 до 2000 чел.
в большие праздники	от 2500 до 3500 чел
двунадесятые	от 4000 до 5000 чел.
в праздники пасхи	от 7000 до 8000 чел.

Успенский собор не закрывался для религиозной общины. Однако Владимиро-Суздальский Музей-заповедник и областной Отдел культуры непрерывно стремились уменьшить права общины верующих на пользование собором. Ко второй половине 1960-х гг. посещаемость туристов в музей-заповедник резко повысилась (см. Приложение 2)[27]. На этом фоне данные государ-

24. ГА ВО. Ф. П-830. Оп. 3. Д. 1073. Л. 25.

25. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 1. Л. 29.

26. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 1. Л. 27.

27. Счет автором в соответствии с данными в Государственный архив российской федерации (ГА РФ). Ф. А-501. Оп. 1.

ственные учреждения распорядились оканчивать дневные службы к 10 часам, то есть ранее, чем это предполагалось церковными нормами, или перенести их в соседний Георгиевский придел вопреки согласованному обеими сторонами порядку[28]. В 1968 г. архиепископ Онисим послал рапорт Патриарху Алексию, что такого рода приказы очень нервируют прихожан и ему «кажется, что Уполномоченный наш по делам по религии т. Макаров А. И. индифферентно относится к жалобам прихожан на Дирекцию Музея, ущемляющему наши права на Успенский собор»[29].

посещаемость владимиро-суздальского музея-заповедника

год	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973
тыс.чел.	84.9	82.6	481.7	750.1	834.3	790.7	856.6	839.1	922

В 1972–1973 гг., когда центральные организации и местные органы власти приняли решения заняться кардинальным ремонтом собора, реставраторы указали на необходимость временного переноса ежедневного богослужения в Георгиевский придел на период до 2 лет. Это решение вызвало крайнее волнение, подозрения и возмущение среди верующих. Они приходили к уполномоченному СДР по Владимирской области и заявляли следующее: «нас обманывают, все равно после ремонта собор передадут музею»; «если староста подпишет договор, то его повесят»; «мы поднимем верующих и не дадим прекращать службу в соборе»[30]. К лету 1974 года настроение протеста среди верующих усилилось: «В тюрьму пойдем, а не один придел собора не отдадим, нам тюрьма не страшна»; «стрелять вас будем, обратимся в американское посольство»[31]. Таких готовых к борьбе верующих насчитывалось до 30 человек.

Высшие на тот момент иерархи Церкви, т. е. Патриарх Московской и всея Руси Пимен (Извеков), Архиепископ Владимирский и Суздальский Николай (Кутепов), а также настоятель собора Д. Нецветаев, согласились с ремонтом. По генеральному договору религиозная община, являющаяся «заказчиком», должна была

28. Документы без нумерации Архив Владимирской Епархии. Рапорт Патриарху Алексею от архиепископа Владимиро-Суздальского Онисима от 3 апреля 1968 г. и др.

29. Там же.

30. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 1. Л. 68-69.

31. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 1. Л. 109.

заплатить за ремонт, и Московская патриархия согласилась выделить 400 тысяч рублей из своих средств[32]. В июле архиепископу Владимирскому и Суздальскому Николаю пришлось уговаривать исполнительный орган прихода: «Человек же, наделенный разумом, должен хранить то, что ему оставили его предки»[33]. В ответ архиепископ Николай услышал от верующей женщины: «Владыко, не вмешивайтесь в дела общины!»[34]. Священнослужители должны были проявлять лояльность к советской власти во Владимирской области, чтобы сохранять Церковь[35]. Однако, как мы уже видели выше, политика властей могла встретить протесты со стороны верующих.

При таких волнениях уполномоченный СДР по Владимирской области А. И. Макаров настаивал на мерах убеждения. Он считал необходимым «усилить разъяснительную работу среди населения, чтобы исключить факты проявления религиозного фанатизма среди части верующих. Владимирский ГК КПСС должен выделить группу опытных агитаторов-пропагандистов для работы с верующими»[36]. В конце концов, в 1974 г. Успенский собор закрылся, службы перенесли в Георгиевский придел, а в самом соборе была сделана крупная реставрация интерьера, продолжавшаяся до 1982 г.[37]

Однако после ремонта собора музей-заповедник снова старался ограничить деятельность религиозной общины, установив «инструкцию по эксплуатации Успенского собора». В соответствии с проектом инструкции, служба в соборе должна была проводиться в дни двунадесятых праздников и в воскресные дни с 7 до 9 часов утра и с 18 до 20 часов вечера. Экскурсионные группы должны были допускаться в собор ежедневно, кроме понедельника, в будние дни с 10 до 17 часов[38]. К тому же музей потребовал ограничить количество молящихся и запрещал применение любых свечей в соборе-памятнике.

32. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 1. Л. 103.

33. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 1. Л. 104.

34. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 1. Л. 112.

35. См. Атлас современной религиозной жизни России//Отв. ред. Бурдо М., Филатов С. Т. 2. С. 122.

36. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 1. Л. 109.

37. *Минин С. Н.* Страницы новейшей истории собора//Устремление в вечности: Патерик Свято-Успенкого кафедрального собора града Владимира. Владимир, 2008.

38. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 4. Л. 49.

Несправедливые требования музея не принимались верующими. Уполномоченный СДР по Владимирской области А. Макаров указывал на то, что инструкция не учитывает предыдущие договора с исполнительным органом, т. е. пренебрегает правами верующих людей[39]. После долгого обсуждения утвердили инструкцию, которая расширяла рамки использования собора общиной[40]. Споры между собранием прихода и музеем-заповедником продолжались через посредничество уполномоченного СДР, который, судя по документам, пытался решить вопросы, чтобы, с одной стороны, «сохранить этот уникальный памятник, а с другой — не ущемлять прав верующих людей»[41].

В борьбе за Успенский собор верующие опирались на мнение «двадцатки» и «исполоргана», независимое от мнения епархиального архиерея, и могли просить о помощи, направляя свои ходатайства непосредственно в СДР. В этих документах употребляются такие слова как «арест», «тюрьма» и т. д., которые свидетельствуют, что их авторы воспринимали отношение власти к церкви как репрессивное и принудительное. При этом они не боялись наказания со стороны властей, хотя и неизвестно, что они думали о возможности таких репрессий. Правда, СДР не стремился ни запрещать, ни уничтожать религиозную деятельность верующих вообще. Напротив, Совет придавал большое значение индивидуальной и разъяснительной работе. Таким образом, мы можем заключить, что группы верующих имели возможность выражать свои желания без опасности ответных административных мер, поскольку они действовали в рамках легальных организаций.

«Так называемое святое место»: добровольное религиозное действие в атеистическом обществе

Осознание себя преемниками истории и традиций Древней Руси позволяло жителям Владимирской области сохранять относительно высокую религиозность, особенно в сельских районах. Здесь атеистическая работа проводилась весьма формально, да и областные органы относились к этим проблемам равнодушно.

39. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 4. Л. 54.

40. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 4. Л. 61. В соответствие с новой инструкцией «служба в соборе проводится в дни двунадесятых праздников и в воскресные дни с 9 до 12 часов и с 18 часов».

41. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 2. Д. 4. Л. 54.

Новым явлением стало то, что начиная 60-х годов советское правительство попыталось внедрить «социалистические обряды» и «новые традиции» вместо религиозных обрядов[42]. В 1968 г. при проверке обкомом ВЛКСМ атеистической работы в Вязниковском районе, расположенном в восточной части Владимирской области, выяснилось, что зарегистрировано в соответствии с «новыми традициями» было всего 51 % новорожденных и 65 % новобрачных. Новые гражданские ритуалы проводились нередко без должной подготовки, не величественно, неинтересно. В докладе было признано, что «не случайно, что после таких "торжеств" родители часто несут своих детей крестить в церковь»[43]. Например, в поселке Мстера из 55 детей, зарегистрированных официально, 26 были затем крещены в церкви.

Нередко происходили также случаи крещения своих детей комсомольцами и членами партии. В 1969 г. член бюро райкома ВЛКСМ на вопрос: «Почему не приняли мер к комсомольцам, крестившим своих детей в церкви?», ответила: «А стоит ли это делать, ведь в Уставе ВЛКСМ об этом нигде не написано»[44].

Таким образом, в сельской местности сохранилась высокая религиозность, при этом распространилось формальное отношение к новым традициям в духе «научного атеизма». Для многих людей проведение официальных советских ритуалов не противоречило поведению в соответствии с религиозными традициями. О религиозности местного населения свидетельствует также возникновение святых мест, которые в официальных документах были упомянуты как «так называемые святые места». В соответствии со справкой СДР во Владимирской области насчитывалось девять таких «мест»[45]:

1. Церковь Покрова на Нерли Владимирского района.
2. Берег р. Клязьма в г. Владимир (Праздник «крещение»).
3. «Святой ключик» в с. Григорово Ляховского района.
4. «Святой ключик» в г. Меленки.
5. «Святой ключик» в с. Черсево Гусь-хрустального района.
6. Родник под названием «три ключика», расположен около недействующей часовни в Гусь-хрустальном.

42. См. *Lane C.* The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society, the Soviet Case. Cambridge University Press, 1981.

43. ГА ВО. Ф. П-830. Оп. 67. Д. 130. Л. 3.

44. ГА ВО. Ф. П-830. Оп. 67. Д. 130. Л. 30.

45. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 5. Д. 14. Л. 23-25.

7. Родник, расположенный на берегу Оки в г. Муроме.

8. Дом Суздальской монахини Агриппины Солокловой в с. Клины, Юрьев-Польского района.

9. Могила «святого Абрама (Григория)» на кладбище с. Синжаны Меленковского района.

Все святые места, кроме «Дома Агриппины», были связаны с водой, у которой люди праздновали Крещение и День Святой Троицы. Народу собиралось от нескольких десятков до нескольких сотен. Интересно, что некоторые святые места явно возникли в советский период, в отличие от мест, которые народ почитал по традиции. Одно из таких новых мест появилось вблизи села Синжаны Меленковского района. В 1943 г. в селе скончался старец Абрам (Григорий), о котором сообщалось, что он — «слепец от рождения, зиму и лето ходит с открытой головой, босой с отвалившимися от мороза пальцами на ногах». По традиции «простого русского народа» жители села усмотрели в его афористических высказываниях и поведении нечто «загадочное и вообще склонное к юродству», а самого его решили «окружить ореолом подвижника и богоугодного»[46]. Судя по этим сведениям, жители окружающей сельской местности почитали старца как «юродивого». Понятие юродивого/юродивой ради Христа, или блаженного/блаженной относится к людям, отказавшимся от разума ради веры, от материальных благ, от отношений с семьей и родственниками и странствующим босиком в лохмотьях. С XIV по XVI вв. РПЦ канонизировала таких верующих, поэтому юродство обычно считается явлением, характерным для средневековой Руси[47].

Абрам (Григорий) родился в 1868 г. в бедной крестьянской семье в д. Лощинино Рязанской Губернии. В детстве он приехал в город Меленки и странствовал по этому краю, а затем признал село Синжаны «землей Израильской» и остался в нем навсегда. Его звали Абрам, однако перед смертью он завещал, чтобы отпевали его Григорием — его крестильным именем.

Последние пять лет своей жизни Григорий жил у Анны, которая была известна своем благочестием, и давал посетителям предсказания в форме баснописного повествования. Современные

46. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 5. Д. 14. Л. 5.

47. Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 3/Под ред. С.С. Аверинцев, А.Н. Мешков, Ю.В. Попов. М.: «Большая Российская Энциклопедия», 1995. С. 286-287.

жители села вспоминают, что дедушка Григорий предсказывал не только женитьбу девушкам, возвращение сыновей с фронта, но и отречение последнего царя от престола, а также изменение положения страны в мире после Холодной войны. К сожалению, не сохранилось письменных материалов о Григории, однако местные люди сохранили свои воспоминания о нем, и одна женщина собрала их после 2001 г. Сегодня распечатанный вариант этого материала хранится в Городском музее г. Меленков[48]. В нем вполне вероятные сведения и факты соседствуют с явными фантазиями, такими, например, как встреча Григория с Николаем II. В данной статье мы используем этот текст наряду с собственными интервью с жителями села и архивными материалами.

После смерти Григория народ начал собираться у его могилы в день его памяти 18 июля. По материалам уполномоченного СДР по Владимирской области, ежегодно собирались 100-150 человек. «Местные власти запретили эти сборы, за исполнением сего имеется надзор местной милиции», — сообщается в справке СДР[49]. Однако собрания не прекратились.

В эти годы в селе не было действующей церкви и священника. Если жители и приглашали батюшек, то они играли в почитании Григория минимальную роль. Люди отпевали Григория по церковным обрядам, звали священника, однако священники не поддерживали эту инициативу и не участвовали в собраниях на его могиле. Местная пенсионерка А. Захарова как староста села взяла на себя инициативу по проведению религиозных мероприятий, в том числе молитвенного собрания на могиле Григория. В 1972 г. местные органы приняли меры, вызвав ее на заседание административной комиссии райисполкома, где «за ее незаконные действия подвергли штрафу и строго предупредили»[50]. После ее «ареста» в отчетах уполномоченному СДР с 1974 г. по 1979 г. докладывалось, что массовое собрание у могилы «не состоялось», только несколько женщин преклонного возраста «пришли неорганизованным порядком»[51].

В других святых местах местные власти устраивали «народные гуляния» и тому подобные праздники в день предполагавшего-

48. Жизнеописание праведного Григория Синжанского. Краеведческий музей Меленковского района.

49. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 5. Д. 14. Л. 5.

50. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 5. Д. 14. Л. 7.

51. ГА ВО. Ф. 632. Оп. 5. Д. 14. Л. 8-12.

ся собрания верующих. В Синжанах, по воспоминаниям местных жителей, в дни собраний вокруг кладбища стояли наряды милиции и кружили трактора[52].

Спонтанное проявление почитания «святых» несколько напоминало языческие и «сектантские» собрания. На официальном уровне мероприятия в духе официального научного атеизма подкреплялись «административными мерами», то есть арестами, допросами, физическим вмешательством в жизнь верующих и т. д. Одновременно, проявления веры вне контроля Церкви и Совета считались нарушением законодательства о культах, а инициаторы — фанатиками, которые должны подвергнуться наказанию.

Только после распада Советского Союза в народе возникли новые легенды о событиях тех лет и своего рода «жития святых». Сейчас епархиальная комиссия готовит документы к прославлению старца Григория в лике местночтимых святых. Несмотря на то, что в советские годы его жизнь была окутана тайной, в постсоветской деревне стали собирать материалы о его жизни, которые были напечатаны в районном центре Меленки. Теперь не только из ближайших населенных пунктов, но и из Москвы и других городов едут почитатели на его могилу. Недалеко от могилы был создан «святой родник».

Заключение: два типа религиозного поведения

Когда верующие люди вспоминают о советском времени, они часто упоминают такие явления как массовые закрытия церквей и оказываемое на них давление, призванное уменьшить роль религии в общественной жизни. Религиозные обряды, вера в святых, ношение крестов и икон представлялись типичным поведением невежественных и маргинальных для общества людей, таких, к примеру, как малообразованные пожилые женщины. Советская власть внимательно следила за подобным поведением за и вне церковной ограды.

В то же время в советском обществе послевоенного периода наблюдался рост роли Церкви во внешней и внутренней политике. Пример Успенского собора показывает, как высшая церковная власть, в том числе и в лице ее архиерея, пыталась сохранить влияние Церкви, сотрудничая с государственными организация-

52. Интервью автора с местными жителями 18.07.2010 в селе Синжаны Меленковского района Владимирской области.

ми. С другой стороны, Совет по делам религии, в свою очередь, поддерживал некоторые церковные инициативы, чтобы контролировать Церковь в рамках действовавших законов. Отдельные личности могли нарушать этот баланс сил, потому что им было важно отправление личных религиозных потребностей, а не сохранение церковного влияния. Особенно это касалось тех, кто не нуждался в официальной позиции в обществе (вопросы поступления в вузы, хорошей зарплаты, карьерного роста и социальных привилегий) и потому не боялся противопоставлять себя власти.

Пример поведения верующих с. Синжаны имеет много общего со случаем с «фанатиками» в Успенском кафедральном соборе. Однако любые собрания верующих вне церкви подвергались административным преследованиям в силу их нелегальности. Иными словами, в селе Синжаны верующие люди пострадали сильнее, чем члены общины Успенского собора. Примеры, приведенные нами, показывают, что многие верующие люди не меняли своих убеждений и поведения в зависимости от ситуации. В отличие от них власть следовала политике двойных стандартов, дифференцируя официальное и неофициальное религиозное поведение. Пока люди не выходили за рамки, дозволяемые властями, они имели определенную степень «свободы совести», тогда как вне этих рамок применялись строгие меры наказания. Такое парадоксальное отношение к религии в советской политике является одной из причин, по которым общество позднего социализма производит впечатление двойственности.

Библиография

Архивные материалы

Архив Владимирской Епархии.

Рапорт Патриарху Алексею от архиепископа Владимиро-Суздальского Онисима от 3 апреля 1968 г.

Государственный архив Владимирской области (ГАВО).

Ф. Р-632 (Уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Владимирской области).

Ф. П-830 (Владимирский обком КПСС).

Государственный архив российской федерации (ГА РФ).

Ф. А-501 (Министерство культуры РСФСР).

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Ф. 556 (Бюро ЦК КПСС по РСФСР (1956-1966)).

Краеведческий музей Меленковского района.

Жизнеописание праведного Григория Синжанского.

Литература

Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 3/Под ред. С. С. Аверинцев, А. Н. Мешков, Ю. В. Попов. М.: «Большая Российская Энциклопедия», 1995.

Аксенова А. И. Суздаль XX век. Владимир: «Посад», 2002.

Алпатов М. Гениальный живописец древней Руси//Искусство. 1960. №. 9. С. 52-58.

Аринин Е. И. Вопрос о происхождении и современном развитии российского религиоведения//Ученые записки Орловского государственного университета. 2011. №1. С. 93-97.

Атлас современной религиозной жизни России. Т. 2//Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М., СПб.: Летний сад, 2006.

Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения/Сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 1-4: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. М.: ИД «МедиаПром», Изд-во РАГС, 2009.

Демина Н. А. Фрески Андрея Рублева во Владимире//Декоративное искусство. 1960. №. 8. С. 5-9.

Иванова И. Андрей Рублев//Художник. 1960. №. 9. С. 46-50.

Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России/Под ред. К. Каариайнен, Д. Фурман. М., СПб.: Летний сад, 2007.

Костылев П. Н. Российское религиоведение: вчера, сегодня, завтра (материалы Международной научной конференции «Свобода религии и демократии: старые и новые вызовы», Киев, август 2010 г.) (http://www.religiopolis.org/documents/850-pn-kostylev-rossjskoe-religiovedenie-vchera-segodnja-zavtra-materialy-mezhdunarodnoj-nauchnoj-konferentsii-svoboda-religii-i-demokratii-staryе-i-novye-vyzovy-kiev-avgust-2010.html).

Кузьмин Н. Андрей Рублев//Новый мир. 1960. №. 10. С.204-210.

Маслова И. И. Эволюция вероисповедной политикой советского государства и деятельности Русской православной церкви 1953-1991 гг.: автореферат дис. ... доктора исторических наук/Моск. пед. гос. ун-т. М., 2005.

Минин С., Сидров А. Сердце земли Владимирской: к истории передачи Церкви Свято-Успенского кафедрального собора//Свет невечерний. 2002. №. 3.

Минин С. Н. Очерки по истории Владимирской епархии (X — XX вв.). Владимир, 2004.

Минин С. Н. Условия, определяющие формирование и деятельность религиозных сообществ Владимирского края//Свеча-2010: Материалы международной конференции. Владимир, 2010. С.222-230.

Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008.

Собрание постановлений правительства РСФСР. М., 1967.

Собрание постановлений правительства СССР. М., 1967.

Такахаси С. «Андрей Рублев» А. Тарковского: Интерпретация русской истории в контексте советской культуры//Acta Slavica Iaponica. 2011. Vol. XXIX. P. 65-86.

Тимофеева Т. П. Архитектурно-реставрационная история Успенского собора//Владимиро-Суздальский Музей-Заповедник. № 12. Владимир, 2006. С. 87-95.

Народы России: Атлас культур и религий/Отв. ред. В.А. Тишков, А.В. Журавский, О.А. Казьмина. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2008.

Устремление в вечности: Патерик Свято-Успенского кафедрального собора града Владимира. Владимир, 2008.

Цыпин В. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды 1700–2005. М.: Издание Сретенского монастыря, 2006.

Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006.

Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005.

Юрчак А. Поздний социализм и последнее советское поколение//Неприкосновенный запас. 2007. №. 2 (52). (http://magazines.russ.ru/nz/2007/2/ur7.html).

Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Lane C. The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society, the Soviet Case. Cambridge University Press, 1981.

Powell D.E. Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion. Cambridge: The MIT Press, 1975.

Smolkin-Rothrock V. Cosmic Enlightenment: Scientific Atheism and the Soviet Conquest of Space//Into the Cosmos: Space Exploration and Soviet Culture in Post-Stalinist Russia. University of Pittsburgh, 2011.

Yurchak A. Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton University Press, 2006.

Сергей Жук

Религиозные практики, повседневная религиозность и западная массовая культура в закрытом городе Днепропетровске в послесталинское время (1960–1984 гг.)

В мае 1974 года Андрей Вадимов, 15-летний школьник из Днепропетровска, так описывал в своем дневнике туристическую поездку своего класса в западноукраинский город Львов:

> Мы здорово съездили! Для нас всех это была поездка на настоящий Запад. В отличие от нашего города, Львов открыт для иностранцев. К примеру, на львовских улицах мы встречали даже американских и канадских туристов, говорящих по-английски. Первый раз в моей жизни я встретил иностранцев, говорящих на настоящем английском, моем любимом языке, языке Битлов, Роллингов и Дип Перпл. Лучший момент всей нашей поездки был визит всего нашего класса (по секрету от учителей) на львовский черный рынок, где семь членов нашей тургруппы, включая меня и Наташу, комсомольского идеолога, купили у польских туристов новые британские пластинки с рок оперой Иисус Христос Суперзвезда. Эта удача для всех нас, поскольку Ян Гилан, вокалист из Дип Перпл, поет в этой опере. Поляки посоветовали нам купть также крестики, т. к. мы — поклонники Гилана, а Гилан исполняет партию Христа в опере[1].

Месяц спустя по возвращении в Днепропетровск Андрей записал в своем летнем дневнике, что ни он, ни его друзья не могли по-

1. Летний дневник Андрея Вадимова, Днепропетровск, 20 мая 1974 г. Он вел свой дневник по-русски с мая 1970 г. по сентябрь 1977 г. Главные события дневников происходят во время школьных каникул.

нять описание событий в опере. Они перевели все тексты арий на русский и постарались найти какую-то информацию об Иисусе Христе в советской атеистической литературе. В июле 1974 г. Андрей добавил новую запись в свой дневник: «Сегодня — важный день для нас! Наш сосед Вася принес старую до-революционную Библию, которую он нашел у своей бабки в комнате, и мы все вместе читали евангелия и сравнивали библейский текст с текстом оперы». Друзья Андрея провели весь август 1974 г. в чтении религиозных текстов и прослушивании своей любимой рок-оперы. Движимые любопытством и воодушевленные любимой музыкой, они решили посетить собрание группы местных баптистов, членом которых была и бабушка Васи. В течение 1974 и 1975 гг. Андрей и пять его друзей регулярно посещали это собрание. Вскоре они были арестованы в декабре 1975 года милицией за участие в «несанкционированных» религиозных собраниях. Выяснилось, что баптисты эти были официально не зарегистрированы у властей. Только вмешательство родителей Андрея спасло его и его друзей от скандала. Другие современники событий также отмечали всплеск подобного интереса к религии среди многих юных поклонников рок-оперы «Иисус Христос Суперзвезда» в начале 1970-х гг.[2] Подобные случаи «иисусомании» среди поклонников рок-музыки совпали по времени с возросшей активностью новых протестантских и православных лидеров, которые старались привлечь молодежь в церкви Днепропетровска.

Милиция отметила, что и «культ Иисуса Христа Суперзвезды», и «нездоровая религиозность» среди местных комсомольцев были связаны с появлением определенных продуктов западной массовой культуры, которые достигли Днепропетровска через львовский черный рынок. Местные уполномоченнные КГБ выражали озабоченность по поводу «возрастания в поведении местной молодежи (по сравнению с периодом до 1967 года) религиозных проявлений, таких как чтение религиозной литературы, включая Библию, прослушивание зарубежных религиозных радиопередач, распространение магнитофонных записей с религиозными проповедями и музыкой, коллекционирование

2. Летний дневник Андрея Вадимова, Днепропетровск, 15 июля 1974 г.; интервью с Виталием Подгаецким, исторический факультет, Днепропетровский университет, 10 февраля 1996 г.; интервью с Михаилом Суворовым, Днепропетровск, 1 июня 1991 г.; интервью с Андреем Вадимовым, Днепропетровск, 20-21 июля 2003 г.; интервью с Эдуардом Свичаром, Ватутино, Черкасская область, Украина, 8 июня 2004 г.

предметов религиозного культа». Офицеры КГБ назвали все это «потреблением продуктов религиозной культуры». Они также жаловались на то, что среди христиан-евангеликов и православных заметны «западные влияния» в религиозных ритуалах, которые привлекали все больше местной молодежи[3]. В течение 1970-х гг. уполномоченные КГБ отметили среди школьников и студентов местных вузов возрастание случаев чтения Евангелия. К тому же милиция арестовала некоторых из них за торговлю крестиками и иконами на местных рынках. Даже местные туристы оказались вовлечены в подобное потребление «предметов религиозного культа». Во время своих поездок за рубеж они покупали Библию, православные кресты и иконы и привозили их в Днепропетровск. Согласно докладам КГБ, 90% всех преступлений во время зарубежных поездок было совершено на почве «нездоровой религиозности»[4].

В течение 1970-х и 1980-х гг. руководители Днепропетровского КГБ постоянно напоминали местным партийным идеологам о необходимости оберегать «советский образ жизни» от опасных влияний религии и западной массовой культуры[5]. Это особенно было важно для города Днепропетровска, который имел стратегическое значение для советского военно-промышленного комплекса. В 1959 году этот город был закрыт КГБ для посещений иностранцами, поскольку с 1951 г. в нем находился «Южмаш», крупнейший советский завод по производству военных ракет[6]. В то же время этот советский «закрытый» город был известен как родина правящего в стране «клана Брежнева». Он постоянно играл важную роль в политической жизни не только Москвы, но и Украины. Накануне перестройки более 53% всех политиков Киева были выходцами из Днепропетровска. К 1996 году 80% всех постсоветских политиков Украины так или иначе были связаны с этим городом. Подавляющее большинство представителей так называемой

3. Державний архів Дніпропетровськоі області (далее — ДАДО). Ф. 19. Оп. 52. Д. 72. Л. 1-18.

4. ДАДО. Ф. 22. Оп. 24. Д. 141. Л. 11; Ф. 1860. Оп. 1. Д. 1248. Л. 57; Д. 1532. Л. 68; Д. 2278. Л. 122.

5. См. также доклады КГБ об этом в ДАДО. Ф. 19. Оп. 52. Д. 72. Л. 1-18.

6. Название происходит от Южного машиностроительного завода, что звучит как просто «Южмаш» (сокращенно по-русски). О концепции «закрытых» городов смотри: *Zhuk S.* Closing and Opening Soviet Society (Introduction to the Forum «Closed City, Closed Economy, Closed Society: The Utopian Normalization of Autarky»)//Ab Imperio. 2011. No. 2. P. 123-158.

«днепропетровской семьи», включая и Юлию Тимошенко, начинали свою карьеру в период позднего социализма на предприятиях военно-промышленного комплекса этого закрытого города[7].

Среди в основном русско-говорящего населения этого большого промышленного города (которое увеличилось с 917 074 человек в 1970 г. до 1 191 971 человек в 1989 г.) преобладала молодежь[8]. Быстрый индустриальный рост области, высокие заработки и улучшение жилищных условий привлекали в Днепропетровск молодых людей из других регионов Советского Союза. Начиная с 50-х годов большинство населения Днепропетровска составляли молодые люди моложе 30 лет, представлявшие основные национальности СССР. К 1979 г. Днепропетровск становится «городом-миллионером», насчитывая 1 066 000 человек. К началу 1985 г. проживало в городе уже более 1 153 400 человек [9]. Три основные этнические группы формировали все культурное развитие Днепропетровской области: украинцы, русские и евреи. К 1985 году уже более трети населения города были этническими русскими (более 60% были украинцами). А если к этому добавить 3,2% русскоговорящих евреев и более чем 33% украинцев, считавших своим родным языком русский, то получится, что более чем 65% всего населения города ассоциировали себя с русской, а не с украинской культурой[10].

В данном очерке исследуются связи между потреблением предметов популярной культуры и религиозными практиками населения Днепропетровска после 1960 г. Так как Днепропетровск был закрытым городом, его можно рассматривать как уникальную советскую социокультурную лабораторию, в которой различные практики позднего социализма повседневно сталкивались с новыми влияниями западной культуры. Используя архивные документы, современную периодику, личные дневники и интервью с современниками событий[11], я анализирую, как потребление

7. Dnipropetrovsk vs. Security Service. Ed. by Vyacheslav Pikhovshek et al. Kyiv: Ukrains'kyi nezalezhnyi tsentr politychnykh doslidzhen', 1996. P. 8.

8. Госкомстат СССР. Днепропетровское областное управление статистики. Население Днепропетровской области по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. Днепропетровск, 1991. С. 4.

9. Центральное статистическое управление Днепропетровской области. Днепропетровщина в цифрах. (К 40-летию победы в Великой Отечественной войне). Отв. редактор Л. Г. Глушкина. Днепропетровск, 1985. С. 10, 11.

10. Население Днепропетровской области по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. С. 100, 102, 106, 108, 119, 122.

11. С 1990 по 2007 годы я интевьюировал более 200 человек. Большинство из них — люди с высшим образованием, инженеры, преподаватели, бывшие советские

продуктов западной поп-культуры среди молодежи Днепропетровска стимулировало ее интерес к религии и способствовало росту повседневной религиозности и различных форм религиозной идентичности среди молодых людей.

В современных исследованиях постсталинского социализма в СССР рассматриваются разнообразные формы производства и потребления предметов культуры, а также их взаимодействие с идеологией и политикой. Тем не менее, подавляющее большинство исследований таких авторов, как Светлана Бойм, Хилари Пилкингтон, Томас Кушман, Алексей Юрчак и Уильям Риш, основываются на материале вестернизированных «открытых» советских городов (Москвы, Ленинграда и Львова), которые были открыты всевозможным влияниям посещавших их иностранных туристов и журналистов[12]. К сожалению, лучшие исследования поп-музыки в СССР ограничиваются, как правило, анализом производства этой самой музыки известными советскими и постсоветскими рок-группами в основном в столичных городах и игнорируют повседневное потребление ее не-музыкантами в провинциальных городах Советского Союза[13]. В результате история потребления предметов западной культуры, включая музыку, в «закрытых» советских провинциальных городах практически не изучается. Это приводит к искажению общей картины

работники возраста от 30 до 60 лет, проживающие в основном в Днепропетровской области и г. Киеве.

12. Первые исследования о советском потреблении предметов культуры основываются преимущественно на материале Москвы и Ленинграда. Смотрите, к примеру, *Boym S.* Common Places: Mythologies of Everyday Life in Russia. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994; *Pilkington H.* Russia's Youth and Its Culture: A Nation's Constructors and Constructed. London: Routledge, 1994; *Cushman Th.* Notes from Underground: Rock Music Counterculture in Russia. New York: State University of New York Press, 1995; *Yurchak A.* Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005. См. также исследование, основанное на материале из Львова: *Risch W.J.* Soviet 'Flower Children': Hippies and the Youth Counter-Culture in 1970s Lviv//Journal of Contemporary History. July 2005. Vol. 40. No. 3. P. 565-584; Ibid. The Ukrainian West: Culture and the Fate of Empire in Soviet Lviv. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.

13. *Starr S.F.* Red and Hot: The Fate of Jazz in the Soviet Union 1917-1980. New York: Limelight Editions, 1985; *Troitsky A.* Back in the USSR: The True Story of Rock in Russia. London: Omnibus Press, 1987; *Ryback T.W.* Rock Around the Bloc: A History of Rock Music in Eastern Europe and the Soviet Union. New York: Oxford University Press, 1991; *Stites R.* Russian Popular Culture: Entertainment and Society Since 1900. New York: Cambridge University Press, 1992; Rocking the State: Rock Music and Politics in Eastern Europe and Russia. Ed. by Sabrina Petra Ramet. Boulder: Westview Press, 1994.

исследования, когда выводы делаются только на основе материала Москвы и Ленинграда[14]. Данный очерк — это попытка устранить подобный дисбаланс, исследуя взаимодействия политических и культурных практик в Днепропетровске, который можно рассматривать как микромодель для анализа всего закрытого советского общества.

В данном очерке используются исследовательские подходы британской культурологии к связям между культурным потреблением и идентичностью. Согласно одному из пионеров исследований культуры в Великобритании, Джону Стоури, «очень важно включить понятие культурного потребления в научное обсуждение природы идентичности, поскольку идентичности людей всегда формируются их повседневными актами взаимодействия в процессе различных форм потребления»[15]. Как отметил Мэден Сэрап, «наши идентичности являются частью того, что мы потребляем»[16]. По мнению британских ученых, «человеческое Я никогда не является ни сугубо продуктом какой-то внешней символической системы, ни каким-то фиксированным понятием, которое индивидуум может сразу же и непосредственно осознать; скорее это человеческое Я есть своеобразный символический проект, который индивиддум активно строит из символических материалов, доступных ему или ей, материалов, вплетаемых этим индивидуумом в связный рассказ о том, кем он или она является, в нарратив собственной идентичности»[17]. Эти идеи повлияли, в конечном счете, на создание новой британской шко-

14. Сравните: Looking West? Cultural Globalization and Russian Youth Cultures. Edited by Hilary Pilkington, Elena Omel'chenko et al. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2002, и *Омельченко Е.* Молодежь: Открытый вопрос. Ульяновск: Симбирская книга, 2004.

15. *Storey J.* Cultural Consumption and Everyday Life. London: Oxford University Press, 1998. P. 135, 136.

16. И он продолжает: «Или сказать по-другому, то, что мы потребляем, и то, как мы потребляем, говорит в значительной мере о том, кто мы есть, кем мы хотим быть, и как другие люди видят нас. Культурное потребление, возможно, есть один из самых важных способов того, как мы выказываем наши представления о нашем собственном Я. Это, конечно, вовсе не означает, что мы являемся тем, что мы потребляем, или то, что практики нашего культурного потребления определяют наше общественное бытие; но это значит, что то, что мы потребляем, обеспечивает нас сценарием, согласно которому мы разворачиваем и представляем разными способами драму того, чем мы на самом деле являемся». *Sarup M.* Identity, Culture and the Post Modern World. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996. P. 105, 125.

17. *Thompson J B.* The Media and Modernity: A Social Theory of the Media. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 207, 210.

лы российско-советских культурных исследований, представители которой, такие как Хилари Пилкингтон и Катриона Келли, начали изучать взаимодействие глобализации, культурного потребления и местных молодежных культур в советской и постсоветской России[18].

Во время перестройки и после распада СССР украинские и западные ученые исследовали различные аспекты украинской истории, политики и культуры в период перехода от позднего социализма к независимости[19]. Но чего нет в современной литературе, так это конкретного исторического исследования культурного потребления и идентичностей в Днепропетровске, одном из самых влиятельных городов в истории советской и постсоветской Украины[20]. Несмотря на наличие немногих обзорных работ о преследовании религии в СССР[21], современная историография не имеет еще специальных исследований о религиозных практиках и культурном потреблении в таких советских «закрытых» городах, как Днепропетровск.

18. *Pilkington H.* The Future is Ours: Youth Culture in Russia, 1953 to the Present//Russian Cultural Studies: An Introduction. Ed. by Catriona Kelly and David Shepherd. New York: Oxford University Press, 1998. P. 371.

19. См. подробнее в: *Yekelchyk S.* Ukraine: Birth of a Modern Nation. New York: Oxford University Press, 2007. P. 250-256, 262-264.

20. В основном это исследования о Львове, Донецке и Харькове: *Sabic C., Zimmer K.* Ukraine: the Genesis of a Captured State//The Making of Regions in Post-Socialist Europe — the Impact of Culture, Economic Structure and Institutions. Case Studies from Poland, Hungary, Romania and Ukraine. Ed. by Melanie Tatur. Wiesbaden, 2004. Vol. 2. P. 107-354; *Wanner C.* Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca: Cornell University Press, 2007. Первая попытка подобного исследования — эта моя недавняя книга: *Zhuk S.* Rock and Roll in the Rocket City: The West, Identity, and Ideology in Soviet Dniepropetrovsk, 1960-1985. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press & Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2010.

21. *Pospielovsky D.* The Russian Church under the Soviet Regime, 1917-1982. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. Vol. 2; *idem.* A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer. Vol. 1: A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies, Vol. 2: Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions, Vol. 3: Soviet Studies on the Church and the Believer's Response to Atheism. New York: St. Martin's Press, 1987-88; *Sawatsky W.* Soviet Evangelicals Since World War II. Scottdale, Pa., 1981; *Markus V.* Religion and Nationalism in Ukraine//Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics. Ed. by Pedro Ramet. Durham: Duke Press Policy Studies, 1984. P. 59-81; *Knox Z.* Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia after Communism. London: Routledge Curzon, 2004; *Савинский С.* История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. Часть II (1917-1967). СПб.: Библия для всех, 2001.

КГБ и «модернизация религии»

После «закрытия» Днепропетровска в 1959 году местный КГБ усилил работу против организованной религии в регионе. КГБ должен был охранять военно-промышленный комплекс города от возможных «идеологических провокаций антисоветских пропагандистских центров», включая и центры организованной религии. По данным КГБ, к 1964 году более 3% всего населения области были членами различных религиозных групп[22].

Согласно КГБ, рост повседневной религиозности был результатом антирелигиозных кампаний перестаравшихся местных идеологов и советских чиновников, которые закрыли большинство церковных помещений в области. В итоге этих кампаний к 1967 г. они запретили 203 из 300 религиозных групп[23]. В 1963-64 гг. представители КГБ жаловались областному комитету партии: насильственное закрытие молитвенных домов и церквей вызвало ответные «антисоветские действия сектантских проповедников и православных священников». В заключение этого документа офицеры КГБ отметили, что антирелигиозные «незаконные» меры областной администрации «по закрытию культовых зданий привели к резкому росту количества верующих христиан в области»[24]. В докладах КГБ почеркивалось, что в местностях закрытия православных храмов количество верующих вовсе не уменьшилось. Более того, православная молодежь становилась членами христианских сект (особенно пятидесятников), которые располагались по соседству. В некоторых местах антирелигиозные меры вызвали противоположные результаты — беспрецедентный рост новых религиозных групп, особенно незарегистрированных[25].

Судя по докладам КГБ, главной проблемой была новая тактика различных церквей по привлечению местной молодежи по-

22. ДАДО. Ф. 9870. Оп. 1. Д. 48. Л. 19-20. Согласно КГБ, 35 священников служили в 31 православных храмах области с 82 монахами и тысячами активных прихожан. В то же время власти зарегистрировали 38 общин с 5000 евангельских христиан баптистов, 105 адвентистов, 88 старообрядцев и 64 католика в области. Незаконные (незарегистрированные) общины насчитывали 77 Свидетелей Иеговы, 1197 пятидесятников, 30 адвентистов седьмого дня, 80 православных-подпольников, 80 баптистов и 37 сектантов иоаннитов.

23. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 2. Л. 15.

24. Там же. Ф. 9870. Оп. 1. Д. 48. Л. 28.

25. Там же. Л. 24. С 1963 по 1967 гг. почти 40% прежних православных верующих присоединились к разным группам евангеликов. Большинство из них составляли лица моложе 40 лет.

средством того, что в докладах называлось «модернизацией религии»[26]. Уполномоченные КГБ удивлялись тому, как эффективно различные религиозные группы использовали всевозможные новые технические средства, включая радио, музыкальные инструменты, проигрыватели и магнитофоны. Наиболее активными и успешными в своей миссионерской деятельности были местные пятидесятники и баптисты.

«Руководители пятидесятников, — отмечал офицер КГБ в своем докладе, — советовали сектантам покупать магнитофоны, чтобы записывать содержание своих религиозных церемоний, а затем в отсутствие проповедников они сами могли бы организовывать свои моления, используя эти записи старых молитвенных собраний. Следуя этим советам, все днепропетровские сектанты сразу же стали покупать магнитофоны»[27]. Администрация магазинов сообщала в милицию, что местные сектанты покупали в большом количестве необходимое для магнитофонной записи: магнитофонные ленты, микрофоны и новейшие модели советских магнитофонов. Все это по-прежнему стоило больших денег, тем не менее пятидесятники продолжали покупать эту технику в большем количестве, нежели нерелигиозные потребители в течение 1962-65 гг. Как заметили современники, эти сектанты были настоящими энтузиастами звукозаписывающих технологий, приглашая молодых звукоинженеров и оплачивая их труд, используя различные передовые звукозаписывающие (в том числе и западные) технологии в своих религиозных практиках и церемониях[28]. В течение 1964-67 гг. более половины всех новых магнитофонов области было куплено членами различных религиозных групп[29]. Важно отметить, что в 1960-е и 1970-е годы советские сектанты, которые всегда связывались в коммунистической пропаганде с несовременным поведением, с отказом от техники и т.п., внезапно в докладах КГБ представлялись как самые активные участники советского культурного потребления[30].

26. Там же. Ф. 19. Оп. 52. Д. 72. Л. 1-18.

27. ДАДО. Ф. 9870. Оп. 1. Д. 48. Л. 22.

28. Там же. Л. 28; интервью с Эдуардом Свичаром, Ватутино, Черкасская область, 20 июня 2002 г.

29. О данных КГБ, основанных на магазинной статистике: Там же. Ф. 19. Оп. 52. Д. 72. Л. 15-18; интервью с Игорем Т., офицером КГБ в отставке, Днепропетровск, 15 мая 1991 г.

30. Многие современники подтверждали это. Сравните с интервью с Виталием Подгаецким в 1996 г.

Создание «инициативной группы» среди советских баптистов в августе 1961 года привело не только к расколу местных конгрегаций евангельских христиан-баптистов, но и создало новые стимулы в интенсивном «религиозном» потреблении в Днепропетровской области[31]. Местные «инициативники» особо отличались в применении новых технологий в своих религиозных практиках. Так, в 1972 году один из баптистов-«раскольников» Николай Ярко использовал переносной магнитофон, чтобы воспроизводить записи религиозных проповедей в вагонах электричек, связывающих Днепропетровск с другими населенными пунктами области. По донесениям милиции, Ярко использовал записи зарубежных религиозных радиопередач и даже включал фрагменты популярной музыки «битлов» (*The Beatles*) в свои записи, чтобы привлечь внимание молодых пассажиров электричек. Советские чиновники, сообщая о подобных нововведениях, удивлялись, насколько эффективно религиозные сектанты использовали новейшие технологии[32].

Баптисты-традиционалисты тоже меняли свою стратегию, используя методы баптистов-«раскольников». Так, новый глава баптистов Днепропетровской области Венедикт Галенко стал использовать «современную» музыку, ансамбли гитар и молодежные хоры, чтобы привлечь новых посетителей молитвенных заседаний баптистов. Для этой цели он организовал специальный праздничный обед в канун Нового, 1973-го, года с проведением религиозного концерта и специального прослушивания магнитофонных записей зарубежных религиозных радиопередач. Галенко также пригласил на этот обед и других христиан-евангеликов, включая «инициативников». Громкая музыка и бесплатный обед, в который входили колбасы, сыр, булочки, лимонад, чай, конфеты и многое другое, привлекли большое количество молодежи на это молитвенное собрание. Советская администрация жаловалась на новые методы религиозной пропаганды баптистов Днепропетровска. Советские чиновники напомнили Галенко, что «эти методы были весьма нежелательны, поскольку они включали элементы западной модернизации»[33]. После долгого разговора власти прислали Галенко специальный приказ от 22 июня 1973

31. О создании «инициативной» группы см.: *Савинский С.* Op. cit. С. 208-235; *Sawatsky W.* Op. cit. P. 157-199; *Wanner C.* Communities of the Converted. P. 63-89.

32. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 2. Л. 174-175.

33. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 4. Л. 4.

года с требованием «прекратить превращение молитвенных домов в специальные кафе и запретить организацию особых музыкальных вечеров с обедами и концертами». Согласно этому приказу, руководство городской баптистской общины должно было убрать все радио-, музыкальное и звукозаписывающее оборудование из молитвенных домов и вынести звукоусилители, музыкальные инструменты, лавки и прочее концертное оборудование из дворов молитвеных домов. В Днепропетровске запрещались все религиозные концерты, а детям не разрешалось посещать религиозные собрания[34]. Но советская администрация не смогла прекратить «западную модернизацию», начавшуюся среди евангельских христиан Днепропетровской области. Несмотря на милицейские преследования, евангелические церкви переживали процесс модернизации и радикализировались под влиянием молодых «инициативников». Эти молодые баптисты стали активными участниками специального театрального действа «Воскрешение», которое состоялось в 1976 году в баптистских церквах области. Молодые люди, достигшие возраста 25-ти лет и меньше, составляли 25% всех евангельских христиан в течение 1970-х гг.[35]

В 1968 году офицеры КГБ докладывали, что христиане области постоянно слушают иностранные радиостанции. Как выяснилось, более 500 баптистов устроили открытое прослушивание западной радиопередачи о религии. После этого триста из них попытались установить переписку с западными религиозными центрами и их радиостанциями. КГБ беспокоился, что эти же баптисты написали письма во Всемирный Совет Церквей и в ООН, жалуясь на постоянные преследования властей области. Согласно информации КГБ, милиция установила существование в области в течение 1968 г. незаконных 9 групп баптистов-раскольников (500 человек), 8 групп пятидесятников (600 человек) и 5 небольших групп Свидетелей Иеговы (30 членов)[36].

В 1967-68 годах милиция сообщала также о росте еврейской религии в области. В одной городской синагоге Днепропетровска наблюдалось увеличение посетителей: от 35-50 человек в рабочие дни и 250 в субботу — до 3 000 человек во время больших религиозных праздников[37]. В конце мая 1968 года 8 учеников 8-х

34. Там же. Л. 33-34.

35. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 15. Л. 42, 72, 75, 98-99.

36. Там же. Ф.19. Оп. 52. Д. 72. Л. 13-14.

37. Там же. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 2. Л. 19-20.

и 9-х классов из двух школ Днепропетровска, которые изучали еврейскую религию при синагоге, сформировали «Израильскую Национал-Демократическую Партию». Эти студенты планировали распространить листовки, «оправдывающие агрессию и экспансию Израиля на Ближнем Востоке», а затем они приготовили радиооборудование для незаконной трансляции «правдивых новостей об Израиле» по радио для жителей Днепропетровской области, постоянно «обманываемых официальной советской пропагандой» о положении еврейской религии и государства[38].

В тот же период КГБ отметил увеличение влияния и православной церкви. Молодые супружеские пары комсомольцев по-прежнему использовали христианские обряды крещения для своих новорожденных детей. Известные члены компартии крестили своих детей в христианских храмах. Некоторые местные студенты вузов даже поступали в духовные семинарии православной церкви. КГБ связывал растущую популярность православной церкви с новым руководством Днепропетровской епархии, включая ее нового и очень амбициозного главу — епископа Симферопольского и Крымского Антония (гражданское имя которого было Онуфрий Викарик). В 1970 году 34% всех новорожденных области были крещены в православной церкви, и 42% всех похорон были проведены по православным обрядам. Милиция сообщала о наличии в области к концу 1976 г. 73 000 верующих, активно поддерживающих православную церковь[39]. КГБ же продолжал винить в росте религиозной активности на рубеже 1960-1970-х гг. новое руководство областной епархии.

В 1970-е гг. советское правительство организовало добровольный сбор денег с населения в так называемый Советский Фонд Мира. Все светские и религиозные объединения должны были собрать со своих членов деньги в пользу этого фонда. В действительности, советское правительство использовало этот фонд и для военных нужд. Епископ Антоний прекрасно все это понимал и старался не допускать сбора денег в этот фонд в своей епархии. Более того, он всячески стимулировал усиление религиозной активности среди священников области. При этом он

38. ДАДО. Ф. 19. Оп. 52. Д. 72. Л. 7, 14.

39. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 4. Л. 190; Д. 18. Л. 132; Ф. 6464. Оп. 2. Д. 3. Л. 20 (данные за 1972); Л. 49 (данные за 1973); Ф. 6465. Оп. 2. Д. 6. Л. 32 (данные за 1974); Л. 88 (данные за 1975); Ф. 6465. Оп. 2. Д. 9. Л. 49 (данные за 1976). Православная церковь располагала 25 культовыми постройками для 25 православных общин с 44 священниками и 160-170 обслуживающего персонала в 1970-е гг.

открыто заявлял, что православаная церковь должна сократить взносы в Советский Фонд Мира и вместо этого выделять дополнительные средства на улучшение миссионерской деятельности среди местной молодежи[40]. В 1971 г. Антоний попытался заменить всех работников православной церкви в своей епархии, которые служили в КГБ, новыми, честными религиозными активистами. Он немедленно отклонял кандидатов на различные епархиальные должности, если они открыто рекомедовались советской администрацией на эту на эту работу, а также, когда узнавал о том, что те сотрудничают с КГБ. Антоний также старался восстановить лидирующее положение православной церкви среди верующих христиан области. Он организовал особую миссионерскую кампанию против протестантских сект и приглашал молодых членов этих сект переходить в православие. Антоний даже способствовал карьерному росту в Церкви тех молодых талантливых сектантов, которые перешли в православие. В итоге всех его усилий к 1970 г. престиж православной церкви в области вырос. Более того, он организовал покупку нового музыкального и технического оборудования для нужд местной православной церкви. Офицеры КГБ сразу же назвали это «модернизацией религии» и начали массовую кампанию дискредитации епископа, в результате которой Антоний в апреле 1973 был переведен в другую епархию[41].

Религия и рок-музыка: от бит-музыки к хард-року

В течение 1960-70-х гг. советская администрация области и офицеры КГБ жаловались не только на рост и модернизацию религии, но также и на значительное потребление предметов западной массовой культуры, включая рок-музыку. К своему удивлению

40. «Это не фонд мира, а фонд подготовки к войне», говорил Антоний в своих проповедях, «Мы должны думать о распространени Христовой вести среди простых людей. Для этой цели мы должны усилить нашу миссионерскую деятельность и направить все наши материальные средства на поддержку подобной деятельности. Так что давайте будем направлять наши деньги на эти цели, нежели выбрасывать их на некий Фонд Мира, который ничего общего с миром-то и не имеет». Цит. по: ДАДО. Ф. 19. Оп. 52. Д. 72. Л. 29-32.

41. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 2. Л. 119-122, 240; Ф. 6465. Оп. 2. Д. 4. Л. 14-18. В своем письме от 13 апреля 1973 г., направленном в Совет Министров СССР, местные советские руководители поддержали рекомендации КГБ о перемещении Антония из Днепропетровской епархии «из-за его отказа сотрудничать с советской администрацией Днепропетровской области и его попыток модернизации церкви».

местная милиция столкнулась с тем, что это потребление рок-музыки было опять же связано с религией. Согласно документам КГБ, все началось с «битломании» в конце осени 1964 года, когда инженеры местного ракетного завода привезли в Днепропетровск первые пластинки с записями английского ансамбля Битлз, которые они приобрели на черном рынке Львова[42].

Как отмечали современники, именно популярность музыки Битлз, особенно песен Джорджа Харрисона, способствовала связыванию западной поп-музыки и религии. Все поклонники Битлз знали об интересе Харрисона к индийской культуре и религии. «Когда мы услышали харрисоновские эксперименты с ситаром и другими индийскими музыкальными инструментами в битловских песнях, таких, как *Norwegian Wood* или *Within You Without You*, — вспоминал один поклонник бит-музыки, — то мы решили собрать информацию об индийских корнях битловской музыки, и, к нашему удивлению, мы открыли для себя огромное богатство всевозможных восточных религий, включая индуизм, кришнаизм и буддизм, которые вдохновили нашего идола, Джорджа Харрисона»[43].

В 1968–1970 гг. местные учителя постоянно жаловались, что старшеклассники во время школьных перемен читают популярные книги по истории индийской религии и постоянно рисуют «символы восточных мистических религий» в своих тетрадках. Согласно докладам учителей, все эти энтузиасты индийской религии были битломанами, т. е. поклонниками Битлз[44]. Библиотекари жаловались на то, что эти битломаны постоянно вырезали страницы комсомольского журнала «Ровесник» с любой информацией о Битлз, а также страницы книг об индийской истории и религии[45]. Милиция же связывала этот растущий инте-

42. ДАДО. Ф. 19. Оп. 60. Д. 85. Л. 7, 17.

43. Эта фраза — из интервью с Виталием Подгаецким, 10 февраля 1996 г.

44. Интервью с Евгением Прудченко и Галиной Смоленской, Центральная библиотека Днепропетровской области, 18 июля 2007 г.

45. В декабрьском номере 1968 г. «Ровесник» поместил слова и ноты песни Битлз «Ночь после тяжелого дня». Во время школьных каникул в январе 1969 г. юные фанаты бит-музыки вырезали страницы журнала с текстом этой песни в читальных залах двух центральных библиотек области — городской и областной библиотек Днепропетровска. То же самое случилось в 1969 и 1970 гг., когда «Ровесник» опубликовал текст и ноты многочисленных песен Битлз, таких как «Леди Мадонна», «Вчера», «Девушка» и «Назад в СССР», а также песню Джона Леннона «Дайте миру шанс». Некоторые из этих номеров «Ровесника» просто исчезли из библиотек, они были украдены поклонниками Битлз. Даже главная советская

рес к восточным религиям с движением советских хиппи. В мае 1970 г. десять молодых хиппи были арестованы в центре Днепропетровска за крики «Харе Кришна!» и за «публичную демонстрацию символов буддистской религии». Милиция надеялась, что эти аресты прекратят «хулиганские» демонстрации «советских индуистов и буддистов»[46].

В то же время некоторые старые поклонники Битлз серьезно продолжали изучать индийскую философию и религию. «Я старался выяснить, — писал в своем дневнике пятнадцатилетний Владимир Солодовник в июне 1971 г., — значение странной фразы "Гуру Деива Ом" в песне *Across the Universe* из альбома *Let It Be*; я прочел все, что только можно, в нашей школьной библиотеке об индийской религии, и я отрыл больше, чем я ожидал»[47]. В итоге Солодовник и его друзья в течение 1970-х гг. регулярно начали читать литературу о кришнаизме. Двое из его одноклассников стали серьезными последователями Кришны к началу 1980-х гг. В течение 1972–1982 гг. они вместе с другими «кришнаитами» из закрытого города посещали соседние города, открытые для иностранцев. Там они встретили туристов и студентов из Индии, установили контакты с этими индийскими гостями, которые начали их обеспечивать новой информацией об индийской религии. Во время перестройки некоторые из старых поклонников Битлз в Днепропетровске присоединились к религиозным группам буддистов и кришнаитов. До сих пор они вспоминают, как музыка Битлз вызвала у них интерес к таким экзотичным для Украины религиям, как кришнаизм[48].

Популярность Битлз пробудила интерес и к другим формам рок-музыки[49]. В итоге к 1968 г. именно англо-американская

библиотека (имени Ленина) в Москве пострадала от вандализма поклонников Битлз, которые в 1970-е гг. старательно вырезали портреты своих идолов из номеров «Ровесника». Моя мать, которая работала зав. читальным залом Ватутинской городской библиотеки в Черкасской области, вспоминала о подобной ситуации с молодежными журналами, из которых были вырезаны изображения Битлз.

46. ДАДО. Ф. 19. Оп. 60. Д. 85. Л. 7, 17.

47. Летний дневник Владимира Солодовника, 12 июня 1971 г.

48. Интервью с Анатолием Т., членом Днепропетровской общины «Харе Кришна», 20 июля 2005 г., и с Владимиром Солодовником, 21 июня 1991 г.; оба в Днепропетровске.

49. Судя по мнению современников, такие звезды американской рок-музыки, как Элвис Пресли и Боб Дилан, никогда не были популярны среди провинциальных советских рок-фанатов. Немногочисленные и плохого качества записи этих

рок'н'ролл и бит-музыка становятся самым желаемым объектом потребления среди большинства днепропетровской молодежи. С конца 1950-х гг. советская администрация ввела в «домах быта» для местных потребителей новую услугу, называемую «студией музыкальной звукозаписи». Эта услуга включала запись поздравительных открыток с набором звуковых дорожок популярных песен на маленькой гибкой пластинке из винила. Каждый желающий мог заказать подобную услугу за вначале достаточно высокую плату — 2 рубля. В 1965 г. 90% всех музыкальных открыток в Днепропетровске включали популярные песни советских композиторов, и только меньше 10% подобных открыток имели записи западных песен, преимущественно французских и итальянских. В 1970 г. более чем 90% этих открыток выходили с записями западной рок и бит-музыки, преимущественно песнями Битлз и Роллинг Стоунз. В апреле 1970 г. Зинаида Сумина, представитель Днепропетровского горсовета, жаловалась в связи с этой статистикой:

> Мы не против потребления. Но это должно быть культурным потреблением. Взгляните на наш отдел звукозаписи дома быта и на то, что наша молдежь потребляет там в виде "музыки". Они делают записи песен Высоцкого [10%], и музыки "битлов" [90%]. Где же здесь культурное потребление? Вы не увидите, чтобы наша молодежь записывала классическую музыку Чайковского или Глинки. Они по-прежнему предпочитают танцы под свои буги-вуги концертам классической музыки[50].

Согласно заказам в городских студиях звукозаписи в течение 1968–1970 гг. самыми популярными были преимущественно европейские рок-музыканты: *The Beatles, Animals, Rolling Stones* и т. п. Только несколько американских музыкантов проникли на днепропетровский музыкальный рынок к концу 1960-х гг.;

музыкантов достигли советской провинции уже после битломании. К тому же они не могли оценить прелесть поэзии Дилана, поскольку не знали английского языка. См. запись из летнего дневника Владимира Солодовника, 16 августа 1966 г. Днепропетровские музыканты никогда не исполняли «скучную и медленную музыку» Боба Дилана. И они, и их слушатели препочитали «более энергичную и запоминающуюся» американскую музыку Дорз и Криденс Клиервотер Ревайвл. Ср. с подобной реакцией москвичей в: *Nadelson R.* Comrade Rockstar: The Life and Mystery of Dean Reed, the All-American Boy Who Brought Rock'n'Roll to the Soviet Union. New York: Walker, 1991. P. 81.

50. См. полный доклад Суминой в: ДАДО. Ф. 416. Оп. 2. Д. 1565. Л. 306-307.

самыми популярными были *Doors* и *Creedence Clearwater Revival*[51].

Последний из этих американских ансамблей, называемый просто Криденс, вызвал интерес к фолк-року среди местных любительских групп музыкантов. Идея советской украинской музыкальной фолк-группы, исполняющей народную песню, всячески поддерживалась советскими идеологами как альтернатива «западной массовой культуре». В итоге подобный интерес привел к созданию местных рок-групп, включавших украинские фольклорные элементы в свой музыкальный материал. Но, как обнаружили офицеры КГБ, некоторые из этих групп исполняли народные украинские песни с религиозным содержанием, «популяризируя христианские образы и символы». Как вспоминали некоторые старые фолк-рок-музыканты, их эксперименты с украинским религиозным фольклором привели их к «открытию религиозного прошлого Украины». Несмотря на неоднократные усилия КГБ запретить исполнение христианских народных песен на концертах, «Днепряне», фолк-ансамбль Днепропетровского университета, продолжал исполнять эти песни во время туристической поездки в Англию, в октябре 1981 г. Офицеры КГБ жаловались, что эти рок-музыканты всегда исполняли «украинские националистические песни с христианскими текстами»[52].

Период популярности англо-американской бит-музыки с 1964 по 1969 годы в больших городах Советской Украины, таких как Днепропетровск, был временем элитного потребления этой музыки, когда преимущественно представители правящей советской элиты, партийные и советские чиновники, высоко оплачиваемые инженеры спецпредприятий и университетская профессура — так называемый «советский средний класс»[53] — могли позволить себе покупку зарубежных грампластинок

51. Интервью с Виталием Подгаецким, Михаилом Суворовым, Андреем Вадимовым и Эдуардом Свичаром.

52. Этот фолк-ансамбль из ДГУ был самым популярным коллективом, совмещавшим рок-музыку и фольклор. О карьере этого коллектива и народных религиозных песнях в его репертуаре см. в местной комсомольской периодике: *Клименко К.* Царующи мелодии фольклору//Прапор юности, 20 февраля 1982 г. С. 4; *Листопад Ю.* Днепряне на бергах Сены//Там же. 17 февраля 1983 г. С. 4. О поездке ансамбля в Англию 2-11 октября 1981 г. по путевке комсомольского турбюро «Спутник» смотри в: ДАДО. Ф. 22. Оп. 30 (1981). Д. 85. Л. 57-62.

53. Многие современники, которых я интервьюировал, влючая Суворова, Вадимова и Свичара, называли эту социальную группу советским средним классом.

и магнитофонных записей рок-музыки. Даже днепропетровские поклонники Джими Хендрикса и немногие хиппи, появившиеся в центре города в 1968 и 1969 гг., представляли семьи местной правящей элиты. Милиция арестовала, по крайней мере, сорок лиц, именовавших себя «хиппи», которые пытались подражать образу жизни своих американских собратьев. Согласно современникам и участникам событий, местные подражатели следовали информации о западном движении «хиппи», опубликованом в декабрьском номере журнала «Ровесник» за 1967 г. По сообщениям милиции, днепропетровские хиппи демонстрировали в общественных местах такие различные религиозные символы, как христианские крестики, иконы и «изображения Кришны и Будды»[54].

Некоторые из этих местных хиппи были детьми офицеров КГБ, один — сыном секретаря обкома партии, двое — детьми прокурора области, остальные — детьми уважаемых городских врачей и профессоров местного университета. После долгих разговоров родителей хиппи с уполномоченными КГБ к весне 1972 года главный проспект города имени Карла Маркса был полностью очищен от местной «хиппизы» и фарцовщиков[55]. Правда, мода, связанная с традициями хиппи, выжила. В течение 1970-х годов большинство молодых советских потребителей рок-музыки старались подражать «хипповому стилю», элементы которого включали наличие длинных волос, пару расклешенных американских джинсов, западную майку, кожаный пиджак и туфли на платформе. Этот стиль настолько связывался с образом хиппи, что зачастую юные энтузиасты западной моды называли сочетание американских джинсов и длинных волос просто «хиппиза». К концу семидесятых годов этот стиль стал популярен среди миллионов советских потребителей, так что многие забыли о «хиппистских»

54. Все упоминали статью: *Устименко Ю.* Люди с цветами и без цветов//Ровесник. 1967. № 12. С. 10-11. О московских хиппи см. также: *Макаревич А.* «Сам овца»: автобиографическая проза. М.: Захаров, 2007. С. 121-124. Один из участников событий 1970 г., студент ДГУ, вспоминал, что, по крайней мере, 10 днепропетровских хиппи демонстрировали символы кришнаизма и буддизма. Из интервью с Анатолием Т., членом Днепропетровской общины «Харе Кришна», 20 июля 2005 г., Днепропетровск. Ср. с докладами милиции в: ДАДО. Ф. 19. Оп. 60. Д. 85. Л. 7, 17.

55. Интервью с Михаилом Суворовым, 1 июня 1991 г. Ср. с довольно идеалистическим описанием хиппи во Львове в *Risch W.J.* Soviet 'Flower Children'. Большинство из них были детьми советской элиты. Так же характеризуют их и в интервью с Эдуардом Свичаром, Натальей Василенко, 19 июля 2007 г., Владимиром Донцом, 19 июля 2007 г., Днепропетровск.

корнях моды на джинсы. Потребление джинсов стало частью повседневной жизни не только молодых энтузиастов рок-музыки, но и вполне респектабельных людей средних лет, включая представителей советской элиты[56].

Местные идеологи всячески пытались прекратить «нездоровое потребление» продуктов рок-музыки среди молодежи Днепропетровской области. Тем не менее черный рынок выжил и возобновил свою деятельность в конце 1972 г. в разных местах города. В течение 1971–1974 гг. музыкальные вкусы и состав потребителей новой музыки изменились. Теперь они представляли не только городскую элиту, но и средний класс и в особенности рабочий класс молодых горожан. С этого времени, наряду со студентами вузов, все больше выходцев из рабочих семей, учащихся ПТУ, присоединялись к растущей «армии» поклонников этой новой громкой и агрессивной музыки, которую стали называть хард-рок в 1970-е и хэви-метал в 1980-е гг.[57] К середине 1970-х основные центры этой демократизации музыкального потребления среди местной молодежи переместились из традиционно элитных и ограниченных форм торговли на черном рынке в центре города в места, где проживало подавляющее большинство потребителей новой музыки — в общежития вузов, техникумов и ПТУ. Магнитофонные записи теперь распространялись среди населяющих всевозможные студенческие общежития жильцов значительно быстрее, чем среди индивидуальных потребителей новой музыки, проживавших в городских квартирах[58].

«Иисус Христос Суперзвезда» и повседневная религиозность

Демократизация потребления рок-музыки началась с так называемой «хард-рок-мании». Иногда современники называли это явление «перплмания», поскольку музыкальная продукция бри-

56. Интервью с Владимиром Садовым, 10 марта 1992 г., и Сергеем Пулиным, 12 апреля 1992 г., Днепропетровск. Ср. с московским развитием событий в: *Козлов А.* Джаз, рок и медные трубы. М.: ЭКСМО, 2005. С. 257-260.

57. Ср. с параллельными явлениями в США в: *Straw W.* Characterizing Rock Music Culture: The Case of Heavy Metal//The Cultural Studies Reader. Ed. by Simon During. London: Routledge, 1993. P. 368-381.

58. Ср. с информацией из интервью со Свичаром, Суворовым и Солодовником. Более ста опрошенных мною современников событий это подтверждали.

танской хард-рок-группы *Deep Purple* стала наиболее востребованной среди многочисленных посетителей советских танцплощадок. К 1973 году это увлечение особенно распространилось среди старшеклассников и учащихся ПТУ[59]. Все, связанное с этим британским ансамблем, немедленно привлекало внимание тысяч днепропетровских фанатов новой музыки. Когда по воскресным дням 1973 г. советская радиостанция «Маяк» транслировала двадцатипятиминутные передачи московского радиожурналиста Виктора Татарского, в которых однажды прозвучала песня ансамбля, все игровые площадки, футбольные поля и т. п. немедленно пустели, поскольку подростки спешили по домам записывать на свои магнитофоны любимые песни с радиоприемников[60].

Днепропетровские энтузиасты рок-музыки идеализировали и боготворили все, связанное с *Deep Purple*. Поэтому когда слухи о том, что музыканты этого ансамбля приняли участие в постановке какой-то рок-оперы о последних днях жизни Иисуса Христа, достигли в 1972 г. советских поклонников рок-музыки, то многие из этих поклонников пытались достать магнитофонные записи этой оперы. Уже в 1973 г. музыкальные черные рынки основных промышленных советских городов, включая Днепропетровск, предлагали не только магнитофонные записи, но и оригинальные виниловые западные пластинки оперы Эндрю Ллойда Вебера и Тима Райса «Иисус Христос Суперзвезда». Британский двойной альбом этой оперы, выпущенный в 1970 году (еще до того, как она стала бродвейской сенсацией в 1971), оказался самым желаемым объектом потребления на местных музыкальных рынках,

59. В октябре 1970 г. днепропетровские туристы привезли на местный рынок из поездки в Венгрию оригинал альбома этой группы «*Deep Purple in Rock*». К концу года магнитофонные записи этой пластинки были доступны в любом студенческом общежитии города. В 1972-73 гг. студенчество города уже слушало и следующие альбомы этого коллектива: «*Fireball*» (1971), «*Machine Head*» (1972) и «*Who Do We Think We Are*» (1973). См. дневник Валдимира Солодовника, 22 мая 1971 г, 10 июня 1972 г.; дневник Александра Гусара, 2 июня 1972 г., 14 августа 1973 г. Ср. с описанием событий в Москве в: *Козлов А.* Джаз, рок. С. 261.

60. С 1970-го по 1975 г. московская радиостанция «Маяк» транслировала музыкальную передачу журналиста Виктора Татарского «Запишите на Ваши магнитофоны». В течение 25 минут субботнего или воскресного эфира Татарский проигрывал наиболее популярные песни западной эстрады, включая и «хиты» англо-американской рок-музыки. Позже Татарский принимал участие во многих советских музыкальных радиопередачах, которые пропагандировали лучшие образцы западной поп-музыки. См. об этом мою статью: *Zhuk S.* Visual Culture, Media and Cultural Consumption in Soviet and Post-Soviet Russia//Russian History. 2011. Vol. 38. No. 4. P. 515-527. Ср. интервью с Суворовым, Вадимовым, Игорем Т. и архивными документами в: ДАДО. Ф. 19. Оп. 52. Д. 72. Л. 25-28.

поскольку Йэн Гиллан, певец *Deep Purple*, исполнил в этой опере партию Христа. Таким образом в представлении советских поклонников рок-музыки веберовская опера напрямую связывалась с легендарным британским рок-ансамблем[61].

Библейский сюжет оперы вызвал у ее многочисленных поклоников небывалый интерес к истории христианства. Начались настоящие паломничества в местные библиотеки, где рокеры пытались найти хоть какую-то информацию о евангелиях и Иисусе Христе. Вместо оригинала — Библии — поклонники оперы начали штудировать атеистическую литературу о христианстве. Неожиданно для библиотекарей пыльные скучные издания атеистической пропаганды становились бестселлерами в местных книжных магазинах, а в библиотеках составлялись специальные списки читателей, требовавших подобную литературу. Днепропетровские библиотекари отмечали в 1972 и 1973 гг. небывалый интерес у молодых читателей к атеистической литературе, особенно книгам об Иисусе Христе и происхождении христианства[62]. Даже такие всем надоевшие образцы антирелигиозной пропаганды, как «Сказания евангелистов» Зенона Косидовского и «Забавное евангелие» Лео Таксиля, стали объектом необычайного интереса среди местных рокеров[63]. Даже подшивки старых номеров «Науки и религии», советского атеистического журнала, привлекали многочисленных молодых читателей, которые проводили

61. Интервью с Суворовым, Гусаром, Солодовником, Садовым. Порой советские интеллигентные поклонники рок-оперы оправдывали свое увлечение этим продуктом западной массовой культуры тем, что произведение Вебера принадлежало к жанру оперы, что само по себе означало принадлежность к серьезной, «высокой» культуре. Следовательно, эта рок-опера отличалась от обычных эстрадных песен. Многие молодые классические и джазовые музыканты становились поклонниками оперы Вебера как феномена «элитной», а не массовой культуры. И как результат после 1972 г. опера «Иисус Христос Суперзвезда» стала предметом увлечения не только рабочей молодежи, но и молодых интеллигентов по всему СССР. См., к примеру, как московский джаз-музыкант Алексей Козлов и его группа «Арсенал» находились под влиянием этой рок-оперы, и как они ее интерпретировали в своей музыке: *Козлов А.* Джаз, рок. С. 264-266.

62. См. отчеты библиотекарей в: ДАДО. Ф. 1860. Оп. 1. Д. 2432. Л. 39-40. Ср. интервью с Натальей Василенко и Владимиром Донцом в июле 2007 г. в Днепропетровске и с Суворовым в 1991 г. Моя мама, работавшая библиотекарем в Ватутино Черкасской области Украины точно так же жаловалась на «иисусоманию» в 1974 г., когда опера Вебера стала внезапно популярна среди местных подростков. В двух различных интервью Эдуард Свичар также упоминает этот факт.

63. *Косидовский З.* Библейские сказания. М.: Политиздат, 1966; *Он же*. Сказания евангелистов. М.: Политиздат, 1977; *Таксиль Л.* Забавное евангелие, или Жизнь Иисуса. М.: Политиздат, 1963.

свободное время в библиотечных читальных залах, просматривая журнальные номера в поисках хоть какой-то информации о евангелиях, Иисусе, распятии, Иуде и Марии Магдалине[64]. Одновременно, эта «иисусомания» вызвала появление новых модных аксессуаров — наряду с длинными волосами и джинсами большой нательный крест стал обязательным элементом образа молодого рокера Днепропетровска[65].

Подобный интерес к религии у любителей рока привел к их участившимся визитам в православные церкви и молитвенные собрания «сектантов», особенно во время больших христианских праздников, таких как Пасха. Молодым рокерам нравилось порой посещать пасхальную церковную службу, чтобы испытать ощущение своеобразного приключения и опасности. Милиция, как правило, стремилась не допустить «светскую молодежь» к участию в религиозных обрядах, и рокеры использовали различные уловки, чтобы попасть в церковь, как это многократно происходило возле Троицкого собора в центре Днепропетровска. Самым интересным для молодых искателей приключений было войти в церковь, а затем выбежать и уйти от погони милиции и дружинников[66]. В течение 1972-го и 1973 гг. большинство этих искателей приключений были поклонниками рок-оперы.

Согласно воспоминаниям одного из этих рокеров, накануне пасхальной ночи 28 апреля 1973 года он вместе со своими приятелями, которые только что закончили запись оперы «Иисус Христос Суперзвезда» на магнитофон, отправились к Троицкому собору посмотреть на религиозную церемонию. Там они встретили сотни поклонников рок-оперы, которые громко напевали мелодии из оперы и хвастались своими новыми нательными крестиками. Эти рокеры сразу же попытались пробиться через густой заслон дружинников и милиционеров в собор. Но милиционеры не пропускали «музыкальных хулиганов» внутрь. Завязалась по-

64. Более 150 человек из 200, которых я опрашивал, отмечали эту связь между рок-оперой и повседневной религиозностью среди поклонников рок-музыки. Особенно это почеркивали в своих интервью Суворов, Солодовник, Гусар, Свичар и Садовой. Это отмечено и в их дневниках: Солодовник за 22 мая 1971 г., 10 июня 1972 г. и 15 июля 1973 г.; Александр Гусар за 2 июня 1972 г. Это отмечается и в годовых отчетах Днепропетровской центральной городской библиотеки за 1972–1977 гг.

65. Все руководители тургрупп, выезжавших за рубеж, жаловались на моду на нательные крестики среди молодых туристов: ДАДО. Ф. 22. Оп. 24. Д. 141. Л. 11; Ф. 1860. Оп. 1. Д. 1533. Л. 7, 8-9 (за 1972); Ф. 1860. Оп. 1. Д. 1993. Л. 59, 70, 90-91, 119 (за 1976).

66. Дневник Александра Гусара, 29 апреля 1973 г.

тасовка, в результате которой несколько нетрезвых рокеров были арестованы. Согласно сообщениям милиции, эти «молодые иисусоманы еще долго выражали свое недовольство, требуя пропуска в церковь», но через несколько часов мирного противостояния они покинули соборную площадь, по-прежнему напевая свои любимые мелодии из оперы. После этого случая наряды полиции возле всех храмов города были увеличены, «не пропуская членов комсомола в культовые постройки»[67].

Многие из этих поклонников рок-оперы, чей интерес к религии был вызван музыкой Эндрю Ллойда Вебера, позже стали верующими христианами. Некоторые из них присоединились к местным православным общинам, некоторые начали посещать собрания баптистов и пятидесятников. Как заметили современники, многие поклонники оперы Вебера открыли для себя оригинальный текст Священного Писания через своих родственников или друзей. Они пытались сравнивать реальное описание событий с изображением истории Иисуса в опере. Они переписывали от руки текст либретто, перечитывали каждое слово Евангелия от Иоанна, сравнивая русский текст с английской лирикой оперы. Многие студенты английского отделения филологического факультета Днепропетровского университета (далее — ДГУ) проводили все свое свободное время после занятий, делая переводы оперного либретто и сверяя свой перевод с библейскими текстами на русском[68]. Некоторые из этих студентов позже поступили в религиозные семинарии, чтобы стать или православными священниками, или баптистскими проповедниками. Так, один из них, Валерий Лихачев, окончивший исторический факультет ДГУ с «красным дипломом» в 1978 г. и работавший в археологической экспедиции ДГУ, подал документы и был принят в Ленинградскую православную семинарию в 1983 г.[69] Александр Гусар вспоминает, как его одноклассники из местной средней школы встречались в его доме, чтобы сравнивать текст Евангелия, которое принадлежало бабушке Александра, с двумя другими версиями перевода на русский либретто с оригинальной обложки фирменного альбома «Иисус Христос Суперзвез-

67. Интервью с Суворовым, Игорем Т., Подгаецким и Юрием Мыцыком, 15 января 1992 г., Днепропетровск. Ср. с официальной версией в: ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 4. Л. 23.

68. Интервью с Сергеем Пулиным, Михаилом Суворовым и Эдуардом Свичаром.

69. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 37. Л. 235-236.

да». Они прослушивали эти пластинки каждый вечер в течение 1974 г. Важно отметить, что этот интерес к библейским историям привел их в религиозные сообщества. Двое из этих его приятелей присоединились к местному баптистскому собранию, двое других стали активными участниками местной пятидесятнической общины, а один из них стал видным проповедником среди местных адвентистов[70]. Подобная история случилась и в другом городке возле Днепропетровска, когда близкие друзья Владимира Солодовника начали свои библейские занятия с прослушивания оперы Вебера и проверки русских переводов либретто. В итоге пять из них приняли баптизм в качестве своей веры к концу 1970-х гг. Следует заметить, что все они начинали как обычные участники истерии по поводу этой оперы со всеми элементами молодежной поп-культуры, включая длинные волосы, нательные кресты, джинсы и идеализацию хиппи. В конечном итоге, они заменили образы рок-музыки чисто христианской символикой, и теперь уже новые элементы христианского благочестия и христианской этики формировали идентичность бывших поклонников рок-оперы, которые вступили в религиозные сообщества[71].

Еще одно влияние из мира рок-музыки, которое вызвало интерес к религии, было связано с первыми альбомами британского ансамбля *Black Sabbath*, особенно первыми доступными советским потребителям изображениями членов этого ансамбля с нательными крестами, которые опять же связывались в воображении советских рокеров с христианством. В 1975 г. юные поклонники этого ансамбля, такие как Эдуард Свичар и Михаил Суворов, старались найти ответы на свои вопросы о религии и религиозных символах *Black Sabbath* в советской атеистической периодике. И Свичар, и Суворов, разочарованные официальной советской информацией о религии, нашли в итоге дореволюционные издания русской православной Библии, которая стала их первым религиозным текстом. Вдохновленный религиозным символизмом британского рок-ансамбля Свичар даже решил посетить православные монастыри, чтобы поговорить с монахами о вопросах, которые его волновали. Согласно свидетельству самого Свичара, после его духовных поисков религиозной истины и посещения различных монастырей и церквей он настолько был разочаро-

70. Интерью с Гусаром, Игорем Т., Мыцыком и Подгаецким.

71. Интервью с Солодовником и Свичаром.

ван в советской системе высшего образования и комсомольского идеологического «оболванивания» в институте, что бросил институт в Киеве и вернулся в свой родной город в Черкасской области, где продолжал играть рок-музыку и посещать местные христианские общины[72].

Интересно, что уже в 1976 г. местные советские идеологи пытались использовать западную поп-музыку, включая фрагменты оперы «Иисус Христос Суперзвезда», в разных антирелигиозных кампаниях. Главный принцип этих кампаний состоял в том, чтобы «задействовать молодежь на всевозможных мероприятиях, особенно в религиозные праздники». Поэтому местные власти, следуя рекомендации Москвы, организовывали всевозможные субботники и трудовые десанты вперемежку с длительными, вплоть до поздней ночи, танцевальными вечерами и дискотеками, особенно в канун празднования Пасхи. Так, в 1977 г. днепропетровские руководители организовали субботник в субботу, 9 апреля, фактически в канун Пасхи. А 22 марта того же года они разработали специальную антирелигиозную программу, активно задействовавшую молодежь «трудом и развлечениями», запрещавшую выпечку хлебных изделий с пасхальной символикой и использование личного и общественного транспорта для религиозных служб[73].

Как вспоминают дискотечные активисты, комсомольские идеологи разрешили проведение дискотек до 4 часов утра в центральном диско-клубе «Мелодия» в парке Чкалова в пасхальные вечера 1977-го, 1978-го и 1979-го гг. На всех этих развлекательных вечерах ведущие использовали фрагменты оперы «Иисус Христос Суперзвезда», конечно, со своими атеистическими комментариями[74]. Однако эти меры не остановили молодежь от посещения религиозных служб. В пасхальную ночь с 9 на 10 апреля 1977 г. 63 000 человек посетили православные храмы в городе. Среди них 2 300 молодых людей приняли непосредственное участие в религиозных обрядах, 6 300 молодых посетителей просто наблюдали за ритуалом. Многие из них как раз и были вдохновлены той са-

72. Интервью с Эдуардом Свичаром, Ватутино, Черкасская область, 28-29 июля 2007 г., и интервью с Михаилом Суворовым, Днепропетровск, 1 июня 1991 г.

73. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 15. Л. 11. Только в одном городе Днепропетровске более 80 000 человек приняли участие в этом суботнике. Через неделю, 16 апреля 1977 г., более чем 200 000 человек участвовало во Всесоюзном суботнике в городе.

74. Интервью с Суворовым, Гусаром и Игорем Т.

мой рок-оперой Вебера, которая использовалась в качестве антирелигиозной пропаганды во время антипасхальных дискотек[75].

Документы советских туристических агенств также демонстрируют влияние веберовской оперы на формирование повседневной религиозности среди местных туристов, путешествующих за рубеж. Так в 1983 г. во время путешествия в социалистические страны Европы член днепропетровской группы Виктор Рыбаков, электрик шахты «Днепровская», приобрел экземпляр Библии на русском языке в Венгрии с намерением привезти его в Днепропетровск. Когда руководитель его группы потребовал от Рыбакова передать Библию представителю КГБ, тот возразил: «Я привезу эту книгу домой, потому что она мне нужна в моей повседневной жизни». В конечном итоге, работники КГБ силой отбрали у него Библию на границе[76]. Руководители тургрупп постоянно жаловались на попытки днепропетровских туристов привезти на Украину серебрянные крестики и православные иконы из зарубежных поездок. Болгария и Югославия стали любимыми странами для туристов, которые интересовались христианской символикой. В течение 1970-х и начала 1980-х гг. местные туристы привезли значительное количество крестиков, копий Библии и икон в Днепропетровск из своих поездок в Восточную Европу. Более чем 60% туристов (влючая и Рыбакова), замешанных в подобных правонарушениях, признались, что рок-опера Вебера вызвала у них интерес к религии[77].

Закрытый город как идеологический провал позднего социализма

Несмотря на все антирелигиозные меры, повседневная религиозность в области не исчезла. В 1980–1984 гг., согласно подсчетам КГБ, около 60 000 человек регулярно посещали православные храмы. С 1978 по 1984 гг. во время пасхальных праздников 4 000-6 000 посетителей (включая 100 человек моложе 30 лет) побывали в Троицком соборе Днепропетровска. В те же годы 250-400 человек регулярно участвовали в праздновании еврейской Пас-

75. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 15. Л. 20; Интервью с Вадимовым, Пулиным, Суворовым и Свичаром.

76. ДАДО. Ф. 1860. Оп. 1 приложение. Д. 3157. Л. 128.

77. ДАДО. Ф. 22. Оп. 24. Д. 141. Л. 11; Ф. 1860. Оп. 1. Д. 1248. Л. 57; Д. 1532. Л. 68; Д. 2278. Л. 122; Д. 2278. Л. 215.

хи в центральной синагоге Днепропетровска[78]. Организованная религия все еще играла определенную роль в повседневной жизни местных жителей. В 1983 г., согласно статитике, 9% новорожденных детей области были крещены в православных церквах. Только в одном Днепровском районе 24,5% новорожденных были крещены согласно православным ритуалам. Среди 158 родителей, крестивших детей в Днепопетровске, 104 (65,8%) были комсомольцами, семь из них были инженерами, одиннадцать работали учителями и воспитателями школ и детсадов, и пятеро были студентами вузов[79]. В 1984 г. люди, представлявшие зарегистрированные религиозные объединения, составляли 3% всего областного населения, и, по крайней мере, 2% этих религиозных людей проживали в самом Днепропетровске[80].

В постсталинскую эпоху продукты западной массовой культуры, такие как рок-музыка, играли также важную роль в формировании повседневной религиозности среди молодежи Днепропетровска. Западная поп-музыка, принесенная в закрытый город, стала важным фактором формирования местной идентичности. Как заметили социологи, «потребление иностранных культурных продуктов было (и все еще остается) процессом выборочного заимствования и присвоения, перевода и включения их в местный культурный контекст»[81].

Англо-американская рок-музыка стала своеобразной культурной фиксацией для молодежи Днепропетровска. Согласно современной социологии, ограниченное количество источников западных культурных практик всегда производит «интенсивную идеализацию» подобных практик, особенно в обществах с сильными идеологическими контролем и ограничениями[82]. Это и происходило в закрытом городе Днепропетровске. Посредством подоб-

78. ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 20, 92-93.

79. Там же. Д. 40. Л. 4-5.

80. Там же. Д. 42. Л. 52. Все больше молодых людей было записано в категорию «религиозные люди». В 1982 г. среди 146 присоединившихся к баптистской общине, 44 были молодыми людьми от 18 до 30 лет. А к 1984 г. среди 165 новых членов этой общины уже 53 были молодыми людьми. Данные из: ДАДО. Ф. 6465. Оп. 2. Д. 42. Л. 33.

81. *Bennett A.* Popular music and Youth Culture: Music, Identity and Place. New York: St. Martin's Press. 2000. P. 198.

82. *Cushman Th.* Notes from Underground. P. 43. Кушман водит понятие культурной фиксации для иллюстрации популярности в СССР только очень ограниченного числа западных рок-музыкантов, таких как The Beatles или Deep Purple. См. об этом подробнее в моей книге: *Zhuk S.* Rock and Roll in the Rocket City. P. 8-9.

ной фиксации на отдельных формах западной массовой культуры и доступных религиозных практиках местных церквей молодежь Днепропетровска строила свою религиозную идентичность, используя элементы христианства, фольклора и порой даже индуизма, присутствовавшие в идеализированной ею западной рок-музыке.

История религиозных практик и западной массовой культуры в Днепропетровске в постсталинскую эпоху демонстрирует провал усилий советской администрации и КГБ уберечь молодежь стратегически важного центра советского военно-промышленного комплекса от «вредного влияния» религии и западной поп-культуры.

Библиография

Архивные материалы

Державний архів Дніпропетровськоі області (Государственный архив Днепропетровской области)(ДАДО).

Ф.18 (Днепропетровский горком КПУ).

Ф. 19 (Днепропетровский обком КПУ).

Ф. 22 (Днепропетровский обком ЛКСМУ).

Ф. 1860 (Днепропетровский областной совет профессиональных союзов).

Ф. 3383 (Исполнительный комитет Днепропетровского областного Совета депутатов трудящихся).

Ф. 6463 (Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. Уполномоченный Совета по Днепропетровской области. г. Днепропетровск).

Ф. 6464 (Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР. Упономоченный Совета по Днепропетровской области).

Ф. 6465 (Совет по делам религии при Совете Министров СССР. Уполномоченный по вопросам религиозных культов по Днепропетровской области. г. Днепропетровск).

Ф. 9870 (Днепропетровский обком КПУ. Отдел: Особый сектор. Сектор: Секретная часть).

Интервью

Владимир Донец (Днепропетровск, 19 июля 2007).

Александр Гусар (Днепропетровск, 4 мая 1990).

Игорь Т., бывший офицер КГБ (Днепропетровск, 15 мая 1991).

Юрий Мыцык (Днепропетровский университет, 15 января 1992).

Виталий Подгаецкий (Днепропетровский университет, 10 февраля 1996).

Евгений Прудченко (Центральная библиотека Днепропетровской области, Днепропетровск, 18 июля 2007).

Сергей Пулин (Днепропетровск, 15 апреля 1990).

Владимир Садовой (Днепропетровск, 10 марта 1992).

Александр Понежа (Днепропетровск, 22 июля 2008).

Галина Смоленская (Центральная библиотека Днепропетровской области, Днепропетровск, 18 июля 2007).

Владимир Солодовник (Днепропетровск, 21 июня 1991).

Михаил Суворов (Днепропетровск, 1 июня 1991).

Эдуард Свичар (Ватутино, Черкасская область, 8 июня 2004).

Эдуард Свичар (Ватутино, Черкасская область, 28-29 июля 2007).

Андрей Вадимов (Днепропетровск, 20-21 июля 2003).

Наталья Василенко (Днепропетровск, 19 июля 2007).

Анатолий Т., член Днепропетровской общины «Харе Кришна» (Днепропетровск, 20 июля 2005).

Личные дневники

Летний дневник Александра Гусара, Павлоград, Днепропетровская область, 1970-1976.

Летний дневник Владимира Солодовника, Синельниково, Днепропетровская область, 1966-1972.

Летний дневник Михаила Суворова, Днепропетровск, 1972-1977.

Летний дневник Андрея Вадимова, Днепропетровск, 1969-1975.

Современная периодическая печать (1964-1984)

Днепровская Правда

Днепр Вечерний

Наука и религия

Прапор юності

Ранок

Ровесник

Вокруг света

Зоря

Опубликованные источники: статистика и мемуары

Госкомстат СССР. Днепропетровское областное управление статистики. Население Днепропетровской области по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. Днепропетровск, 1991.

Козлов А. Джаз, рок и медные трубы. М.: ЭКСМО, 2005.

Макаревич А. «Сам овца»: автобиографическая проза. М.: Захаров, 2007.

Центральное статистическое управление Днепропетровской области. Днепропетровщина в цифрах (К 40-летию победы в Великой Отечественной войне). Отв. редактор Л. Г. Глушкина. Днепропетровск, 1985.

Земні шляхи і зоряні орбіти. Штрихи до портрета Леоніда Кучмии / Ред. В. П. Горбулін. Київ: Друк, 1998.

Литература

Днепропетровский ракетно-космический центр: Краткий очерк становления и развития. ДАЗ-ЮМЗ-КБЮ: Хроника дат и событий. Днепропетровск, 1994.

Дніпропетровськ: Віхи історіі. Редактор А. Болебрух. Дніпропетровськ: Грані, 2001.

Луканов Ю. Третій президент: Політичний портрет Леоніда Кучми. Київ: Такі справи, 1996.

Омельченко Е. Молодежь: Открытый вопрос. Ульяновск: Симбирская книга, 2004.

Савинский С Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. Часть II (1917-1967). СПб.: Библия для всех, 2001.

Boym S. Common Places: Mythologies of Everyday Life in Russia. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Cushman Th. Notes from Underground: Rock Music Counterculture in Russia. New York: State University of New York Press, 1995.

Dnipropetrovsk vs. Security Service. Edited by Vyacheslav Pikhovshek et al. Kyiv: Ukrains'kyi nezalezhnyi tsentr politychnykh doslidzhen', 1996.

Knox Z. Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia after Communism. London: Routledge Curzon, 2004.

Looking West? Cultural Globalization and Russian Youth Cultures. Ed. by Hilary Pilkington, Elena Omel'chenko et al. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2002.

Markus V. Religion and Nationalism in Ukraine//Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics. Edited by Pedro Ramet. Durham: Duke Press Policy Studies, 1984. P. 59-81.

Pilkington H. The Future is Ours: Youth Culture in Russia, 1953 to the Present//Russian Cultural Studies: An Introduction. Edited by Catriona Kelly and David Shepherd. New York: Oxford University Press, 1998.

Pilkington H. Russia's Youth and Its Culture: A Nation's Constructors and Constructed. London: Routledge, 1994.

Pospielovsky D. The Russian Church under the Soviet Regime, 1917-1982. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. Vol. 2.

Pospielovsky D. A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer. Vol. 1: A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies, Vol. 2: Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions, Vol. 3: Soviet Studies on the Church and the Believer's Response to Atheism. New York: St. Martin's Press, 1987-88.

Risch W.J. Soviet 'Flower Children': Hippies and the Youth Counter-Culture in 1970s Lviv//Journal of Contemporary History. July 2005. Vol. 40. No. 3. P. 565-584.

Risch W.J. The Ukrainian West: Culture and the Fate of Empire in Soviet Lviv. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.

Rocking the State: Rock Music and Politics in Eastern Europe and Russia. Ed. by Sabrina Petra Ramet. Boulder: Westview Press, 1994.

Ryback T.W. Rock Around the Bloc: A History of Rock Music in Eastern Europe and the Soviet Union. New York: Oxford University Press, 1991.

Sabic C., Zimmer K. Ukraine: the Genesis of a Captured State//The Making of Regions in Post-Socialist Europe — the Impact of Culture, Economic Structure and Institutions. Case Studies from Poland, Hungary, Romania and Ukraine. Ed. by Melanie Tatur. Wiesbaden, 2004. Vol. 2. P. 107-354.

Sarup M. Identity, Culture and the Post Modern World. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.

Sawatsky W. Soviet Evangelicals Since World War II. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1981.

Starr S. Frederick. Red and Hot: The Fate of Jazz in the Soviet Union 1917-1980. New York: Limelight Editions, 1985.

Stites R. Russian Popular Culture: Entertainment and Society Since 1900. New York: Cambridge University Press, 1992.

Storey J. Cultural Consumption and Everyday Life. London: Oxford University Press, 1998.

Thompson J. B. The Media and Modernity: A Social Theory of the Media. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Troitsky A. Back in the USSR: The True Story of Rock in Russia. London: Omnibus Press, 1987.

Wanner C. Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Yekelchyk S. Ukraine: Birth of a Modern Nation. New York: Oxford University Press, 2007.

Yurchak A. Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Zhuk S. I. Closing and Opening Soviet Society (Introduction to the Forum *Closed City, Closed Economy, Closed Society: The Utopian Normalization of Autarky*)//Ab Imperio. 2011. No. 2. P. 123-158.

Zhuk S. The Modernity of a 'Backward Sect': Evangelicals in Dniepropetrovsk under Khrushchev and Brezhnev//East-West Church & Ministry Report. Fall 2007. Vol. 15. No. 4. P. 3-5; Winter 2008. Vol. 16. No. 1. P. 3-5.

Zhuk S. Popular Culture, Identity and Soviet Youth in Dniepropetrovsk, 1959-84//The Carl Beck Papers in Russian and East European Studies. No. 1906. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2008. P. 1-68.

Zhuk S. Rock and Roll in the Rocket City: The West, Identity, and Ideology in Soviet Dniepropetrovsk, 1960-1985. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press & Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2010.

Наталия Шлихта

«От традиции к современности»: православная обрядность и праздники в условиях антирелигиозной борьбы (на материалах УССР, 1950-е — 1960-е гг.)

Вступление

Советское общество виделось обществом атеистическим. Об этом недвусмысленно упоминалось уже во Второй программе партии (1919) и детально прописывалось в Третьей программе, принятой на XXI съезде КПСС (1961) в пик хрущевской борьбы за коммунистическое «обновление общества»[1]. «Новый человек» такого общества должен быть лишен всех «родимых пятен капитализма», среди которых «религиозные суеверия», проявляемые в первую очередь в религиозных обрядах, рассматривались как наиболее живучие и нежелательные[2]. «Типичные носители религиозности» (как представлялось — исключительно старенькие бабушки и иногда дедушки) могли продолжать верить в Бога, ходить в церковь и принимать участие в религиозных церемониях до самой своей смерти. С их физическим исчезновением должна была исчезнуть и религия, и Церковь как пережиточный и ненужный атрибут религиозности.

Таким был идеал, частично срисованный из своеобразно проинтерпретированного марксистского понимания «коммунистического рая». В послереволюционные годы, период «великого перелома», форсированного воплощения советского модернизационного проекта в конце 1920-х–1930-х гг. большевистские руководители

1. См. тексты в издании: Программы и уставы КПСС. М.: Изд. политической литературы, 1969.
2. Там же. С. 48, 198-200.

предприняли попытку ускорить неизбежный процесс отмирания религии. Религиозное возрождение в годы Второй мировой войны показало тщетность таких силовых действий. В послевоенный период руководители государства пересмотрели тактику, никоим образом не отказываясь и не модифицируя стратегию. Они поняли, что иметь дело с полностью лояльной церковной институцией намного выгоднее, чем иметь дело с «не контролированными проявлениями стихийной религиозности масс»[3]. Поэтому, существование Русской Православной Церкви — как единственного легального представителя всех христиан восточного обряда — разрешалось, ее иерархия использовалась для достижения неких — преимущественно внешнеполитических — целей. При этом никоим образом не прекращалась борьба за безрелигиозный идеал.

Новым стратегическим заданием стало ускорить превращение Церкви в пережиточный институт, превратить ее в «Церковь для самой себя», «Церковь для бабушек», Церковь непонятную и ненужную для большинства советского населения — носителей «передовой идеологии и научного мировоззрения». Достичь этого предлагалось через социальную изоляцию Церкви, в первую очередь через борьбу с церковной традицией — религиозными праздниками, обрядами, «святыми местами» — всем тем, что позволяло Церкви выйти за узкое, отведенное для нее пространство существования, оказывать какое-то влияние на широкие массы населения — не только «типичных верующих».

Хрущевская антирелигиозная кампания конца 1950-х — начала 1960-х гг. — тот период в послевоенной истории государственно-церковных отношений, когда борьбе с церковной обрядностью, проявлениями народной религиозности уделялось первостепенное значение и методы использовались самые различные: от «обличительной этнографии»[4] до криминальных преследований. На это указывал уже один из первых документов, свидетельствующих о начале широкомасштабного наступления на Церковь, — постановление ЦК КПСС от 28 ноября 1958 г. о прекращении паломничества к так называемым «святым местам».

3. См. например: Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 132-133.

4. Более подробно об антирелигиозной направленности этнографических экспедиций см.: *Штырков С.* Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССР)//Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2009. № 1 (63). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2009/1/sh12.html.

Именно в хрущевский период последовательно начинают внедрять в жизнь *новую советскую «безрелигиозную» обрядность,* о необходимости разработки которой — как альтернативы религиозной — дискутировали на высшем партийном уровне еще в 1920-х гг. (одним из сторонников этой идеи был Троцкий), но, в конце концов, отвергли как реминисценцию «богостроительных» идей. В годы же хрущевской борьбы за «обновление общества» как-то «вспомнили», что советские «массовые праздники выступают как инструмент коммунистического воспитания масс и непосредственно присоединяются к партийной пропаганде»,[5] а «новые обряды» позволяют «отобрать у церковников присвоенное ими право выступать в роли хранителей морали» (из записки Кременецкого парткома, 1963 г.)[6]. Результатом такого понимания стало то, что параллельно с антирелигиозной (и непосредственно коррелируясь с ней) развертывается кампания по внедрению «новой обрядности». Эта кампания, которая рассматривалась как эффективный инструмент социализации населения, имела своей первоочередной целью вытеснить «пережиточные» церковные обряды жизненного цикла, а также заместить главные праздники церковного календаря гражданскими. Датировать начало этой кампании на территории Украинской ССР условно можно концом 1962 г.: поворотными стали постановления ЦК КПУ от 9 октября 1962 г. «О состоянии и мероприятиях по улучшению научно-атеистического воспитания трудящихся в Украинской ССР» и от 26 июля 1963 г. «Об опыте некоторых партийных организаций по внедрению в быт современных гражданских обрядов и новых обычаев». В 1964 г. были разработаны «Правила о религиозных культах», которые предусматривали внедрение «новой обрядности» (а поэтому борьбу с религиозной обрядностью) во всех сферах и на всех уровнях: от разработки «примерного репертуара» новых церемоний до введения в программы высших учебных заведений, например, обязательного спецкурса «Роль советских праздников, обычаев и обрядов в коммунистическом воспитании трудящихся»[7].

Православная Церковь — Церковь «литургическая», считающая «видимые таинства» необходимыми для спасения. Это,

5. Радянські свята і обряди в комуністичному вихованні//В. К. Борисенко, В. Ю. Келембетова, А. П. Обертинська. К.: Політвидав України, 1978. С. 19.

6. Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦГАВО). Ф. 4648. Оп. 1. Д. 376. Л. 143.

7. Там же. Д. 421. Л. 193-197.

а также ритуализм народной религиозности способствовали сохранению Церкви на советском пространстве, так как делали маловероятным выбор верующих в пользу той модели религиозности, которую западные социологи определяют как «вера без принадлежности» (*believing without belonging*). Вместе с тем, литургический характер Церкви сделал её особенно чувствительной к антицерковным и секуляризационным мероприятиям государства. В условиях численных запретов и ограничений, неравного соперничества с «новой обрядностью» совершение обрядов превращалось в «акт гражданского мужества», как определил Михаил Шкаровский, далеко не оставаясь лишь признаком религиозности[8]. С антропологической перспективы, как подчеркивает Влад Наумеску, религиозная обрядность, церемонии в коммунистическом государстве по определению были «формой протеста», так как давали возможность сохранить те идентичности и коллективную память, которые режим пытался уничтожить[9].

Дискриминационная политика государства встретила противодействие со стороны Церкви. Защита православной *традиции* виделась возможной через ее *трансформацию, модификацию, приспособление* к социалистическим реалиям. В статье анализируются некоторые из трансформаций обрядно-церемониальных практик Русской Православной Церкви как в период, так и вследствие хрущевской кампании. Доступные источники (отчёты уполномоченных Совета по делам РПЦ и Совета по делам религий, статистические данные, статьи «Журнала Московской патриархии», внутрицерковная документация, устные источники, этнографические материалы и т. д.) дают возможность проследить изменения в обрядной жизни православных епархий и приходов на территории Украинской ССР, вызванные к жизни как непосредственными «достижениями» хрущевской борьбы (сокращение количества церквей и духовенства[10], ограничения на проведение церковных церемоний, внедрение альтернативной «новой обрядности» и т. д.), так и общей необходимостью для Церкви приспосабливаться к новым социалистическим реалиям.

8. *Шкаровский М. В.* Русская православная церковь при Сталине и Хрущёве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 2000. С. 20.
9. *Naumescu V.* Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine. Berlin: Lit Verlag, 2008. P. 25.
10. См. Приложение 1.

Первостепенного внимания заслуживает распространение секретной нелегальной обрядности, специфические изменения традиционных обрядов (в первую очередь, крещений и похорон), которые можно определить как «адаптированные обряды», появление «светских» церемоний, а также организационные изменения в проведении центральных празднеств церковного календаря. Во всех случаях важно проследить, от кого исходила инициатива (верующие, духовенство, архиереи), а также как воспринимали те или иные изменения, новые явления в религиозной жизни церковная и государственная власти.

Секретные обряды

Служители традиционалистической литургической Церкви, которая на протяжении веков была государственной, — православные священники — были наименее подготовлены к тому, чтобы отвечать на вызовы современности (от антирелигиозных преследований до процессов секуляризации). Как читаем в научной литературе, следствия этого были следующими: духовенство полностью повиновалось официальным предписаниям, полностью контролировалось благочинными и епархиальным руководством, а поэтому не проявляло никакой инициативы в том, что касалось удовлетворения религиозных нужд своей паствы[11].

Государственные и церковные власти требовали от священника отчета о любых совершенных обрядах, что предоставляло широкие возможности для мониторинга религиозности населения. О. Эшлиман и о. Якунин подчеркивают катастрофические последствия: священник превращался в «доносчика», который предавал тех, кто «вверил себя покровительству Матери-Церкви»[12]. Ответом духовенства стали секретные обряды, узнать об особенностях и масштабах которых исследователю очень сложно, ведь легко предположить, насколько мало информации о них сохранилось. Только непрямые свидетельства и устные источники дают возможность рассмотреть секретную обрядную жизнь Церкви.

11. *Stehle H.* Eastern Politics of the Vatican, 1917–1979. Ohio: Ohio University Press, 1981. P. 4; *Fletcher W.C.* A Study in Survival: The Church in Russia 1927–1943. London: S.P.C.K., 1965. P. 4-5; *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

12. Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО). Ф. 1. Оп. 31. Д. 2972. Л. 8.

Секретные крещения стали наиболее распространенным обрядом, причины чего следует искать в определяющей роли этого таинства для христианской Церкви. Госпожа Дацишина вспоминает, что её муж — о. Михаил Дацишин — всегда спрашивал, нужно ли регистрировать крещения и другие таинства перед тем, как их совершать. Она также вспоминает многочисленные случаи, когда после совершения должным образом оформленного обряда прихожане возвращались к священнику, прося его уничтожить записи в квитанционных книгах[13]. В церкви такие крещения совершались главным образом ночью, в большинстве случаев лишь в присутствии бабушки младенца, часто без согласия родителей и без крестных родителей, иногда в присутствии лишь матери младенца. Чаще всего, как вспоминает госпожа Дацишина, такие крещения совершались вне стен церкви, на квартирах и даже в специально арендованных для этого помещениях[14].

Поведение о. Дацишина не было таким уж исключительным, хотя он и был «воссоединенным» — бывшим греко-католическим — священником, а поэтому лучше православных подготовленным обходить официальные ограничения и запреты. Численные свидетельства из документации Совета по делам РПЦ и позже Совета по делам религий и внутрицерковная документация подтверждают, что практика приобрела широкое распространение. В обращении к епископату главы канцелярии Московского Патриархата прот. Николая Колчицкого от 23 октября 1959 г. читаем о «нарушениях законодательства о культах со стороны духовенства». Особенное внимание уделялось распространенной практике совершения крещений и других обрядов вне стен церкви, особенно в арендованных помещениях[15]. Патриаршее послание № 1917 от 22 декабря 1964 г. раскрывает, что совершение секретных обрядов стало особенно массовым в середине 1960-х гг., вследствие численных запретов и ограничений хрущевского времени. Патриарх Алексий (Симанский) запрещал священникам совершать незарегистрированные крещения, кре-

13. Интервью с госпожой Ярославой Дацишиной, 20 марта 2002 г., г. Стрый, Львовская обл. Интервьюер: Наталия Шлихта. Похожие свидетельства см. также: Интервью с о. Богданом Щуром, 13 марта, с. Держив, Николаевского р-на, Львовская обл.//Архив Института истории Церкви (Львов) (АИИЦ). П-1-1-331. С. 14; Интервью с о. Богданом Нудом, 1 апреля 1993 г., с. Загирочко, Жидачевский р-н., Львовская обл.//Там же. П-1-1-333. С. 34.

14. Интервью с госпожой Ярославой Дацишиной, 20 марта 2002 г.

15. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 187. Л. 25.

щения без согласия обоих родителей, а также крещения вне стен церкви[16]. Он подчеркивал, что крещение совершенное незаконно — вне стен церкви, без согласия родителей и без должной регистрации — «не соответствует высоте и святости совершаемого таинства и противоречит законодательству»[17]. А потому: «Необходимо разъяснить клиру со всей твердостью, что совершение таинства крещения над несовершеннолетними без соответствующего предварительного оформления церковными исполнительными органами *не должно иметь место*»[18].

Не исполняя этих предписаний, многие священники фальсифицировали записи в квитанционных книгах: записывали ложную информацию, что главным образом касалось имен и адресов родителей младенца. Такие фальшивые записи можно было обнаружить лишь в результате административных проверок (которые время от времени проводились уполномоченными и местным руководством), а поэтому практически невозможно установить масштабы этой практики[19]. Если фальшивые записи все же обнаруживали, священники оправдывали себя тем, что не знали, правдивой ли была информация, которая им предоставлялась[20]. Такое оправдание звучало достаточно правдоподобно из уст городского духовенства. Оно же указывает на одну из главных причин, почему верующие желали крестить своих детей в больших городских церквях, кафедральных соборах, даже когда их местная церковь еще действовала: приоритетом было не показывать собственную принадлежность к Церкви[21].

Организационные изменения обрядных практик

С целью более тесного общения с верующими вне стен церкви священники совершали обходы, что позволяло совершать обряды минуя контроль. Обходы давали духовенству возможность общаться с населением, при чем не только с «типичными верую-

16. Там же. Оп. 5. Д. 220. Л. 33.

17. Там же.

18. Там же. Курсив наш. — Н. Ш.

19. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 25. Д. 185. Л. 3; ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 358. Л. 153; Там же. Оп. 5. Д. 88. Л. 27; Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 2. Д. 453. Л. 5.

20. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 407. Л. 112.

21. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 31. Д. 2166. Л. 15.

щими». Как узнаем из отчетов уполномоченных Совета, во время таких обходов священник мог вести «широкую агитацию по привлечению граждан посещать церковь, крестить детей, говеть, совершать освящение домов, колодцев и другие требы [*во время Рождественского поста. — Н. Ш.*]» (уполномоченный в Херсонской области Грыженко), или же он (не)прямо выступал против «[*нашей. — Н. Ш.*] культурно-массовой работы» (уполномоченный в Запорожской области Сидоренко)[22]. Именно по этой причине ряд документов, принятых в конце 1950-х — начале 1960-х гг., ограничили право священника посещением лишь домов «верующих» и только «по приглашению».

Источники описывают два сценария таких обходов. В согласии с православной традицией распространенными были обходы, возглавляемые священниками, часто при участии светских церковных служителей и активистов-мирян во время Великого и Рождественского постов. Массовые закрытия сельских церквей во время хрущевской антирелигиозной кампании добавили новой окраски традиционным обходам. Священники и церковные активисты из епархиального центра распространяли информацию о расписании праздничных служб в городских церквях, посещая села, где церкви стояли закрытыми[23].

Обходы активистов-мирян и монахинь, в свою очередь, стали ответом на антицерковную политику режима. Такие обходы тоже в первую очередь приурочивались к постам. Три основных причины содействовали их превращению в масштабную практику. Первая — нехватка духовенства и, соответственно, невозможность для зарегистрированного — главным образом городского — духовенства посетить во время обходов все вакантные сельские приходы. Во-вторых, это позволяло обойти официальные запреты на обходы духовенства. Не менее важной причиной было и желание скрыть сам факт совершения обходов от уполномоченного. Уполномоченный Грыженко объяснял в 1959 г., что получить хотя бы какую-то информацию о таких обходах можно только из неофициальных разговоров с верующими[24].

В документации Совета встречаются две — прямо противоположные — оценки таких обходов. Чаще всего, уполномоченные рассматривают их как даже более «пагубный способ религи-

22. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 160. Л. 206; Там же. Д. 176. Л. 53.

23. Там же. Д. 144. Л. 103.

24. Там же. Д.193. Л. 135-136.

озной пропаганды», чем обходы духовенства. Такое понимание главным образом исходило из того, что они имели минимальную информацию о них и практически не имели административных полномочий, чтобы ограничивать или наказывать церковных активистов. Не менее важно, что такие обходы свидетельствовали о повышении роли мирян в жизни Церкви и/или предоставляли возможность монашеству общаться с населением. «Странствующие монахини» характеризовались в документации Совета как наиболее опасные «распространители религиозных идей», а их вклад в укрепление религиозных убеждений населения всегда подчеркивался отдельно[25].

Менее типичная и достаточно неожиданная — исходя из вышеизложенного — оценка, которую встречаем в отчете уполномоченного Грыженка о рождественских праздниках 1960 г. в Херсонской области: «Работа с людьми [*церковного актива и монашек. — Н.Ш.*]... менее успешна и не настолько опасна, сколько работа самого духовенства»[26]. Единственное объяснение такой противоречивой оценки можно предложить, лишь вспомнив первоочередную антиклерикальную направленность хрущевской кампании.

Шагом духовенства навстречу запросам верующих, а также способом привлечь больше людей в церкви, становится старательная организация праздничных богослужений. Проанализированные ниже нововведения можно считать типичными, ибо о них сообщали уполномоченные из разных регионов Украинского экзархата, и такого рода информация появляется все чаще с развертыванием антирелигиозной кампании. Лучше всего зафиксированы инновации, внесенные в самые популярные обряды освящения куличей и иорданского освящения воды с середины 1950-х гг. Изменения традиционных празднеств, как и во всех других случаях, были особенно насущными в городских церквях.

Выбор наиболее оптимального времени для освящения куличей — одна из основных проблем, возникающих перед духовенством на Пасху. Священники должны были принимать во внимание требования «новой социалистической реальности» (главным образом рабочий график населения), а также непосредственные результаты и отдаленные последствия антирелигиозных мероприятий режима. Верующие желали скрыть собственное участие в церемонии. Священники вынуждены были освящать куличи в больших

25. Там же. Д. 358. Л. 81-83.

26. Там же. Д. 219. Л. 13.

количествах из-за незначительного количества действующих церквей и самого духовенства и из-за наплыва верующих из закрытых сельских церквей[27]. Выразительное свидетельство оставил уполномоченный в Херсонской области Сухой. В 1967 г. прихожане зарегистрированной религиозной общины в с. Старая Збруевка Голопристанского района сетовали, что не смогли освятить куличи из-за наплыва верующих из соседних закрытых церквей[28].

Широкое распространение приобрела практика перенесения обряда освящения куличей на вторую половину дня Страстной субботы. Это нововведение прямо противоречило православным канонам, предусматривающим совершение обряда освящения лишь после всенощной, пасхальной утрени и праздничной литургии. Кроме того, священники часто освящали «партии куличей» (от нескольких десятков до несколько сотен на раз), вместо индивидуальных, чтобы более эффективно использовать время[29].

Объяснения священников из г. Сталино — большого епархиального и индустриального центра — проливают свет на соображения духовенства, вынуждающие их сознательно нарушать каноны. Священники объясняли, что изменение времени совершения обряда позволяло избежать суматохи и давки в церквях, освятить пасхальную еду тем, кто не мог оставаться на всенощной и пасхальной литургии, а также предоставляло возможность тем, кто проживал далеко от епархиального центра (в отдаленных сельских церквях), возвратиться домой перед пасхальным завтраком[30]. Даже когда куличи освящали утром на Пасху, обряд продолжали на несколько часов (6-9 часов утра), а не приурочивали к окончанию праздничного богослужения, с той же целью — избежать столпотворения в церквах и дать возможность как можно большему количеству людей присутствовать на церемонии[31].

Изменения, которое духовенство вносило в популярный обряд Великого освящения воды, обуславливались подобными рассуждениями, а также необходимостью исполнять приказы о запрете освящения воды вне церковных стен. Уполномоченные жестко контролировали исполнение этого требования, и малейшее нарушение могло стоить священнику регистрации. Чтобы проил-

27. Там же. Оп. 5. Д. 7. Л. 187.

28. Там же. Д. 42. Л. 57.

29. Там же. Л. 58.

30. Там же. Оп. 1. Д. 193. Л. 93.

31. Там же. Д. 298. Л. 149.

люстрировать всю категоричность запрета приведу следующий пример: уполномоченный в Одесской области Роднин объяснял в своем отчете за 1967 г., что духовенству не позволялось освящать воду в колодцах, расположенных сразу же за церковными воротами. Если на церковном погосте не было колодца, верующие должны были приносить с собой воду в бутылках для освящения[32].

Безусловно, священники не могли просто рассчитывать на инициативу мирян, ибо результатом часто бывали большие давки в церквях. С середины 1950-х гг. в большинстве городских церквей воду освящали достаточно организовано. Дополнительной причиной было желание возродить праздничную атмосферу, которая исчезла после того, как традицию Великого освящения воды в реках и озерах запретили[33]. Воду в бочках и ведрах готовили загодя. Их располагали по всему церковному двору для более эффективной раздачи воды верующим. После праздничного богослужения воду единовременно освящали несколько священников: зафиксированы случаи участия в обряде пяти-шести священников в городских церквях[34].

«Светский» обряд

Защищая свое право на религиозную жизнь, верующие не полагались лишь на инициативу духовенства. Они прибегали к многочисленным нелегальным действиям, свидетельствующим об их практическом приспособлении к советским социально-политическим реалиям. Вильям Флетчер утверждает: «Практическое приспособление стало главным преимуществом Церкви в её борьбе за выживание»[35].

Несанкционированный захват официально конфискованных церквей и проведение в них секретных церемоний — самые типичные из действий, к которым прибегали миряне. Нельзя считать неожиданным тот факт, что такие действия становились возможными и, более того, дополнительно стимулировались «непродуманными действиями» местных властей в вопросе конфи-

32. Там же. Д. 176. Л. 168; Там же. Оп. 5. Д. 42. Л. 25.

33. См. описания уполномоченными попыток духовенства возродить праздничную церемонию на Крещение: Там же. Оп. 1. Д. 176. Л. 233; Там же. Д. 219. Л. 65; Там же. Оп. 5. Д. 42. Л. 22.

34. Там же. Оп. 1. Д. 298. Л. 48.

35. *Fletcher W.* A Study in Survival. P. 4.

скации церквей (как объяснял уполномоченный по УССР Константин Литвин): закрытые, главным образом в годы хрущевской кампании, церкви преимущественно никак не использовались на протяжении многих лет[36]. Исследователь не имеет возможности определить масштабы таких секретных церемоний или детально их реконструировать. Отдельные свидетельства, как устные, так и из отчетов уполномоченных, все же дают возможность сделать некоторые обобщения. Количество таких захватов церквей с целью проведения там богослужений возрастало накануне и во время больших религиозных праздников, главным образом Пасхи и Рождества. С конца 1950-х гг. нелегальные захваты церквей и проведение там секретных богослужений стали привычным признаком религиозной жизни, преимущественно в сельской местности, где только закрытые забытые церкви оставались пригодными для богослужений. Если такой возможности не существовало, верующие собирались для молитвы или богослужения в жилых домах и на квартирах.

Уполномоченные извещали обо все более распространенной практике «собраний» самих мирян, без священника. Одно из редчайших детальных свидетельств о таком «светском» обряде встречаем в отчете уполномоченного в Черновицкой области Подольского о пасхальных празднествах 1970 г. Он описывал обычную (как подчеркивал) практику жителей тех сел, где церкви стояли закрытыми со времен хрущевской антирелигиозной кампании. Верующие собирались в закрытой церкви, читали молитвы и даже освящали куличи сами, без священника. Воду для освящения готовили загодя священники из ближайших действующих церквей[37]. Между строками в отчетах уполномоченных читаем, что до 1970-х гг. такие нелегальные «светские службы» стали привычной чертой церковной жизни, своего рода новым, достаточно хорошо организованным «обрядом». Уполномоченный в Закарпатской области обобщил свои наблюдения за подобными церемониями:

> Все было подчинено четкому ритуалу, чувствовалась рука невидимого руководителя. От верующих стало известно, что существует

36. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 128. Л. 67.

37. Там же. Д. 189. Л. 97.

> церковное самоуправление, после службы собираются пожертвования на содержание храма[38].

Предположение о том, что «светские службы» превращаются в своего рода «новый обряд», впервые встречаем в отчете о религиозной жизни в УССР заместителя республиканского уполномоченного Катунина еще вначале 1950-х гг. (отчет за первое полугодие 1952 г.). Катунин анализировал многочисленные случаи секретных собраний верующих для коллективных молитв и богослужений (по случаю больших праздников и в воскресения) в церквях (как зарегистрированных, но оставшихся без священника, так и закрытых), жилых домах и на квартирах. Такие церемонии проводились преимущественно самими верующими из-за отсутствия духовенства или неготовности последних прибегать к таким открыто «незаконным действиям». Подводя итоги, чиновник подчеркивал, что такие службы «принимают форму нового для православной церкви ритуала»[39]. Он указывал, что такие церемонии — «в явочном порядке» — проводились церковными активистами, «зачастую не только не умеющими читать по-церковно-славянскому, но вообще неграмотными лицами, помнящими наизусть кое-что из церковных служб или знающими какое-то количество молитв». [40]

Заключительная ремарка Катунина представляется очень важной для понимания сути такого «нового обряда». Распространение «светских обрядов», с одной стороны, свидетельствовало, что механическое сокращение сети церквей и количества духовенства не вело автоматически к «отходу населения от религии», лишь дополнительно стимулируя религиозные чувства верующих. Влад Наумеску обобщает:

> Когда традиционный приход был разрушен в результате ведения советской политики, развился совершенно новый вид взаимоотношений между духовенством и верующими, из чего возникли совершенно новые коллективные практики,... которые лишь усилили мотивацию верующих[41].

38. Цит. по: *Белякова Н.* Из истории регистрации религиозных объединений в Украине и Белоруссии в 1976–1986 годах//Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2008. № 3 (59). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/be13.html.

39. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 1572. Л. 261.

40. Там же.

41. *Naumescu V.* Modes of Religiosity in Eastern Christianity. P. 135.

С другой стороны, распространение таких практик свидетельствовало о все более глубоком разрушении традиционной церковной жизни, ведь такие действия верующих, как подчеркивал Катунин, «перестают согласоваться с уставными требованиями православной церкви»[42]. Эта новая черта вызывала беспокойство как официальной церкви, так и церковной оппозиции, которые не могли принять «массового развития сектантства среди массы (*верующих — Н.Ш.*), ищущих удовлетворение своим религиозным нуждам, где им представляется возможность»[43].

Православная традиция, пусть это звучит парадоксально, не только делала такие службы возможными, но еще и превращала их в шаг, на который верующим было очень трудно решиться. Православная Церковь — «неклерикальная»[44], светскому элементу в ней отведена значительная роль во всех сферах религиозной жизни, не исключая и богослужения. Поэтому «православный верующий не настолько зависит от священника, как, например, католик»[45]. В то же время достаточно вспомнить о литургическом характере Церкви, поведенческом традиционализме православных, чтобы понять насколько трудным и нежелательным шагом становился для них такой «новый обряд».

«Адаптированные» обряды

Малейшие изменения в сложившейся обрядной практике воспринимались литургической Церковью очень болезненно. Также они жестко критиковались властью, так как помогали Церкви обходить официальные запреты и ограничения. На более фундаментальном уровне они свидетельствовали о способности Церкви приспособиться к неблагоприятным для нее социально-политическим условиям, чего режим, который желал иметь дело с традиционалистической, оторванной от жизни Церковью, никак не мог приветствовать.

Интересное наблюдение можем сделать на основании систематического анализа документации Совета по делам РПЦ и Со-

42. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 1572. Л. 262.

43. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 128. Л. 47.

44. *Phillips A.* The Church and the Filioquism//Orthodox Christianity and the English Tradition. Norfolk: The English Orthodox Trust, 1995. P. 66.

45. *Pascal P.* The Religion of the Russian People/Trans. Williams R. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976. P. 118.

вета по делам религий. Секретные обряды мало фиксировались уполномоченными не только из-за недостатка информации о них, но и из-за того, что Совет значительно меньше беспокоило распространение секретных практик, чем адаптация/модификация обрядов. Чтобы объяснить такое странное отношение, достаточно вспомнить, что согласно официальным взглядом: а) обрядная жизнь Церкви объяснялась ритуализмом народной религиозности, а не рассматривалась как свидетельство веры; б) первоочередной задачей усилий режима было изолировать *традиционалистическую* Церковь от *модернизированного* общества. Пока совершение обрядов можно было объяснить характером народной религиозности и православным традиционализмом, обрядная жизнь представляла меньшую опасность для официального идеала секуляризированного общества, чем в случае, когда обряды были «адаптированные», «осовремененные».

Сам термин «адаптированные обряды», в отличие от других понятий, используемых на этих страницах — «секретные обряды», «светский обряд» и т.д., — не встречается в официальной документации советского периода. Возможно не самая оптимальная с терминологической точки зрения категория введена автором статьи для суммарного определения тех видоизменений обрядной практики, которые критиковались в документах Совета за стремление «осовременить» православную традицию, «приспособить»/«приложить» ее к советским социальным, культурным и политическим реалиям.

Первостепенное беспокойство властей вызывали модификации обрядов жизненного цикла из-за их далеко идущих социо-культурных последствий. Богословское и социо-культурное значение таинства крещения сделало его главной мишенью антирелигиозных и секуляризационных мероприятий. Поскольку запреты были наиболее численными и контроль над их исполнением наиболее жестоким, обряд крещения претерпел ощутимые изменения.

Одна из инициатив хрущевской антирелигиозной кампании — запрет любых крещений, кроме крещений младенцев. «Запрещено властями крестить детей старше полтора два года, если ребёнок старше двух лет, их нужно отправлять домой некрещеными»[46]. Запрет стал ответом на распространенную практику крестить детей, подростков, взрослых. Обряд приобрел широкое распростра-

46. Keston Institute (Oxford, Great Britain), Samizdat Archive (*SAKI*), SU/Ort 7/14.1 Pochaev Appeal “Orthodox Christians of all Russia”. P. 2.

нение в конце 1940-х — начале 1950-х гг., когда в сравнительно либеральных условиях государственно-церковного соглашения появилась возможность крестить тех, кто не был окрещен в предыдущие годы сталинских антирелигиозных преследований.

Комментируя состояние религиозности в Украинском экзархате в 1947 г., уполномоченный по УССР Павел Ходченко рассматривал обряд крещения взрослых, совершение которого достигло «критического» уровня, как важный индикатор «больших размеров состояния религиозности среди масс»[47]. В 1951 г. новый уполномоченный по УССР Григорий Корчевой информировал о том, что крещения оставались самыми популярными из всех обрядов. Что касается обряда крещения взрослых, то после кульминационных первых послевоенных годов, его популярность немного пошла на спад.[48] После запретов начала 1960-х гг.,[49] количество крещений детей и взрослых опять резко возросло. На протяжении следующего десятилетия около половины крещений, совершенных в центральных и восточных областях Украины, составляли именно такие крещения[50].

Взяв во внимание масштабы этого явления, руководство Совета требовало от уполномоченных большего внимания к таким крещениям и подачи детальной статистики, что должно было помочь в разработке методов противодействия. На протяжении шести месяцев в 1965 г. Владимир Куроедов подписал два практически идентичных указа (письма № 494 от 25 февраля и № 2030 от 27 августа) подавать в отчетах отдельные цифры для крещений младенцев, детей до трех, детей от трех до 6 лет, от 7 до 16 лет и старше[51].

Распространение крещений детей и взрослых стало новым явлением в религиозной жизни православной общины в Украине. Именно этот обряд, по мнению руководства и уполномоченных Совета, особенно ярко свидетельствовал о приверженности населения Церкви. В отличие от традиционного обряда крещения младенцев, адаптированный обряд «вряд ли вызван установив-

47. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 23. Д. 4555. Л. 186-187.

48. Там же. Оп. 24. Д. 783. Л. 39.

49. Прямих свидетельств не удалось найти, но из отчетов уполномоченных можем предположить, что соответственные директивные документы датировались 1963 г. *ЦГАВО*. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 407. Л. 74.

50. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 41, 19-20; Там же. Оп. 5. Д. 281. Л. 206-207; *ГАРФ*. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 574. Л. 172.

51. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 566. Л. 5.

шейся народной традицией и не свидетельствует ли данное обстоятельство об усилении влияния церкви на население» (из отчета уполномоченного в Киевской области Сухонина, 1965 г.)[52].

Наиболее тревожило чиновников Совета распространение с середины 1950-х гг. практики массовых коллективных крещений. Когда антирелигиозная кампания достигла своего апогея, уполномоченный по УССР Григорий Пинчук даже предложил запретить «коллективные крещения»[53]. На первый взгляд, распространение коллективной церемонии лишь свидетельствовало об острой нехватке духовенства и желании населения скрыть собственную приверженность к Церкви, спрятавшись в толпе во время больших праздников, когда такие церемонии главным образом и совершались. Но уже перечисление праздников, к которым такие церемонии приурочивались, объясняет особенное беспокойство властей: Пасха, Рождество, а также Новый год, 1 Мая, 7 Ноября. Именно 1 Мая и 7 Ноября — центральные даты советского календаря — чаще всего встречаются в документации Совета, безусловно, из-за полной недопустимости любого соотнесения советского праздника и религиозной церемонии. «Стремление верующих приурочить крещения детей к дням революционных праздников 1 Мая и 7 Ноября» прослеживается с первых послевоенных годов[54]. С середины 1950-х гг. такая коллективная церемония становится характерной чертой религиозной жизни в городах, хотя она имела некоторое распространение также и в сельской местности[55].

Священники, особенно из индустриальных регионов Восточной Украины и Киева, эмоционально описывают все трудности, с которыми они встречались, совершая много крещений в дни советских праздников. Благочинный епархиального центра Сталино утверждал, что каждый год на октябрьские праздники — 7 и 8 Ноября — четыре священника из кафедрального собора не могли удовлетворить все возрастающие обрядные потребности населения. Они «целый день крестили детей до полной усталости», хотя совершали лишь упрощенную коллективную церемонию, а не индивидуальный обряд[56]. Другие священники из Сталинской области подтвер-

52. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 43.

53. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1с. Д. 1788. Л. 48.

54. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 312. Л. 4-5; ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 144. Л. 123.

55. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 144. Л. 84.

56. Там же. Д. 144. Л. 130.

ждают, что в дни революционных праздников вынуждены были крестить младенцев, детей и взрослых с раннего утра до позднего вечера «большими и малыми группами и в одиночку», а «их бывает столько, что они (*священники. — Н.Ш.*) выбиваются из сил»[57].

Статистические данные лучше помогают понять их переживания. По источникам Совета по делам РПЦ, обряд крещения в Харькове (очень «неблагополучном» в этом отношении центре) на праздник 1 Мая совершался в таких количествах: в 1953 г. — 256 (дополнительно 79 в пригородных церквях), в 1954 г. — 318 (116), в 1955 г. — 298 (80)[58]. В 1958 г. Пинчук информировал ЦК КПУ о совершении крещения на праздник 7 Ноября в церквях больших городов Восточной Украины: в Харькове — 496, Ворошиловграде — 226, Сталино — 400[59]. Безусловно, прямое соотношение с данными об обряде крещения, совершаемом в дни религиозных праздников (которые, к сожалению, не удалось найти), необходимо для окончательных выводов о действительной популярности таких церемоний.

Такие крещения — независимо от того, были ли они настолько «масштабными», как о том свидетельствует документация Совета и этнографические источники, или нет — не просто служили для удовлетворения религиозных нужд населения. Они становились тревожным знаком для режима, который стремился полностью изолировать Церковь. Факт приурочивания обряда крещения к советскому празднику с целью придать большей торжественности этому семейному событию свидетельствовал, что «застарелый» религиозный обряд оставался достаточно важным для «секуляризированного» населения. Такое приурочивание, которое едва ли можно свести лишь к фактору выходного дня, помогало поддерживать символическую связь между Церковью и советским обществом. Важными в данном контексте выглядят свидетельства об особенной популярности этой церемонии среди интеллигенции и рабочего населения Киева и больших индустриальных центров Востока и Юга Украины.

Похоронная церемония — не менее значима для народной религиозности и имеет не меньшее социо-культурное значение. Ничто не свидетельствовало об этом лучше, чем процент религиозных похорон коммунистов. Оценивая их как «кощунство», уполномочен-

57. Там же. Л. 124.

58. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 4038. Л. 292.

59. Там же. Д. 4927. Л. 49-50.

ный в Харьковской области Ходин в своем отчете за 1965 г. даже требовал «установить… правовые нормы, ограничивающие церковников совершать обряд отпевания над умершими коммунистами». Его предложение сводилось к необходимости разработать действенную альтернативу в форме «красивых, дешевых погребений»[60].

Неназванный священник из индустриального поселка Новоукраинка Харьковской области отмечал в 1947 г., что не знает ни одного случая погребения без религиозной церемонии. Даже «в тех случаях, когда похороны совершаются по гражданскому обряду, после [*родственники. — Н.Ш.*] приносят землю в церковь к священнику — “запечатать”»[61]. Через два десятилетия Константин Литвин в своем отчете ЦК КПУ за 1968 г. о религиозности населения республики вынужден был признать, что похороны оставались одной из самых распространенных религиозных церемоний и что количество заочных отпеваний даже превышало количество традиционных обрядов. По его данным в том году православные священники совершили 96,338 традиционных похоронных церемоний и 114,041 заочных отпеваний[62]. Причина особенной популярности заочной церемонии проста: её практически нельзя контролировать, не говоря о том, чтобы что-то ей противопоставить[63].

На протяжении двух десятилетий, отделяющих эти наблюдения православного священника и республиканского уполномоченного, заочные отпевания значительно изменились. Целью было сделать их ещё более доступной альтернативой в условиях усиления антирелигиозных гонений. В 1940-х — 1950-х гг. священники требовали, чтобы родственники приносили для церемонии землю с могилы и высыпали её назад на могилу после освящения. В 1960-х гг. требования значительно ослабили: «Землю, как они объясняют, можно взять с любой могилы и даже не с могилы и высыпать на любую могилу»[64]. Верующие рассматривали такую упрощенную церемонию как альтернативу только в крайних случаях. Обычно, землю брали с могилы и приносили священнику, который чтобы «запечатать гроб… молился, окроплял святой водой и (*читал. — Н.Ш.*) соответствующие молит-

60. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 111.

61. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 23. Д. 4555. Л. 186.

62. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 281. Л. 206.

63. См. Приложение 2.

64. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 10.

вы». Потом землю высыпали назад на могилу, сопровождая это молитвами[65].

Связь между религиозным и гражданским обрядом, которая просматривалась и во время заочных отпеваний, становилась очевидной, когда, преимущественно в городах, проводилась комбинированная церемония с атрибутами и религиозного, и советского погребения. Обычно комбинированная церемония состояла из религиозной процессии со священником и церковным хором, за которой шел духовой оркестр — необходимый атрибут гражданской церемонии. После религиозной церемонии прощальные слова произносились кем-то из официальных товарищей[66]. Понять резко негативное отношение властей к этой церемонии достаточно легко. Комбинированные похороны свидетельствовали о фиаско официальных стремлений вытеснить религиозную обрядность «новой» гражданской, а также о способности Церкви приспособить свою ритуальную практику к неблагоприятным условиям, таким образом, сохраняя обрядную жизнь. На базовом уровне церемония имела еще более негативные последствия для официальной антирелигиозной и секуляризационной программы, так как свидетельствовала о способности Церкви подтвердить собственную «своевременность», свою необходимость для соответствующих «товарищей» и членов их семей, ведь церемония вряд ли совершалась над «типичными верующими» — «престарелыми бабушками и дедушками».

Руководство Патриархата о модификации обрядов

Модификация обрядов стала защитным, достаточно действенным шагом со стороны духовенства и мирян. Отсутствие альтернативного пути для обеспечения сохранности обрядной жизни в условиях антирелигиозных преследований и масштабы распространения местных инициатив вынуждали церковную власть, несмотря на все неприятие ею обрядных изменений, соглашаться с ними и даже санкционировать их, хотя бы полуофициально.

Анализируя изменения обрядной практики в советскую эпоху, Вильям Флетчер четко различает «богословский консерватизм»

65. Интервью с о. Иваном Репелой, 14.02.93, г. Ивано-Франковск//АИИЦ. П-1-1-275. С. 17; Интервью с госпожой Ярославой Дацишиной, 22 марта 2002 г.

66. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 31. Д. 4555. Л. 281; Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ). Ф. 5. Оп. 33. Д. 90. Л. 9.

Церкви и её способность к «практическому приспособлению». Он утверждает, что богословский консерватизм никоим образом не препятствовал приспособлению Церкви к советским реалиям. Более того, даже содействовал ему. «Изменения действительно имели место. Но из-за того, что догмы Церкви были неприкосновенными, эти изменения не требовали переосмысления богословских начал Церкви»[67]. На самом деле, переход от «догматической негибкости» (еще одно понятие, предложенное Флетчером) к «практическому приспособлению» был далеко не таким безболезненным и легким, как пишет Флетчер. Более того, некоторые из изменений, внедренные духовенством для удовлетворения потребностей верующих, достигали таких масштабов, что невозможно было избежать их богословского обоснования или хотя бы санкции со стороны церковной власти.

Отношение официальной церкви к обрядным изменениям можно легко проиллюстрировать на примере коллективной исповеди. Сама догматика РПЦ требовала изменения формы таинства. Ведь исповедь — необходимое условие для причащения мирян. Традиционное требование причащаться хотя бы раз в год — на Пасху — автоматически предполагало необходимость исповедоваться. Из-за острой нехватки духовенства и действующих церквей зарегистрированные священники не имели практической возможности исповедовать всех желающих в Великий Пост, а поэтому прибегали к коллективной церемонии[68].

Из-за неразрывной связи с Таинством Причастия, коллективная (общая) исповедь стала одним из тех «адаптированных» обрядов, которые остро критиковала церковная власть. Патриарх Алексий выступил решительным противником такой практики. Он поднял этот вопрос сразу же после своего назначения местоблюстителем патриаршего престола на заседании Священного Синода 18 июля 1944 г. Будущий патриарх утверждал, что «чин исповеди коренным образом искажается практикой так называемой общей исповеди», ведь «церковный устав не знает общей исповеди, он признает только частную исповедь». Особое его беспокойство вызывало то, что коллективная исповедь угрожала

67. *Fletcher W.C.* A Study in Survival. P. 5.

68. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 176. Л. 19-20, 60, 105; Там же. Д. 193. Л. 135; Там же. Оп. 1. Д. 7. Л. 101.

Таинству Причастия: «Небрежное отношение к исповеди влечет за собой такое же отношение к таинству причастия»[69].

Несмотря на открытую критику коллективной церемонии, глава Церкви все же разрешил её совершать «в случае надобности» с единственным условием индивидуальной разрешительной молитвы для каждого кающегося. Причина была очевидной — он не мог предложить никакого альтернативного решения проблемы, которая возникала перед Церковью каждый год в Великий Пост. И все же, несмотря на полное отсутствие альтернативы, на протяжении последующих десятилетий церковные власти с большим нежеланием давали разрешение на совершение коллективной церемонии, утверждая, что принимать её можно только «как исключение»[70].

Исследователь не располагает достаточным количеством источников, чтобы определить отношение к коллективной исповеди духовенства, которое её практиковало. Имеющиеся источники, однако, вынуждают подвергнуть упрощенный взгляд на «практическое приспособление» Церкви сомнению. Приходские священники размышляли о каноническом обосновании своих действий значительно больше, чем предполагает тот же Флетчер. В дневнике о. Михаила Дацишина с 1950-х — 1960-х гг. встречаем многочисленные цитаты из православной литературы с его собственными одобрительными комментариями:

> Современная общая исповедь, если подойти к этому строго, совсем не исповедь. Общая исповедь наносит нам страшный вред, люди перестают наблюдать за своей совестью, нет духовного роста, появилось безразличие к своему спасению. Выполняют только форму, формализм — страшная опасность[71].

Руководство Патриархата вынуждено было реагировать на инициативы духовенства, не только критикуя или с неохотой принимая их, но также и санкционируя их. Позиция официальной церкви и в конце 1960-х гг. не очень отличались от взглядов, озвученных будущим патриархом в 1944 г.: «Всякое таинство,

69. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2а. Л. 100.

70. *Цыпин В. (прот.).* История Русской Церкви 1917–1997 (История Русской Церкви. — Кн. 9). М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 372.

71. Частный архив о. Михаила Дацишина (г. Стрый, Львовская обл.). Тетрадь под названием «Исповедь» — «Мысли — Журнал МП».

по православному учению, только тогда будет таинством и только тогда будет благодатно действовать на человека, когда оно будет совершено точно по установленному чину»[72]. И все же понимание формулы «точно по установленному чину» существенно изменилось на протяжении десятилетий. Отход от традиционных практик редко обосновывался официально: исследователь не найдет синодальных или патриарших позволений на модификацию обрядов. Но внимательное прочтение «Журнала Московской патриархии» позволяет проследить эволюцию отношения.

Статьи, поднимающие вопрос модификации обрядов и канонических практик, впервые появляются на страницах «Журнала» в средине 1950-х гг. Самые ранние статьи искали способы оправдания распространенных местных практик и обычно делали это, обращаясь к апостольской традиции. Одна из статей, например, рассматривая обрядные изменения, утвержденные Апостольским Собором, объясняла: «Догматы и учения церкви никогда нельзя изменять. Обряды же могут быть изменяемы… Иначе и быть не может: ведь обряды, по внешнему составу своему, слагаются часто в зависимости от обстоятельств, и от перемен обстоятельств также переменяются»[73]. Автор статьи подчеркивал, что только церковная власть имеет полномочия санкционировать любые изменения обрядной практики, пытаясь ограничить этим инициативы снизу.

Статьи с конца 1950-х–1960-х гг. продолжали развивать идею зависимости обрядной практики от конкретных условий, полемизируя с теми, кто критиковал православную практику за её консерватизм и традиционализм[74]. Важно то, что со страниц журнала постепенно исчезает любое упоминание о том, что исключительно церковная власть может инициировать изменения. Каждое изменение признается действенным при условии, что модифицированный обряд сохраняет необходимые атрибуты таинства: полномочия особы, совершающей таинство (священник), использование надлежащего вещества или внешнего знака и сохранение обрядной формулы[75].

72. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2а. Л. 100.

73. *Исидор (еп.)*. Существенные свойства Истинной Церкви//Журнал Московской патриархии (ЖМП). 1955. № 5. С. 47.

74. *Гнедич П. (прот.)*. О православном понимании Церкви и единства церковной жизни//ЖМП. 1962. № 8. С. 54.

75. Там же. С. 53-55; *Талызин А.* Соборность и автокефалия//ЖМП. 1959. № 7. С. 54-55; *Георгиевский А.* Смысл и значение обрядов Православной Церкви//ЖМП. 1957. № 4. С. 51.

Такие минимальные требования показывают, что церковная власть была вынуждена принимать и, несмотря на отсутствие желания, санкционировать спонтанные инициативы снизу, так как не могла предложить альтернативного пути для сохранения обрядной жизни Церкви. Интерпретируя отношение официальной церкви к обрядным изменениям, не стоит забывать о еще одном важном факторе — эти изменения воспринимались государственной властью резко негативно.

Выводы

Православная Церковь не оставалась лишь пассивной жертвой дискриминационной политики государства, ярко проявившейся в массированной антирелигиозной кампании и масштабной секуляризационной программе хрущевского периода, не в последнюю очередь воплощаемой через внедрение «новой обрядности». Ответ на мероприятия режима следует искать в первую очередь не в форме открытых протестных действий, а на уровне повседневной практики, церковной рутины.

Приняв во внимание как непосредственные реалии существования Церкви (от острой нехватки церквей и духовенства до запретов и ограничений на совершение церковных церемоний), так и общие советские социально-политические и социо-культурные реалии, (теоретически безынициативное) духовенство и миряне увидели два основных способа защитить православную традицию. Первый — скрыть видимые проявления религиозности от всевидящего ока соответствующих «товарищей». Отсюда — совершение секретных, незарегистрированных, а поэтому нелегальных, обрядов. Вторым стало стремление *осовременить* традиционную практику, сделать ее более гибкой и действенной, что привело к массовому распространению «адаптированных» и «светских» обрядов.

Инициативы православного духовенства и мирян практически в каждом случае были обоюдоострыми: они противодействовали официальным запретам, но в то же время подрывали традиционную обрядную жизнь. Более того, они не согласовались со взглядами («адаптированные» обряды), а также противоречили указаниям (секретные обряды) руководства Патриархата. Секретные и «адаптированные» обряды, светские церемонии к середине 1960-х гг. стали масштабным явлением: примеры, проанализированные на этих страницах — лишь отдельные их них, хотя

и наиболее типичные и значимые для обрядной жизни, как подтверждают в том числе и массовые этнографические источники.

Исследователь, описывая жизнь Церкви в советский период, вынужден забыть о привычных категориях взаимодействия «приходского священника» со своими «прихожанами». Хотя «приходы», «приходское духовенство» и «прихожане», безусловно, не исчезли, пользоваться этими терминами уместно, лишь анализируя конкретные случаи. Традиционный приход был практически разрушен, с одной стороны, в результате массового закрытия церквей и снятия с регистрации духовенства, а с другой — в виду специфического ответа духовенства и мирян на эти вызовы.

Библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Ф. 6991 (Совет по делам религий при Совете Министров СССР, 1943–1991).

Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ).

Ф. 5 (Аппарат ЦК КПСС, 1949–1991).

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Ф. 17 (Фонд ЦК КПСС, 1903–1991).

Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦДАВО, Украина).

Ф. 4648 (Совет по делам религий при Министерстве по делам миграции и национальностей Украины и его предшественники (объединенный фонд)).

Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО, Украина).

Ф. 1 (Центральный Комитет Коммунистической Партии Украины, 1917–1991).

Частный архив о. Михаила Дацишина (г. Стрый, Львовская обл.). Тетрадь под названием «Исповедь» — «Мысли — Журнал МП».

Keston Institute (Oxford, Great Britain), Samizdat Archive.

Устные источники

Архив Института истории Церкви (Львов) (АИИЦ).

П-1-1.

Интервью

Я. Дацишиной (2002 г.)

Опубликованные источники

Журнал Московской патриархии, 1944–1971.

Программы и уставы КПСС. М.: Изд. политической литературы, 1969.

Литература

Белякова Н. Из истории регистрации религиозных объединений в Украине и Белоруссии в 1976–1986 годах//Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2008. № 3 (59). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/be13.html.

Журнал Московской патриархии, 1944–1971.

Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.

Программы и уставы КПСС. М.: Изд. политической литературы, 1969.

Радянські свята і обряди в комуністичному вихованні/В. К. Борисенко, В. Ю. Келембетова, А. П. Обертинська. К.: Політвидав України, 1978.

Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки/Под общ. ред. Онищенко А. С. К.: Выща школа Головное из-во, 1988.

Цыпин В. (прот.). История Русской Церкви 1917–1997 (История Русской Церкви. — Кн. 9). М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.

Чумаченко Т. А. Государство, Православная Церковь, Верующие. 1941–1961 г.г. (Серия «Первая монография»). М.: «АНРО - XX», 1999.

Шкаровский М. В. Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах: От «перемирия» к новой войне. Санкт-Петербург: ДЕАН+АДИА-М, 1995.

Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущёве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 2000.

Штырков С. Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССР)//Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2009. № 1 (63). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2009/1/sh12.html.

Bell C. Ritual: Perspective and Dimensions. New York –Oxford: Oxford University Press, 1997.

Coniaris A. M. Introducing the Orthodox Church: Its Faith and Life. Minneapolis: Light and Life Publishing Company, 1982.

Ellis J. The Russian Orthodox Church: A Contemporary History. London — Sydney: Croom Helm, 1986.

Fletcher W. C. A Study in Survival: The Church in Russia 1927–1943. London: S.P.C.K., 1965.

Hervieu-Léger D. Religion as a Chain of Memory/Trans. by Simone Lee. Cambridge: Polity Press, 2000.

Naumescu V. Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine. Berlin: Lit Verlag, 2008.

Pascal P. The Religion of the Russian People/Trans. Williams R. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

Phillips A. Orthodox Christianity and the English Tradition. Norfolk: The English Orthodox Trust, 1995.

Stehle H. Eastern Politics of the Vatican, 1917–1979. Ohio: Ohio University Press, 1981.

Wilson B. Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Young G. Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

Приложение 1

Хрущевская антирелигиозная кампания в Украинской ССР

Источники: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 257. Л. 2, 4-5; Там же. Д. 265. Л .2-3, 5; ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 268. Л. 5-25.

год*	1	2	3**	4	5	6	7	8
1959	8,464	6,741	61 (46)	477	425	6,453	1,375	211
1960	8,207	6,579	257 (162)	489	419	6,377	1,128	283
1962	6,418	5,463	1,789 (1,116)				1,372	585

1 — действующие церкви и молитвенные дома

2 — «типовые» церкви

3 — стало меньше на (по сравнению с предыдущим периодом) («типовые» церкви)

4 — дочерние церкви

5 — церкви, в которых литургия служится ежедневно

6 — церкви, в которых литургия служится раз в неделю

7 — церкви, в которых литургия служится два-три раза в год

8 — зарегистрированные церкви, в которых больше года не служится литургия

год*	1	2	3	4**	5	6	7
1959	18	5,466	260	5,744		162	290
1960	17	5,166	243	5,426		65	416
1962	15	4,114	236	4,365	3,634		

1 — епископат

2 — священники

3 — диаконы

4 — вместе

5 — псаломщики

6 — рукоположено в предыдущем году

7 — уменьшилось кадров духовенства в предыдущем году

* Данные по состоянию на 1 января текущего года.

** Подсчитано.

Приложение 2

Обрядность в Украинской ССР (середина 1960-х гг.)

Источник: ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 1-4, 5, 9, 19-20, 35, 40-41, 46, 52, 62, 64-65, 68, 73, 85, 102, 106, 113, 116, 120-121, 136, 138, 152.[76]

Области	Крещения (% к числу новорожденных)		Венчания (% к числу зарегистрированных браков)		Религиозные похороны (% к числу умерших)		Заочные отпевания (% к числу умерших)	
	1964*	1965	1964	1965	1964	1965	1964	1965
Винницкая	38.4	42.5	2.4	1.6	29.0	19.6		
Волынская	78.0	79.0	14.0	12.0	74.0	69.0		
Днепропетровская	29.1	32.3	0.4	0.3	3.6	3.7	31.4	40.4
Донецкая	50.7	49.1	0.4	0.4	16.2	17.3		
Ивано-Франковская	68.9	71.1	36.8	27.7	76.0	76.0		
Житомирская	52.0	57.8	1.9	1.1	43.4	42.7		
Закарпатская	62.0	53.7	31.8	28.1	58.9	58.2		
Запорожская	32.2	27.2	0.5	0.2	2.8	2.8		
Киевская	41.1	45.5	1.1	0.7	29.4	18.1		13.0
Кировоградская	33.6	38.5	0.5	0.2	1.8	1.9	46.9	27.6
Крымская	25.7	24.6	0.1	0.1	7.1	5.8	48.7	54.5
Луганская	47.0	51.2	0.52	0.72	37.1	33.1	41.2	35.5
Львовская	63.7	59.9	29.4	26.5	72.7	74.3		
Николаевская	28.1	30.9	0.3	0.1	10.3	9.7	33.8	37.3
Одесская	44.4	45.2	5.5	6.6	28.0	34.7		
Полтавская	38.0	36.5	4.0	10.0	14.5	16.7	32.2	35.0
Ровенская	71.6	63.9	22.8	21.5	65.0	67.5		
Сумская	54.2	52.8	1.0	0.7	33.7	32.1	33.7	
Тернопольская	69.0	63.5	37.1	30.6	79.0	80.5		
Харьковская	43.5	47.0	0.6	0.6	12.0	12.0	36.5	46.9
Херсонская	35.8	40.0	0.04	0.02	26.0	30.3	9.0	5.5
Хмельницкая	44.8	42.6	0.66	0.6	20.8	22.6	3.73	3.43
Черкасская	35.6	35.5	0.2	0.28	16.3	12.4	13.7	14.7
Черновицкая	69.4	71.5	22.1	24.9	68.0	70.1		
Черниговская	37.8	38.7	2.2	2.0	29.3	24.6	32.2	32.8
В целом по УССР	47.8	48.02	8.09	7.9	34.2	33.4	30.3	28.9

* Данные представлены областными уполномоченными по состоянию на первое полугодие текущего года.

Елена Жидкова

Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной

Создание новой гражданской обрядности, которая могла бы заменить и вытеснить религиозную, растянулось на несколько десятилетий Советской власти. Этот процесс нельзя назвать системным или поступательным. Интерес к обрядотворчеству то затихал, то возникал снова. Сразу после принятия декрета об отделении церкви от государства в 1918 г. — а это, как известно, был один из первых декретов Советской власти — регистрация актов рождения, смерти, бракосочетания религиозными институтами лишилась юридической силы. Венчания, крещения и отпевания, конечно, проводились, но законной, признаваемой новой властью стала считаться исключительно регистрация актов гражданского состояния в специально создаваемых органах при исполнительных комитетах Советов. Нельзя сказать, что вновь вводимые гражданские обряды в то время подверглись какой-то специальной разработке. То, что мы знаем о первых советских обрядах, связано, как правило, с инициативами комсомольцев «на местах», с «живым творчеством масс», как тогда говорили. Первые гражданские обряды трудно назвать обрядами в полном смысле этого слова. Точнее будет обозначить их как регистрационные процедуры. Все, что касалось переходных состояний в человеческой судьбе — момента рождения, смерти, — было сведено к формальным и организационно простым процедурам. Вплоть до хрущевского времени серьезного внимания к обрядовой стороне жизни обычного гражданина не было. Только в годы «оттепели», в годы дискуссии о «новом человеке — строителе коммунизма» пришло осознание, что необходимо предложить советскому гражданину что-то взамен объявленных отжившими религиозных праздников.

Объектом изучения является история внедрения гражданских праздников и обрядов в годы «оттепели». Нас интересует социо-

культурная обстановка, в которой возродился интерес к обрядотворчеству и поиску праздников, созвучных секуляризованному мироощущению советского гражданина второй половины XX века. Пунктирно обозначив основные направления формирования советской обрядности, мы поведем речь преимущественно о той обрядности, которая, занимая низшее место в иерархии государственных и общественно-гражданских обрядов, советскими этнографами называлась лично-семейной или семейно-бытовой[1]. Прежде всего, речь идет о торжественной регистрации брака, свадьбе. Конечно, семейно-бытовые обряды далеко не исчерпывают весь спектр гражданской обрядности. Много интересного остается за рамками статьи: это и поиски «подлинно народных» обычаев, и активное насаждение различных профессиональных праздников (День строителя, День учителя и т. д.), что, как ни удивительно, тоже входило в планы атеистической работы и служило задачам формирования новой советской идентичности, ее профессиональной составляющей.

Ход и мероприятия хрущевской антирелигиозной кампании освещены в трудах М. Шкаровского, Т. Чумаченко, М. Одинцова[2]. На рубеже 1970-80-х годов издавалось много литературы, посвященной социалистической обрядности[3]. В последние годы внимание к такому частному сюжету, как введение новой гражданской обрядности, было уделено преимущественно в статьях, опирающихся на региональный материал[4]. Не исключением яв-

1. *Бромлей Ю. В.* Новая обрядность — важнейший компонент советского образа жизни//Социалистическая обрядность и формирование нового человека. Киев: Политиздат Украины, 1979. С. 31.

2. *Шкаровский М. В.* Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. Москва, 2005; *Чумаченко Т. А.* Советское государство и Русская православная церковь в 1941-1961 гг.//Религиоведение. 2002. № 1. С. 14-37; *Одинцов М. И.* Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия. 1955-1964 гг.)//Отечественные архивы. 1994. № 5. С. 25-83.

3. См., например: Социалистическая обрядность и формирование нового человека. Киев, 1979; Праздники, обряды, традиции. М., 1979; *Тульцева Л. А.* Современные праздники и обряды народов СССР. М., 1985.

4. *Гвоздев С. А.* Последний «штурм неба». Антицерковная политика в годы Хрущева (1958-1964)//Ярославский педагогический вестник. 1996. № 3.; *Жидкова Е.* Антирелигиозная кампания времен «оттепели» в Куйбышевской области//Неприкосновенный запас. 2008. № 3; *Кильдеев М. В.* Практика социологических исследований религиозности в СССР (1966–1991) и ее значение для современности (на материале Татарской АССР)//Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2010. № 3; *Лёвин О. Ю.* Тамбовская епархия в 1962-1974 гг.//История Тамбовской епархии: документы, исследования, лица. Электронный ресурс: http://www.tambovdoc.ru/category/issledovaniya/;

ляется и настоящая статья. Тема раскрыта на примере типичного промышленного центра, каким был волжский город Куйбышев (Самара). Как и многие другие областные центры, в послевоенное время Куйбышев пережил резкий скачок численности населения и экономический подъем. Присутствие в закрытом городе нескольких заводов-гигантов союзного значения обусловило особую кадровую политику и пристальное внимание к воспитательной работе с населением.

Источниками послужили документы самарских архивов (Центральный государственный архив Самарской области, Самарский областной государственный архив социально-политической истории), краеведческая литература, воспоминания и периодика. Особого внимания заслуживают фонды двух Уполномоченных (Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Куйбышевской области). Ценным источником является публицистика М.Д Барыкина — журналиста областной партийной газеты «Волжская коммуна». В течение многих лет Барыкин писал на антирелигиозные темы, сборники его статей регулярно издавались многотысячными тиражами. Любопытна современная оценка публицистики тех лет, данная в юбилейной подборке лучших статей из «Коммуны»: из данной подборки следует, что Барыкин якобы «не трогал» православие и другие фундаментальные и традиционные религии, зато «обращал свое перо против всякого рода тоталитарных сект, которые плодились с кроличьей скоростью»[5]. Такая ретроспективная оценка является тенденциозной и искажающей суть дела в соответствии с современной официальной риторикой. Впрочем, эта полемика выходит за рамки данной статьи.

1920-е: как все начиналось

Хорошо известно, какое большое влияние на первых советских теоретиков оказали идеи французских просветителей и опыт французской революции. Отсюда обсуждение реформы календаря, вариантов нового цикла праздников, ломающих прежнюю календарную сетку. Отсюда же — организация грандиозных

Молодов О. Б. Традиции и новации в обрядности жителей Русского Севера в 1960-1980-е гг.//Гражданское общество в России. История и современность: Материалы конференции. Т. 2. СПб., 2009.

5. Блеск перьев. Избранное. 1907-2007. Самара: Самарский Дом печати, 2007. С. 51.

празднеств победившего пролетариата со сжиганием идолов, изображающих прошлое, и представлением вновь изобретенных аллегорических фигур, символизирующих новую жизнь[6]. В разных частях страны проводились «комсомольские пасхи», «комсомольское рождество», «комсомольские святки» и даже день «комсомольского Ильи»[7]. По рекомендованным низовым ячейкам сценариям, они проходили в виде факельных шествий, карнавалов с ряжеными и разыгрыванием антирелигиозных сценок, сжиганием чучел «попов» и другой олицетворяющей врагов советской власти нечисти, то есть по форме напоминали святки.

Развития и одобрения со стороны комсомольского руководства «антирождество» и «антипасха» не получили. Зато был поддержан пришедший на смену крещению обряд своеобразного приветствия нового гражданина, получивший название «октябрины» или «звездины». Само действо проходило на сборах пионерских дружин или на собраниях в заводских клубах. Под звуки «Интернационала» родителей младенца поздравляли товарищи, дарили им марксистскую литературу, а малышу — красную картонную звездочку. Это называлось «озвездить» младенца[8]. По воспоминаниям самарского комсомольца Михаила Азарова-Гая, в Самаре первые октябрины прошли в мае 1924 г. в Народном доме трубочного завода:

> На общей линейки вожатый Миша Самарин объявляет необычное:
> - Ребята! Сегодня перед началом вечера самодеятельности в нашем Нардоме состоятся первые заводские октябрины. Мы, пионеры, назовем ребенка, поздравим родителей и примем новорожденного в наш отряд.
>
> Вечером в переполненном зале секретарь партячейки инструментального цеха ... говорит: - Товарищи! Вся заводская пионерия присоединяется к поздравлению. Девочка родилась в мае, и родители желают назвать ее Маей. Мы приветствуем это имя и принимаем Маю в наш пионерский отряд, как самую маленькую воспитанницу.

6. См., например: *Луначарский А. В.* К участию в празднике привлечь массы//А. В. Луначарский о массовых празднествах, эстраде, цирке. М.: Искусство, 1981. С. 122-125.
7. *Лебина Н. Б.* Энциклопедия банальностей: Советская повседневность: Контуры, символы, знаки. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 202-204.
8. Там же. С. 162.

> Мать новорожденной передает ребенка Мише, и мы осторожно повязываем ей галстук. Мы опускаемся в зал, и Миша передает новорожденную пионерку на руки вожатой звена «Пчелка»[9].

В приведенной цитате легко найти отсылки к обряду крещения — это и имянаречение, и роль вожатых в качестве своеобразных крестных, и наличие такого символа, как звезда, напоминающего христианам о звезде Вифлеемской. В среде комсомольцев вербовка и запись в ячейку на первых порах называлась «привести ‘’крестника”»[10]. Отголоски христианской символики могут быть найдены в плакатах Виктора Говоркова «Счастливые дети родятся под советской звездой!» и «За радостное, цветущее детство! За счастливую, крепкую семью!», приуроченных к принятию Конституции 1936 г. и постановлению о запрете абортов. На плакатах над младенцем горит путеводная красная звезда, а одежда самого малыша есть не что иное, как крестильная рубашка. Новым содержанием пытались наполнить, по сути, прежний церемониал. Да и сам набор советских символов и клишированные фразы пропагандистских текстов («заветы Ильича», «священная заповедь молодежи» и т. д.) содержат немало заимствований из религиозного языка. Поэтому в безрелигиозных обрядах времен «оттепели», вытащенных на свет из сундуков 1920-х, либо придуманных вновь можно увидеть напластования христианской, архаической, фольклорной, агитационно-советской и другой семантики.

Появление гражданской обрядности в контексте хрущевских преобразований

Интерес к обрядотворчеству в хрущевское время возник благодаря развернувшейся с 1958 г. антирелигиозной кампании. Если когда-то религию причисляли к врагам индустриализации, то теперь она объявлялась врагом прогресса и строительства коммунизма. Ключевое слово атеистического дискурса «оттепели» — вред. Выпускаемый Политиздатом «Календарь атеиста» выдержал несколько переизданий, и каждый развенчивал «вредоносную» сущность религиозных традиций. Так, вреден траур, сопровождающий традиционные погребальные обряды. Огромный вред

9. *Яковенко Д. А.* Рождение самарской пионерии//Самарский краевед: Историко-краеведческий сборник. Куйбышев, 1990. С. 222-223.

10. *Галкин И.* На заре нашей юности. Куйбышев, 1969. С. 131.

наносит праздник рождества народному хозяйству ввиду многодневного пьянства и прогулов. Забой скота на курбан-байрам наносит хозяйственный ущерб, а устраиваемые пиршества приводят к разгулу. Вред праздника пасхи — в настойчивом внушении идеи покорности богу, а вред целования креста — в антисанитарии[11]. Наука и медицина как символы прогресса взяты в союзники атеистического похода. Беседы «О вреде религиозных обрядов» включены в стандартный набор лектора-антирелигиозника.

Решительный натиск на культы предполагал меры по сокращению и даже изживанию религиозной обрядности, но четких указаний от партийных или советских органов по замене ее новой гражданской не звучало вплоть до самого излета хрущевского времени. Да и сам сюжет гражданской обрядности никак нельзя назвать лейтмотивом кампании. Вышедшие в начале 60-х гг. постановления по гражданским обрядам[12] предписывали «провести по этому вопросу совещание партийных, советских, комсомольских и профсоюзных работников, этнографов, пропагандистов, работников ЗАГСов; местным Советам депутатов трудящихся предусматривать в проектах застройки городов и поселков строительство Дворцов счастья; ... установить (с учетом местных особенностей) порядок официальной части при регистрации ребенка, выдаче паспорта, бракосочетании и при других важных событиях в жизни советских людей ...»[13]. Были намечены мероприятия по пересмотру всей системы обрядов, сопровождающих акты гражданского состояния. Первый Всесоюзный совещание-семинар по советским обрядам состоялся в мае 1964 г. в Москве, второй — в Киеве через 14 лет, что говорит о низкой значимости данной темы для власти.

Новые праздники. В основных чертах, к хрущевскому времени праздничный советский календарь уже сложился. Календарная сетка была заполнена главными красными датами — всенародными праздниками (годовщина Великой Октябрьской социали-

11. Календарь атеиста. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1967. С. 68-172.

12. Постановление бюро ЦК КПСС по РСФСР от 25 августа 1962 г. по записке Совета по делам религиозных культов «О некоторых мерах по отвлечению населения от исполнения религиозных обрядов»; постановление Совета министров РСФСР № 203 от 18 февраля 1964 г. «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов».

13. Русская православная церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью/Сост. г. Штриккер. М.: Пропилеи, 1995. С. 51.

стической революции, День рождения В. И. Ленина и др.). Однако начинаются поиски новых праздников — «народных по форме, социалистических по содержанию». По инициативе властей в селах и городах проходят сходы граждан, которые принимают решение отказаться от религиозных праздников и установить народные — праздник весны, урожая, проводы зимы и др.[14] По этой логике, праздник «Проводы русской зимы» должен стать альтернативой масленице, Первомай — «кочующей как сваха» Пасхе, а «Праздник русской березки» — Троице. Точно так же, как в вопросах обрядности торжественная регистрация новорожденных во Дворце малютки вытеснит крещение, комсомольская свадьба — венчание, новоселье — освящение дома, а день рождения — день ангела, именины. Ведь удалось же заместить Рождество елкой — светским новогодним праздником, выпадающим на последнюю неделю рождественского поста. Елка прежде служила атрибутом рождественского праздника, а ныне стала советским детским праздником с символичными елочными игрушками в виде летчика, космонавта или кукурузы.

В национальных районах шел поиск национальных обычаев, которые можно использовать в советских ритуалах, очистив их от «религиозной шелухи»: «В СССР и других социалистических странах ведётся борьба с устаревшими обычаями, утверждаются новые гражданские обряды и обычаи, являющиеся одним из факторов развития социалистических общественных отношений»[15]. Считалось, что в условиях социалистического общества традиционная национальная обрядность освободилась от религиозного содержания[16]. Социалистические обряды, таким образом, лишь помогали снять религиозную оболочку с «действительно народных праздников». В мусульманских татарских районах народным праздником весны стал называться Сабантуй. Обычно Сабантуй в роли районного сельского праздника состоял из подведения итогов весенне-полевых работ, премирования передовиков, выступления художественной самодеятельности, спортивных игр, народных песен и танцев. На аренах стадионов и во Дворцах спорта ежегодно проводились «Праздники уро-

14. ЦГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 6.

15. *Гофман А. Б.* Обычай//Большая советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1969-1978. Электронный ресурс: http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/115422

16. См. подробнее: *Штырков С.* Советские корни этнического традиционализма: случай Северной Осетии//Неприкосновенный запас. 2011. № 4 (78).

жая» или «Золотой осени». Так, в 1968 г. куйбышевский Дворец спорта принял несколько тысяч участников областного «Праздника урожая» — мероприятия по чествованию хлеборобов области. Подобные мероприятия перекликались с характерными для традиционных культур праздниками сельскохозяйственного цикла. Достаточно вспомнить принятый у протестантов (поволжских немцев-лютеран и меннонитов) осенний Праздник жатвы, славящий труд земледельцев, когда помещение молитвенного дома убирается гирляндами различных фруктов, овощей и цветов, гроздьями винограда.

Традиционная праздничная культура тесно связана с праздниками церковными. Религиозные практики буквально вплетены в повседневную жизнь, бытовую культуру. И хотя сельских церквей почти не осталось, но в русских деревнях все еще не была изжита привычка встречи престольных праздников. Например, в 1960 г. в одном из сел Тамбовской области на престольный праздник правление колхоза выдало животноводам премию по 50 руб.[17] Чтобы избежать подобных курьезов, труженикам культпросвета предлагалось проводить Дни села. В городах же «показательными мероприятиями» стали Праздники улицы, Праздники двора, позднее — День города. Театрализованное представление, выступление ветерана с обтянутой кумачом машины, костюмированное шествие участников и зрителей по улице (все, как мечтал Луначарский), завершающееся массовым гулянием в парке — так выглядел в 1966 г. тематический план Праздника улицы в г. Куйбышеве. Новые сценарии отражали советскую действительность, успехи и завоевания нашего строя. Эти праздники, как правило, были инициационными: День молодежи, День призывника, Праздник юности, Посвящение в рабочие. «Целая россыпь находок украшает ход ... проводов допризывников в армию, посвящения выпускников в рабочий класс. Организаторы новых обрядов на правильном пути. Они не делают копии с ветхих, отживших церемоний, они увлеченно экспериментируют», — рапортовала комсомольская газета[18]. Тогда же вышли в свет методические рекомендации по торжественному вручению совершеннолетним паспортов и празднику

17. *Лёвин О.Ю.* Тамбовская епархия в 1962-1974 гг.//История Тамбовской епархии: документы, исследования, лица. Электронный ресурс: http://www.tambovdoc.ru/category/issledovaniya/

18. *Наганов В.* Счастье делает человека лучше//Волжский комсомолец. 1972. 5 марта.

первой получки, подсказывающему юноше и девушке, как правильно тратить деньги[19]. Празднование Дня первой получки рекомендовалось проводить торжественно, с поздравлениями от администрации, комсомольской организации и вручением ценных подарков. Приглашение родителей на подобные мероприятия подчеркивает сохранение несамостоятельного статуса молодежи, свойственного традиционным культурам.

В проектах новой гражданской обрядности самым уязвимым местом оставались похороны. Можно сказать, что это направление так и осталось наименее разработанным. Если похороны статусных людей (ветеран, участник, член партии) проходили в форме митинга с элементами военного церемониала, то в отношении простых людей было много неясного: как должна выглядеть гражданская панихида, что из себя представлять, как проходить? Коммунистов регулярно отчитывали и прорабатывали на собраниях за несознательность при совершении похоронных обрядов по религиозному канону. Но взамен отказа от религиозной символики — без попов, без икон, без молитв, без отпеваний — ничего не предлагалось. Вопрос «Как должен вести себя коммунист, когда умирают верующие родители и завещают хоронить их по религиозному обряду?» входил в число рядовых, задаваемых на собраниях. Попытки что-то изобрести вылились в невнятный «День поминовения умерших», впервые и единожды прошедший в Куйбышеве 11 июня 1965 г. На городском кладбище состоялся митинг с возложением венков и цветов. Справка гласила: «Налажена продажа цветочной рассады, красок»[20].

По постановлению Совета министров РСФСР на предприятиях были созданы комиссии по внедрению в быт трудящихся новых гражданских праздников и обрядов. В основном, они занимались составлением планов трудовых праздников и вечеров, что неудивительно, ведь труд — базовая категория советской культуры. Чествование рабочих династий, золотые и серебряные свадьбы ветеранов, торжественное присвоение молодым рабочим разряда, заводской «День первоклассника» и торжественный вечер трудящихся «Гимн труду» — все эти мероприятия пришли к нам из 1960-х.

Реформа органов ЗАГС. Радикальные изменения претерпевали органы ЗАГС, которые, собственно, и отвечали за граждан-

19. ЦГАСО. Ф. Р-4187. Оп. 1. Д. 27. Л. 2.

20. СОГАПИ. Ф. 714. Оп. 1. Д. 2553. Л. 17.

скую обрядность. В конце 1956 г. отделы ЗАГС были выведены из подчинения МВД и переданы в органы исполнительной власти, то есть исполкомам местных Советов. Сотрудники ЗАГСов сняли форму и погоны. Было решено уйти от порядка, когда в одном помещении одновременно проводились регистрации и браков, и смертей, и рождений. Да и сами отделы ЗАГСов, по воспоминаниям директора открытого в 1960 г. как раз на волне преобразований московского Дворца бракосочетания № 1, практически все размещались в подвалах[21]. Такое положение дел уже никого не устраивало. И тогда возникла идея Дворцов Счастья — потом их назвали Дворцами бракосочетания — где регистрировались бы в торжественной обстановке только молодожены (причем сначала это были исключительно первые браки) и новорожденные. Но поскольку открыть Дворцы Счастья могли далеко не во всех населенных пунктах, на первых порах торжественные регистрации проводили во Дворцах культуры, Домах пионеров, театрах, клубах и даже родильных домах. Торжественные регистрации были объявлены средством противодействия религиозным нравам и обычаям[22].

Первый в СССР Дворец бракосочетания был открыт не в Москве, а в Ленинграде в ноябре 1959 г. в бывшем великокняжеском дворце — одном из красивейших особняков города. С этого времени предоставление лучших залов городов под свадебные мероприятия стало повсеместной традицией. Москва и Ленинград были первопроходцами. Далее результаты эксперимента собирались, обсуждались и в качестве постановлений и рекомендаций транслировались по стране. В июне 1960 г., «обобщив накопленный опыт», Президиум ВС РСФСР принял постановление «О работе органов ЗАГС в РСФСР», по которому вводилась торжественная речь ведущего свадебную церемонию, обмен кольцами и музыкальное сопровождение.

В Куйбышеве в 1962 г. по распоряжению исполкома городского Совета депутатов трудящихся лучшие учреждения культуры города «точно в определенные дни превращаются в Дворцы Счастья»[23]. Как тогда было принято, все началось с «почина», который объявили комсомольцы Кировского района города, послав

21. *Асташкина Н.* ЗАГС - это сцена//Правда.Ру. Электронное издание. 2011. 16 сентября. http://www.pravda.ru/society/family/16-09-2011/1091632-astashkina-0/

22. ЦГАСО. Ф. Р-4187. Оп. 1. Д. 28. Л. 48.

23. ЦГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 32.

группу молодежи в Ленинград для изучения опыта по торжественной регистрации браков. В мае 1962 бюро Куйбышевского горкома, в октябре — областного комитета КПСС одобрили инициативу Кировского райкома ВЛКСМ. Для секретарей горрайисполкомов, клубных работников и работников ЗАГСов прошли специальные семинары[24]. Вскоре в городе был открыт первый Дворец Счастья[25]. И уже за первые три дня в торжественной обстановке были зарегистрированы 122 пары[26]. В 1963 г. куйбышевскими обкомами КПСС было издано методическое пособие, в котором обобщался опыт организации торжественных бракосочетаний и регистрации новорожденных в Москве, Ленинграде, а также свои местные лучшие примеры[27]. Местная студия кинохроники создала несколько короткометражных документальных фильмов о новых обрядах. Например, киножурнал «Поволжье» № 13 «рекламировался» во всех кинотеатрах[28].

Не только в областном центре, но и по всей области комсомольцы живо откликнулись на предложение создать общественные советы и молодежные комиссии при ЗАГСах, которых только за 1963 г. было учреждено 41 «с целью проверки и оказания помощи в работе». При Доме культуры «Октябрь» Красноглинского района г. Куйбышева был открыт Дворец бракосочетания и торжественных регистраций рождений на общественных началах. И пока обязанности штатных работников выполняли 35 общественников после окончания трудового дня, задумку, что называется, взяли на карандаш и облачили в шаблонные фразы партийно-комсомольских отчетов: «Решено: ... Создать при органах ЗАГС советы общественности, направив их деятельность на проведение пропаганды нового коммунистического быта, борьбу с религиозными предрассудками, укрепление советской семьи и предупреждение легкомысленных браков и необоснованных разводов»[29].

Как видим, создание новой безрелигиозной обрядности на первых порах оказалось в руках не только комсомольских функционеров, но и общественников. Это связано с тем, что в годы «от-

24. Там же. Ф. Р-4187. Оп. 1. Д. 28. Л.25.

25. Там же. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 32.

26. СОГАСПИ. Ф. 714. Оп. 1 Д. 2375. Л. 25.

27. ЦГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 24.

28. Там же. Ф. Р-4187. Оп. 1. Д. 28. Л. 29

29. Там же. Л. 48.

тепели» активно поддерживались проекты по участию простых советских граждан в управлении через разного рода общественные структуры. Политика десталинизации возродила интерес к идее о постепенном отмирании государства и передачи части государственных функций гражданам. С середины 1950-х массово привычными становятся такие фигуры, как дружинники, сануполномоченные, члены женсоветов, уличных и домовых комитетов, товарищеских судов и родительских комитетов. Быстро росло число общественных отделов кадров, конструкторских бюро и даже школ общественных профессий[30]. Только в г. Куйбышеве к маю 1961 г. было создано 840 общественных организаций, членами которых состояли 6804 чел[31].

Возвращение свадьбы. Свадьба как торжество была окончательно реабилитирована после широкого освещения бракосочетания кумиров эпохи — советских космонавтов В.Терешковой и А. Николаева в ноябре 1963 г. Она была проведена как мероприятие государственного масштаба — с участием первых лиц государства, постановочными фотографиями (например, «С. П. Королев беседует с В. В. Терешковой в день ее бракосочетания»), проведением церемонии в лучшем Дворце бракосочетания, рассылкой приглашений, присутствием большого количества гостей на правительственном приеме, когда за столом рядом с молодоженами сидели вовсе не родители, а министр обороны с супругой. Цветные фотографии передают возвышенную атмосферу события: ковровые дорожки, букеты цветов в целлулоидных обертках, белоснежный наряд невесты — фата, перчатки и платье с пышной по моде 1950-х юбкой.

Казалось, что из прошлого возвращается свадьба как торжество, столь высмеиваемая в сталинское время[32]. Для рекламного буклета московского Дворца бракосочетания фотограф запечатлел первые пары молодоженов в свадебных нарядах. Вернулись обручальные кольца и белая фата, хотя минималистская мода 1960-х почти проигнорировала эту деталь свадебного костюма. Вернулась традиция дружек — тех, кто держал венец во время венчания, правда, теперь они назывались свидетелями и своими подписями скрепляли подписи молодоженов в свидетель-

30. Шагай вперед, комсомольское племя. Очерки истории куйбышевского комсомола. Куйбышев, 1964. С. 356-390.

31. СОГАСПИ. Ф. 714. Оп. 1. Д. 2395. Л. 91.

32. *Лебина Н. Б.* Энциклопедия банальностей. С. 116.

стве о браке. Вернулось, хоть и укороченное, белое платье невесты, бывшее подвенечное. Женские журналы публиковали выкройки свадебных костюмов в разделе «Нарядные платья», предлагая использовать для шитья фактурные синтетические ткани с эффектом «клоке» под названием «Космос».

Со временем в городской культуре повсеместно утвердились свадебные торжества, и сама церемония гражданского бракосочетания по зрелищности стала способна конкурировать с красотой церковного венчания. Старая свадьба, однако, имела четкие коннотации с сословным браком, неравенством, колокольным звоном, ныне запрещенным, — то есть с неоднократно заклейменным «старым режимом». Еще в 1956 году «Журнал мод» смело заявил о возвращении свадебного платья, не забывая, однако, попутно отмежеваться от темного прошлого: «Если весь уклад прежней жизни, влияние религии делали бракосочетание обремененным массой ненужных обычаев, то в наши дни все больше и больше завоевывает право на существование празднование свадьбы по-новому. В отличие от прошлого, когда свадебные платья были ограничены и цветом (только белым), и определенным фасоном (строгим, наглухо закрытым), мы считаем, что свадебные платья должны быть самого разнообразного характера, в соответствии с внешностью и возрастом невесты, а также с учетом обстановки, окружения»[33]. Симптоматично, что любое отступление от санкционированного образа прошлого было чревато санкциями. Вот перед нами заключение книжного издательства 1955 г. о рукописи куйбышевского писателя и поэта В.А. Алферова: «Изображая прошлое, он, видимо, сам того не замечая, поэтизирует его, раболепствует перед стариной, давно отжившими религиозными праздниками, свадебными обрядами и колокольным звоном. И характерно во всем этом, что для изображения внешних форм бытия прошлого В.Алферов находит и яркие краски, и запоминающиеся образы. ... Рукопись была обстоятельно обсуждена в присутствии автора. ... Ряд новых рассказов был исключен»[34].

Разработчики новой свадебной церемонии внимательно приглядывались к народным обычаям. Но оказалось, что кроме игро-

33. Цит. по.: *Лебина Н.Б., Чистиков А.Н.* Обыватель и реформы. Картины повседневной жизни горожан в годы НЭПа и хрущевского десятилетия. СПб., 2003. С. 208.

34. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 120. Д. 180. Л. 7.

вого «выкупа невесты», унаследовать особо нечего[35]. Ну не брать же пример с иудейской общины в городе Куйбышеве, где занимаются сватовством и даже устраивают смотрины в синагоге[36]. Или с татарских сел, где не изжит обычай кражи невест, порой несовершеннолетних. Это феодально-байские нравы[37]. Свадебный обряд немцев-меннонитов тоже подозрителен своими трезвенническими традициями: «Свадебный обряд проходит почти так же, как и у православных, только невесту не пропивают. Свадьбу начинают обязательно с 3 часов дня. С 3 до 5 часов молятся, затем идут расписываться, с 6 часов вечера начинают ''гулять''. Здесь угощение — кофе, закуски, разные печенья домашней кулинарии, но водки нет»[38]. Еще «хуже» обстоит дело у пятидесятников, если верить обличительной брошюре «о сектантах»: «Невеста должна надеть черное платье и белый платок, так как ее ожидает скорбь. Жених — в темном костюме. Их выводят перед всем сборищем, поют свадебные псалмы. Затем их благословляют ''старшие'' и родители, и бракосочетание закончено»[39].

Заимствовать из революционного прошлого, как выяснилось, тоже нечего. Прежде, пару десятилетий назад, браки первых комсомольцев проходили в режиме полного неприятия традиций «старого быта» — «мещанского и обывательского». Они проходили без родителей и священников, в новой товарищеской среде. «Помню, как они (жених с невестой — Е.Ж.), оживленные и радостные, пришли в комсомольский клуб и сообщили о своем решении. Мы хотели покачать Володьку. Девчонки бросились целовать невесту. Первая комсомольская свадьба запомнилась не потому, что сопровождалась какими-нибудь обрядами. Никаких свадебных обрядов, ни старых, ни новых, в ту пору не совершалось, не было даже и ставшей теперь традиционной вечеринки с выпивкой, — вспоминает куйбышевский ветеран в конце 1960-х,

35. ЦГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 37.

36. *Барыкин М.* Под сводами синагоги//Волжская коммуна. 1961. 30 сентября.

37. *Барыкин М.* В тени алькинских минаретов//Волжская коммуна. 1961. 8 октября.

38. Из информации уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Чкаловском облисполкоме В.В.Опитина о меннонитах г.Соль-Илецка//Из истории оренбургских немцев: Сб. документов (1817–1974 гг.). Москва: Готика, 2000. С. 249.

39. Цит. по: *Глушаев А.Л.* «Лысые» пятидесятники: феномены религиозной культуры советского времени 1950-60-х годов//Материалы конференции «Религиозные практики в СССР: выживание и сопротивление в условиях насильственной секуляризации» 16-18 февраля 2012. Электронный ресурс: http://www.igh.ru/

— За это тогда бы исключили из партии и комсомола жениха, невесту и всех их гостей»[40].

Поэтому новые свадебные церемонии разрабатывались, можно сказать, с нуля, заново. Этим и интересны искания «оттепельных» лет. Годы спустя появятся типовые сценарии торжеств, будет издаваться репертуарная литература. Пока же был открыт простор для самодеятельности. Свадьба по-новому — это, безусловно, «комсомольская свадьба». Такое определение совсем не подразумевало безалкогольное застолье, как стало позже, в середине 1980-х. В первую очередь, оно означало отказ молодоженов от проведения обряда по религиозным канонам. Ведь нередки были случаи, когда молодые регистрировали брак в клубе, а потом венчались в церкви, как в следующем случае: «В начале года (1964) в колхозе им. Пушкина состоялась торжественная регистрация брака кандидата в члены КПСС, передового тракториста Шунина М.Ф., которого поздравила общественность колхоза, и были преподнесены ценные подарки. Однако после этого Шунин с невестой отправились в церковь и обвенчались»[41]. Практика вручения «ценных подарков» служила стимулом в проведении «свадьбы по-новому», но на это порой не шли даже секретари колхозных ячеек ВЛКСМ: «Колхоз им. Куйбышева (село Мордово Аделяково) имел возможность преподнести новобрачным ценный подарок, однако жених под влиянием религиозных родителей от этого торжества категорически отказался и справил свадьбу по заведенному старому обычаю»[42].

Что двигало советской молодежью — «целиком советскими людьми», не затронутыми темным прошлым, когда они обращались к религии? Каковы причины соблюдения религиозных обрядов неверующими? На эти вопросы пытались найти ответы работники системы научно-атеистической пропаганды. Одно из объяснений находили в красоте и торжественности пышных церковных таинств, которым обряды гражданские явно проигрывали.

Выявленные случаи венчания разбирались на комсомольских и партийных собраниях. Накладываемые взыскания могли быть серьезны, вплоть до исключения. Узнать имена несознательных молодоженов было несложно. С 1962 г. все религиозные обряды

40. *Галкин И.* На заре. С. 93.

41. ЦГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 49.

42. Там же. Л. 53.

в церквях, мечетях, синагогах и молельных домах могли проводиться только при наличии предварительно выписанной и оплаченной квитанции, содержащей данные лиц, принимающих таинство. Обряд крещения разрешался при наличии письменного заверения о согласии обоих родителей. Ожидалось, и небезосновательно, что в итоге уменьшится число таинств и, как следствие, сократятся доходы церкви. К уполномоченному по делам религий стекались данные со всей области и иногда из соседних регионов, поскольку некоторые предприимчивые граждане уезжали в другие районы для отправления обрядов в надежде скрыть это событие. Динамика показателей — рост или сокращение обрядности в городах и сельской местности — тщательно анализировалась. Списки лиц, совершающих обряды, передавались в советские и партийные органы для проведения дальнейшей воспитательной работы.

Вторым важным аспектом комсомольской свадьбы являлось присутствие в качестве гостей представителей советской общественности — депутатов, работников партийных и профсоюзных органов, коллег по работе, ветеранов. Тем самым подчеркивался общественно-значимый статус происходящего события — рождалась новая советская семья, создавалась ячейка советского общества. И это накладывало на молодоженов определенные морально-этические обязательства. Событие выводилось из плоскости частной жизни и приобретало общественно-политическое звучание. Вот как звучало сообщение о свадьбе колхозников тех лет в сельском клубе: «Сияющими огнями и празднично встретил клуб села новобрачную пару — передовую свинарку района, депутата ВС РСФСР Уварову Зинаиду и Михалькова Василия. Новобрачных горячо поздравили председатели органов власти и общественности и пожелали им счастья в жизни»[43].

Немаловажным аспектом новой свадьбы являлся праздничный ритуал: «Молодых встречают комсомольцы и провожают в хорошо обставленные комнаты жениха и невесты. ... Выписано брачное свидетельство, жених идет за невестой. От комнаты невесты начинается торжественное шествие. Впереди комсомолец парадно одетый, на руках несет брачное свидетельство в папке, переплетенной бархатом. За ним жених и невеста, а затем товарищи, подружки, члены производственных коллективов, сослуживцы. На бархатном подносе преподносится им брачное

43. Там же. Л. 57.

свидетельство, церемония сопровождается торжественной музыкой. Свидетельство от имени райсовета вручает депутат. Приветствует новую социалистическую семью. Представители партийных и комсомольских органов поздравляют молодых с законным браком»[44].

В 1963 г. в городах Куйбышевской области 35% браков было зарегистрировано в торжественной обстановке[45]. Количество же венчаний неуклонно снижалось, в чем видели очевидную заслугу нового гражданского обряда: с 17% от числа всех зарегистрированных пар в г. Куйбышеве в 1957 г. до 4% в 1965 г.[46] В некоторых районах страны вообще докладывали об изживании религиозной свадьбы. Если в Вологодской епархии в 1960 г. зафиксировано 232 венчания, то спустя шесть лет обвенчано лишь 14 супружеских пар[47]. В Архангельской области в период с 1962 по 1988 гг. вообще проходило не более 20 венчаний ежегодно[48].

Свадебная инфраструктура. Для того чтобы в условиях товарного дефицита — постоянного спутника советского общества — торжественные регистрации стали возможны, организаторам новых гражданских обрядов пришлось приложить немало усилий в согласовании работы самых разных ведомств. Ведь нужны дефицитные одежда, обувь, живые цветы, музыкальное сопровождение, место для проведения свадебных банкетов... Обручальные кольца люди привозят с оказией из командировки в Ленинград. В Куйбышеве на самом высоком областном уровне — на бюро обкома — заслушивают доклады представителей автотреста, треста ресторанов и цветочного хозяйства об обеспечении торжественных регистраций[49]. Оттого в отчете «О мерах противодействия религиозной обрядности» нередко можно встретить фразы: «В лучшем ателье и фабрике бытового обслуживания г. Чапаевска исполняют заказ для новобрачных»[50]. Или «... банкет-

44. Там же. Ф. Р-4187. Оп. 1. Д. 28. Л. 3-5, 24-25.

45. ЦГАСО. Ф. Р-4187. Оп. 1. Д. 28. Л. 23.

46. СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 110. Д. 135. Л. 112.

47. *Жамков А.* История Вологодской епархии в 1943-1991 годы. Ч. 4//Портал Сретенского монастыря «Православие.Ru». Электронный ресурс: http://www.pravoslavie.ru/arhiv/31716.htm

48. *Молодов О.Б.* Традиции и новации в обрядности жителей Русского Севера в 1960-1980-е гг.//Гражданское общество в России. История и современность: Материалы конференции. Т. 2. СПб., 2009. С. 35-36.

49. ЦГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 32-33.

50. Там же. Ф. Р-4187. Оп. 1. Д. 30. Л. 54.

ные залы имеют хорошую сервировку. У Дворца Счастья дежурят специально выделенные такси, которые обслуживают новобрачных по льготным тарифам (за стоянку плата не взимается)»[51], «... работает буфет, торгует киоск с сувенирами, продаются цветы»[52]. Для выставки цветов юннаты выполняют букеты под названием «Комсомольская свадьба»[53], а работница Оренбургского кожевенного комбината Нинель Белоусова сочиняет вальс «Комсомольско-свадебный»[54]. Это тоже входило в список мероприятий по отрыву советских людей от религии.

Постепенно свадебное торжество начинает обрастать бытовой инфраструктурой. В 60-е на смену кустарной кооперации приходят комбинаты бытовых услуг. Ювелирторг, Цветторг, управление автомобильного транспорта и фабрики фоторабот предоставляют на территории Дворцов бракосочетания свои услуги. Партийные постановления рекомендуют бытовым учреждениям создать хозрасчетные бюро «для обслуживания свадеб и других хозяйственных услуг»[55]. Первые салоны для новобрачных «Весна» открылись в 1962 г. в Москве. И уже спустя два года на страницах газеты «Советская торговля» напечатан рассказ «Свадебное платье» о закройщице Люсе из салона для новобрачных — обычной советской девушке[56]. Обслуживали в салонах по талонам, которые выдавали в ЗАГСах при подаче заявления о желании вступить в брак. Так без очереди удавалось купить постельное белье, костюм, туфли и золотые кольца. Заказать свадебное платье в кредит. Был даже талон на свадебную прическу в парикмахерской. С «салонной и полусалонной торговлей» вскоре познакомились и посетители куйбышевского Главсобунивермага, получившего в 1968 г. созвучное времени имя «Юность»[57].

Тем не менее, рекреационной инфраструктуры городу катастрофически не хватало. Сегодня трудно представить, что в 1956 г. на 760-тысячный г. Куйбышев имелось всего 2 кафе и 4 ресто-

51. Там же. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 37.

52. Там же. Ф.Р-4187. Оп. 1. Д. 28. Л. 4.

53. *Романюк В.* «А мне 17 лет ...»//Волжская коммуна. 1967. 29 августа.

54. *Мялкин А.В.* Свободное время и всестороннее развитие личности. М., 1962. С. 60.

55. Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР № 847 от 10 августа 1962 г. «О дальнейшем улучшении бытового обслуживания населения».

56. *Миницкая Т.* Свадебное платье//Советская торговля. 1964. 19 сентября.

57. *Кандауров С.П., Курятников В.Н.* Сердце торговой Самары. Самара, 1995. С. 36, 41.

рана[58]. Поэтому планировочные решения для новых Дворцов торжественных событий предусматривали обязательное наличие банкетных залов. Естественно, городская свадьба в банкетном зале разительно отличалась от свадьбы деревенской. Отчеты из национальных колхозов не оставляли иллюзий: «Свадьбы длятся неделями ... с обязательным приглашением муллы и чтением Корана»[59]. На селе застолья устраивались по поводу всех больших и малых событий деревенской жизни, на свадьбы приглашались десятки человек. На комсомольской же свадьбе многодневная система традиционных свадебных обрядов сжимается до нескольких часов банкета. В качестве аргументов звучали доводы экономии. Было подсчитано, что в бюджете современной колхозной семьи праздничные застолья соответствуют расходам на нормальное питание одного человека в течение восьми месяцев[60]. Современные молодожены вообще могли отказаться от пира — традиционного оргиастического обряда: «Взамен пышных и многолюдных свадеб профсоюзные организации рекомендуют туристические поездки, предлагают путевки»[61].

Заключение

В годы хрущевской «оттепели» шел активный поиск новых праздничных форм для гражданских ритуалов и внедрение гражданских праздников и обрядов. Этот процесс совпал с антирелигиозной кампанией. Религиозные практики, включая праздники, подверглись жестокой стигматизации. Вокруг верующих была создана атмосфера культурной изоляции. Религия однозначно маркировалась в качестве врага прогресса, культуры, коммунистического строительства. Для верующих это было время утраты привычной религиозной среды, практик, редуцирования обрядов; время наступления секуляризованной культуры — неизбежной спутницы урбанизации.

Ускоренная модернизация советского общества сопровождалась разрушением крестьянской социальности, наступлением на традиционные формы праздничного досуга. Уходит в прошлое

58. СОГАСПИ. Ф. 714. Оп. 1. Д. 2050. Л. 8.

59. ЦГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 54.

60. *Кербле Б.* Русская культура. Этнографические очерки. СПб.: Изд-во «Европейский Дом», 2008. С. 102.

61. *Бромлей Ю. В.* Новая обрядность. С. 27.

праздник как сакральное, теряется строгость обрядов, забываются первоначальные смыслы. Праздники жизненного цикла постепенно переходят в сферу досуга и развлечений, говорим ли мы о вечеринке по случаю рождения ребенка или свадебном банкете, на котором ритуальные блюда давно вытеснены деликатесами. Описываемые процессы модернизации не были уникальными, они соответствовали переживаемым в других обществах. Однако в советских условиях многим признакам распада традиционной культуры придавалось политическое звучание. По меткому замечанию Натальи Козловой, в советском обществе в качестве абстрактного посредника в отношениях между людьми выступали идеологическая система и идеологический язык[62]. Формирование идентичности советского человека проходило в условиях утверждения городского образа жизни, что предполагало унификацию праздничной культуры, стремление к единой социалистической системе праздников и обрядов, которая бы стирала локальное разнообразие.

Библиография

Архивные материалы

Самарский областной государственный архив социально-политической истории (СОГАСПИ).

Ф. 656 (Куйбышевский областной комитет КП РСФСР).

Ф. 714 (Куйбышевский городской комитет КП РСФСР).

Центральный государственный архив Самарской области (ЦГАСО).

Ф. Р-4089 (Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР при Куйбышевском облисполкоме).

Ф. Р-4187 (Уполномоченный Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР при Куйбышевском облисполкоме).

Литература

Асташкина Н. ЗАГС — это сцена//Правда.Ру. Электронное издание. 2011. 16 сентября. http://www.pravda.ru/society/family/16-09-2011/1091632-astashkina-0/

Барыкин М. В тени алькинских минаретов//Волжская коммуна. 1961. 8 октября.

Барыкин М. Под сводами синагоги//Волжская коммуна. 1961. 30 сентября.

Блеск перьев. Избранное. 1907-2007. Самара: Самарский Дом печати, 2007.

Бромлей Ю.В. Новая обрядность — важнейший компонент советского образа жизни//Социалистическая обрядность и формирование нового человека. Киев: Политиздат Украины, 1979. С. 29-41.

Галкин И. На заре нашей юности. Куйбышев: Кн-ое изд-во, 1969.

62. *Козлова Н.Н.* Социально-историческая антропология. М., 1999. С. 153.

Гвоздев С.А. Последний «штурм неба». Антицерковная политика в годы Хрущева (1958-1964)//Ярославский педагогический вестник. 1996. № 3.

Глушаев А.Л. «Лысые» пятидесятники: феномены религиозной культуры советского времени 1950-60-х годов//Материалы конференции «Религиозные практики в СССР: выживание и сопротивление в условиях насильственной секуляризации» 16-18 февраля 2012. Электронный ресурс: http://www.igh.ru/

Гофман А.Б. Обычай//Большая советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1969-1978. Электронный ресурс: http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/115422

Жамков А. История Вологодской епархии в 1943-1991 годы. Ч. 4//Портал Сретенского монастыря «Православие.Ru». Электронный ресурс: http://www.pravoslavie.ru/arhiv/31716.htm

Жидкова Е. Антирелигиозная кампания времен «оттепели» в Куйбышевской области//Неприкосновенный запас. 2008. № 3. С. 108-119.

Из истории оренбургских немцев: Сб. документов (1817-1974 гг.). Москва: Готика, 2000.

Календарь атеиста. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1967.

Кандауров С.П., Курятников В.Н. Сердце торговой Самары. Самара: Кн. изд-во, 1995.

Кербле Б. Русская культура. Этнографические очерки. СПб.: Изд-во «Европейский Дом», 2008.

Кильдеев М.В. Практика социологических исследований религиозности в СССР (1966–1991) и ее значение для современности (на материале Татарской АССР)//Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2010. № 3.

Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология. М.: Ключ-С, 1999.

Лебина Н.Б. Энциклопедия банальностей: Советская повседневность: Контуры, символы, знаки. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.

Лебина Н.Б., Чистиков А.Н. Обыватель и реформы. Картины повседневной жизни горожан в годы НЭПа и хрущевского десятилетия. СПб., 2003.

Лёвин О.Ю. Тамбовская епархия в 1962-1974 гг.//История Тамбовской епархии: документы, исследования, лица. Электронный ресурс: http://www.tambovdoc.ru/category/issledovaniya/

Луначарский А.В. К участию в празднике привлечь массы//А.В. Луначарский о массовых празднествах, эстраде, цирке. М.: Искусство, 1981. С. 122-125.

Миницкая Т. Свадебное платье//Советская торговля. 1964. 19 сентября.

Молодов О.Б. Традиции и новации в обрядности жителей Русского Севера в 1960-1980-е гг.//Гражданское общество в России. История и современность: Материалы конференции. Т. 2. СПб., 2009. С. 31–43.

Мялкин А.В. Свободное время и всестороннее развитие личности. М., 1962.

Наганов В. Счастье делает человека лучше//Волжский комсомолец. 1972. 5 марта.

Одинцов М.И. Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия. 1955-1964 гг.)//Отечественные архивы. 1994. № 5. С. 25-83.

Праздники, обряды, традиции. М.: Мол. гвардия, 1979.

Романюк В. «А мне 17 лет ...»//Волжская коммуна. 1967. 29 августа.

Русская православная церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью/Сост. г. Штриккер. М.: Пропилеи, 1995.

Тульцева Л.А. Современные праздники и обряды народов СССР. М., 1985.

Чумаченко Т.А. Советское государство и Русская православная церковь в 1941–1961 гг.//Религиоведение. 2002. № 1. С. 14-37.

Шагай вперед, комсомольское племя. Очерки истории куйбышевского комсомола. Куйбышев: Кн-ое изд-во, 1964.

Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. Москва, 2005.

Штырков С. Советские корни этнического традиционализма: случай Северной Осетии//Неприкосновенный запас. 2011. № 4 (78). Электронный ресурс: http://magazines.russ.ru

Яковенко Д.А. Рождение самарской пионерии//Самарский краевед: Историко-краеведческий сборник. Куйбышев: Кн. изд-во, 1990.

Виктория Смолкин-Ротрок

Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии

В ИЮНЕ 1965 г. в Ленинграде состоялось совещание по методологии атеистической пропаганды, где заведующий методическим кабинетом по атеизму поделился с коллегами следующей историей. Недавно в деревне Лисий Нос умер рабочий местного завода. Этот рабочий был, по словам его товарищей, неверующим, и директор фабрики, партком и профсоюз решили, что у него похороны будут «по-гражданski», «с гражданским митингом» и панихидой на местном кладбище. Они договорились с вдовой, что она доставит гроб на кладбище. Но когда сотрудники завода прибыли на кладбище, они увидели там местного священника, который уже проводил похороны по религиозному обряду. Коллектив подождал до конца службы, а затем товарищи с завода начали «препираться» между собой по поводу того, кто будет произносить речь. И пока товарищи продолжали спорить священник решил разрядить обстановку, «показывая, как хорошо он усвоил то, чему его научили в духовной академии». Священник хорошо знал детали жизни покойного, он говорил о том, каким он был хорошим семьянином, каких он вырастил хороший детей, даже упоминая их по именам, и о том, каким он был хорошим соседом, и как хорошо он ухаживал за своим приусадебным участком. Заканчивая, священник сказал, что он не будет говорить о том, каким он был хорошим рабочим, так как это и так видно по тому факту, что столько его товарищей пришли проводить его в последний путь. Ленинградский атеистический работник отметил, что после такой речи священника «ни профком, ни партком, ни дирекция — никто не решился рта открыть»[1].

1. Российский государственный архив социально-политической истории [РГАСПИ]. Ф. 606. Оп. 4. Д. 37. Л. 76-77.

Этот эпизод иллюстрирует основную цель этой статьи: понять, какова была реакция на «идеологический вакуум» позднесоветского времени, сложившийся в результате антирелигиозной политики государства; иначе говоря, чем режим стремился заполнить то «святое место», которое оказалось вакантным вследствие жесткой политикой государственного атеизма. Выполняя свои обязанности при Хрущеве и Брежневе, государственные чиновники, идеологические работники и специалисты в области «научного атеизма» обнаружили, что их усилия по созданию «советской духовности» упирались в проблему *обряда* — ту самую, которая столь ярко проявилась в описанном выше эпизоде с похоронами на Лисьем Носе. Именно обряд, ритуал был камнем преткновения в решении главного вопроса, который не давал покоя идеологам советского проекта с самого его основания: что́ следует отбросить и что́ оставить в ходе революционного порыва к тотальной трансформации общества, культуры и самой человеческой природы? Должно ли революционное государство «произвести» некое особое духовное содержание и особые обрядовые формы — сотворить некий новый советский «космос»? И если да, то кто будет этот космос создавать, каким именно он будет, и как он будет распространяться и внедряться?

Проблема смерти в советской космологии

Эпизоды, подобные похоронам в Лисьем Носе, были отнюдь не исключительными, и следует обратить внимание на то, что уже в 1965 г. некоторые ученые и идеологи осознавали, что «религия» (в кавычках) в том понимании, в котором с ней активно боролись в газетах, журналах, лекциях Общества «Знание» и т.д., не была противником прогресса, просвещения и человечества, а была сложным, динамическим феноменом[2]. Более того, религия не обязательно противоречила современности; наобо-

2. Об атеизме в дореволюционное время, см.: *Frede V.* Doubt, Atheism, and the Nineteenth-Century Russian Intelligentsia. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2011. Об антирелигиозных кампаниях и атеистическом воспитании в довоенный период, см.: *Peris D.* Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998 и *Husband W.* «Godless Communists»: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2000. Об атеистических практиках в поздний советский период, см.: *Luehrmann S.* Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011.

рот, атеистов как раз и тревожила так называемая «модернизация религии»[3], что заставило их задуматься: даже если религия была маргинальным феноменом в советской общественной жизни, это совсем не означало, что она не играет ключевой роли в сфере семейной и личной жизни; фактически, советские атеисты-религиоведы обратили внимание на тот же феномен «приватизации религии,» который играл важную роль в знаменитой теории секуляризации, и стоит отметить, что как раз 1960–1980-е годы считаются периодом расцвета этой теории в общественных науках на Западе[4].

В качестве предварительного замечания следует кратко остановиться на термине «космология». Если мы принимаем теорию социолога религии Питера Бергера, то религию мы можем представить как сконструированный «священный космос», или, используя его известный термин, «священный покров»[5]. Религия, согласно Бергеру, служит для поддержания легитимности социально сконструированного мира, в рамках которого поддер-

3. Об антирелигиозной кампании Н. С. Хрущева см.: *Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943-1965 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Москва, 2011; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941-1961 гг. М.: АИРО - XX, 1999; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в 1939-1964 годах). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 1999; *Anderson J.* Religion, State, and Politics in the Soviet Union and the Successor States, 1953–1993. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; *Pospielovsky D.* A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. New York: St. Martin's Press, 1987, а также его же: Тоталитаризм и вероисповедание. Москва: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2003; *Mandelstam Balzer M. (ed.).* Religion and Politics in Russia: A Reader. New York: M. E. Sharpe, 2010; *Stone A.* 'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union//Russian Review. 2008. Vol. 67. No. 2. P. 296-320; *Штырков С.* Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССС)//Неприкосновенный запас. 2009. № 1 (63). С. 147-161. Интересно отметить, что «модернизация» также тревожила и церковную иерархию. [См. статью Н. Шлихта в этом номере].

4. См. обзор ключевых работ о секуляризации в: *Bremmer J.* Secularization: Notes Toward a Genealogy//Religion: Beyond a Concept. P. 432-437; *Berger P.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, New York: Doubleday, 1967. P. 1-52; *Stark R.* Secularization, R.I.P.//Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. P. 249-273; *Martin D.* On Secularization: Towards a Revised General Theory. Burlington, VT: Ashgate, 2005; *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994; *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003; *Berger P., Sacks J., Martin D., Tu Weiming (eds.).* The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999; *Gorski Ph., Altınordu A.* After Secularization?//Annual Review of Sociology. 2008. P. 55-85.

5. *Berger P.* The Sacred Canopy. P. 1-52.

живается человеческое существование в этом мире. Бергер рассматривает этот процесс конструирования космоса как процесс упорядочения хаоса и, более конкретно, осмысления тех «маргинальных ситуаций», которые ставят под сомнение реальность повседневной жизни. И, конечно, наиболее «маргинальной ситуацией» является смерть, поэтому в какой-то мере мы можем видеть конструирование космоса как попытку осмысления и упорядочения идеи и факта смерти. Именно поэтому из всех компонентов «социалистической обрядности» меня особенно интересовало, как атеизм пытался справиться с фактом смерти. Стоит отметить, что этот вопрос неоднократно поднимался на различных идеологических совещаниях, в социологических исследованиях, в докладах и записках в разные государственные и партийные органы, а также в моих интервью с людьми, которые участвовали в «атеистическом воспитании». Для советского атеизма и социалистической обрядности, как и для советской идеологии вообще, этот вопрос имел огромное теоретическое и практическое значение.

Как заметил ленинградский атеистический работник в описании похорон на Лисьем Носе, когда люди сталкивались с бытовыми проблемами и личным горем, атеизм никак не мог помочь им на практическом уровне, тогда как священники были специально подготовлены для удовлетворения духовных потребностей своих прихожан. «Священников тщательно учат гомилетике в духовной академии», отметил атеист, и, как мы видели, на описанных похоронах рабочего священник вполне смог адаптироваться к обстоятельствам. Атеисты, со своей стороны, часто отмечали, что, во-первых, им не хватало именно такой практической подготовки; и, во-вторых, заимствуя терминологию Уильяма Джеймса, религия оставалась «живой гипотезой», не только давая людям ответы на самые главные жизненные вопросы, но и создавая космос, который упорядочивал жизнь человека с помощью системы обрядов. Эти обряды придавали смысл самым важным моментам человеческой жизни, особенно смерти. Что взамен мог предложить научный атеизм?

Смерть как теоретическая проблема

Несостоявшиеся гражданские похороны обычного советского рабочего иллюстрируют, что к середине 1960-х гг. специалисты по атеистическому воспитанию остро осознавали, что советская

космология, которая предлагалась «взамен религии», была далеко не совершенной и не завершенной. «Социалистическая обрядность», которая возродилась в конце 1950-х гг. и начала систематически разрабатываться и внедряться к середине 1960-х, была возможным ответом на эти вопросы, и это был, на мой взгляд, самый яркий пример попытки «сакрализировать» советскую действительность. Социалистическая обрядность, в контексте более широкого проекта создания советской космологии, имела как теоретический аспект, так и практическую и материальную стороны, и мне хотелось бы на них остановиться, чтобы понять, как советская власть справлялась с задачей конструирования нового космоса в поздний советский период.

Конец хрущевской антирелигиозной кампании не означал окончания борьбы с религией: это было особенно заметно по тому, как настойчиво правящая партия стремилась в расширению и совершенствованию атеистического воспитания. Идеологическая элита критиковала состояние дел в этой области и стала уделять идеологии вообще и атеизму в частности беспрецедентное внимание на партийных пленумах (июнь и ноябрь 1963 г.), на специальных конференциях и семинарах. Государство выделяло значительные средства и ресурсы для создания новых организаций, призванных вести атеистическую пропаганду, в том числе — Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК — главного учебного заведения, готовившего идеологические кадры этого направления. Наконец, 2 января 1964 г. Центральный Комитет четко дал понять, что реформа атеизма снова является государственным приоритетом: это стало ясно из постановления «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения», в котором содержался призыв к повышению атеистической пропаганды в количественном и качественном отношениях.

В начале 1970-х гг., примерно через двадцать лет после того, как партийное руководство снова подняло вопрос о религии и почти через десять лет после того, как провал хрущевской антирелигиозной кампании поставил вопрос о пересмотре атеистических подходов, советский атеизм снова оказался в центре внимания партии. Партия стремилась загладить негативные последствия событий 1968 г. в Чехословакии, появления диссидентского движения, стагнации экономики и той определенной идеологической усталости, которую стали ощущать рядовые граждане страны, когда становилось все более очевидно, что «построение

коммунизма» вряд ли возможно в сроки, поставленные Хрущевым в 1961 г.[6] В результате, после некоторого ослабления идеологического прессинга в середине 1960-х, брежневская элита выдвинула новую концепцию «развитого социализма» и призвала к интенсификации идеологической работы[7].

Брежневский подход к идеологическому обновлению, сформулированный на XXIV съезде партии в марте 1971 г., делал акцент на формировании новой советской личности, коммунистическая мораль и мировоззрение которой должны быть «сосредоточены на постоянной и бескомпромиссной борьбе с пережитками прошлого»[8]. В резолюции ЦК от 16 июля 1971 г., последовавшей за съездом и носившей название «Об усилении атеистической работы среди населения», советский идеологический аппарат подвергался критике за отсутствие воинственного отношения к религии. Как подчеркивала резолюция, отказ от «административных перегибов» хрущевского времени не означает отказа от борьбы с религией, ее традиций, практик и антинаучных взглядов.

Уже к концу 1960-х гг. советские обществоведы, идеологические работники и партийные и государственные чиновники собрали беспрецедентное количество материалов по советской религиозности — или, если использовать официальную лексику, о религиозных пережитках[9]; картина, выявленная статистикой и социологическими исследованиями и обобщенная в Совете по делам религий (СДР), была тревожной[10]. Несмотря на десятилетие административных и пропагандистских кампаний, попыток заменить влияние религии «позитивными» атеистическими мерами, религия оставалась неотъемлемой частью повседневной жизни в СССР. Как сказал Александр Окулов, директор Инсти-

6. *Anderson J.* Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States. New York: Cambridge University Press, 1994. P. 74-75.
7. См. *Sandle M., Bacon E. (eds.)* Brezhnev Reconsidered. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
8. XIV Сьезд Коммунистической Партии Советского Союза — Документы. Москва, 1971.
9. *Алымов С.* Понятие «пережиток» и советские социальные науки в 1950-1960-е гг.//Антропологический форум. 2012. No. 16. С. 261-287.
10. См. *Чумаченко Т.А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943-1965 гг. и *Смолкин В.* «Свято место пусто не бывает»: атеистическое воспитание в Советском Союзе, 1964-1968//Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2009. №. 3 (65). С. 36-52.

тута научного атеизма, на собрании московского областного комитета партии: «Миллионы людей еще тянутся к религии. В Московской области крестят каждого второго ребенка. Почему это делается? Это является большой проблемой. В некоторых областях этот процент увеличивается, нужно здесь разобраться, потому что это большая, крупная, государственная и диалектическая проблема.»[11] Кроме всего прочего, атеисты видели знак неудачи в том факте, что уровень соблюдения религиозных обрядов оставался высоким во многих частях страны, а в некоторых регионах даже показывал признаки роста[12].

Особенно усиливало эту тревогу то обстоятельство, что свидетельства о «сохранении пережитков» относились не только к сельской местности и периферии, но к самому центру советской культуры — к Москве. Например, А. Плеханов, представитель Москвы в Совете по делам религий, докладывал, что в период между 1971 и 1976 гг. в Москве было зафиксировано более 400,000 религиозных обрядов — крещений, венчаний и отпеваний[13]. Более того, эти цифры не охватывали тех москвичей, которым удавалось избежать регистрации обрядов или тех, кто намеренно совершал обряды вне Москвы[14]. Вынужденные заново оценить свою работу, атеистические работники должны были признать, что их предположения о закате религии, а значит и их подходы к атеистической пропаганде, были ошибочными. После более пятидесяти лет советской власти многие теоретические вопросы оставались нерешенными, а практические цели — не достигнутыми.

Смерть как политическая проблема

Область, в которой ситуация было особенно неясной и более всего вызывающей тревогу, были именно обряды. Несмотря на строгие заявления, даже и позиция руководства была не вполне ясной. С одной стороны, советская пропаганда последовательно осужда-

11. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 106. Л. 104.
12. РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 34. Д. 129. Л. 22. Статистика показывала, что в 1965 г. 23.8% рожденных детей в СССР были крещены, а во многих районах, таких как Украина и Молдавия цифры были значительно выше: 51.5% и 57% соответственно. В Средней Азии 90 % мальчиков проходили обряд обрезания.
13. Центральный архив города Москвы (ЦАГМ). Ф. 3004. Оп. 1. Д. 101. Л. 166.
14. Там же. С. 51-52. Приведу только один пример: между январем и августом 1975 г. 26 детей из московских семей были крещены в Горьковской области.

ла участие в религиозных обрядах как признак идеологической слабости. В особенности это касалось тех случаев, когда в обрядах принимали участие члены партии или комсомола: действительно, в ходе хрущевской кампании, руководство прикладывало огромные усилия по «повышению дисциплины» не только среди населения в целом, но и в рядах партии. Партийные директивы привлекали внимание к «примирительной» позиции партийных и просвещенческих кадров по отношению к религиозным верованиям и обрядам, ссылаясь при этом на участие коммунистов в обрядах и двойственное отношение к этим вопросам интеллигенции, которую партия обвиняла в «идеализации» религиозных идей и традиций в духовной истории страны[15]. Советские читатели регулярно встречали в «Правде» редакционные статьи с критикой «примиренчества» к религиозным вопросам, особенно коммунистов, которые, ссылаясь на влияние жены или матери (и особенно роли бабушек в случае крещения ребенка), сами «тайно» принимали участие в религиозных обрядах[16].

Однако за закрытыми дверями даже сама идеологическая элита сталкивалась с большими проблемами в определении четкой линии относительно религиозных практик. Это было особенно характерно для брежневской эпохи, когда партийное отношение к религии стало более сложным, частично в силу реакции на ту реальность, которую выявили социологические исследования, отчасти же в результате международного давления на режим с призывами соблюдать свободу совести и конституционные права верующих. Стоит также отметить, что фракции внутри самого политического аппарата, конфликты между «демократами» и «националистами» усложняли четкое определение места религии в истории и культуре страны — особенно имея в виду повышенный общественный интерес к «духовному наследству» России[17].

15. Обвинения интеллигенции в непоследовательности были постоянным мотивом атеистического аппарата, поскольку даже писатели, которые изначально поддержали дело атеистического воспитания, как например Владимир Тендряков, затем уходили от этой позиции. См. Об ошибочных оценках религии и атеизма в некоторых произведениях литературы и искусства. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 98. Л. 9-21.

16. *«Правда»*, 15 сентября 1972. Цит. по: *Anderson. J.* Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States. P. 110, 115-116. Как отмечает Андерсон, новое обращение партии к вопросам религии и атеизма в 1971 г. привело к резкому росту числа статей в прессе и пропагандистских материалов.

17. *Митрохин Н.* Русская партия: Движение русских националистов в СССР. 1953-1985 годы. М.: Новое литературное обозрение, 2003 и *Takahashi S.* Church or Mu-

С другой стороны, официальные «кураторы» советской атеистической работы в ЦК, М.А. Морозов и Э.И. Лисавцев, издавали директивы, подчеркивающие непогрешимость старой партийной линии в религиозных вопросах. Например, когда в 1967 г. директора Домов научного атеизма встретились с Морозовым и Лисавцевым, один провинциальный чиновник спросил, можно ли еще использовать местную прессу для критики тех лиц, которые участвуют в религиозных обрядах, желая понять, «как лучше поступить в таком деликатном случае?»[18] Ответ Лисавцева был недвусмысленным: «По поводу этого деликатного дела есть указание Ленина. Он за то, чтобы исключать из партии коммунистов, которые отправляют религиозные обряды: Что касается публикации, то мы некогда не стеснялись открыто критиковать наши недостатки. Это говорит о нашей силе, а не о слабости»[19].

Однако если в своих публичных выступлениях и внутренних партийных дискуссиях Лисавцев и Морозов следовали четкой линии, другие чиновники, занятые в вопросах духовного развития, испытывали больше колебаний[20]. Когда подобный же вопрос был задан на всесоюзном семинаре по атеистическому воспитанию молодежи, И.И. Бражник, заместитель председателя Совета по делам религий, ответил менее однозначно:

> Вопрос: Как быть в случаях, когда религиозный обряд крещения совершается нерелигиозными родителями? Как относиться к таким родителям? Это очень важно знать.
>
> Ответ: Я могу привести случаи, когда комсомольские билеты предъявляют потому, что нет другого документа, а при крещении требуется предъявить документ для того, чтобы крещение проводилось с согласия обоих родителей, чтобы не ущемлялись права родителя, который не хочет, чтобы крестили ребенка. А такое крещение бывает, потому что бабушки, дедушки, тещи крестят, несмотря на возражения родителей.

seum? The Role of State Museums in Conserving Church Buildings, 1965-1985//Journal of Church and State. 2009. Vol. 51. No. 3. P. 502-517.

18. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 68. Л. 4-8.

19. Там же. 8.

20. Моровоз и Лисавцев были авторами редакционной статьи в «Правде» о позиции партии в вопросах религии и атеизма (12 января 1967 г.).

> Фактов крещения детей неверующими родителями много, причины разные, поступать надо в этих случаях так же по-разному. Одна мера наказания и требований к коммунистам, комсомольцам, другая — к беспартийным. Надо разобраться в причинах. По отношению к коммунистам и комсомольцам подход один: это беспринципность, проявленная этими людьми, и соответствующим образом надо поступать[21].

Но затем еще один участник задал Бражнику вопрос: «Если у члена партии старая мать или отец — верующие. Перед смертью мать или отец завещают сыну похоронить их с попом, должен ли коммунист выполнить последнюю просьбу?» Бражник на это ответил: «Я думаю, что должен.»[22]

Подобные сомнения в вопросах, которые казались одновременно и маргинальными, и в то же время центральными, были повсеместны. Например, в 1974 г. тот же А. Плеханов, московский представитель СДР, отчитывался перед В. А. Куроедовым, председателем СДР, о том, что один крупный работник Совета организовал религиозные похороны для скончавшегося отца в московской Троицкой церкви и что несколько других членов Совета присутствовали на службе[23]. Как практическая проблема, смерть и сопутствующие ей обряды влияют на всех, от рядовых граждан до самых высоких представителей самого антирелигиозного учреждения. Снова и снова приходилось признавать, что бывают ситуации, когда люди просто теряют почву без того устоявшегося порядка, который обеспечивался религиозными мировоззрением и обрядами, совершаемыми религиозными специалистами.

Итак, смерть была не просто политической проблемой, но и философской дилеммой, находящейся в самом центре советской космологии. Начать с самого факта неотвратимости смерти: «Нельзя не говорить и о такой природной закономерности, которую мы бессильны изменить, отменить, которая ведет к живучести религиозности, как смертность человека», — замечает В. И. Евдокимов, зам. Директора Института научного атеизма, на семинаре по атеистическому воспитанию молодежи. «В свое время была шкала, по которой религия наводила исключительный страх

21. РГАСПИ-м. Ф. М-1. Оп. 34. Д. 130. Л. 52.

22. Там же.

23. ЦАГМ. Ф. 3004. Оп. 1. Д. 99. Л. 56.

смертности. Это конечно преувеличение, крайности. Но преувеличенным будет и абсолютный отказ от роли этого фактора. Только наличием этого фактора можно объяснить повышенную религиозность людей пожилого возврата, когда неверующий всю жизнь человек становится на склоне лет верующим.»[24] Для того чтобы бороться с этим явлением, идеологи считали необходимым наполнить сакральное пространство «позитивным» содержанием: именно в этом заключался решающий фактор в войне против религии и именно это полагалось как главная характеристика советского атеистического проекта. Как замечал историк религии В. Ф. Зыбковец, «коммунистический атеизм — это позитивный атеизм. Мы не только воюем против религиозных обрядов, но мы пропагандируем нерелигиозные коммунистические обычаи, потому что без таких обрядов мы не справимся. Люди умирали и будут умирать, и их надо хоронить»[25].

Однако, для решения проблемы смерти было множество препятствий. Как многие замечали, акцент на критике религии — «негативный» аспект атеизма — был неспособен трансформировать советское мировоззрение, и М. Кичанова, молодая сотрудница Института научного атеизма, утверждала, что атеизм, как он существовал до сих пор, еще не решил многих из «тех проблем гуманизма, которые нам необходимы в плане разработки для того, чтобы решить проблему...самую главную.» Самая главная проблема определялась Кичановой следующим образом: «какие мы можем определить пути к тому, чтобы восполнить в человеке ту потребность, которая заставляет его обращаться за помощью не к земным силам, не к социальной организации, а к потусторонним силам.» Разрешение этой проблемы означало бы «создание формы социалистического гуманизма, который мог бы создать гармонический духовный мир человека, не нуждающегося в обращении к потусторонним силам»[26]. Еще одна молодая исследовательница, А. Галицкая, указывала на способы, с помощью которых религия предоставляет утешение и порядок перед лицом хаоса, скорби и смерти, и ее комментарии сто́ят того, чтобы их здесь привести:

24. РГАСПИ-м. Ф. М-1. Оп. 34. Д. 129. Л. 34-35.

25. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 14. Л. 104.

26. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 12. Л. 28.

> ... в настоящее время круг проблем атеизма нужно несколько расширить, включить те проблемы, которые связаны с личностью человека, отношением человека к жизни и себе, то есть те проблемы, на которых вырастает религия. [...]
>
> По существу, у нас молчаливо как-то исходят из того, что человек не должен страдать, что он при коммунизме страдать не будет. А в действительности смешно утверждать, что человек не будет всегда страдать по той или иной причине, не социальной. И это религия прекрасно использует и сумела дать *утешение* (*italics mine*) человеку, поэтому в горе человек обращается к религии, так как религия из этой проблемы сумела создать утешение.
>
> Или возьмите такую проблему, как бессмертие человека. Конечно, диалектический материализм в общем плане решил, что человек смертен. Но какое утешение здесь человеку, когда говорят, что ты смертен, а материя вечна? У нас эти проблемы не используются, а религия на этих проблемах расцветает.
>
> Таким образом, я хочу сказать, что предметом атеизма должны быть проблемы, может быть это не чисто философски, может быть это философско-этические, психологические, которые связаны с личностью человека, его отношением к жизни. Этими проблемами должен заниматься атеизм»[27].

Когда Галицкая задается вопросом «Но какое утешение здесь человеку, когда говорят, что ты смертен, а материя вечна?», она подразумевает следующее: как атеист должен ответить на такой вопрос в свете того факта, что их война направлена не просто против религии, но против нематериального и сверхъестественного вообще? Даже если идеологи подчеркивали необходимость обратиться к идеологическому вакууму, созданному в результате борьбы с религией, на практике советские усилия по формулированию «позитивного содержания» атеизма продолжали хромать, особенно в силу неспособности решить проблему смерти. Вопрос Галицкой означал, следовательно, что научная истина атеизма не давала утешения, и это, как мы видели в эпизоде на Лисьем Носе, оставляло советских людей в недоумении, без ответа на последний вопрос жизни. Галицкая заметила, что способ, которым люди упорядочи-

27. Там же. Л. 35-36.

вают жизнь и смерть, «имеет не просто теоретическое, схоластическое значение, это, прежде всего, является практической проблемой». В следующем разделе я хотела бы обратить внимание именно на последний аспект — на «практическую» проблему смерти, которую вынужден был решать официальный советский атеизм.

Смерть как практическая проблема

То, как советская власть и ее господствующая идеология «справлялись» с проблемой смерти, показывает, как эта идеология работала в ее практическом, повседневном воплощении. В первые годы советской власти, после отделения церкви от государства, государство взяло на себя исполнение новых бюрократических обязанностей, для чего было создано учреждение по «записи актов гражданского состояния» — ЗАГС. Но обрядовая сторона в жизненном цикле человека оставалась без внимания. (Показательны в этом смысле кадры из фильма Д. Вертова, «Человек с киноаппаратом», где рождение, брак, развод и смерть происходят в одном служебном помещении и сводятся к акту росписи и получения государственного документа). Как будет показано ниже, известные попытки создать «красные» обряды в 1920–30-х гг. остались для последующих поколений только отрицательным примером, и с консолидацией сталинизма вопрос обрядности, связанной с жизненным циклом человека, стал маргинальным и фактически не обсуждался[28]. В хрущевскую эпоху, однако, в течение одного де-

28. О ритуалах и праздниках в раннее советское время см.: *Peris D.* Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998; *Stites R.* Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution. New York: Oxford University Press, 1989; *Petrone K.* Life Has Become More Joyous, Comrades: Celebrations in the time of Stalin. Bloomington: Indiana University Press, 2000. Большая часть исследований по позднему советскому периоду, за исключением книги Кристел Лэйн (*Lane C.* The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society: The Soviet Case. New York: Cambridge University Press, 1981), в основном сосредоточены на роли обрядов в публичной жизни, чаще всего на церемониях, в который участвовала политическая элита. См. *Binns Ch.* The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Soviet Ceremonial System, Part I//Man. December 1979. Vol. 14. No. 4. P. 585-606, а также его же The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Soviet Ceremonial System, Part II//Man. March 1980. Vol. 15. No. 1. P. 170-187; также *Tumarkin N.* Lenin Lives: The Lenin Cult in Soviet Russia. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983; *Tumarkin N.* The Living and the Dead: The Rise and the Fall of the Cult of World War II in Russia. New York: Basic Books, 1994. Работа Кэтрин Мерридейл (*Merridale C.* Night of Stone: Death and Memory in Twentieth Century Russia. New York: Viking, 2001) рассматривает значение смерти в русской культурной памяти, но не обращается к роли обрядов в формировании представлений о смерти. Сравнительно

сятилетия отношение советской власти к обрядности кардинально трансформируется.

В начале хрущевской эпохи вопрос обрядности вообще не ставился, поскольку не воспринимался как актуальный. Приведу два показательных примера. (1) Алексей Аджубей, зять Хрущева, в своих воспоминаниях пишет о том, что у него с Радой, дочерью Хрущева, свадьбы как таковой не было. В 1949 г. они, как и все остальные, пошли и расписались в ЗАГСе (только, в отличие от других, с ними был телохранитель). В этом Аджубей не видит ничего странного, наоборот, он пишет, что для старших Хрущевых сама идея обряда была чуждой[29]. (2) В 1956 г. ЦК получает письмо, переправленное писателем Алексеем Сурковым из Союза писателей, от некой гражданки Кубриковой, которая пишет, что через 40 лет после Октябрьской революции пора уже советскому государству обеспечить советских людей новыми традициями, так как после Октября ничего не было создано взамен религиозной обрядности. Показательно, что ЦК отвечает Суркову, чтобы он передал гр. Кубриковой, что «создавать и внедрять обряды» является «нецелесообразным»[30].

Ответ ЦК на письмо Кубриковой свидетельствует о том, что по крайней мере до 1956 г. создание обрядов не являлось приоритетным политическим вопросом. Впрочем, он фиксирует некоторое всеобщее замешательство — и рядовых граждан, и интеллигенции, и партийного руководства — относительно того, как подойти к этой экзистенциальной проблеме и кто ею должен заниматься; было ясно, что партия должна была обратить внимание на подобные глубоко личные вопросы. И вот в течение хрущевского периода, как уже было сказано, ситуация изменилась существенным и даже неожиданным образом. К концу 1964 г.,

недавно Малте Рольф опубликовал большое исследование о массовых праздниках в течение всей советской истории, с акцентом на сталинском периоде: *Rolf M.* Das sowjetische Massenfest. Hamburg: Hamburger Edition, 2006. Проницательная работа Владимира Глебкина рассматривает ритуализацию советской публичной жизни: *Глебкин В.* Ритуал в советской культуре. Москва: Янус-К, 1998. См. также *Полищук Н.С.* Обряд как социальное явление (на примере «красных похорон»)//Советская этнография. 1991. No. 6. С. 25-39; *Кампарс П.П. и Закович Н.М.* Советская гражданская обрядность. М.: Мысль, 1967; *Руднев В.А.* Советские обычаи и обряды. Ленинград: Лениздат, 1974.

29. *Аджубей А.* Крушение иЛюзий. Москва: Издательство «Интербук», 1991. С.16.

30. Российский государственный архив новейшей истории [РГАНИ]. Ф. 5. Оп. 36. Д. 14. Л. 3.

скоро после перехода власти от Хрущева к Брежневу, советское руководство мобилизовало беспрецедентные ресурсы для трансформации верований и обрядовых практик советских граждан. В течение нескольких лет идея «управления» духовной жизнью и создания «социалистической обрядности» стала приоритетной, ей посвящались пленумы и резолюции, были созданы специализированные комитеты и институты, были поддержаны академические дисциплины, такие как этнография, социология религии и научный атеизм; было подготовлено новое поколение специальных кадров; и были созваны целые конгрессы, конференции и семинары в партийных, академических, культурных и просвещенческих учреждениях. Атеистическое воспитание, которым долгое время пренебрегали в государственных пропагандистских кампаниях, превратилось в область интенсивных дискуссий. Для обрядов, которые раньше рассматривались не иначе как «пережитки», теперь создавались специальные пространства, службы и материальные атрибуты, обрядовое искусство и даже целая методология и группа профессионалов, которые занимались собственно разработкой обрядности. По сути своей, все вертелось вокруг вопроса о будущем религии и атеизма внутри советской *modernity*, вокруг стратегии, которая бы помогла эффективно преодолеть религию и утвердить атеизм; вокруг государственной политики по контролю над «духовной жизнью» граждан.

Обрядность «без магических движений и заклинаний»

Дискуссии по поводу места обрядов в социалистическом обществе начались сразу же после Октябрьской революции, и позиции существенно различались[31]. Некоторые революционеры были принципиально против каких-либо ритуалов, стремясь искоренить все массовые праздники, семейные обряды и даже воинскую присягу — все это они считали «пережитками». Научно-материалистическое сознание этих людей предвосхищало общество, свободное от «архаичной» потребности в зрелищах и ритуалах. Показательна позиция Ем. Ярославского, председателя Союза воинствующих безбожников. Как замечает А. Соколова, Ярославский чаще видел в попытках создать новую обрядность «перегиб-

31. *Фурсин И. И.* О природе и социальных функциях обрядности в социалистическом обществе//Вопросы научного атеизма. 1972. № 13. С. 163.

бы», приводя как пример радикализма товарища, который «даже написал завещание: когда я умру, я завещаю мой труп отдать в мыловарню и сделать из него мыло, а то у вас развивается “коммунистическое двоеверие”. Вы, мол, боретесь против обрядности, а сами установили массу всяких обрядностей»[32].

Другие, однако, готовы были сделать уступку народным потребностям в качестве своего рода переходной, временной меры, представляя обрядность как часть старого образа жизни, который скоро будет изжит окончательно созревшим пролетарским сознанием. Тем временем, согласно этой логике, уж лучше иметь «наши» социалистические ритуалы, чем «их» религиозные. Те, кто видел ритуалы как вынужденную временную меру, стремились очистить их от мистических и сверхъестественных элементов и создать такие практики, которые вмещались бы в тип *modernity,* соответствующий советскому просвещенческому проекту. Наконец, были и представители третьей группы революционной элиты, которые выступали против представления обрядности как безусловно реакционного явления и полагали, что религиозные обряды — только одна из исторических манифестаций фундаментальной человеческой потребности. Они указывали на наличие обрядности во всех известных культурах на всем протяжении истории, утверждая при этом, что в этом феномене нет ничего специфически религиозного. Напротив, они подчеркивали воспитательный и трансформационный потенциал обрядового опыта и утверждали, что в интересах государства следовало разработать четкую политику в вопросах создания новой обрядности[33].

В течение первых двух десятилетий после Революции советское руководство и атеистические агитаторы создали целый ряд марксистко-ленинских политических праздников, символически оформивших советскую *публичную* сферу, однако они сталкивалось с серьезными проблемами, пытаясь заменить старые символы и обряды, которые относились к *частной* жизни гра-

32. *Ярославский Ем.* Как вести антирелигиозную пропаганду. Доклад, прочитанный 20-го апреля на 1-м всесоюзном съезде корреспондентов газ. «Безбожник» и Общества друзей газеты «Безбожник». М.: Издательство Безбожник, 1925. С. 21. Цит. по: *Соколова А.Д.* Похоронный обряд у русских в XX–XXI вв.: от ‘нового быта’ до наших дней // http://www.igh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=132: pokhoronnyj-obryad-u-russkikh-v-20-n21-vv-ot-qnovogo-bytaq-do-nashikh dnej&catid=82&Itemid=130 (доступ от 25 октября 2012).

33. *Фурсин И.И.* О природе и социальных функциях обрядности в социалистическом обществе. С. 163.

ждан. Например, в своей статье «Семья и обрядность» Л. Троцкий утверждал, что для успеха антирелигиозной пропаганды вопрос обрядности играл центральную роль:

> Церковная обрядность держит даже и неверующего или мало верующего рабочего на привязи через посредство трех важнейших моментов в жизни человека и человеческой семьи: рождение, брак, смерть. Рабочее государство отвернулось от церковной обрядности, заявив гражданам, что они имеют право рождаться, сочетаться и умирать без магических движений и заклинаний со стороны людей, облаченных в рясы, сутаны и другие формы религиозной прозодежды.

Но если Троцкий и радовался освобождению населения от «религиозного дурмана», он осознавал, что «быту гораздо труднее оторваться от обрядности, чем государству», и новые обряды служили именно движению за «новый быт», подчеркивая эмоциональность обрядности как важный элемент человеческой жизни, и, следовательно, оставались серьезной политической задачей: «Поэтому кто говорит, что: в бытовой работе никакой обрядности, понимая под обрядностью не церковные фокусы, а коллективные формы выражения своих чувств, настроений, тот хватает через край. В борьбе со старым бытом, он расшибет себе лоб, нос и другие необходимейшие органы»[34].

Отвергая радикальную антиобрядовую позицию, Троцкий наоборот предостерегал от игнорирования значения ритуальных церемоний в ходе революционной борьбы с религией: «Как ознаменовать брак или рождение ребенка в семье? Как отдать дань внимания умершему близкому человеку? На этой потребности отметить, ознаменовать, украсить главные вехи жизненного пути и держится церковная обрядность»[35].

Отвечая на эту потребность, молодое советское государство предложило обряд «октябрин» (вместо крестин), «красных» свадеб и «красных похорон», однако утопизм ранних советских обрядов чаще воспринимался как пародия, неприменимая к реальной жизни. Например, популярные писатели Илья Ильф и Евгений

34. *Троцкий Л.* О задачах деревенской молодежи. О новом быте. М: Новая Москва, 1924. С. 14-15. Так же, *Соколова А.* Похоронный обряд у русских в XX–XXI вв.: от “нового быта” до наших дней.

35. *Троцкий Л.* Семья и обрядность//Правда. 14 июля 1923. №. 156.

Петров высмеяли «октябрины» в своей статье в газете «Правда» в 1935 г.:

> Новорожденного несли в местком. Здесь происходил церемониал вручения подарка. Дарили всегда одно и то же — красное сатиновое одеяло. Но уж за это одеяло председатель месткома брал реванш — над люлькой младенца он произносил двухчасовой доклад о международном положении. Новорожденный, натурально, закатывался, но опытному оратору ничего не стоило его перекричать. Взрослые тоскливо курили. Оркестр часто играл туш. По окончании доклада несколько посиневшему младенцу давали имя: мальчика называли Доброхим, а девочку — Кувалда, надеясь, что детей будут так называть всю жизнь. Потом все с чувством какой-то неловкости шли домой, а председатель, оставшись один, вынимал ведомость и с удовлетворением записывал: «За истекший квартал проведено политобеденных перерывов 8, культшквалов — 12, октябрин — 42».
>
> Дома, конечно, все приходило в норму. Доброхима называли Димой, а Кувалду, естественно, Клавдией. Но чувство неудовлетворенности оставалось еще долго[36].

Несмотря на революционные мечты о перестройке общества и самой человеческой природы, задача трансформации религиозных верований и обрядов оставалась нерешенной. Отдельные ранние попытки государства создать советские ритуалы жизненного цикла оказались неудачными, и общая неопределенность относительно вопросов религии, частной и семейной жизни в революционном проекте оставалась в течение нескольких десятилетий маргинальной в сравнении с более неотложными задачами политической и экономической модернизации, а также войны. После разрушительной антирелигиозной кампании в рамках сталинской «культурной революции» религия, атеизм и обрядность как таковые в основном исчезли из общественных дискуссий. Для позднего сталинского периода вопросы о том, как подойти к обрядам жизненного цикла в рамках советской космологии, оставались периферийными, по крайней мере до тех пор, пока не произошел вышеописанный эпизод с письмом гр. Кубриковой,

36. *Ильф И., Петров Е.* Мать//Собрание Сочинений. Т. 3. М: Гос. Изд. Худ. Лит., 1961. С. 382-383. Впервые опубликовано в «Правде» (1935).

зафиксированный в архивных источниках и указавший на смещение акцентов.

В конце 1950-х в прессе начинается — или, точнее, возвращается — дискуссия о советской обрядности — нужна ли она вообще и если да, то какой она должна быть[37]. Важно отметить, что обсуждение обрядности начинается с обряда бракосочетания. Как известно, эта дискуссия началась в комсомоле, что понятно, так как для молодых людей этот вопрос более актуален. Стали открываться «Дворцы счастья»: сначала в Ленинграде, потом в Москве, а потом уже и по всему СССР; начался также сбор этнографических материалов и проведение социологических исследований, связанных со свадебными традициями; создаются новые свадебные обряды[38]. В какой-то мере обсуждается и обряд гражданской

37. *Глебкин В.* Указ. соч.; *Байбурин А.К.* Советские обряды и ритуал вручения паспорта//Классический фольклор сегодня: Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Бориса Николаевича Путилова. Санкт-Петербург, 14-17 сент. 2009 г./Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушк. дом); [отв. ред. Т. г. Иванова]. СПБ.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 404-428. *КеЛи К., Сиротинина С.* «Было непонятно и смешно»: праздники последних десятилетий советской власти и восприятие их детьми//Антропологический форум. 2008. № 8. С. 258-299; *Шкуратов С.А.* Внедрение новых безрелигиозных праздников и обрядов в быт советских граждан//Советское государство и Русская Православная церковь: проблемы взаимоотношений в области внешней и внутренней политики в послевоенные годы/ред. Шкуратова И.В., Шкуратов С.А. Москва: Компания Спутник+, 2005. С. 21-33. *Жидкова Е.* Антирелигиозная кампания времен «оттепели» в Куйбышевской области//Неприкосновенный запас. 2008. № 3 (59). http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/zh12.html#_ftn1.

38. Одним из первых учреждений, проводившим социологические опросы в хрущевское время, был Институт общественного мнения при газете «Комсомольская правда». Институт возглавлял Б.А. Грушин, который недавно опубликовал глубокий анализ: *Грушин Б.А.* Четыре жизни России в зеркале опросов общественного мнения: очерки массового сознания россиян времен Хрущева, Брежнева, Горбачева и Ельцина: Жизнь первая. Эпоха Хрущева. Москва: Прогресс-традиция, 2001. Ленинград явно лидировал в процессе возрождения социологии в СССР, см.: *Бороноев А.О.* Социология в Ленинграде — Санкт-Петербурге во второй половине XX века. СПб.: Издательство СПБГУ, 2007, и его же: Sociological Research in Leningrad-St. Petersburg (1960-s — 1990-s)//Sociological Research. September–October 2009. Vol. 48. No. 5. P. 45-54. Краткий обзор развития социологии религии в постсталинский период см.: *Смирнов М.* Современная российская социология религии: откуда и зачем?//Религиоведение. 2007. № 2 и Социология религии: словарь. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011; *Шахнович М.М.* Отечественное религиоведение 1920–1980-х гг. от какого наследства мы отказываемся?//Очерки по истории религиоведения/Отв. ред. Шахнович М.М. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 181-187; *Лопаткин Р.* Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы//Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2001. No. 4 (28). С. 34-46. Социологические исследования проводили, в частности, ленинградский Музей истории религии и атеизма (см. *Красников Н.П.* Предварительные результаты изучения религиозных верований и обрядно-

регистрации новорожденных. Однако «социалистические похороны» остаются скорее проблемой, чем проектом.

Только в 1964 г. обрядность в целом получает общее официальное руководство и систематическое распространение. Вопрос обрядности обсуждается на июньском и ноябрьском Пленумах ЦК КПСС в 1963 году[39]. Скоро принимается Постановление Совета Министров по РСФСР «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов» (18 февраля 1964), создается комиссия по внедрению новой социалистической обрядности при Министерстве юстиции СССР и издается приказ министра культуры РСФСР № 194 от 13 марта 1964 г. «О внедрении в быт советских людей гражданских обрядов и безрелигиозных праздников». Последующие постановления принимаются в областях и краях РСФСР, а потом и в городских исполкомах, где создаются местные комиссии по внедрению новой гражданской обрядности. В недавно созданном Институте научного атеизма (1964) первым аспирантам партийные кураторы сразу поручают задание обработать собранные материалы по обрядности (как рассказывал автор одной из первых научных работ по обрядности, Н. Закович, собранные этнографические материалы стояли стопками высотой в метр)[40].

Но процесс отнюдь не сводился к директивам из центра: на местах собирались материалы по проведению обрядов и проводились первые эксперименты. В Прибалтике, в Украине и некоторых областях РСФСР, особенно в образцовых колхозах, предпринимались усилия по проведению различных публичных церемоний и частных обрядов (чаще всего свадеб). Уже в 1956 г. в Эстонии и Латвии успешно внедряются «Летние дни молодежи», создан-

сти//Конкретные исследования современных религиозных верований (методика, организация, результаты). М.: Издательство «Мысль», 1967. С. 129-137), а также Институты этнографии, истории и философии Академии Наук и кафедры научного атеизма крупнейших университетов, в том числе московского, ленинградского и киевского.

39. Пленум состоялся 18-21 июня 1963 г. и обсуждал доклад члена ЦК Л.Ф. Ильичева. см.: Пленум Центрального Комитета КПСС, 18-21 июня 1963. Стенографический отчет. М.: Издательство политической литературы, 1964. Как замечают Глебкин и другие, вопрос обрядности обсуждался уже с конца 1950-х, особенно на уровне Комсомола, в частности, на XIII съезде ВЛКСМ 15-18 апреля 1958 г. Но только к концу хрущевской эпохи «обрядотворчество» распространяется на всю страну и начинает проводиться систематически.

40. Николай Михайлович Закович, интервью. Киев, Украина. 5 февраля 2009.

ные в противовес популярным обрядам религиозной конфирмации. Постепенно, процесс создания и внедрения новой обрядности начинает развиваться и в 1970-х гг. получает широкое распространение.

Как удовлетворить (духовные) потребности населения? Украина как лаборатория советского обрядотворчества

Для краткости я остановлюсь на этом производстве «социалистических обрядов» только на украинском материале, который весьма иллюстративен для позднесоветского периода: этот материал позволяет сосредоточиться и на духовной, и на материальной стороне вопроса. Как хорошо известно, западные приграничные республики — Украина, Молдова и Прибалтика — всегда отличались весьма высоким уровнем посещения церковных служб[41], а Украина была признанным центром религиозности в СССР в целом[42]. Как замечает Сабрина Раме, «в 1946–1989 гг. Украина выделялась среди других республик наибольшей долей в населении лиц, которым было отказано в доступе к религиозной деноминации по собственному выбору»[43]. Из 10797 церквей и 2625 молитвенных домов во всем СССР (на 1 января 1954 г.) 7710 (63.2%) были в Украине, и такая пропорция более или менее сохранялась в течение 1980-х[44]. Соответственно, именно в Украине атеистической

41. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 34. Д. 54. Л. 3-4.

42. *Yelensky V.* The Revival before the Revival: Popular and Institutionalized Religion in Ukraine on the Eve of the Collapse of Communism//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Wanner C. (ed.). New York: Oxford University Press, 2012; *Белякова Н.* Эволюция отношений власти и христианских деноминаций в Белоруссии, Украине и республиках Прибалтики в последней четверти XX — начале XXI века. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук/ Москва, 2009.

43. *Ramet S.* Nihil obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe. Durham, NC: Duke University Press, 1998. P. 246.

44. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 53. Л. 14. В своем подробном и основанном на архивных материалах исследовании хрущевских антирелигиозных кампаний Натаниель Дэвис признает трудности выяснения точных цифр относительно результатов государственной политики; тем не менее он приводит красноречивые данные о значении Украины для оценки религиозной ситуации в СССР в целом. Он пишет: «Несмотря на огромные потери церквей и священников в Украине во время хрущевского наступления, Русская православная церковь в значительной мере осталась украинской по своему составу. Из 7500 зарегистрированных церковных общин после наступления 4540, или 60.5 %, находились в Украине. Соответствующая

работе вообще и проекту по созданию новой обрядности придавалось наибольшее значение.

Обрядность в Украине становится огромным государственным проектом. В 1960-е гг. «социалистическая обрядность ... перерас[тает] из дела общественного в государственную проблему», и в декабре 1969 г. ЦК КП Украины создает Комиссию по изучению и внедрению в быт новых гражданских обрядов при Президиуме Верховного Совета Украинской ССР, и так же комиссии при исполкомах местных Советов депутатов трудящихся в областях, районах, городах, селах и поселках[45]. Практическая деятельность новой комиссии начинается с разработки общественных праздников — сначала 25-ой годовщины победы Великой Отечественной Войны, а потом и «Новый год», «8 марта», «1 мая», «День советской молодежи» и праздники по профессиям («Всесоюзный день работников сельского хозяйства» и т.д.). В 1970 г. создаются 13 рабочих групп в состав которых входят и представители министерств, и энтузиасты «обрядотворчества», что объясняется «необходимостью ускорения и усиления работы ... в связи с заметной в то время активизацией деятельности церкви»[46]. Работа над семейно-бытовыми обрядами — «Бракосочетание», «Рождение» и «Похороны» — начинается к концу 1971 г., когда расширенное заседание комиссии обсуждает работу ЗАГСа УССР и коммунальных предприятий республики «по удовлетворению потребностей населения»[47].

12 марта 1974 г. Политбюро ЦК Украины реорганизовывает комиссию, переименовав ее в Комиссию по изучению и внедрению новых гражданских праздников и обрядов при Совете Министров Украинской ССР. Участники проекта видят в этой переорганизации новый период в деятельности комиссии, видя первый период (1969–1973) как период изучения и методологической выработки новой социалистической обрядности, а второй (1974–1976) как этап внедрения новой обрядности в жизнь масс[48]. Тем временем

цифра на период до наступления была 63.4 %. Соответствующая цифра в 1980-е гг. оставалась близкой к двум третям». *Davis N.* The Number of Orthodox Churches before and after the Khrushchev Antireligious Drive//Slavic Review. Autumn 1991. Vol. 50. No. 3. P. 619.

45. ЦДАВО. Ф. 2. Оп. 13. Д. 9747. Л. 28.

46. Там же. Л. 29.

47. Там же.

48. ЦДАВО. Ф. 2. Оп. 13. Д. 9743. Л. 8-11.

организационная инфраструктура и материальная база социалистической обрядности продолжают расти. В 1977 году в состав новой комиссии входит 41 человек из самых высоких ведомств республики: два ответственных работника ЦК КП Украины, два члена Президиума Верховного Совета УССР, три из Совета Министров УССР, один из Укрсовпрофа, один из ЦК ЛКСМ Украины, семь руководителей ведомств, 17 зам. министров и руководителей ведомств и 8 научных работников[49].

На начало 1978 года в Украине уже было 10309 обрядовых комиссий, которые под руководством партийных органов координировали и осуществляли работу по проведению всех праздников и обрядов[50]. «Материальная база» новых обрядов также активно развивалась: в республике существовали 97 Домов и Дворцов торжественных событий; 4248 залов и комнат при исполкомах местных Советов народ депутатов; 4262 помещений в Домах и Дворцах культуры. Тем временем, официальная статистика — важно отметить, что эта статистика оставалась «для служебного пользования» — показывала определенную динамику: в 1978 г. 74.4% браков в республике проводились по новому обряду, а доля венчаний с 1972 по 1977 гг. снизилось с 4.6% до 3.2%. В этот же период доля крещений снизилась с 43.9% до 32.7%, в то время как к 1978 году 52.1% от числа новорожденных проходили торжественную «социалистическую» регистрацию. Обращает на себя внимание тот факт, что комиссии не только обсуждали теоретические или даже организационные вопросы, но и материальные проблемы в самых конкретных деталях. Например, чтобы привлечь молодоженов и молодых родителей к новым обрядам, предлагалась консультативная помощь населению по вопросам семейно-брачных отношений (258 лекториев, 198 консультационных пунктов, 45 «школ молодоженов и молодой матери»). Кроме того, молодые люди, которые проходили новые обряды, получали доступ к дефицитным товарам — свадебным платьям, кольцам, детской одежде, колясками и т. д. В связи с тем, что идеологические стремления неизбежно требовали материальных стимулов, материальный объем услуг каждый год возрастал (например, с 8.7 млн. руб. в 1977 г. до 10.8 млн. руб. в 1978 г.).

49. ЦДАВО. Ф. 2. Оп. 14. Д. 2649.

50. Там же.

Внимание уделялось и материальной базе похоронной обрядности. В 1978 году в Украине существовало 16 Домов траура, 377 ритуальных площадок, 414 ритуальных бюро. Количество предприятий по производству ритуальной атрибутики возросло с 394 в 1973 г. до 950 в 1978; более 50 образцов барельефных знаков и трудовых символов для индивидуальных надгробий были спроектированы и пущены в производство. В ритуальной службе было занято 10,9 тыс. человек, и только в 1978 году материальный объем ритуальных услуг возрос с 25 до 42 млн. руб. Но в то время как доля религиозных отпеваний снизилась с 53.2% в 1972 году до 48% в 1978, только 16.5% похорон проводились по «социалистическому» обряду[51].

Советская статистика, как известно, не дает полной картины живой религиозности советского населения: она, например, не отражает распространенные «тайные» обряды и не показывает, что именно местные органы считали выполнением «нового социалистического обряда», при том что обряды могли сильно варьировать от области к области в зависимости от местных материальных обстоятельств и личного энтузиазма (или его отсутствия) руководителей. Но архивные материалы, по крайней мере, дают возможность познакомиться с вопросами, которые волновали как местных организаторов новых обрядов, так и их участников. Например, в 1975 году на расширенном заседании республиканской комиссии по социалистической обрядности заведующая отдела ЗАГС г. Харькова жаловалась, что недостаток средств и кадров подрывал идеологические и воспитательные цели новых обрядов:

> От штатов зависит и проведение обрядов, количество и качество их, зависит культура обслуживания населения. Вот простой пример. Заведующая отд. ЗАГСа проводит регистрацию брака. На это торжество приходят много гостей, приносят много цветов. Упадет по лепестку с букета каждого, а в помещении отд. ЗАГСа уже грязно. Что же делать? Ведь сейчас придет новая пара для рег. брака. И тогда заведующая ЗАГСа на свой ритуальный костюм одевает халат, берет метлу и подметает пол в помещении. А потом принимает новую пару. А потом поступают жалобы от молодоженов, что их брак регистрировала уборщица, что заведующая где то отсутствовала

51. Там же. Можно предположить, что остальные оставались без обряда, и факт смерти регистрировался в ЗАГСе.

> и т.д. Пришлось пригласить председателя исполкома и этих молодоженов. Он пытался убедить их в том, что брак их регистрировала не уборщица, а заведующая. Они не хотели верить, утверждали, что в их присутствии этот же человек убирал помещение. А что этой заведующей надо было делать?[52]

Письма с описанием подобных ситуаций регулярно всплывают в архивах, и они показывают, что вопросы участников и служащих этих заведений часто совпадали. Участники были обеспокоены атмосферой обрядового пространства, поведением специалиста и торжественностью самого ритуала, тогда как работники ЗАГСа и члены местных комиссий по обрядности жаловались на недостаточное финансирование, плохое состояние помещений, их тесноту и особенно на неподготовленность обрядовых «кадров» как таковых. Проблема кадров была одна из главных для советской обрядности: работники ЗАГС, чья работа всегда находилась в самом центре всей бюрократической системы, никак не были подготовлены к новой «воспитательной» работе. Чтобы успешно внедрить социалистическую обрядность и, следовательно, «преодолеть» религию, нужно было на самом фундаментальном уровне создать не только теоретическую основу и материальную базу, но и армию специалистов, которые были бы способны удовлетворять «духовные потребности населения».

Эти примеры показывают, между прочим, как прочно были соединены материальный и духовный аспекты советского космоса в целом. Более всего эта прочная связь была очевидна в том, как советская система подходила к проблеме смерти — и в философско-идеологическом смысле, и в смысле предоставления материальных ресурсов и атрибутов. Советская идеология подходила к управлению смертью как к довольно маргинальной, хотя и неизбежной, стороне своей деятельности. Даже во время дискуссий вокруг новой обрядности вообще, обсуждение смерти и похорон чаще всего ставились на последнее место, хотя в то же самое время было осознано, что этот болезненный вопрос не мог продолжать оставаться без ответа. В.Д. Площенко, министр коммунальных услуг Украины и член центральной комиссии, выразил неудовлетворённость состоянием ритуальных услуг, заявив в 1975 г., что «захоронение явление неизбежное, сократить их ко-

52. ЦДАВО. Ф. 2. Оп. 13. Д. 9745. Л. 50-51: Протокол и стенограмма расширенного заседания Комиссии 5-6 червня 1975 г.

личества не в наших силах, поэтому то, что необходимо, должно быть выделено немедленно». Площенко так же косвенно указал на известную коррупцию в похоронных делах: «То, что недостает, все равно расходуется, но бесконтрольно со значительным ущербом для государства и стоимость его зачастую остается государству неоплаченной»[53].

Конечно, этот вопрос все равно было проще решить с материальной стороны, и уже в конце 1960-х Совет Министров УССР заботился о благоустройстве кладбищ и улучшению похоронных услуг вообще. Между 1972–1975 гг. было израсходовано 8 млн. рублей на благоустройство захоронений[54]. Министерство коммунальных услуг старалось сделать похоронные атрибуты дешевле и доступнее: надгробные памятники предлагались поменьше, новые кладбища предлагалось строить без оград. Но как объяснял Площенко, трудности были и материальные («указанные ограничения размеров памятников вызвали возражения ряда предприятий изготовителей, считающих что изготовление крупных памятников выгоднее») и духовные («трудным оказалось и преодоление психологического барьера у некоторой части населения, предпочитающей старые формы памятников независимо от их художественной ценности и стоимости»)[55]. Состояние советского кладбища для многих было в какой-то степени отражением советской жизни. Здесь показательна критика одного члена комиссии, который настаивал на том, что «нельзя допустить, чтобы кладбище пестрело серийными бетонными конструкциями. Ушедшие из жизни советские люди достойны более выразительной памяти, и коль были различные люди в жизни, следует память о них изобразить различным художественным образом, но не штампом, как это уже делается»[56].

Стоит обратить внимание на две вещи. Во-первых, и органы, которые проводили социалистические похоронные ритуалы, и публика в целом — то есть и производители, и потребители государственной политики в этой области — хорошо представляли себе, что эта сфера находилась в особенно плачевном состоянии и что именно в вопросе смерти государственные усилия по ре-

53. ЦДАВО. Ф. 2. Оп. 13. Д. 9745. Л. 29.

54. ЦДАВО. Ф. 2. Оп. 13. Д. 9745. Л. 24-25.

55. Там же. Л. 25.

56. Там же. Л. 33-34.

гулированию духовной жизни граждан сталкивались с наибольшими трудностями. Во вторых, смерть была отделена от жизни даже в рамках организационной структуры ритуального проекта: если обряды, связанные с браками и рождениями, проводились местными исполкомами и ЗАГСами, похоронами чаще всего занимались органы коммунального хозяйства, через которые они и финансировались; это были те же учреждения, которые управляли городской инфраструктурой, удалением отходов, парками и кладбищами. Поэтому обрядовая сторона похоронного дела часто была в особенно неудовлетворительном состоянии. Интересно отметить полевые исследования А. Соколовы, где были собраны интервью людей, работавших в комиссиях по новым обрядам во Владимирской области в 1970–1980-х годах. Как пишет Соколова: «Выяснилось, что в сферу деятельности комиссий не входило проведение похоронного обряда. В большинстве случаев сосредотачивали свою работу на разработке и внедрении торжественной родильной и свадебной обрядности, и лишь регистрировали факты смерти населения». Но из этого общего правила было важное исключение: в случаях смерти «значимых для населения лиц — революционеров, ветеранов войны, партийных функционеров, военных, председателей колхозов и т. п.» — проводилась торжественная церемония прощания с участием государственных, партийных или общественных организаций. Траурный митинг «значимых лиц» мог сопровождаться оркестром и оружейными залпами, в то время как в случае смерти рядового колхозника, рабочего или служащего все заботы по организации и проведении похорон ложились на плечи его родственников[57].

Необходимо подчеркнуть, что дело тут даже не в том, что дискуссии вокруг этих проблем избегались; напротив, в 1970-х уже принимались определенные меры: например, специалисты по ритуальным услугам Киевского министерства жилищно-коммунальных услуг проходили ежегодные курсы повышения квалификации; провинциальные кадры часто направлялись в Ригу, Таллинн и Киев для ознакомления с похоронными обрядами. И, тем не менее, создается впечатление, что высокие цели, которые ставились в центре, с огромным трудом применялись на местах, подчеркивая по-прежнему огромный разрыв между идеологией и реальностью, между материальным и духовным.

57. *Соколова А.* Похоронный обряд у русских в XX–XXI вв.: от «нового быта» до наших дней.

Например, в 1978 г. Центральная комиссия по изучению и внедрению новых гражданских праздников и обрядов при Совете Министров УССР получила письмо от жительницы Сумской области, которая слышала по радио о проекте по внедрению социалистической обрядности и хотела поделиться своим собственным опытом, указывая на плачевное состояние ритуальных услуг в ее регионе и делясь некоторыми предложениями на этот счет:

> В Киеве прошло совещание о внедрении новых обрядов, это оформлении записи новорожденных, выдача паспортов, регистрация вступления в брак. Конечно, обряда для разводов не требуется, но вот никто не сказал о последнем «обряде» — это смерть человека. А вот в этом случае нужна помощь людям, содействие. Хоронят с оркестром, в большом городе есть для этой цели автобусы. А я хочу сказать о райцентрах и населенных пунктах. В дореволюционное время известно как делали похороны: весь подсобный инвентарь находился в церкви. Там брали для этого длинный пас (не веревка), были особые носилки, они назывались марами. Умершего несли на этих марах. У нас раньше никогда покойника не везли, а несли.
>
> Сейчас умершего везут на грузовой машине. Умер человек — и бегают, ищут шофера с машиною. И, иногда, машина попадается из-под навоза. Только навоз с нее сбросили, тут и покойника на нее. Иногда на машине той навоз и от машины попахивает. Закрывают машины коврами у кого есть, но не все их имеют. Летом в этом случае елки применяют.
>
> Потом ищут чем в могилу гроб опускать. Одним словом, нет никакого «обряда». А вот надо чтобы горсоветы, поселковые советы, вообще в своем хозяйстве любой совет имел для этого обряда: чистую, приспособленную для этой цели машину, или лафет узкий, пас (вместо веревки) и красивые специальные легкие носилки, бывает что кладбище не далеко и машина не нужна, а нести на полотенцах неудобно. Смерть — это большое горе и много хлопот, а это облегчилось бы, если бы в Совете было все, что требуется для похорон. Красиво, когда гроб несут на руках, но для этого нужно приспособление.

> Я не знаю адрес соответствующей организации, но слушала по радио о Киевском совещании и организации обрядов. Прошу очень мои пожелания передать в соответствующий комитет, как будто подобная организация существует в Киеве[58].

Это письмо является ярким свидетельством того, как материальные трудности вставали на пути удовлетворения духовных потребностей, особенно в период скорби по умершему. Письмо также открыто подчеркивает резкий контраст между тем, как решались похоронные вопросы до революции и в советское время. («В дореволюционное время известно как делали похороны: весь подсобный инвентарь находился в церкви»). Без сомнения, материальная бедность окончательно разрушала и так уже неустойчивый советский космос в лиминальных ситуациях эмоционального и социального кризиса; в результате люди оказывались дезориентированными, а ощущение сплоченности и порядка подрывалось. Однако более всего идеологов «советской смерти» беспокоило отсутствие местных «кадров» — адекватно подготовленных чиновников, наделенных определенной харизмой и обладающих авторитетом среди местного населения — тех, кто мог похоронить «советского человека» со смыслом и достоинством. Вот что в 1975 г, говорил своим коллегам член комиссии по новой обрядности при Одесском исполкоме:

> Однако самой важной, самой главной проблемой во всей многогранной системе службы внедрения современных обрядов остается проблема хорошо обученных, специально подготовленных в учебных заведениях творческих работников.
>
> В селе умер человек. Кто сегодня, завтра может выполнить от начала до конца в свете требований нового обряда ритуал этого горестного события? А в больших селах такие события почти ежедневны: кто-то умер, в какой-то семье родился новый человек, в субботу и воскресенье 3-4 свадьбы. Нужен постоянно проживающий в данном населенном пункте обученный, способный, высококультурный, глубокоуважаемый человек, личность незаурядная, владеющая дикцией, умеющая вызывать у людей эмоции. Речь идет о том, чтобы служитель обряда был специалист своего дела, такой, как врач, учитель, агроном, то есть лицо должностное, с определенны-

58. ЦДАВО. Ф. 2. Оп. 14. Д. 2652. Л. 94а-94в.

ми обязанностями, оборудованными местами проведения обряда, различными ритуальными принадлежностями[59].

Если вдуматься в вышеизложенные требования, то вырисовывается некий образ человека, который «нужен» на местах («постоянно проживающий в данном населенном пункте обученный, способный, высококультурный, глубокоуважаемый человек, личность незаурядная, владеющая дикцией, умеющая вызывать у людей эмоции»). Этот образ весьма напоминает образ священника.

* * *

Опыт по созданию и внедрению новых социалистических похоронных обрядов свидетельствует о том, что неудачи советского научного атеизма являются частью общих неудач марксизма-ленинизма как целостной идеологии, особенно в ее практическом воплощении. Этот опыт также показывает, что, пытаясь вытеснить религиозность и заменить ее атеизмом с «позитивным содержанием», атеистические агитаторы столкнулись с непредвиденными сложностями в деле управления духовными вопросами. К концу советского периода атеисты, безуспешно пытаясь заполнить опустошенное «свято место» советским содержанием, похоже, начали постепенно понимать, что их неудачи отражают глубокий изъян в самих основах советской идеологии — ее неспособность удовлетворить духовные потребности, как в экзистенциальном, так и материальном их измерении. В конце концов, ни научный атеизм, ни марксизм-ленинизм в целом не смогли сделать смерть чем-то неуместным для советского общества; советское государство просто не знало, как хоронить обыкновенных смертных граждан.

Библиография

Архивные материалы

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Ф. 606 (Академия Общественных Наук при ЦК КПСС (АОН), 1946–1992 гг.).

Ф. М-1 (Отдел пропаганды и агитации ЦК ВЛКСМ).

Центральный архив города Москвы (ЦАГМ).

Ф. 3004 (Уполномоченный Совета по Делам Религий при Совмине СССР по г. Москве).

59. ЦДАВО. Ф. 2. Оп. 13. Д. 9745. Л. 33.

Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ).

Ф. 5 (Аппарат ЦК КПСС).

Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦДАВО Украина).

Ф. 2 (Рада Министрив Української РСР).

Интервью

Н. М. Заковичем (2009 г.).

Литература

XIV Сьезд Коммунистической Партии Советского Союза — Документы. Москва, 1971.

Аджубей А. Крушение иллюзий. Москва: Издательство «Интербук», 1991.

Алымов С. Понятие «пережиток» и советские социальные науки в 1950-1960-е гг.//Антропологический форум. 2012. No. 16. С. 261-287.

Байбурин А. К. Советские обряды и ритуал вручения паспорта//Классический фольклор сегодня: Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Бориса Николаевича Путилова. Санкт-Петербург, 14-17 сент. 2009 г./Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушк. дом); [отв. ред. Т. г. Иванова]. СПБ.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 404-428.

Белякова Н. Эволюция отношений власти и христианских деноминаций в Белоруссии, Украине и республиках Прибалтики в последней четверти XX — начале XXI века. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук/ Москва, 2009.

Бороноев А. О. Социология в Ленинграде — Санкт-Петербурге во второй половине XX века. СПб.: Издательство СПБГУ, 2007.

Глебкин В. Ритуал в советской культуре. Москва: Янус-К, 1998.

Грушин Б. А. Четыре жизни России в зеркале опросов общественного мнения: очерки массового сознания россиян времен Хрущева, Брежнева, Горбачева и Ельцина: Жизнь первая. Эпоха Хрущева. Москва: Прогресс-традиция, 2001.

Жидкова Е. Антирелигиозная кампания времен «оттепели» в Куйбышевской области//Неприкосновенный запас. 2008. № 3 (59).

Ильф И., Петров Е. Мать//Собрание Сочинений. Т. 3. М: Гос. Изд. Худ. Лит., 1961.

Кампарс П. П., Закович Н. М. Советская гражданская обрядность. М.: Мысль, 1967.

Келли К., Сиротинина С. «Было непонятно и смешно»: праздники последних десятилетий советской власти и восприятие их детьми//Антропологический форум. 2008. № 8. С. 258-299.

Красников Н. П. Предварительные результаты изучения религиозных верований и обрядности//Конкретные исследования современных религиозных верований (методика, организация, результаты). М.: Издательство «Мысль», 1967. С. 129-137.

Лопаткин Р. Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы//Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2001. No. 4 (28). С. 34-46.

Митрохин Н. Русская партия: Движение русских националистов в СССР. 1953-1985 годы. М.: Новое литературное обозрение, 2003.

Пленум Центрального Комитета КПСС, 18-21 июня 1963. Стенографический отчет. М.: Издательство политической литературы, 1964.

Полищук Н.С. Обряд как социальное явление (на примере «красных похорон»)//Советская этнография. 1991. No. 6. С. 25-39.

Поспеловский Д. Тоталитаризм и вероисповедание. Москва: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2003.

Руднев В.А. Советские обычаи и обряды. Ленинград: Лениздат, 1974.

Смирнов М. Современная российская социология религии: откуда и зачем?//Религиоведение. 2007. № 2.

Смирнов М. Социология религии: словарь. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011.

Смолкин В. «Свято место пусто не бывает»: атеистическое воспитание в Советском Союзе, 1964-1968//Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2009. №. 3 (65). С. 36-52.

Соколова А.Д. Похоронный обряд у русских в XX–XXI вв.: от 'нового быта' до наших дней//http://www.igh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=132:pokhoronnyj-obryad-u-russkikh-v-20-n21-vv-ot-qnovogo-bytaq-do-nashikh dnej&catid=82&Itemid=130 (доступ от 25 октября 2012).

Троцкий Л. О задачах деревенской молодежи. О новом быте. М: Новая Москва, 1924.

Троцкий Л. Семья и обрядность//Правда. 14 июля 1923. №. 156.

Фурсин И.И. О природе и социальных функциях обрядности в социалистическом обществе//Вопросы научного атеизма. 1972. № 13.

Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь, верующие. 1941-1961 гг. М.: АИРО - XX, 1999.

Чумаченко Т.А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943-1965 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Москва, 2011.

Шахнович М.М. Отечественное религиоведение 1920–1980-х гг. от какого наследства мы отказываемся?//Очерки по истории религиоведения/Отв. ред. Шахнович М.М. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 181-187.

Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в 1939-1964 годах). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 1999.

Шкуратов С.А. Внедрение новых безрелигиозных праздников и обрядов в быт советских граждан//Советское государство и Русская Православная церковь: проблемы взаимоотношений в области внешней и внутренней политики в послевоенные годы/ред. Шкуратова И.В., Шкуратов С.А. Москва: Компания Спутник+, 2005. С. 21-33.

Штырков С. Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССС)//Неприкосновенный запас. 2009. № 1 (63). С. 147-161.

Anderson J. Religion, State, and Politics in the Soviet Union and the Successor States, 1953–1993. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Berger P., Sacks J., Martin D., Tu Weiming (eds.). The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, New York: Doubleday, 1967.

Binns Ch. The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Soviet Ceremonial System, Part I//Man. December 1979. Vol. 14. No. 4. P. 585-606.

Binns Ch. The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Soviet Ceremonial System, Part II//Man. March 1980. Vol. 15. No. 1. P. 170-187.

Boronoev A. Sociological Research in Leningrad-St. Petersburg (1960-s — 1990-s)//Sociological Research. September–October 2009. Vol. 48. No. 5. P. 45-54.

Bremmer J. Secularization: Notes Toward a Genealogy//Religion: Beyond a Concept. P. 432-437.

Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Davis N. The Number of Orthodox Churches before and after the Khrushchev Antireligious Drive//Slavic Review. Autumn 1991. Vol. 50. No. 3.

Frede V. Doubt, Atheism, and the Nineteenth-Century Russian Intelligentsia. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2011.

Gorski Ph., Altınordu A. After Secularization?//Annual Review of Sociology. 2008. P. 55-85.

Husband W. «Godless Communists»: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2000.

Lane C. The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society: The Soviet Case. New York: Cambridge University Press, 1981.

Luehrmann S. Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011.

Mandelstam Balzer M. (ed.). Religion and Politics in Russia: A Reader. New York: M.E. Sharpe, 2010.

Martin D. On Secularization: Towards a Revised General Theory. Burlington, VT: Ashgate, 2005.

Merridale C. Night of Stone: Death and Memory in Twentieth Century Russia. New York: Viking, 2001.

Peris D. Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

Petrone K. Life Has Become More Joyous, Comrades: Celebrations in the time of Stalin. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

Pospielovsky D. A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. New York: St. Martin's Press, 1987.

Ramet S. Nihil obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe. Durham, NC: Duke University Press, 1998.

Rolf M. Das sowjetische Massenfest. Hamburg: Hamburger Edition, 2006.

Sandle M., Bacon E. (eds.) Brezhnev Reconsidered. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Stark R. Secularization, R.I.P.//Sociology of Religion. 1999. Vol. 60. P. 249-273.

Stites R. Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution. New York: Oxford University Press, 1989.

Stone A. 'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union//Russian Review. 2008. Vol. 67. No. 2. P. 296-320.

Takahashi S. Church or Museum? The Role of State Museums in Conserving Church Buildings, 1965-1985//Journal of Church and State. 2009. Vol. 51. No. 3. P. 502-517.

Tumarkin N. Lenin Lives: The Lenin Cult in Soviet Russia. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

Tumarkin N. The Living and the Dead: The Rise and the Fall of the Cult of World War II in Russia. New York: Basic Books, 1994.

Yelensky V. The Revival before the Revival: Popular and Institutionalized Religion in Ukraine on the Eve of the Collapse of Communism//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Wanner C. (ed.). New York: Oxford University Press, 2012.

Катрин Ваннер

Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах Советской Украины

Введение

Современные общества уже в течение длительного времени пытаются маргинализировать, контролировать и даже отрицать опыт смерти. В противоположность этому, условия социалистического модерна в СССР породили внутреннюю склонность к интенсификации этого опыта. В процессе создания и расширения, а также в период стабильного существования СССР, присутствие смерти в обыденной жизни его граждан было весьма заметным. Многие отмечали, что перед революцией 1917 г. в Санкт-Петербурге наблюдалась «эпидемия смерти», которая была созвучна «духу времени» этой эпохи и которая вдохновляла на поиски вечной жизни и способа одержать победу над смертью; именно этими идеями была пропитана советская идеология[1]. Культ смерти вкупе с виктимностью (образом собственной жертвенности) стал также характеризовать украинскую нацию. Национальный гимн Украинской Народной Республики, независимого государства, которое просуществовало до 1920 г., начинался со слов «Ще не Вмерла Україна». Хотя

1. Помимо потерь, обусловленных Русско-японской войной 1904–1905 гг. и революцией 1905 г., Марк Штейнберг отмечает всплеск обыденных форм насилия в имперской России начала XX в., таких как жестокие преступления, казни, убийства и эпидемии, в результате чего, по общему мнению, «человеческая жизнь утратила ценность». *Steinberg M. D.* Petersburg: Fin de Siècle. New Haven: Yale University Press, 2011. P. 147. См. также *Masing-Delic I.* Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature, Stanford: Stanford University Press, 1992.

песня была запрещена в СССР, в 1992 г. ее вновь сделали украинским гимном[2].

В 1939 г. Закарпатье, Буковина и Галиция, территории, которые были частями других европейских государств, вошли в состав Советской Украины. Эти приграничные регионы увидели в XX в. так много насилия и смерти, что историк Т. Снайдер называл их «кровавыми землями»[3]. Смерть и, в частности, «плохая смерть» была повсеместным явлением. Во время Второй мировой войны к мертвым относились безо всякого почтения, нередко сваливая тела в братские могилы без каких-либо памятных знаков[4]. За чудовищной жестокостью и бессмысленным избиением солдат и мирных жителей во время войны последовали стремительные насильственные политические и экономические изменения (новая правящая партия, новая идеология, запуск механизмов социалистического перераспределения).

Другим фактором, который обусловил интенсификацию опыта смерти на западе Украины, было ограничение (или, в случае Украинской греко-католической церкви — ликвидация) легального функционирования некоторых форм организованной религии. Возможность открыто призывать трансцендентные и иные божественные силы при помощи духовенства и на основании авторитета традиции, получаемая благодаря организованным религиозным институтам, была серьезно затруднена или даже исключена, особенно при Хрущеве. В результате при проведении похорон особую значимость приобрели неформальные практики. Кроме того, советская антирелигиозная политика подрывала доверие к структурам организованной религии и препятствовала обращению к представителям духовенства; и это также вело к тому, что группы людей и отдельные индивиды импровизиро-

2. В 2003 г. гимн был изменен так, чтобы подчеркнуть, что «пока еще не умерла» слава и свобода Украины, а не она сама.

3. *Snyder T.* Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin. New York: Basic Books, 2010. В книге представлена картина террора, голода, этнических чисток и репрессий, в результате которых погибло так много людей в западных приграничных областях СССР.

4. Работы о военных мемориалах и похоронных обрядах: *Winter J.* Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; *Merridale C.* Night of Stone: Death and Memory in Russia, London: Ganta, 2000; Women and War in Twentieth Century Eastern Europe/Ed. Wingfield N., Bucur M. Bloomington: Indiana University Press, 2006; *Faust D.G.* This Republic of Suffering: Death and the American Civil War. New York: Alfred A. Knopf, 2008.

вали с неформальными ритуалами, когда оплакивали тех, кого унесла смерть.

Различное отношение к этим народным религиозным практикам, которые нередко носили внецерковный характер, разделило духовенство Русской православной церкви. С другой стороны, преобладание этих народных форм религиозных практик сохраняло религиозное чувство и религиозное мировоззрение населения после войны, когда более формализованные пути отправления религиозного культа были блокированы[5]. Сохранение народных религиозных практик сделало возможным ситуацию, при которой формы сопротивления, истоками которых были религиозные символы и идеалы, закрепились в самых различных сферах (и особенно явно в конце 1980-х гг.).

Эта статья написана на основе 20 этнографических интервью, проведенных в Галиции в 2012 г., и архивных материалов, покрывающих период с первых послевоенных лет и до конца хрущевского периода и относящихся к трем областям Западной Украины, которые были захвачены Советским Союзом в ходе Второй мировой войны. Основной целью статьи является исследование практик, связанных с похоронными ритуалами, а также формулирование концепции, которая может быть потенциально полезна для анализа религиозных практик в условиях секуляризирующего эффекта модернизации и советских антирелигиозных компаний. Эти ритуалы имели важное общественное и перформативное значение, а также постепенно приобретали ярко выраженный гендерный характер — по мере того, как женщины все активнее брали на себя ответственность за выражение коллективной или индивидуальной скорби, за организацию ритуалов и ритуализированного поведения, связанного с проведением похорон и обеспечением благополучия сообщества. Я рассматриваю эти ритуалы как форму «переживаемой религии» (*lived religion*), которая не только связывала поколения и поддерживала веру в фамильных духов, но и ослабляла эффективность антирелигиозных кампаний, целью которых было блокирование передачи знаний о религиозных практиках и представлениях.

5. *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб»: церковное подполье в СССР. Москва: Арефа, 2008; см. также письмо А. Е. Левитина-Краснова: Ситуация Русской Православной Церкви//Религия и Атеизм. Март 1970. С. 1-17.

Определенность и неопределенность смерти

Смерть является одним из тех немногих человеческих опытов, которые имеют всеобщий характер. Она сопряжена как с абсолютной определенностью, так и с неустранимой неопределенностью. Мы уверены в том, что все испытают опыт смерти. Тем не менее, имеется почти столь же абсолютный уровень неопределенности по поводу того, какой опыт последует за смертью. Смерть бросает предельный вызов осмысленности человеческой жизни, особенно из-за страданий, с нею связанных[6]. Поскольку смерть покрыта тайной и вызывает сильнейшие эмоции, которые побуждают к определенному поведению, она является той первичной сферой, в которой формируются социальные отношения, в частности, динамики памяти, забвения, долга и признательности. Осознанные усилия, связанные с почитанием мертвых и украшением могил, входят в число наиболее ранних форм культурных новшеств, которые сохранялись во все времена и во всех культурах.

Религия играет центральную роль в обращении со смертью. Смерть разрушает в той же степени, в какой изменяет, а потому она требует ответа со стороны тех, кто жив. Обряды восстанавливают обычаи и ритмы обыденной жизни после смерти и, делая так, изменяют то, что они должны сохранить. Как и все обряды перехода, похоронные обряды обозначают изменение в статусе их участников. В ходе обряда тело становится безусловно мертвым, а между живыми и умершими устанавливается четкая и нерушимая граница (до собственно погребения все еще могут оставаться определенные сомнения в том, действительно ли тело умерло, а дух упокоился). Смерть изменяет также статус живых. Например, жена становится вдовой, дети — сиротами, и потому их социальные роли изменяются. Обряд, совершаемый в качестве ответа на смерть, предлагает средства, при помощи которых социальный порядок перестраивается в свете понесенной потери. Обряд заново устанавливает связь между живыми и мертвыми, телом и душой, действием и эмоцией и, в процессе, восполняет потерю.

6. Это, возможно, объясняет то колоссальное внимание, которое антропологи уделяют похоронным обрядам. См. *Danforth L.* The Death Rituals of Rural Greece. Princeton: Princeton University Press, 1982; *Kligman G.* The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania. Berkeley: University of California Press, 1988; *Huntington R., Metcalf P.* Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Death, Mourning and Burial/Ed. Robben A. Blackwell, 2004.

Секуляризация и связи между поколениями

Проведение похоронных обрядов в послевоенной Западной Украине нередко становилось источником напряженности. Во-первых, в этом многонациональном и многоконфессиональном регионе, который был точкой соприкосновения Российской, Австро-Венгерской и Оттоманской империй, религия стала ключевым элементом идентичности, что подразумевало, что советское секулярное переустройство общества сталкивалось с сопротивлением. Большинство западных украинцев было греко-католиками, но в регионе имелось также значительное число православных, иудеев, протестантов и других религиозных групп. Проведение обрядов, которые государство (заявлявшее о том, что занимается пропагандой атеизма) рассматривало как религиозные, делало их участников идеологическими противниками и вызывало репрессии со стороны власти. В 1946 г. Украинская греко-католическая церковь была объявлена вне закона, загнана в подполье и постепенно нейтрализована к началу 50-х гг.[7] В течение практически всего советского периода почти пять миллионов греко-католиков на советской Украине могли быть прихожанами только Русской православной церкви. Уже в 1956 г., еще до хрущевской антирелигиозной кампании 1958–1964 гг., приблизительно 3000 из 3215 официально функционировавших в пяти западных областях (Львовской, Дрогобычской, Станиславской, Тернопольской и Закарпатской) церквей были переданы РПЦ[8]. Около 1000 из 1254 священников, служивших в этих церквах, являлись бывшими греко-католическими священниками, нередко попадавшими под подозрение у властей[9].

Все это представляло собой яркий контраст с тем моральным и политическим авторитетом, которым обладали Греко-Католическая церковь и духовенство в этом регионе. Во время Второй мировой войны советское правительство даже вынудило митрополита Шептицкого употребить свой моральный авторитет в Галиции и за ее пределами для того, чтобы снизить межэтническую

7. Эта Церковь, однако, преуспевала в сообществах эмигрантов, прежде всего, в Северной Америке. См. *Luciuk L.* Searching for Place: Ukrainian Displaced Persons, Canada and the Migration of Memory. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

8. ЦДАГО (Централний державний архів громадських обєднань України). Ф. 1. Оп. 24. Д. 4263. Л. 227-230.

9. ЦДАГО. Ф. 1. Оп 24. Д. 4263. Л. 203-205. Эти священники часто обвинялись в том, что неточно следуют традициям православия.

напряженность и восстановить порядок в регионе[10]. Важность религии и авторитет духовенства обусловливались изменчивой историей национализма и постоянными неудачными попытками сохранить независимый статус и упрочить культурную автономию. Постоянное присутствие незавершенной националистической повестки дня подпитывало тенденцию к смешению религии и культуры, а религиозного возрождения — с национальным. Соответственно, для более чем семи миллионов жителей региона после присоединения атака на определенные религиозные институции была тождественна нападению на нацию.

В 1920-х годах атеистические кампании, заключавшиеся в закрытии церквей и дискредитации духовенства, неизбежно приводили к тому, что часть этого духовного авторитета переходила к «церковникам», т. е. к убежденным, активным верующим-мирянам[11]. Та же самая динамика имела место на Западной Украине после ее присоединения и в течение практически всего советского периода. В результате религиозные практики стали носить более индивидуальный и импровизированный характер[12]. Это привело к весьма неожиданным последствиям, которые заключались в том, что часть работы по секуляризации общественной сферы оказалась возложена на саму Церковь, которая боролась за отделение официально разрешенных практик от «суеверия» и за запрет включения в «истинную религию» девиантных народных практик. В этом смысле цели советских религиозных кампаний пересекались с целями Церкви, и это подразумевало, что секуляризация не всегда имела «насильственный» характер: иногда речь шла об «убеждении» и «научении».

Из многих источников (и, прежде всего, из архивных документов, составленных советскими чиновниками, которые стремились вытеснить религию из общественного пространства) мы знаем,

10. *Himka J.-P.* Christianity and Radical Nationalism: Metropolitan Andrei Sheptytsky and the Bandera Movement//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Ed. Wanner C. Washington, D.C. and New York: Woodrow Wilson Center Press and Oxford University Press, 2012.

11. *Freeze G.* Subversive Atheism: Antireligious Campaigns and the Religious Revival in Ukraine in the 1920s//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Ed. Wanner C. Washington, D.C. and New York: Woodrow Wilson Center Press and Oxford University Press, 2012.

12. Интересно, что послевоенные религиозные практики в Европе и Северной Америке также характеризовались растущей индивидуализацией и фрагментацией. См. *Davie G.* Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1994.

что устранение религиозного компонента из похоронных обрядов было значительно сложнее, чем снижение роли религии в других ритуалах жизненного цикла (таких, например, как рождение или брак). Обряды, ассоциирующиеся со смертью, относятся к наиболее консервативным и устойчивым из всех обрядов перехода. Например, в 1960 году Черновицкая область была регионом с наибольшей концентрацией религиозных общин в СССР даже несмотря на то, что в результате хрущевской антирелигиозной кампании были закрыты 32 кладбищенские церкви, а число священников уменьшилось на 13 человек[13]. Хотя по оценкам только 10-20% населения регулярно посещали церковные службы, до 77% похорон рассматривались самими властями как религиозные[14].

Советское правительство использовало религиозные понятия и ритуалы для того, чтобы повысить свою легитимность; например, бальзамирование тела Ленина должно было символизировать триумф над смертью, а многочисленные военные памятники неизвестному солдату намекали на жертвоприношение, вечную славу и трансцендентное спасение. Действительно, атеистические кадры в течение хрущевской кампании работали над созданием системы гражданских обрядов, включая похоронные. Было широко признано, что именно в Западной Украине местные советские органы должны быть наиболее бдительны, чтобы пресекать «незаконные действия церковников»[15]. Таким образом, поминовение мертвых (будь то на индивидуальном, этнически-групповом или всесоюзном уровне) было среди тех ритуалов, которые наиболее упорно сопротивлялись советским попыткам устранить трансцендентное, священное и другие сверхъестественные элементы.

В другой своей работе я писала о том, что кумулятивный эффект советской антирелигиозной политики заключался в утрате сведений о формальной стороне религиозных практик из-за разрушения механизмов передачи религиозного знания от поколения к поколению[16]. Иначе говоря, доктринальное обоснование

13. ЦДАВО України, (Центральний державний архів вищих органів влади та управління України). Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 5-6. Только в самом городе Львов в 1961 году была закрыта 41 церковь. Была поставлена задача отделить церкви друг от друга как минимум на три киллометра. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 39.

14. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 11.

15. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 324. Л. 35 и Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 67.

16. *Wanner C.* Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca: Cornell University Press, 2007. P. 48-54.

отдельных ритуалов и символов, а также практика литургических традиций со временем забывались, и их присутствие в сознании верующих постепенно уменьшалось. Ограничивая распространение религиозного знания, сокращая число священнослужителей, ограничивая доступ к местам, считавшимся святыми, советское государство создало преимущественно секулярную публичную сферу. Даниэль Эрвье-Леже утверждала, что религия, по сути своей, является частным случаем верований, которые служат своего рода цепочкой памяти (*chain of memory*), связывающей поколения[17]. Она писала, что «разрыв цепочки памяти» в сфере обрядов, а также распространение своего рода религиозной «амнезии» составляли ключевые черты секуляризации обществ Западной Европы. Во многих отношениях сходная ситуация имела место и в СССР. Противодействие передаче религиозного знания от поколения к поколению вело к массовому забвению формальных его аспектов и порождало невежество в этом отношении по мере того, как религия уходила из обыденной жизни, из памяти и из сознания советских верующих.

Невежество в отношении религии дополнялось продвижением политики фетишизации национальной принадлежности и подчеркиванием связи между некоторыми конфессиями и национальными группами. Модели самоидентификации на Западной Украине сдвигались от конфессиональной идентичности, сочетающейся с позиционированием себя как «тутшего» (местного), к идентичности, которая все больше принимала национальный оттенок, тем не менее, сохраняя при этом ярко выраженный религиозный компонент. И по мере того, как осуществлялось утверждение национальных идентичностей, утверждалось и латентное тождество религиозной и национальной идентичности. Вскоре после войны широкое распространение получили вопросы о том, как ответить на зло, как объяснить страдания, как выразить признательность тем, кто пожертвовал всем ради живых. В эту эпоху, когда погибало множество людей, когда уничтожались целые этнические группы, когда терпел крах привычный образ жизни, на первый план выходили темы скорби, траура, искупления и воскресения, а похоронные обряды сохраняли особую важность.

17. *Hervieu-Léger D.* La religion pour mémoire. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

Переживаемая религия

Я рассматриваю похоронные обряды, которые были призваны почтить смерть родственников и друзей, как «переживаемую религию». Такая концептуализация опирается на раннюю работу Габриэля ле Бра, который писал о «*religion vécue*»[18], и на более поздние работы Роберта Орси, Дэвида Холла и др.[19] Понятие «переживаемой религии» было сформулировано в ходе критики более привычного понятия «народная религия» — *popular religion* или *folk religion*, отсылающего к практикам, возникшим в пространстве между «официальной» религией и «языческой» культурой[20]. «Народная религия» — понятие, связанное с идеей о том, что между «официальной» религией и «неофициальной» практикой, равно как и между «религией» (понимаемой в доктринальном и институциональном смысле) и «суеверием» (понимаемом как верования в сверхъестественные силы) существуют неустранимые противоречия. Иначе говоря, «элитарная», «настоящая» религия воспринимается как нечто отличное от магических практик масс.

Соотнесение институционализированной религии и суеверия автоматически устанавливает динамику противопоставления и иерархию, имеющую тенденцию к умалению важности мирян и их обрядового поведения и других практик, ежедневно направляющих жизни отдельных людей. Исторические исследования религий, как правило, отдают предпочтение институтам, а не импровизированным практикам. Но если принять во внимание религиозный ландшафт Советского Союза, станет совершено ясно,

18. *Le Bras G., Lévy-Bruhl L., Rivet P., Santyves P.* Religion Légale et Religion Vécue//Archives de Sociologie des Religions. 1970. Vol. 29. P. 15-20. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1970_num_29_1_1833.

19. *Orsi R.A.* The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem. New Haven: Yale University Press, 1985; Thank You, St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes. New Haven: Yale University Press, 1998; Lived Religion in America: Toward a History of Practice/Ed. Hall D. Princeton: Princeton University Press, 1997.

20. Этнографы XIX в. активно использовали понятие *«folk religion»* в своих исследованиях крестьянских практик. Хотя эти ранние работы были во многом весьма полезны, они нередко носили аисторический характер и игнорировали соотношение переживаемой религии с ортодоксией, а также социально-политический контекст, в котором практиковалась *«folk religion»*. Что касается Украины, см. *Иванов П.В.* Очерк воззрений крестьянского населения Купянскаго уезда на душу и на загробную жизнь//Сборник Харьковскаго историко-филологическаго общества/ 1919. № 18. С. 244-55.

что в этом случае ситуация особая: для понимания религиозной жизни общества, управляемого открыто атеистическим государством, нужно, наоборот, прежде всего рассматривать внеинституциональные формы религиозных практик.

Тамара Драгадзе считает, что социализм «одомашнил религию»[21]. Хотя эта концепция и избегает бинарного противопоставления приведенных выше терминов, она предполагает «приручение» религии, что не всегда применимо к похоронным обрядам, если принять во внимание страх перед капризными злыми силами, с которыми они ассоциируются. Эта концепция предполагает также, что основным местом религиозных практик становится домашняя, частная сфера. Но если говорить о процессиях и церемониях, проходящих на кладбищах, то они включают ярко выраженный публичный и перформативный элемент. И то же самое относится к паломничествам, исповедям и множеству других ритуалов жизненного цикла, которые обладают публичными и перформативными компонентами. Однако понятие «одомашненная религия» схватывает специфический гендерный аспект религиозной практики, который в течение XX сложился в СССР, равно как и в других странах[22].

Вероятно, важнее всего то, что понятие «переживаемая религия» предполагает, что религия не может быть отделена от других культурных практик, оно побуждает нас вновь обдумывать то, чем, в конечном счете, религия является и что значит быть религиозным человеком. Термин «переживаемая религия» предполагает более динамичную и гибкую концептуализацию религиозного опыта, прочно интегрированного в культуру; это значит, что при рассмотрении религиозных практик как «переживаемой религии» разрушается множество других бинарных оппозиций, таких, например, как частное и публичное, политическое и бытовое, ум и тело, практика и текст, религия и материальность, священное и профанное, религиозность и секулярность. Эти фиксированные, статичные категории, которыми заполнены религиоведческие исследования, должны быть отброшены, если мыслить в терминах «переживаемой религии». Как писал Роберт Орси, «люди прибегают к религиозным идиомам постольку, поскольку-

21. *Dragadze T.* The Domestication of Religion under Soviet Communism//Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice/Ed. Hann C.M. London: Routledge, 1993.

22. Аргумент в поддержку «одомашненной религии» см. в работе *Lévy Zumwalt R., Lévy I.J.* Memories of Time Past: Fieldwork among the Sephardim//Journal of American Folklore. Winter 2001. Vol. 114. No, 451. P. 40-55.

ку нуждаются в них как в ответах на определенные обстоятельства. Все религиозные идеи или импульсы связаны с определенным моментом, они заимствуются, присваиваются, изобретаются, придумываются в важных жизненных ситуациях»[23]. Иначе говоря, индивиды используют свою религию, ее практики, символы, ритмы и палитру эмоций для того, чтобы сообщить смысл своим жизням, исходя из обстоятельств, с которыми они сталкиваются, и из оценки того, как они могут ответить на эти обстоятельства. Эти ответы конституируют форму аутентичного религиозного опыта, однако форму, вымышленную самим индивидом, импровизированную, переменчивую.

Поэтому вместо того, чтобы отрицать важность феноменов переживаемой религии в связи с нерегулярным характером их природы, я утверждаю, что их исследование может быть особенно полезным в советском контексте и, в частности, в случае религии, пострадавшей от насилия и особенно — от быстрых и масштабных политических и экономических перемен. Опять процитирую Орси: «Исследование переживаемой религии освобождает нас от застарелой приверженности к порядку или связности и обращает наше внимание на трагедию, печаль и скорбь. Оно отслеживает взрывоопасные последствия для людей, семей и политических миров в точке пересечения внутреннего опыта с политическими и социальными реалиями»[24]. Особенно полезной здесь является способность отказаться от иллюзорной потребности в «порядке и связности».

Размышление о религии в терминах того, как она переживалась, имеет также то преимущество, что оно позволяет установить и, соответственно, инкорпорировать в анализ тот уровень активности, которую проявляли индивиды для создания ритуальных практик или для адаптации заимствованных практик к местным или исторически обусловленным обстоятельствам. Такой подход помещает эти практики в особый социо-политический контекст, предлагая рассматривать то, как и кем структурированы выборы тех или иных элементов и форм религиозности. Этот подход, таким образом, ломает сковывающие религию конфессиональные

23. *Orsi R.* Everyday Miracles: The Study of Lived Religion//Lived Religion in America: toward a History of Practice/Ed. Hall D. Princeton: Princeton University Press, 1997.

24. *Orsi R.* Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live In?/Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion. Salt Lake City, November 2, 2002//Journal for the Scientific Study of Religion. June 2003. Vol. 42. No. 2. P. 172.

рамки, дает более широкую трактовку опыту, интерпретируемому как религиозный, и местам и объектам, считающимся святыми, а также вводит их в контекст определенных властных отношений.

Обращение к переживаемой религии бросает вызов жесткой периодизации, согласно которой религиозная жизнь в СССР была аномалией, которую невозможно сравнивать ни с до- и постсоветскими периодами, ни с религиозной жизнью других стран мира. Оно отрицает фундаментальную проекцию различия, которая отделяет «их» от «нас», как бы это деление ни понималось. В таком случае архивные исследования начинают все больше походить на этнографические. Историкам советуют «прислушиваться к голосам в архивах» и признавать влияние действий, эмоций и верований индивидов на более широкую динамику изменений[25]. Для историков и антропологов переживаемой религии барьеры, отделяющие привычное от чуждого, начинают колебаться — независимо от того, идет ли речь о сравнении культур или исторических периодов.

Похоронные обряды как переживаемая религия

Ритуализованные похоронные практики смешивают понятие «нуминозного» Рудольфа Отто (т. е. невыразимое ощущение тайны и трансцендентности) и этический элемент, который Кант внедрял в религию посредством четкого определения морального порядка, регулирующего социальные действия. Теологическая вера в бессмертие души, соединенная со страхом перед мертвецами в их инобытии, породила — не только на западе Украины, но и во всех странах восточного христианства — множество живых религиозных практик, которые официальная Церковь никогда не санкционировала. При этом, говоря о «ритуализированных похоронных практиках», я имею в виду в большей степени серию ритуалов и ритуальных практик, включенных в обыденную жизнь, нежели отдельные преобразующие погребальные обряды. После войны эти ритуалы соответствовали трехчастной модели, включавшей обряжение тела, публичную похоронную процессию, а также погребальный обряд и общую поминальную трапезу[26]. Формальная религиозная служба с участием духовен-

25. Ibid. P. 174.

26. Некоторые из лучших этнографических анализов: *Кісь О.* Жінка в Традиційній Українській Культурі. Львів: Інститут Народознавства НАН України, 2006; *Woro-*

ства составляла обыкновенно лишь малую часть события и часто проходила не в церкви, а на кладбище, которое (это особенно характерно для советского периода) являлось чем-то вроде святого места, за которым следили не меньше, чем за церковью. Частные дома стали важным местом для обрядов. В 1960-е гг. многие священники, особенно униатские, подозревались в совершении подпольных обрядов в домах верующих до погребения умерших[27].

Несмотря на то, что православие, греко-католицизм и большинство других конфессий, присутствующих на Западной Украине, несут весть надежды, передаваемой в образах небесной награды, искупления и спасения, похороны насыщены страхом перед «неупокоенным мертвецом». Этот страх основан на убеждении, что отношения со смертью не прекращается; скорее, мертвые находятся в привилегированном положении потому, что они могут оказывать положительное и защитное влияния на судьбу живых. С другой стороны, мертвые могут принести несчастья и страдания тем, кто не воздал им свой долг, не почтив память ушедшего так, как полагается. Здесь проявляется вера в способность умершего оказывать влияние на живых. Похоронные обряды по сути своей являются последней попыткой со стороны живых признать эти обязанности, почтить мертвых и в процессе устранить возможность того, чтобы мертвец вернулся и отомстил живым за невыполнение обязанностей перед ним.

Стэнли Тамбайя писал, что «ритуал является не “свободным выражением эмоций”, но дисциплинированным воспроизведением “правильной установки”»[28]. Иначе говоря, даже будучи импровизированными, обряды суть пространство, где проявляется нравственный порядок. Воспроизводимый снова и снова по одному и тому же сценарию, этот моральный порядок формирует отношения и склонности. Ритуализованный диалог с мертвыми в форме их оплакивания выражает чувство долга и признательности. Приемлемость обряда (и «встроенного» в него морального

bec C. D. Death Ritual Among Russian and Ukrainian Peasants: Linkages between the Living and the Dead//Cultures in Flux: Lower-Class Values, Practices and Resistance in Late Imperial Russia/Ed. Frank S. P., Steinberg M. D. Princeton: Princeton University Press, 1994; *Илларион, Митрополит.* Дохристиянс'кі вірування українського народу. Winnipeg, Manitoba: Volyn', 1965.

27. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 63-66.

28. *Tambiah S.* Form and Meaning of Magical Acts//Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. P. 134.

порядка) зависит от того, насколько сообщество считает его корректно проведенным. Если живые не следуют моральным нормам, связанным с воздаянием должного покойнику при помощи подобающего похоронного обряда, то на них может обрушиться гнев умершего. Считается, что неупокоенный мертвец способен наслать болезнь, плохой урожай, дурную погоду и другие бедствия.

Наиболее ритуализованные действия имели место в доме покойного, и их осуществляло, как правило, четное число пожилых женщин из родственников или соседей. Тело покойного омывалось и обряжалось, при этом старались избегать красного цвета. Затем тело клали на лавку около окна, головой к иконам, а ногами — к дверям[29]. До тех пор, пока покойник оставался в доме, все работы, кроме связанных с подготовкой похорон, прекращались. В идеале тело оставалось в доме три дня, но это не всегда было возможно, особенно летом[30].

Плач, вероятно, больше, чем прочие аспекты погребального обряда, отражает убеждение, что смерть не является концом жизни. Он является обращением к мертвому с просьбой оказывать покровительство живым, которое добавляется к исполнению всего того, что обязаны сделать живые в отношении мертвого. Во время плача обращались непосредственно к покойнику, умоляя его открыть глаза, восстать из гроба и ответить. Хотя в XIX в. плакальщиками могли быть как женщины, так и мужчины, в следующем столетии ситуация изменилась. Оплакивание стало нравственной обязанностью женщин, являющихся родственницами покойного. Сообщество выносило суждение относительно длительности, содержания и громкости оплакивания. Если его находили недостаточным, родственников могли обвинить в том, что они не воздали мертвому должных почестей. Поскольку со временем число небольших по размеру семей увеличивалось, обычным становился наем плакальщиков со стороны.

Цель траурных процессий заключалась в том, чтобы повлиять на судьбу души умершего. Католическое чистилище мыслилось как гора, на которую нужно взобраться — нечто вроде православной идеи «мытарств», или духовного испытания. Пожилые женщины читали Псалтырь или молитвы об ушедших близких

29. Старообрядцы, напротив, разворачивали тело ногами к иконам, полагая, что если лицо умершего обращено к иконам, он может молиться.

30. В настоящее время тело остается в доме в течение одного дня. О современных похоронных ритуалах на Украине см. *Kononenko N.* Slavic Folklore: A Handbook. Westport, CT: Greenwood Press, 2007. P. 54-57.

для того, чтобы помочь покойным в их странствии по чистилищу. Кроме того, для допуска покойного в рай читалась особая молитва («прохідна молитва» или «проводничок»), которая свидетельствовала о том, что умерший был достойным человеком и имел хорошую репутацию в обществе[31]. Хотя предполагалось, что эта молитва должна читаться диаконом, в советский период ее обычно читала одна из женщин, которые обряжали тело и участвовали в бдениях. Текст молитвы вкладывался в руки усопшего и погребался вместе с ним. Чтение религиозных текстов было одним из способов «христианизации» обряда, введения в него официально санкционированного религиозного знания (при том, что поминки, проходившие в доме, носили чисто профанный характер).

Похоронный обряд начинался со службы в доме, проводившейся, как правило, в дневное время. Зажигались свечи и, когда они сгорали, огарки помещались в гроб — чтобы освещать путь умершему. Также в гроб клали и другие материальные объекты, такие как любимый напиток, сигареты, деньги и дары детям покойного (если они умерли раньше), хотя эта практика постепенно сходила на нет.

Погребальная процессия составляла важнейший публичный аспект похоронных обрядов. Тело несли к могиле ногами вперед; плакальщики при этом шли так, чтобы покойный мог «видеть», как они выражают свою скорбь. Возглавлял процессию кто-нибудь того же пола, что и покойный; он (она) нес (несла) икону, драпированную рушником, икону, драпированную рушником, и крест, а за ним (ней) следовали женщины с похоронными венками и девочка, разбрасывавшая цветы или цветочные лепестки[32]. Перед гробом несли *коливо* (кашу с медом), которое затем становилось первым блюдом на поминальной трапезе. За гробом, который несли люди того же пола, что и покойный, шли сначала священник, затем близкие родственники, затем дальние родственники и друзья. К процессии мог примкнуть кто угодно, что делало похороны открытым, коллективным событием. В 1960-е гг. власти с недоумением обнаружили, что неверующие также участвуют в этих процессиях. Меры по пресечению процессий

31. *Kononenko N.* Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine//Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine/Ed. Himka J. P. Zayarnyuk A. Toronto: University of Toronto Press, 2006. P. 51-54.

32. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 6.

были особенно решительны во Львове, самом крупном приграничном городе Украины[33].

При выносе из дома гроб трижды ударяли о порог (или просто опускали три раза), ибо покойный должен был попрощаться со своим домом. Даже если тело везли на кладбище в машине, гроб все равно какое-то время несли на руках, чтобы образовать процессию. Процессия могла останавливаться на всех перекрестках, которые считались опасными местами, так что здесь гроб могли опускать на землю. Если по дороге перекрестков не было, процессия все равно останавливалась три раза.

Когда процессия достигала кладбища, по возможности проводилась церковная служба[34]. Если такой возможности не было, покойного последний раз оплакивали непосредственно у могилы. В ритуале погребения важнейшим моментом было «запечатывание» могилы (отсутствие священника в советский период вызывало наибольшее беспокойство именно в связи с этим обрядом). Священник был уполномочен осенить крестным знамением раскрытую могилу или четыре ее стороны, чтобы устранить возможность возвращения мертвеца. Если священник не мог присутствовать в день похорон на кладбище, он мог запечатать могилу днем ранее или провести обряд в день погребения в доме покойного. Иначе говоря, могила запечатывалась, по меньшей мере, символически, что должно было понизить потенциальную угрозу, которую мог представлять собой покойник. Гроб опускали в могилу при помощи специального *рушника*[35]. Родственники бросали в могилу три горсти земли перед тем, как гроб окончательно закапывали, а могилу украшали цветами и крестом.

Из всех этих практик, связанных с похоронными обрядами, светские власти в наиболее категоричной форме запрещали практику запечатывания могилы. Она рассматривалась как основа, как оправдание для суеверий, касающихся загробной жизни, существования духов предков и потусторонних сверхъестественных

33. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 269. Л. 7 и Л. 40.

34. Прекрасное описание того, как ограничивали участие духовенства в обрядах, представлено в *Шліхта Н.* Церква тих, хто Вижив. Радянська Україна, середина 1940-х початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011.

35. Часто рушники дарились тем, кто помогал с организацией похорон. Материальные объекты символизировали память о событии и создавали определенное настроение. В советских ритуалах также использовались материальные объекты: например, шампанское подчеркивало радость свадьбы, а при регистрации новорожденных делались фотоснимки. Материальные объекты служили также стимулом для участия в ритуалах.

сил. Власти также препятствовали установке крестов на могилы. Члены семьи обычно прятали кресты около могилы, завертывая их *рушником* или покрывая черными лентами с написанными на них посланиями.

После процессии на дорогу, по которой она проходила, бросали можжевеловые или еловые ветки, чтобы скрыть следы ее участников, которые возвращались в дом покойного иным путем — для того, чтобы запутать злых духов и предотвратить преследование с их стороны. Вернувшись в дом покойного, гости, перед тем, как приступить к трапезе, очищались посредством омовения рук (иногда троекратного) и прикосновения к печи. Традиционно первым блюдом было *коливо* (каша, подслащенная медом); позже его заменило печенье с медом. В конце трапезы подавали *кисіль*, жидкий фруктовый десерт, так что трапеза заканчивалась так же, как начиналась — сладким блюдом.

Через день после погребения семья возвращалась на могилу, чтобы принести покойнику пищу; обычно это был хлеб, что-нибудь из еды, приготовленной днем ранее, и стакан *горілки*. Если пища оставалась нетронутой, ее убирали в знак того, что покойный оставил этот мир. После этого могила посещалась на третий, девятый и сороковой день после смерти. Сороковой день был особенно важен, поскольку предполагалось, что именно в этот день душа возвращается домой. Подготавливалась большая поминальная трапеза, причем одно место оставляли для покойного. После сорока дней странствий по земле душа должна была отправиться в ад или в рай. Предшествовавшие сороковому дню молитвы могли положительно влиять на судьбу покойного и, в конечном счете, решить, закончится ли это путешествие в загробный мир тем, что покойный окажется среди предков, или тем, что он станет одним из неупокоенных мертвецов, мучающих живых людей. В первую годовщину смерти семья вновь приходила к могиле с пищей, так как покойный теперь формально считался одним из предков. Интересно, что практика приношения пищи к могиле смешивала жизнь и смерть и делала кладбище семейным пространством, чем-то вроде дома, где семья могла принимать пищу и где она в первый раз оплакивала смерть. Кроме того, в календаре имелось двенадцать особых суббот (*поминальні*, *батьківські* или *задушні суботи*), предназначенных для молитв о душах мертвых. Считалось, что в эти дни молитвы обладают особенной силой. В сельских районах особенно действенными считались также молитвы слепых бродячих музыкантов, поскольку предполагалось,

что они являются хорошими посредниками между миром живых и миром мертвых[36].

Некрещеные дети, неженатые юноши и незамужние девушки, те, кто умер внезапно, жертвы убийств и, прежде всего, самоубийцы, являли собой особые случаи. Считалось, что они умерли «плохой смертью», а потому по отношению к ним существовали особые предписания. Люди, умершие насильственной смертью, не находили покоя в иной жизни и были склонны возвращаться. У них, как правило, не было времени для принятия церковных таинств, что лишний раз подчеркивало трагический характер их смерти. Места внезапных, насильственных и «плохих» смертей отмечались специальными знаками. Случай самоубийства был наиболее сложным, поскольку самоубийцы считались грешниками, пошедшими против воли Божией. Их нередко запрещали хоронить на кладбищах, так как присутствие самоубийц могло разгневать «чистых» покойников. Священники часто отказывались участвовать в погребении самоубийц и молиться за их благополучие после смерти. Места самоубийств, равно как и могилы самоубийц, считались «нечистыми» местами, где собираются неупокоенные мертвецы и другие злые силы; поэтому они обычно отмечались пирамидой из камней — для того, чтобы отпугнуть духов.

Заключение

Похоронные ритуалы уменьшали беспокойство по поводу судьбы умерших и их возможности стать неупокоенными мертвецами. Хотя эти страхи, несомненно, внесли свою лепту в ритуализацию смерти, другой отмеченный мною фактор, повлиявший на становление народного почитания мертвых, заключается в чувстве долга. Смерть вызывает очень сильные эмоции и при этом остается покрытой тайной; поэтому она становится первичной сферой для формирования социальных отношений и динамики памяти, забвения, долга и признательности. Долг предписывает действовать. Во время смерти память и чувство долга смешиваются, и ритуал становится последней возможностью воздать должное. Оплакивание может вести к позитивным формам забвения, которые позволяют живым восстановить определенный социальный

36. *Kononenko N.* Ukrainian Minstrels: And the Blind Shall Sing. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1998. P. 189-190.

порядок, нарушенный после ухода члена сообщества, что делает забвение желаемой социальной целью.

Собственно похороны помогают удостовериться в спасении души и в умиротворении возможного гнева умершего как неупокоенного мертвеца в случае, если долг со стороны живых не был символически выплачен. Этот страх вполне предсказуем в свете того, что смерть не рассматривалась как конец или уход. Скорее, она была переходом — из одной формы существования в другую. На Западной Украине боязнь того, что мертвые могут воздействовать на живых, породила множество ритуализованных практик, направленных на то, чтобы защитить семью и сообщество от потенциального вреда, который могут нанести умершие, вернувшись в мир живых.

Целью антирелигиозной кампании при Хрущеве было искоренение этих страхов и обусловленных ими ритуалов. И хотя эти попытки были неудачными, сокращение числа церквей, особенно Греко-Католической Церкви, и передача части духовного авторитета мирянам (как правило, женщинам) приводило к тому, что значение живых религиозных практик возрастало по мере того, как они перемещались в частные дома и другие рукотворные священные пространства. Если вопрос о некоторых аспектах переживаемой религии стал одним из факторов, вызвавших разногласие в церквах, то господство живых религиозных практик, как показывают похоронные обряды, было ключевым фактором, поддерживающим религиозное мировоззрение в течение всего советского периода, несмотря на секулярные тенденции, атеистическую идеологию и антирелигиозные кампании.

Перевод с английского Алексея Апполонова

Библиография

Архивные материалы

Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України).

Ф. 4648 (Совет по делам религий при Совете министров Украинской ССР и ее предшественники: уполномоченные Совета по делам религий при Совете министров СССР по УССР).

Центральний державний архів громадських обєднань України (ЦДАГО України).

Ф. 1 (Центральный Комитет Коммунистической Партии Украины).

Литература

Беглов А. В поисках «Безгрешных Катакомб»: церковное подполье в СССР. Москва: Арефа, 2008.

Иванов П.В. Очерк воззрений крестьянского населения Купянскаго уезда на душу и на загробную жизнь//Сборник Харьковскаго историко-филологическаго общества/ 1919. № 18. С. 244-255.

Иларион, Митрополит. Дохристиянс'кі вірування українського народу. Winnipeg, Manitoba: Volyn', 1965.

Кісь О. Жінка в Традиційній Українській Культурі. Львів: Інститут Народознавства НАН України, 2006.

Левитина-Краснова А.Е. Ситуация Русской Православной Церкви//Религия и Атеизм. Март 1970. С. 1-17.

Шліхта Н. Церква тих, хто Вижив. Радянська Україна, середина 1940-х початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011.

Danforth L. The Death Rituals of Rural Greece. Princeton: Princeton University Press, 1982;

Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1994.

Death, Mourning and Burial/Ed. Robben A. Blackwell, 2004.

Dragadze T. The Domestication of Religion under Soviet Communism//Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice/Ed. Hann C.M. London: Routledge, 1993.

Faust D.G. This Republic of Suffering: Death and the American Civil War. New York: Alfred A. Knopf, 2008.

Freeze G. Subversive Atheism: Antireligious Campaigns and the Religious Revival in Ukraine in the 1920s//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Ed. Wanner C. Washington, D.C. and New York: Woodrow Wilson Center Press and Oxford University Press, 2012.

Hervieu-Léger D. La religion pour mémoire. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

Himka J.-P. Christianity and Radical Nationalism: Metropolitan Andrei Sheptytsky and the Bandera Movement//State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine/Ed. Wanner C. Washington, D.C. and New York: Woodrow Wilson Center Press and Oxford University Press, 2012.

Huntington R., Metcalf P. Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kligman G. The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania. Berkeley: University of California Press, 1988.

Kononenko N. Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine//Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine/Ed. Himka J.P. Zayarnyuk A. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

Kononenko N. Slavic Folklore: A Handbook. Westport, CT: Greenwood Press, 2007.

Kononenko N. Ukrainian Minstrels: And the Blind Shall Sing. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1998.

Le Bras G., Lévy-Bruhl L., Rivet P., Santyves P. Religion Légale et Religion Vécue//Archives de Sociologie des Religions. 1970. Vol. 29. P. 15-20. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1970_num_29_1_1833.

Lévy Zumwalt R., Lévy I.J. Memories of Time Past: Fieldwork among the Sephardim//Journal of American Folklore. Winter 2001. Vol. 114. No, 451. P. 40-55.

Lived Religion in America: Toward a History of Practice/Ed. Hall D. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Luciuk L. Searching for Place: Ukrainian Displaced Persons, Canada and the Migration of Memory. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

Masing-Delic I. Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature, Stanford: Stanford University Press, 1992.

Merridale C. Night of Stone: Death and Memory in Russia, London: Ganta, 2000.

Orsi R. Everyday Miracles: The Study of Lived Religion//Lived Religion in America: toward a History of Practice/Ed. Hall D. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Orsi R. Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live In?/Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion. Salt Lake City, November 2, 2002//Journal for the Scientific Study of Religion. June 2003. Vol. 42. No. 2.

Orsi R. Thank You, St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes. New Haven: Yale University Press, 1998.

Orsi R. The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem. New Haven: Yale University Press, 1985.

Snyder T. Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin. New York: Basic Books, 2010.

Steinberg M. D. Petersburg: Fin de Siècle. New Haven: Yale University Press, 2011.

Tambiah S. Form and Meaning of Magical Acts//Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Wanner C. Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Winter J. Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Women and War in Twentieth Century Eastern Europe/Ed. Wingfield N., Bucur M. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Worobec C. D. Death Ritual Among Russian and Ukrainian Peasants: Linkages between the Living and the Dead//Cultures in Flux: Lower-Class Values, Practices and Resistance in Late Imperial Russia/Ed. Frank S. P., Steinberg M. D. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Соня Люрманн

Что мы можем знать о религиозности советского периода? (Сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья)

Летом 2005 г., в ходе этнографического исследования религиозной жизни в республике Марий Эл, я навестила семью приятельницы, живущей в деревне, которая находится на расстоянии 50 км от столицы республики Йошкар-Олы. Когда я собралась обратно, мои хозяева договорились, чтобы меня подвезли — так я познакомилась с бывшим председателем местного колхоза, который ехал в свой дом в пригороде Йошкар-Олы. Этот человек был председателем еще с начала 1980-х, и когда мы сели в черную колхозную «Волгу» (он — рядом с водителем, а я – на заднем сидении), он рассказал, что именно благодаря его усилиям и влиянию была проложена дорога, по которой мы должны были ехать. В семье учителей, где я останавливалась, также говорили о председателе как о человеке, который многое сделал для деревни и продолжал отстаивать интересы сельских районов Марий Эл в правительстве республики.

Однако — к большому моему удивлению — воспоминания этого успешного поборника социалистической модернизации не ограничились такими вещами, как прокладка дорог или осуществление технических проектов. Помимо прочего, председатель колхоза должен был уметь работать с бумагами; и это была весьма непростая работа, особенно если требовалось отчитаться о потере голов скота. Например, если некая доярка демонстрировала явные успехи в выполнении и перевыполнении плана, другие доярки «знали способы» сделать так, чтобы ее коровы заболевали и гибли. Председатель точно знал, что причиной падежа было колдовство. Но для официального отчета ему надо было указывать другие причины, которые были бы приемлемы для вы-

шестоящего начальства. Болезнь и падеж молочного скота могли выставить колхоз в невыгодном свете, и как председатель он разрывался между пониманием того, что эти случаи были неизбежными следствиями неравенства, обусловленного социалистическим соревнованием, и биологическо-медицинским языком официальных отчетов.

Эта история лишний раз демонстрирует то, что хорошо знает любой исследователь, работающий с советскими архивами: письменные документы отражают лишь малую часть имеющего место в действительности (особенно когда речь идет о том, как граждане понимали нечеловеческие и сверхъестественные силы и как они вступали с ними в определенные отношения). В государстве, которое активно занималось пропагандой атеистического мировоззрения, лишь немногие официальные архивные документы могут дать неискаженный образ людей, для которых божественные и магические силы представляли собой возможную реальность. Как показывает случай председателя колхоза, эти документы могут содержать лишь часть того, как те или иные события интерпретировались авторами этих документов, даже если эти авторы были лояльными слугами советского государства.

И тем не менее исследователи религиозной жизни советского периода снова и снова обращаются к архивам, содержащим корреспонденцию уполномоченных Совета по делам религий — в дополнение к материалам Отделов пропаганды и агитации при местных комитетах КПСС, агентов секретных служб, осуществлявших наблюдение за религиозной жизнью, и общественных организаций, занимавшихся пропагандой атеизма (таких как Общество «Знание»). Значительное число публикаций убедительно показывает, сколь ценную информацию можно добыть из этих источников[1]. Впрочем, проблемы могут возникнуть, если информацию о религиозной жизни из официальных источников принимать, так сказать, по номинальной стоимости, как факт, если не обращать внимания на те идеологические и институциональ-

1. *Chumachenko T.A.* Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years. Armonk/London: M.E. Sharpe, 2002; *Huhn U.* Mit Ikonen und Gesang, oder Ein Bischof auf der Flucht vor seinem Kirchenvolk: Massenwallfahrten in Russland unter Stalin und Chruschtschow//Jahrbuch für historische Kommunismusforschung. 2012. P. 315-333 (см. русский перевод в данном выпуске); *Колымагин Б.* Крымская экумена. Религиозная жизнь послевоенного Крыма. СПб: Алетейя, 2004; *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь и советское государство в 1943-1964 гг.: от перемирия к новой войне. СПб: ДЕАН-АДИА-М, 1995.

ные рамки, в которых авторы собирали, интерпретировали и передавали информацию.

Другие исследователи предпочитают оставлять без внимания государственные архивы (или смотреть на них более скептически) и обращаются к альтернативным источникам, таким как материалы «самиздата» и «тамиздата», опубликованные воспоминания, а также устные интервью с верующими. Этот подход также породил немало прекрасных работ, особенно когда устные источники дополнялись и включались в диалог с архивными материалами[2]. Но в некоторых случаях обращение к устной истории мотивируется взглядом на личную «память» как на нравственно безупречную коррекцию официальной репрессивной «истории»[3]. Если официальные архивы не рассказывают нам о доярках, которые околдовывали своих конкуренток, или о страданиях, которые претерпели многие убежденные верующие, то появляется прекрасная возможность представить устные интервью как героическое исправление этих умолчаний.

На фоне такого яркого контраста между официальной историей и народной памятью незамеченными остаются те аспекты, в которых официальная идеология оказывала влияние на мышление всех граждан СССР, включая верующих. Равным образом упускаются из виду изменения в убеждениях, которые происходят в течение жизни индивида: любой, кто проведет исследование постсоветских религиозных сообществ, увидит, что процент их взрослых членов, которые были религиозны в течение всей своей жизни, незначителен, в то время как многие нынешние религиозные активисты некогда были сознательными членами советских организаций и иногда даже описывают себя как бывших атеистов[4]. В ходе моего исследования, которое проводилось в рес-

2. *Naumescu V.* Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine. Berlin: Lit, 2008. *Wanner C.* Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca: Cornell University Press, 2007; Проект «От колхоза к джамаату: политизация ислама в сельских общинах бывшего СССР, 1950-2000-е гг.» под руководством К. Ноак и С. Дюдоанйон, www.uni-bielefeld.de/geschichte/abteilung/FlyerBerlin-1.pdf.

3. Это сильно напоминает изначальный импульс движения устной истории в Западной Европе и Северной Америке, где «устная история» подразумевала собирание голосов тех, кто был исключен из истории официальной, например, рабочих и женщин. См. *Niethammer L., Trapp W.* Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis: die Praxis der Oral History. Frankfurt: Syndikat, 1980; *LeGoff J.* Histoire et mémoire. Paris: Gallimard, 1988.

4. *Pelkmans M. (ed.)* Conversion after Socialism: Disruptions, Modernism, and Technologies of Faith in the Former Soviet Union. New York: Berghahn, 2009; *Quijada*

публике, населенной людьми разных вероисповеданий, я часто обнаруживала, например, что те, кто начал практиковать религию во время и после «перестройки», отрицают атеистические представления, касающиеся их собственной конфессии, но в то же самое время воспроизводят стереотипы, относящиеся к другим религиозным группам, — стереотипы, с которыми они ознакомились благодаря советскому образованию. Так, например, язычники и лютеране из марийцев говорили о Русской православной церкви как об инструменте колонизации и этнической дискриминации. Представители вероисповеданий, имеющих длительную историю в республике (православные христиане, мусульмане и язычники-марийцы), повторяли рассказы о том, что протестантские группы (особенно баптисты и пятидесятники) подвергают опасности душевное и физическое здоровье своих членов или подчиняются иностранным миссионерам, ищущим материальных выгод. Весьма далекие от того, чтобы представлять альтернативный дискурс, устные повествования современных верующих нередко напоминают учебники и отчеты советской эпохи[5].

Цель этой статьи — рассмотреть вопрос о том, как совместить различные источники, относящиеся к религиозной жизни советской эпохи, для того, чтобы нарисовать наиболее полную картину, сохранив при этом осознание наличия противоречия между этими типами источников, а также умолчаний в каждом из них. Для того чтобы напомнить о характерных чертах официальных советских документов, затрагивающих темы религиозной жизни, я привожу развернутые цитаты из отчета уполномоченного по делам религий из Марийской АССР (так называлась Марий Эл до 1991 г.), датированного 1967 г., а также рассматриваю некоторые трудности в интерпретации этого отчета. Затем я исследую три типа отношений между архивными и устными источниками: дополнительность (когда архивные источники предполагают постановку вопросов, которые должны исследоваться при помощи устных источников), конвергенция (когда устные и архивные ис-

J. What if we don't know our clan? The city tailgan as new ritual form in Buriatiia//Sibirica. 2008. Vol. 7. No. 1. P. 1-22; *Rogers D*. The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Ithaca: Cornell University Press, 2009; *Wanner C*. Communities of the Converted.

5. *Luehrmann S*. Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Postsoviet Marii El//Religion, State and Society. 2005. Vol. 33. No. 1. P. 35-56; *Luehrmann S*. Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011. P. 39.

точники взаимно подтверждают и поясняют друг друга), противоречие (когда оба типа источников предлагают радикально различные взгляды на то или иное явление).

Моя цель заключается в том, чтобы обосновать более проработанный в методологическом плане подход к использованию источников, при котором ничто не исключается и, с другой стороны, не отдается исключительное предпочтение какому-то одному типу источников. Я исхожу из трактовки архивной документации как разновидности литературного продукта со специфическими социальными последствиями. При таком подходе, значительная часть работы по исторической интерпретации заключается в понимании характеристик отдельных жанров, процесса создания документа и многочисленных слоев авторства, которые содержат многие материалы[6]. Как и в случае с документами, которые создавались, например, в Перу эпохи раннего Нового времени юристами для своих неграмотных клиентов[7], в советских документах также просматриваются разные авторские слои. Как показал Борис Ананьич, признания, представленные в материалах НКВД, являются результатом «вынужденного соавторства» обвиняемого и дознавателей[8]. Равным образом, голоса верующих, записанные в отчетах уполномоченных по вопросам религии, являются результатом неравного диалога между советскими чиновниками и гражданами, чьи убеждения выходили за рамки советского идеологического консенсуса (при этом данный диалог пропускался через фильтр представлений чиновников о том, что желало бы услышать их начальство в Москве).

Описывая религиозного врага

В качестве примера жанра официального отчета перед вышестоящими лицами в Москве о состоянии религиозной жизни в отдельном регионе я приведу несколько выдержек из отчета упол-

6. *Davis N.Z.* Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France. Stanford: Stanford University Press, 1987; *Fitzpatrick S.* Supplicants and Citizens: Public Letter-Writing in Soviet Russia in the 1930s//Slavic Review. 1996. Vol. 55. No. 1. P. 78-105; *Vatulescu C.* Police Aesthetics: Literature, Film, and the Secret Police in Soviet Times. Stanford: Stanford University Press, 2010.
7. *Burns K.* Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru. Durham: Duke University Press, 2010.
8. *Ananich B.V.* The Historian and the Source: Problems of Reliability and Ethics//Archives, Documentation, and Institutions of Social Memory/Edited by W.G. Rosenberg and F.X. Blouin. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. P. 490-496.

номоченного по делам религий В. И. Савельева, составленного по результатам его командировки в Звениговский район Марийской АССР в августе 1967 г.[9] Объектом инспекции были населенные пункты, расположенные вдоль железной дороги, связывающей Йошкар-Олу с Казанью и Москвой; эти населенные пункты были основаны уже в советский период, не имели религиозных зданий, и – теоретически — должны были быть свободны от любых форм религиозной жизни. Однако Савельев предваряет свой отчет общим замечанием о том, что в районе «беспрепятственно развивается сектантство». «Сектантство» для Савельева — термин, обладающий очень широким значением: он включает все формы несанкционированной религиозности. В поселке Мочалище имеются адвентисты седьмого дня. Мусульмане собираются в частных домах. В этом же районе «очень часто появляется женщина 50-60 лет в черном одеянии и в черных очках, ее называют пресвитерией, но личность не установлена». В Суслонгере Савельев насчитал трех женщин-адвентисток с детьми и шесть пятидесятников, шесть приверженцев подпольной Истинно-православной церкви, а также обнаружил незарегистрированных мулл и священников:

> В этом же поселке проживает бродячий мулла Сулейманов Шакир в возрасте 75 лет. С целью привлечения людей к религии мусульмане на станции Суслонгер организовали благоустройство кладбища, а пос[елковый] Совет остался в стороне. В этом же поселке коллективное богослужение устраивают Баданов, Мазанов, Бичуров, Никитин.

В Советском Союзе 1960-х гг. термин «сектантство» чаще прилагался к тем группам, которые откололись от официально признанных протестантских церквей, поскольку отказались соблюдать правила, которые советское государство навязывало религиозным организациям (например, отказ от пацифизма или от крещения подростков)[10]. В другой деревне Савельев обратил внимание на одну из таких групп, на адвентистов седьмого дня, которые в просторечье именовались «субботниками». Он снова подчеркивает контраст между современной социальной структурой деревни и расцветом того типа религиозности, который, судя по всему, отрицал достижения социализма:

9. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 80. Л. 224-228.
10. *Chumachenko T. A.* Church and State. P. 161.

> Наиболее свободно и быстро развивается сектантство в Шелангерском сельсовете. Взять деревню Спартак. Здесь всего 32 двора. В деревне проживают: 2 учителя [...], зав. библиотекой Шелангерской средней школы [...], председатель исполкома сельского совета [...], в этой же деревне проживают четыре партийца. Тем не менее в деревне крепко запустили свои корни субботники. [...] 7 августа 1967 г. Иванов принял водное крещение. Он ходит по домам и агитирует колхозников, чтобы те шли в секту. В подтверждение своей агитации он пытается доказывать, что якобы Иванов был больным-инвалидом, а благодаря вступлению в секту стал совершенно здоровым. По рассказу бригадира колхоза им. Ульянова, этот субботник коммунистов называет антихристами и продавшими души свои сатане. Его дочь Галина при беседе заявляет: якобы все то, что есть хорошее, это все от бога. А сейчас близится якобы конец света, в подтверждения этому приводит землетрясения, наводнения, войны. То, что цыплята вылупляются из яиц, это, говорит она, все благодаря богу. Галина себя считает искренне верующей. Иванов при беседе с корреспондентом газеты "Марий Коммуна" заявил, что бог на неделе предусмотрел два выходных дня раньше, чем Советская власть, это же повторяет его дочь.

В качестве архивного документа этот отчет содержит несколько слоев информации. На уровне бюрократической функции он относится к жанру отчета, задача которого заключается в том, чтобы документировать активность и полезность уполномоченного по делам религий для вышестоящего начальства. Для этого религиозность должна быть представлена как одновременно маргинальное явление советской общественной жизни (учителя, библиотекари, члены Партии, конечно, не религиозны) и, в то же самое время, достаточно распространенное, чтобы сохранять политическое значение. В период, когда инструкции Совета по делам религий предписывали всем местным уполномоченным бороться с сектантством[11], тот уполномоченный, который провел инспекцию периферийного района и не нашел там религиозных сект, мог быть заподозрен в халатности. Обнаружив своих

11. См., например, направленное всем уполномоченным «циркулярно-инструктивное письмо» председателя Совета Пузина (июнь 1965 г.). Письмо имеет заголовок «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих», но требует при этом отчета о нарушениях со стороны верующих, например, со стороны «схизматиков-баптистов» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 170. Л. 14а).

«сектантов», Савельев мог возложить всю вину на чиновников из местных советов — в связи с тем, что они не исполняют своих обязанностей по пропаганде атеизма и не объясняют населению, что хорошие вещи делаются не Божьей силой, а советским правительством. Вопреки тому, что можно было бы ожидать, религиозность в материалах Совета по делам религий не всегда умаляется и приуменьшается. Скорее, сконцентрировавшись в своем отчете исключительно на религиозной жизни, Савельев представляет эти населенные пункты более религиозными, чем они выглядели бы, если бы он дал полное описание их общественной и экономической жизни.

На дискурсивном уровне отчет довольно много говорит нам о предпосылках, на которых основывался советский секуляризм: ситуация, когда некто утверждал, что Бог задумал некое благо задолго до советской власти, или когда религиозные группы брали на себя работу по благоустройству деревни, в то время как сельсовет бездействовал, выглядела шокирующей. В результате дискурсивного анализа религия предстает как неудобный «Другой» советской модернизации, который, казалось бы, должен быть предан забвению или «одомашнен»[12], но вместо этого снова и снова проявляет активность. При таком прочтении архивные документы могут рассказать больше о тревогах и незавершенных гранях советской модернизации, нежели о действительно существовавших религиозных практиках[13]. Однако архивные документы начнут говорить совсем на другом языке, если читать их вместе с другими источниками; и это именно то, чем я собираюсь заняться далее.

Дополнительность. Интерпретация одного источника через призму другого

Есть иной способ прочтения приведенного выше источника — способ, который подчеркивает взаимосвязь между советским и религиозным восприятием. Школьница-адвентистка читает

12. *Dragadze T.* The domestication of religion under Soviet communism//Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice/Edited by C.M. Hann. London: Routledge, 1993. P. 148-156.

13. Этот тип дискурсивного анализа является распространенной стратегией интерпретации архивных документов, относящихся к колониальным материалам. В качестве примера такого подхода, включающего также критический обзор литературы, см. *Stoler A.* Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense. Princeton: Princeton University Press, 2009.

советские газеты и делает из прочитанного вывод, что близится конец света. Савельев, со своей стороны, трактует религию как область соизмеримых практик, которые выходят за рамки отдельных деноминаций — и тем самым приближается к восприятию религиозных жителей Поволжья, которое встречается и в документах, составленных в до- и постсоветский периоды. Если бродячие муллы, таинственная женщина в одеянии монахини, проповедники-адвентисты рассматриваются в рамках общей категории «сектантство», то это лишь частично объясняется характерным для СССР незнанием или безразличием по отношению к теологическим расхождениям. Подобный подход также отражает модель религиозного параллелизма в этом многоконфессиональном регионе, подтверждаемую историческими источниками, по крайней мере, с конца XIX века и сохраняющуюся по сей день[14].

Советских чиновников особенно беспокоило то, что этот мир религиозного параллелизма и этнически определенных духовных практик распространяется на многонациональные населенные пункты, возникшие уже в советскую эпоху. Согласно намерению их планировщиков, отсутствие культовых зданий или мест в этих населенных пунктах также подразумевало, что они не маркировались как «русские», «татарские» или «марийские», как это было со старыми деревнями региона. Появление массы незарегистрированных религиозных деятелей различного этнорелигиозного происхождения, которые стали работать в многонациональной среде новых поселений, показывает, что переселенцы брали из своего деревенского прошлого больше, чем допускало известное марксистское выражение о том, что «бытие определяет сознание»[15]. Помимо таких неофициальных хранителей этнических традиций, те деноминации, которые были относительно новыми для региона (например, адвентисты, которые появились во время Второй мировой войны), могли процветать именно в этих новых поселениях, где так называемые традиционные религии не имели институализированной поддержки.

14. *Попов Н.С.* На марийском языческом молении//Этногафическое обозрение. 1996. № 3. С. 130-145; *Werth P.* At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827-1905. Ithaca: Cornell University Press, 2002. P. 30; *Luehrmann S.* Secularism Soviet Style. P. 27-29.

15. Это верно и для тех, кто переехал в большие индустриальные города. См. *Уразманова Р.К.* Быт нефтянников-татар юго-востока Татарстана (1950-1960-е годы): этносоцологические исследования. Альметьевск: Альметьевская энциклопедия, 2000.

Для исследователей советской религиозности официальные описания непредвиденной живучести и разнообразия религиозной жизни в новых городах и поселениях ставят, таким образом, вопросы, которые лучше всего рассматривать через комбинацию устной истории и архивной работы: каковы были модели обрядовой активности в этих поселениях и как они влияли на более общие модели межэтнического сосуществования? Кто были те неуловимые знатоки обряда, о которых говорится в отчете, и кто пользовался их услугами? Что именно они и их клиенты думали об отношении между соблюдением обрядов и участием в советской жизни? Можно ли обнаружить некое принципиальное различие между теми семьями и индивидами, которые оставались верны религии своих предков в секулярной среде советских населенных пунктов, теми, которые обращались в протестантизм или другие новые деноминации, и теми, кто вообще прекращал практиковать религию? Хотя, несомненно, существовали такие «сектанты», которые проповедовали о том, что коммунисты продали свои души дьяволу, я ожидаю, что подобное исследование покажет, что героическое сопротивление верующих официальному атеизму не было нормой. Скорее мы услышим много историй о том типе обыденного сосуществования, которое наблюдалось, например, в случае попытки мусульман Суслонгера благоустроить кладбище как некое общественное место; попытки, осуществлявшейся, вполне возможно, с молчаливого одобрения сельского совета.

Эти вопросы для исследований по устной истории, касающихся жизни в многонациональных железнодорожных поселках среднего Поволжья, являются примерами того, как находки в архивах могут вдохновить устную историю. И наоборот: воспоминания живых очевидцев могут помочь работающим в архивах исследователям увидеть письменные свидетельства в новом свете. Например, многие люди, с которыми я общалась в марийских деревнях, вспоминали, что традиционные жертвоприношения в священных рощах совершались в течение всего советского периода, особенно на востоке Марийской АССР. Хотя эти обряды официально были запрещены как религиозные действия, осуществляющиеся вне зарегистрированных культовых зданий, многие местные чиновники закрывали на это глаза, если только не было свидетелей из райцентра или если какой-либо новый партийный секретарь или новый начальник милиции не выказывал особого рвения. «Никто не приходил, никто не гонял», — объяснил быв-

ший партийный и клубный работник из Моркинского района республики, 1953 г. рождения, когда я его спросила, как проходили моления в священной роще около его родной деревни: «Как член парткома, семь лет, я каждый год в июле [на марийский праздник *сӱрем*. — *С. Л.*] туда ходил, стоял, слушал. Молились ведь на общее дело, чтоб у людей было счастье, для людей же, не для себя спрашивали. Чтобы в колхозе работали комбайны, чтоб зерно было». Для этого коммуниста-марийца советские и религиозные практики дополняли друг друга. В райкоме тоже знали о молениях, проблемы возникали только, «если какой-то секретарь райкома поменялся или человек перешел из другого отдела и сказал рушить это все».

Ознакомившись с подобными воспоминаниями, исследователь будет с осторожностью относиться к архивным отчетам о прекращении проведения обрядов. Но архивные документы могут дать ответ на вопрос, почему внимание нового секретаря привлекли именно такие-то моления и именно в такой-то конкретной деревне. Какое учреждение составляло отчет о событиях, кому отправлялись эти отчеты и какое действие производил документ, проходя по бюрократической цепочке? Как соотнесение устных и письменных источников может помочь в постановке новых исследовательских вопросов, так и сравнение материалов различных учреждений (например, Совета по делам религий, областного или районного комитета партии и органов внутренних дел) вкупе с определением того, в какой инстанции данное событие оставляет наибольший бумажный след, могут оказаться весьма полезными для исследователя[16].

Конвергенция. Кладбище как религиозное пространство «по умолчанию»

Когда архивные и устные источники единодушно указывают на важность некоего явления, описывая при этом разные его аспекты, то вполне обоснованным будет утверждение о том, что происходило действительно нечто очень важное. В Поволжье и за его пределами кладбища являются хорошими примерами пространства конвергенции между архивными и устными источниками.

16. Ср. различные отчеты о протесте 1927 г. против разоблачений в Узбекистане: *Northrop D.* Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia. Ithaca: Cornell University Press, 2004. P. 139-163.

Описанный Савельевым случай с группой мусульман, вступившей в переговоры с местным правлением на предмет благоустройства и использования кладбища, далеко не уникален. С середины 1940-х гг. архивные документы Марийской АССР упоминают кладбища как места публичного богослужения, особенно у мусульман, которые имели в республике только одну официально действующую мечеть, причем в деревне, изолированной от основных центров расселения последователей ислама[17].

Отчеты из Татарской АССР также фиксируют использование кладбищ для молитвенных собраний во время мусульманских праздников, что, вероятно, было обусловлено дырами в советских законах о религии, которые исключали кладбища из общего запрета на проведение религиозных служб вне зарегистрированных культовых зданий. В 1972 г. И.А. Михалев, уполномоченный по делам религий в Татарской АССР, обращается к начальству с просьбой прояснить статус кладбищ как мест проведения религиозных обрядов. Предполагая, что закон намеренно закреплял право на проведение обрядов погребения для официально зарегистрированных религиозных сообществ, уполномоченный выражает сожаление по поводу того, что местные чиновники нередко толкуют его в расширительном смысле и разрешают службы на кладбищах и незарегистрированным группам для проведения различных праздников, не имеющих прямого отношения к погребению умерших[18]. Еще в 1961 г. предшественник Михалева Мангуткин был вынужден совершить экскурс в исламскую теологию, разъясняя, в ответ на запрос о разрешении коллективной молитвы на кладбище в районном центре, что «по мусульманскому обычаю верующий может над могилой близкого ему человека читать Коран, не собираясь в группы. Коллективная поминка покойных на кладбище противоречит шариату»[19].

Хотя уполномоченные далеко не всегда были готовы высказываться по поводу законов шариата, общие обязательства по поддержанию кладбищ в должном виде обусловливали широкие контакты между верующими и советской властью. Другое письмо из Татарской АССР содержит обращение к местному Совету о по-

17. См. *Luehrmann S.* Secularism Soviet Style. P. 52-53.

18. Письмо уполномоченного Михалева председателю Совета Куроедову, 10 октября 1972 (ГАРФ. Ф. Р-6991, Оп. 6. Д. 470. Л. 236-38).

19. Письмо уполномоченного Мангуткина к председателю исполкома Бондюжского райсовета, 26 июня 1961 (НАРТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 11. Л. 21).

мощи в установке новой ограды для татарского кладбища в деревне; в другой раз Мангуткин отвечает на жалобу, касающуюся неизвестного бродяги, который якобы был погребен на татарском деревенском кладбище, причем на его могиле был установлен крест, что вызвало протест мусульманских семей[20].

Эти архивные свидетельства показывают, что кладбища и другие места захоронений, такие как гробницы, играли роль своего рода убежищ для религиозных практик, которые правительство пыталось ограничить, но не могло полностью искоренить[21]. В устных источниках, относящихся к советской эпохе, кладбища также описываются как устойчивые места столкновения со сверхъестественным. Когда я спросила бывшую колхозницу-марийку 1927 г. рождения, соблюдала ли она в молодости марийские праздники и обряды, она ответила, что с четырнадцати лет ходила лес рубить: «привозили на лощадях, трудная работа была». Хотя на соблюдение религиозных традиций оставалось мало времени, информантка помнила, что три раза в год положено «старых поминать»: весной на праздник *сорта* (православный чистый четверг), потом еще летом и осенью. Переселенцы из сельских местностей в город посещали кладбище родной деревни, когда приезжали к родственникам, и таким образом поддерживали связь с обрядовыми традициями, иногда даже об этом не подозревая. Учительница 1945 г. рождения, которая работала недалеко от Йошкар-Олы, рассказала о поездках к матери в более отдаленный моркинский район: «И раньше тоже я не знала на кладбище как [себя] вести. Я приехала из города, с мамой пошли, на кладбище сходим. А оказывается, там тоже свои порядки надо знать. (...) Вот наши ходят в семик. Где муж похоронен, ходят в Покров день». Соседка после смерти матери увидела во сне, как все мертвые стоят у главного входа на кладбище и ждут именно в семик. «Значит, почему-то выбрали какой-то день. Вот в этот день только и надо идти».

20. НАРТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 11. Л. 50; там же. Л. 37.

21. *Grant B.* Shrines and Sovereigns: Life, Death, and Religion in Rural Azerbaidjan//Comparative Studies in Society and History. 2011. Vol. 53. No. 3. P. 654-681. Относительная устойчивость похоронных ритуалов в ситуации быстрой секуляризации имеет параллели в Западной Европе и Северной Америке, где ритуалы, связанные с погребением мертвых, также сохраняются в течение длительного времени после того, как другие ритуалы утратили свое религиозное обрамление. См. *Sullivan W.* The Impossibility of Religious Freedom. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Но и для городского населения кладбища становились местами неожиданных встреч. Например, неподалеку от Йошкар-Олы находится несколько кладбищ, где, по археологическим данным, захоронены жертвы репрессий 1920-х и 1930-х гг. Рассказывают, что из некоторых могил на этих кладбищах исходит свет, а люди излечиваются, помолившись у них. Верующие православные, которые рассказывали мне об этих могилах в 2005-2006 гг., считают эти явления свидетельством того, что там захоронены расстрелянные священники. С начала 2000-х годов Юрий Ерошкин, член епархиальной комиссии по канонизации святых в Йошкар-Оле, собирает подобные истории и ищет подтверждения в документах МВД и КГБ, чтобы представить священников — жертв сталинских репрессий к канонизации как местночтимых святых[22].

Можно найти сходные примеры и за пределами Поволжья. На кладбище Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге находится бронзовая статуя, изображающая Иисуса в длинном плаще, воздвигнутая в начале XX в. на могиле жены военного офицера. Изначально эта статуя была размером в человеческий рост, но затем ее ноги были отпилены от колен и ниже. Согласно приходской легенде, это произошло в эпоху военного коммунизма 1920-х гг., когда статую предполагалось пустить на переплавку. Рабочий, отпилив ей ноги ниже колен, пошел домой, предполагая завершить работу на следующий день. Однако по дороге он попал под трамвай, который отрезал ему ноги в том же самом месте. Так прихожане, которые показывают кладбище посетителям монастыря, объясняют, почему статуя Христа до сих пор стоит с отрезанными ногами

Статуи не входят в число распространенных образов, почитаемых в русской православной традиции, и использование статуи вместо креста в качестве могильного памятника было характерно для петербургской элиты, находившейся под западноевропейским влиянием. Однако этот конкретный могильный памятник после того, как попытка сдать его на металлолом окончилась неудачно, стал местом неофициального поклонения. Когда я исследовала работу православной благотворительной организации на базе монастыря в 2010 г., члены организации ходили поклониться памятнику после богослужения в монастырском храме и утверждали, что так молились верующие на кладбище, пока мо-

22. О канонизации новых святых, см. *Семененко-Басин И.В.* Святость в русской православной культуре XX века: История персонификации. М.: РГГУ, 2010.

настырь был закрыт.Таким образом, постсоветские религиозные предания согласны с архивными источниками в том, что кладбища были местом религиозных традиций и религиозных новшеств, причем использовались не только для официально разрешенного частного поминовения близких людей, но и для индивидуальных и коллективных обрядов, не связанных непосредственно с определенными покойниками, но ориентированных на вступление в общение с божественными силами в целом.

Противоречия. События и последствия

Хотя в вопросе о религиозных практиках на кладбищах имеется согласие между архивными и устными источниками, сведения об исходящем из могил свете или о рабочем, погибшем после попытки разрушить могильный памятник, едва ли могли попасть в советские государственные архивы, кроме как в качестве рапорта о суеверных слухах. Это вводит нас в область противоречия между письменными и устными свидетельствами: последствия мер по уничтожению святых мест и объектов. Официальные отчеты нередко перечисляют «меры, предпринятые для обеспечения соблюдения советских законов о религиозных культах», меры, которые включали закрытие и разрушение культовых зданий, уничтожение священных предметов и препятствование народному паломничеству к святым местам. Основной целью таких отчетов было информирование вышестоящих инстанций о предпринятых действиях; если последствия этих действий и упоминались, то лишь в терминах снижения религиозной активности в регионе.

Напротив, народные воспоминания о конфликтах между представителями советской власти и религиозными институциями фокусируются, как правило, на долгосрочных последствиях для этих представителей, толкуемых как свидетельство того, сколь опасен конфликт с духовными силами. По всей России сталинские антирелигиозные кампании вызвали к жизни слухи о том, что людей, которые разрушали церкви, срывали колокола или эксгумировали мощи, поражала молния, разбивал паралич и т. д. — короче говоря, они так или иначе становились жертвами внезапной смерти или тяжелой болезни. В 1920-х гг. некоторые из подобных слухов попали в материалы НКВД как свидетельство народного недовольства, однако в послевоенных отчетах уполномоченных по делам религий я не обнаружила никаких упоминаний о подобного

рода историях (вероятно, потому, что угроза народного сопротивления советской власти осталась в прошлом)[23].

С другой стороны, во время моих исследований в Марий Эл в 2005 г. старожилы рассказывали мне сходные истории о рабочих, вырубивших священные рощи, или о милиционерах, нарушивших ход марийских молитвенных ритуалов или воспрепятствовавших паломничеству к источникам, которые почитались равным образом русскими, марийцами и татарами. Вышедшая на пенсию учительница из Моркинского района рассказала мне, что дом члена ее садоводческого товарищества, который был построен из деревьев, срубленных в священной роще, сгорел дотла. Другая марийка, 1963 г. р., воспитанная в православной традиции, но затем обратившаяся в ислам, утверждала, что ее отец, секретарь местного парткома, погиб в автокатастрофе потому, что выкинул иконы из своего нового дома. Этническая русская, работавшая лесником в 1980-х гг., рассказала, что она и ее коллеги прилагали массу усилий для того, чтобы обнаружить старые священные рощи и кладбища и уклониться от рубки деревьев в этих местах, чтобы не наводить на себя порчу.

Эта объяснительная модель разделялась даже членами компартии. Например, бывший второй секретарь райкома из Советского района (1952 г. рожд.) рассказала мне, что получила свой пост в 1980-х потому, что ее предшественника парализовало после того, как он ногами распинал трубу, из которой текла вода священного источника. Она рассказала мне об этом как о чем-то самоочевидном, как о несомненном факте, при посещении того же самого источника, где мы по ее просьбе прочитали акафист Казанской иконе Богоматери. Хотя она утверждала, что она никогда не могла понять, почему надо было бороться с религией, она, тем не менее, считала, что годы работы в райкоме были самыми счастливыми в ее жизни.

Рассказы о подобных несчастных случаях не являются составной частью героического дискурса сопротивления, который сохранялся среди людей, оппозиционных советской власти. Они были одним из способов, посредством которых религиозные онтологии и объяснительные модели внедрялись в развивающуюся структуру советской общественной жизни. Если архивные до-

23. *Greene R.* Bodies like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2009. P. 183-85; *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Penn State University, 1997.

кументы не содержат подобных историй, то это обстоятельство, вероятно, объясняется тем, что местные чиновники осознавали их ненужность и недостоверность для вышестоящего начальства. Точно так же и председатель колхоза, который, объясняя падеж скота, ссылался на медицинские причины, а не на колдовство, знал, что любое упоминание «нечеловеческих», «ненаучных» сил является табу для официального отчета. Обыденный статус подобного рода историй на уровне устных воспоминаний указывает на то, что значительное число советских граждан продолжало считать эти силы вполне реальными. Поскольку местное население должно было жить с последствиями разрушений святых мест длительное время после того, как интерес государства и партии к этим событиям уже угас, вполне естественно, что оно фокусировалось на долгосрочных последствиях именно для тех, кто совершал эти разрушения.

Заключение. Тяжба о рефлексивном методологическом плюрализме

Примеры, приведенные в этой статье, взяты из одного российского региона, но проблемы исторической интерпретации, которые они поднимают, применимы к исследованию религиозных практик в любой республике Советского Союза. То, что мы можем знать о религиозной жизни в советскую эпоху, ограничено пристрастным характером официальных документов, сложными взаимосвязями между религиозным восприятием и процессом модернизации, который должен был исключить религию, а также проблемами ретроактивного суждения и отбора, которые присутствуют в любом исследовании устной истории. Ответом на эти ограничения и вызовы может стать использование всех доступных источников — с уважением и осторожностью, а также с пониманием тех обстоятельств, при которых они были созданы. Такой методологический плюрализм был бы рефлексивным, потому что исследователь учитывает особенности создания каждого рода источника и дает им возможность вступить в диалог, возможность противоречить друг другу и дополнять друг друга.

Официальные советские отчеты, например, были ключевыми средствами позиционирования составлявшего их чиновника в местной, региональной и союзной иерархии, средствами, которые позволяли их автору продемонстрировать свою лояльность и политическую значимость своей работы. При чтении этих отче-

тов следует уделять внимание тем функциям, которые они осуществляли, не меньшее, чем собственно их содержанию.

Документы устной истории создаются в момент взаимодействия между исследователем и «свидетелями эпохи» (*Zeitzeuge*), как их называют в немецкой традиции. Властные различия между интервьюером и интервьюируемыми при этом едва ли столь велики, сколь они были между советским уполномоченным по делам религий и простыми верующими. Однако и интервью, которое проводит доброжелательный исследователь, направляется текущей политикой, представлениями собеседника о том, что хочет услышать задающий вопросы человек, а также о том, что можно донести до него и до более широкой аудитории. Так, например, девочка-адвентистка сказала уполномоченному Савельеву, что цыплята вылупляются из яиц только благодаря Богу, и он передал этот разговор в своем отчете. Когда интервьюируемые рассказывали мне о могущественных силах священных мест, они могли не только выражать триумф веры над атеизмом, но и пытаться убедить меня, неправославную иностранку, в превосходстве русской духовной традиции.

Архивы, так же как и интервью, отражают многоголосье и многослойность, в котором могли сталкиваться различные интересы. И архивы, и интервью являются скорее интегральными частями исторического процесса, нежели его пассивным отражением. Лучшее, на что мы можем рассчитывать, это, вероятно, открытость Савельева к внезапному появлению неожиданных свидетельств в неожиданных местах, а также его способность сохранить след удивительных встреч в письменных документах.

Перевод с английского Алексея Апполонова

Библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Ф. Р-6991 (Совет по делам религий).

Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ).

Ф. Р-873 (Фонд уполномоченного Совета по делам религий по Татарской АССР).

Литература

Колымагин Б. Крымская экумена. Религиозная жизнь послевоенного Крыма. СПб: Алетейя, 2004.

Попов Н.С. На марийском языческом молении//Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 130-145.

Проект «От колхоза к джамаату: политизация ислама в сельских общинах бывшего СССР, 1950-2000-е гг.» под руководством К. Ноак и С. Дюдоанйон, www.uni-bielefeld.de/geschichte/abteilung/FlyerBerlin-1.pdf.

Семененко-Басин И.В. Святость в русской православной культуре XX века: История персонификации. М.: РГГУ, 2010.

Уразманова Р.К. Быт нефтянников-татар юго-востока Татарстана (1950-1960-е годы): этносоциологические исследования. Альметьевск: Альметьевская энциклопедия, 2000.

Шкаровский М.В. Русская православная церковь и советское государство в 1943-1964 гг.: от перемирия к новой войне. СПб: ДЕАН-АДИА-М, 1995.

Ananich B.V. The Historian and the Source: Problems of Reliability and Ethics//Archives, Documentation, and Institutions of Social Memory/Edited by W.G. Rosenberg and F.X. Blouin. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. P. 490-496.

Burns K. Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru. Durham: Duke University Press, 2010.

Chumachenko T.A. Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years. Armonk/London: *M.E.* Sharpe, 2002.

Davis N.Z. Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Dragadze T. The domestication of religion under Soviet communism//Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice/Edited by C.M. Hann. London: Routledge, 1993. P. 148-156.

Fitzpatrick S. Supplicants and Citizens: Public Letter-Writing in Soviet Russia in the 1930s//Slavic Review. 1996. Vol. 55. No. 1. P. 78-105.

Grant B. Shrines and Sovereigns: Life, Death, and Religion in Rural Azerbaidjan//Comparative Studies in Society and History. 2011. Vol. 53. No. 3. P. 654-681.

Greene R. Bodies like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2009.

Huhn U. Mit Ikonen und Gesang, oder Ein Bischof auf der Flucht vor seinem Kirchenvolk: Massenwallfahrten in Russland unter Stalin und Chruschtschow//Jahrbuch für historische Kommunismusforschung. 2012. P. 315-333.

LeGoff J. Histoire et mémoire. Paris: Gallimard, 1988.

Luehrmann S. Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Postsoviet Marii El//Religion, State and Society. 2005. Vol. 33. No. 1. P. 35-56.

Luehrmann S. Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

Naumescu V. Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine. Berlin: Lit, 2008.

Niethammer L., Trapp W. Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis: die Praxis der Oral History. Frankfurt: Syndikat, 1980.

Northrop D. Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

Pelkmans M. (ed.) Conversion after Socialism: Disruptions, Modernism, and Technologies of Faith in the Former Soviet Union. New York: Berghahn, 2009.

Quijada J. What if we don't know our clan? The city tailgan as new ritual form in Buriatia//Sibirica. 2008. Vol. 7. No. 1. P. 1-22.

Rogers D. The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Ithaca: Cornell University Press, 2009.

Stoler A. Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Sullivan W. The Impossibility of Religious Freedom. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Vatulescu C. Police Aesthetics: Literature, Film, and the Secret Police in Soviet Times. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Wanner C. Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Werth P. At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827-1905. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

Young G. Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Penn State University, 1997.

Николай Митрохин

Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР

Когда редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» обратилась ко мне с просьбой написать несколько страниц с обзором состояния дел в сфере изучения религиозности в СССР, мне пришлось крепко задуматься о том, исполнима ли эта просьба и могу ли я добавить что либо к сказанному ранее[1]. В середине 1990-х, когда я впервые обратился к данной теме, я знал примерно двадцать человек внутри России и вряд ли больше пяти за её пределами, кто реально что-то делал в данной области. В начале 2000-х их число выросло до сотни, в первую очередь за счёт появления молодых историков и антропологов, публикации наработок среднего поколения историков, просидевших 1990-е в (преимущественно провинциальных) архивах, а также различных «епархиальных» историков, принадлежащих к разным религиям и конфессиям. Организованная в феврале 2012 года в РГГУ большая конференция по теме советской религиозности собрала около 150 заявок от людей из разных стран мира, готовых за свой счёт принять в ней участие. Эту цифру смело можно еще намного увеличить, если учесть тех, кто не подавал заявки на участие в этой конференции, и тогда мы можем представить себе примерное количество академических и конфессионально-ориентированных исследователей, в данный момент занимающихся исследованием религии в СССР.

1. *Митрохин Н.* Советская власть, церковь и верующие в послевоенный период // Неприкосновенный запас. 2008. №3 (59) [http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/mi10.html].

Вместе с тем, знакомство с работами коллег, а также, конечно, заявками на упомянутую конференцию (мне пришлось их просматривать как члену Оргкомитета) позволяет говорить об удручающем однообразии и серьезных, в первую очередь источниковедческих, недостатках примерно 90% из них. Этому я и хочу посвятить предоставленные мне журналом страницы.

В принципе, российское религиоведение и изучение религии выглядит сейчас совсем не плохо, если сравнивать некоторые российские академические публикации (и выступления на крупных конференциях), монографии и сборники, опубликованные в заметных московских и питерских издательствах интеллектуальной литературы, с публикациями в основных западных журналах, посвященных данной тематике. В самом конце 1990-х – первой половине 2000-х усилиями групп исследователей, связанных с Центром Изучения религии РГГУ, Европейским и Смольным институтами в Санкт-Петербурге, а также Московским центром Карнеги и Франко-российским центром по гуманитарным наукам был совершен серьезный методологический прорыв. Он привел к резкому расширению спектра изучаемых тем и круга используемых источников, передал историкам религии методы и способы антропологических и социологических исследований, уравнял статус классических «архивных» источников и устной истории, позволил начать на равных разговор западных и российских религиоведов[2].

Другой вопрос, что данный прорыв затронул весьма ограниченную группу московских и питерских религиоведов и историков религии, а также их аспирантов – всего несколько десятков человек. Кроме того, данная тенденция не сказалась на классических российских историках (например, из исторических институтов системы РАН и истфака МГУ), которые обращались к теме советской религиозности. Их подход сохранял черты советского наследия – писать только о том, что было прочитано в документах, найденных желательно в надежных государственных архивах. В итоге, если современные западные историки перед началом исследования формулируют проблему (список вопросов), которую они намерены рассмотреть, то российские «классические» продолжают заниматься более или менее подробным пересказом

2. Тут мне ещё раз придется подчеркнуть, что речь идет именно об историках религии в СССР. Историки религии, занимающиеся античностью, Востоком или дореволюционной Россией, имеют собственные успехи и собственную динамику отношений с мировым религиоведением.

найденных документов. Таким образом, проблематика не отраженная (более или менее очевидно) в найденных ими документах, полностью выпадает из их поля зрения.

Комплекс таких документов, отложенный в одном, исследуемом исследователем фонде, далеко не полон, а зачастую и вовсе фрагментарен. Но более существенно то, что уже проведенные исследования наглядно показывают, что основная часть религиозной жизни проходила вне непосредственного контроля властей, во всяком случае, партийных и государственных органов. Документы практически не отражают всю ту систему невидимых нитей, связывающих между собой различные части религиозных организаций и групп верующих. Даже систему неформального контроля государства (и партии) и неформальных договоренностей с религиозными организациями они отражают весьма и весьма слабо. А опубликованная недавно переписка Карпова с патриархом Алексием I, как и более ранние публикации записей бесед этих фигур, показывает, что именно через подобные контакты и шло реальное взаимодействие, вмешательство, управление.

Хорошо, если «классический историк» пытается расширить свой кругозор за счет источников из других архивов или использовать иные типы источников – например, прессу этого периода, мемуары, дневники и другие виды документов личного происхождения. Однако большинство исследований в сфере изучения советской религиозности, к сожалению, пошли по иному, максимально простому пути.

Причиной, вызвавшей появление десятков, если не сотен, однотипных и скучных исследований, я называю «болезнью “фонда уполномоченного”»[3]. Ликвидация института уполномоченных Совета по делам религий и передача сохранившихся документов в фонды местных и центральных архивов по всему бывшему Советскому Союзу, а также сравнительная открытость этих фондов на фоне большей или меньшей «закрытости» фондов других идеологических учреждений этого периода и вызвала, на мой взгляд, тот взрыв в исследованиях советской религиозности, о котором мне приходится сейчас писать. Причём увлеклись чтением

3. Здесь и далее «фонд уполномоченного» в определенном отношении метафора. Уполномоченные Совета по делам православной Церкви (СДРПЦ), Совета по делам религиозных культов (СДРК) и Совета по делам религий (СДР) и их фонды появились после 1943 г.; для историков, занимающихся более ранним периодом, подобными фондами стали документы архивов ОГПУ-НКВД, ВЦИКа и т.п.

материалов «фонда уполномоченного» и местные, и значительная часть иностранных исследователей. В результате мы сейчас имеем буквально гору книжных и журнальных публикаций, в которых излагается то, что наши коллеги прочли в этих фондах. Некоторые интерпретации этого материала, основанные на новых методологических подходах (например, вопроса о «народной религиозности») небезынтересны, но большинство авторов занимается интерпретацией разрозненных фактов, заключающихся в том, что колхозники села такого-то такой-то области подали заявление об открытии церкви (молельного дома/мечети) и им было это разрешено, запрещено или что уполномоченный написал епископу такой-то ответ на такое-то прошение. Зачастую интерпретация этого материала очевидным образом зависит от политических установок автора, находящихся в диапазоне от известного утверждения, что «КГБ был правозащитной организацией»[4] до религиозного фундаментализма.

В принципе, и такая работа небесполезна. Анализ нескольких десятков подобных исследований, сделанных в разных регионах страны, может позволить уже другим авторам прийти к некоторым ценным обобщениям. Однако сейчас речь не об этом, а о том, что упускают такие авторы и что может существенно улучшить их работы.

В первую очередь, это, как ни странно, архивы. Однако для этого авторам необходимо перестать сидеть в «любимом» фонде, подождать с публикацией имеющегося материала и подумать о том, от кого ещё зависело состояние дел в области религиозности в их регионе. Местная партийная, комсомольская организации, местное управление КГБ, а если ещё подумать, то местное отделение общества «Знание», райисполкомы и облисполкомы, региональная пресса, различные «советы по атеистическому воспитанию» и прочие псевдообщественные организации так или иначе участвовали в определении и реализации политики в отношении религиозных организаций. Однако о них вспоминает и тем более использует материалы их архива редкий автор, знакомый с «фондом уполномоченного». Вместе с тем документы эти зачастую вполне доступны. Например, я нашел значительное количество документов по теме религиозности, представленных

4. *Маслова И. И.* Русская Православная Церковь и КГБ (1960–1980 гг.) // Вопросы истории. 2005. № 12. С. 86-96.

самыми различными организациями, начиная с Верховного суда, в фонде Бюро ЦК КПСС по РСФСР, хранящемся в РГАСПИ[5]. Эти документы, насколько я знаю, не использовались другими исследователями, хотя были рассекречены полтора десятилетия назад.

Кроме того, авторы практически не используют документацию самих изучаемых ими религиозных организаций. Да, зачастую оной не сохранилось, либо существуют огромные сложности по её использованию в силу позиции, занятой современными наследниками некогда гонимых священнослужителей, но большинство коллег, которых я спрашивал о причинах не-использования подобных документов, отвечали мне, что и не задумывались о такой возможности, не говоря о том, чтобы предпринять усилия по получению допуска к ним.

А ведь помимо классических архивных документов существуют и другие группы источников. Я уже упоминал о материалах прессы и документах личного происхождения. В последние два десятилетия религиозные организации предприняли огромные усилия по восстановлению собственной истории советского периода. Существуют и целые исторические сочинения, и тематические исследования, посвященные конкретным личностям, событиям, объектам (например, храмам), множество газетно-журнальных публикаций (в том числе вполне приличного, научного уровня), различные сборники свидетельств. Колоссальный объем материала, благодаря Интернету вполне доступный, но, увы, крайне редко и ограниченно используемый (я уж не говорю о, казалось бы, обязательных для исследователя попытках отследить по максимуму всю литературу, в том числе в Интернете, по проблеме/теме, которой он занимается). Очень часто мне как редактору или рецензенту приходится в процессе публикации чьей-то статьи в журнале требовать от автора посмотреть хотя бы публикации в местной епархиальной газете.

Полностью игнорируется и российскими, и, увы, западными авторами такой источник информации, как эмигрантская пресса, научная литература и материалы самиздата, попавшие на Запад. То, что было основным источником информации для исследователей в 1960 – 1980-е годы, сейчас лежит без движения в западных архивах и некоторых российских библиотеках (Исторической,

5. Некоторые из них опубликованы: *Митрохин Н.* Религиозность в СССР в 1954–1965 годах глазами аппарата ЦК КПСС // Неприкосновенный запас. 2010. №5 (73) [http://magazines.russ.ru/nz/2010/5/re8.html].

Иностранной литературы, НИПЦ «Мемориал»), хотя в своё время это был единственный способ (особенно для протестантских конфессий и православных оппозиционеров) передать и хранить информацию о повседневной жизни и практиках религиозных общин и их отношений с государством[6].

Как человек, более двадцати лет занимающийся устной историей, я могу только радоваться, когда встречаю в публикациях попытки использовать интервью с бывшими участниками событий для получения новой информации. Однако они, во-первых, встречаются крайне редко, во-вторых, похоже, большинством исследователей рассматриваются как некая проба пера, причем, как правило, малоудачная, поскольку сил и времени эта работа требует много, а «работать» начинают, когда собранный массив интервью достаточно велик – не менее 15-20 свидетельств по какой-то теме. В случае меньшего количества (и при отсутствии опыта работы с таким типом источников) исследователь зачастую впадает в сильную зависимость от информанта, выражающуюся в некритичном (и излишне частом) цитировании этого источника.

Наконец, самое большое удивление у меня вызывает тот факт, что исследователи советской религиозности игнорируют друг друга в своих публикациях. При удивительной схожести тем и подходов, при личном знакомстве многих из них между собой в списке ссылок на научные работы обычно содержится пара имен французских культурологов да одно-два имени коллег из ближайшего окружения. Западные коллеги (за рядом исключений) значительно чаще ссылаются на имена своих (тоже западных) коллег, часто игнорируя предшественников, писавших даже в 1980-е гг., и почти полностью игнорируя российских специалистов, за исключением опять же двух-трех имен авторов книг, попавших в западные библиотеки.

То, что западные коллеги, особенно молодые, не ищут и не читают подавляющее большинство российских и украинских работ, даже относящихся к своей теме, очевидно. Болезнь «фонда уполномоченного» охватила и их. Но у них в голове есть знание актуальной методологии и они в курсе основных направлений развития исторической науки – иначе они бы не выжили в конкурентной среде западных университетов. Почему же игнорируют

6. Попытка сопоставления «самиздатских» источников с современной информацией о тех же событиях предпринята мной тут: *Митрохин Н.* Русская православная церковь в 1990 году // Новое литературное обозрение. 2007. №1(83). С. 300-349 [http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/mi21.html].

чужие работы, не пытаются с их помощью улучшить собственные сочинения те российские авторы, которые сначала перекладывают в компьютер дайджест прочитанного в «фонде уполномоченного», а потом пытаются «пробить» публикацию в приличном журнале или выступление на солидной конференции – это для меня остается загадкой.

Библиография

Маслова И.И. Русская Православная Церковь и КГБ (1960–1980 гг.)//Вопросы истории. 2005. № 12. С. 86-96.

Митрохин Н. Религиозность в СССР в 1954–1965 годах глазами аппарата ЦК КПСС//Неприкосновенный запас. 2010. №5 (73) [http://magazines.russ.ru/nz/2010/5/re8.html].

Митрохин Н. Русская православная церковь в 1990 году // Новое литературное обозрение. 2007. №1(83). С. 300-349 [http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/mi21.html].

Митрохин Н. Советская власть, церковь и верующие в послевоенный период//Неприкосновенный запас. 2008. №3 (59) [http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/mi10.html].

***Верт П.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 275 с.**

Перед нами — образец филигранной историографии, текста, написанного по высочайшим стандартам исторической науки. Это обстоятельство я готов вывести на первое место, даже независимо от важности и сложности самой темы. Хороший, профессиональный перевод помогает ощутить особую красоту сдержанного, аскетического языка исторического рассуждения, построенного на череде строго документированных свидетельств и позволяющего себе редкую вольность осторожных догадок, сопоставлений и интерпретаций в тех случаях, когда свидетельства не дают однозначной картины. Этот стиль и этот язык, саму технику работы с источниками, саму архитектуру объяснительной конструкции, выстраиваемой в ходе исследования — все это я рекомендовал бы в качестве примера для следования студентам, да и всем прочим, имеющим отношение к истории как дисциплине, и к *научной дисциплине* как таковой.

Книга впервые собрала воедино семь «очерков», которые ранее были опубликованы по отдельности в качестве статей (шесть из них — по-английски, так что перед нами первый их русский перевод). Пол Верт — один из признанных специалистов по истории религии в имперской России, исследователь многообразного влияния религии на общество и государство петербургского периода. Его работы не относятся к «религиоведению» как таковому: религии его интересуют не феноменологически, не сами по себе как совокупности доктрин, дискурсов, обрядов, институтов и норм; но при этом все это — и дискурсы, и нормы и институты — в его работах присутствует, преломляясь «функционально», как элементы, встроенные в политическую и социальную жизнь империи. Автор смотрит на каждую религиозную традицию как бы немного отстраненно, не пытаясь проникнуть в ее «сокровенную глубину», поскольку его

задача совершенно иная; он оперирует понятиями «религия», «вероисповедание», «конфессия» как общими категориями, годными и для имперских чиновников, и для современных историков. Пол Верт — не историк православия, ислама или католицизма, но конфессиональные категории и идентичности постоянно присутствуют в социальных конструкциях и политической динамике, которые он изучает.

Цель автора — показать все конфессиональное многообразие и сложные, меняющиеся на протяжении имперского периода, формы «сцепления» религии и общества. Исходя из этой цели, Верт предпринимает, с неизменным мастерством, исследование разных конфессий и разных аспектов темы. Вот краткое перечисление тем семи очерков: христианизация язычников-марийцев (по материалам середины XIX в.); регулирование процедуры «смены веры» и конфессиональная идентификация после провозглашения свободы совести в 1905 г.; проблема автокефалии Грузинской православной церкви; формирование общины крященов (татар-христиан); конфессиональный характер ведения актов гражданского состояния; регулирование смешанных (межрелигиозных) браков; особое положение Армянской церкви на стыке внутренних и внешних интересов империи. Интересно, как, работая с разным материалом, относящимся к этим сюжетам, автор, тем не менее, составляет единую картину; для него эти семь очерков — суть семь попыток подойти, с разных сторон, к одной цели, а именно — пониманию места религии в российском обществе, значения самого процесса регулирования религиозного многообразия для жизни Российской империи.

Вывод автора, который он озвучивает в разных очерках и с опорой на различные свидетельства, таков: именно религия рассматривалась в России, вплоть до 1917 г., в качестве главного маркера идентичности. «До самого своего падения в 1917 году режим упорно поддерживал не только превосходство православия над так называемыми иностранными исповеданиями, а христианства над иноверием, но и веры над безверием и ‘нигилизмом’» (с. 43). (Второй, параллельной системой идентификации была, разумеется, сословная система). Верт тонко показывает, как религия пронизывает собой весь общественный организм: например, даже конфессиональный характер метрических книг свидетельствовал о том, что «российское государство не только в идеологическом, но и в институциональном смысле покоилось на конфессиональных основах» (с. 126). Другой пример — неспособность го-

сударства до конца преодолеть проблему «смешанных браков», — неспособность, истоки которой заложены уже в самом понятии «смешанности»; неготовность государства *в принципе* абстрагироваться от религиозного смысла института брака как такового; поэтому отношение к «смешанному браку» варьировало от надежд на распространение православия, на интеграцию «инославных» территорий, до опасения обратного влияния на православных и «отпадения» — главной угрозы для православной империи (с. 168). И еще один пример — грузинский: именно церковные канонические аргументы, как это ни странно, доминируют в полемике вокруг грузинской автокефалии, отмененной в 1811 г., и тематизируют все более острый «национальный вопрос» (с. 92).

Эта ситуация, когда религиозная идентичность и конфессиональные деления играют решающую роль в общественном устройстве, постепенно и неуклонно менялась, сначала очень медленно, а затем, в начале XX в. с возрастающей скоростью; и менялась она в двух направлениях — во-первых, в сторону все более определяющего значения этничности, и во-вторых, в сторону попыток формирования единого гражданства.

С одной стороны, этническая идентичность становилась все более центральной, политически значимой и социально ощутимой, и этот процесс закончился уже в Советской России переходом в классификации населения от религиозного принципа к этническому (не говоря о главном, «классовом»): автор обобщенно описывает этот процесс этнизации в начале XX в. на с. 62-64; в отдельных рассмотренных в книге случаях — как в случае с грузинской автокефалией, или в ходе христианизции марийцев или татар (кряшен), и во многих других — национальная логика сталкивалась с конфессиональной, ставила ее под сомнение, заявляла о себе все в возрастающей мере как о решающей энергии разворачивающейся «эпохи национализмов». Далее автор пишет: «Советская система классификации, само собой, отвергла религию как основание для идентификации индивида в пользу национальности. В этом отношении советская практика послужила узаконению важного сдвига, который начался в последние годы империи и представлял собой решительный разрыв с прежними способами концептуализации имперского разнообразия» (с.64). В конечном итоге, именно национальные интересы взорвали империю в 1917 году, — и, кстати, это произойдет еще раз через семьдесят с лишним лет при еще одном распаде империи в начале 1990-х годов.

С другой стороны, и имперские правительства, и широкая «общественность» чувствовали, хотя и по разным причинам, потребность в создании единого, универсального гражданства модерного типа, единой нации вместо сложной имперской мозаики, однако этот последний процесс так и не дошел до конца и был приостановлен Революцией. «По сути дела, продолжает автор, в России не сложился гражданский строй, при котором все население страны объединялось бы одинаковыми правами и обязанностями, и конфессии являлись одними из главных факторов разделения общества на обособленные компоненты» (с. 44). Например, одной из основ нового универсализма могло бы стать введение гражданского брака; однако, как пишет автор, это «означало бы слишком радикальный разрыв с прошлым для режима, который оставался привержен религии вообще почти в той же мере, что и православию в частности» (с. 175). Интересно, что в силу столь важной роли конфессиональных устроений, движение к универсальному гражданству во многом мыслилось в категориях обретения «свободы совести», и Верт показывает, как уже министр внутренних дел в 1861–1868 годах граф Петр Валуев обосновывал осторожные послабления остзейским немцам-лютеранам ссылками на «неотъемлемые права человечества» и «свободу вероисповеданий» как некий идеальный проект (с. 154). Однако даже и декларация этих прав в 1905 не привела на практике к полной религиозной свободе, как и общество в целом не обрело универсального гражданства.

Быть может, такого перехода просто не могло произойти в силу наличия тяжелой, с трудом поддающейся унификации, многоступенчатой имперской структуры с ее исторически накопленной сложностью. Еще одно из достоинств работы состоит в том мастерстве, с которым Верт вплетает конфессиональные сюжеты в проблематику «имперскости», в тематику имперского единства и соответствующей логики. Эта особая логика постоянно вступала в противоречие с логикой конфессионального регулирования, несмотря на то, что это последнее, как мы видели, было одним из оснований имперского устройства. Имперская логика — логика имперского единства и имперского интереса — опиралась на иерархию исповеданий, но она же, эта логика, требовала постоянных исключений из единой схемы. Исключения, как позывает автор в главе о тех же смешанных браках (см. с. 149 и 157), являлись важнейшим принципом государственной власти, и, поистине, российская имперская система

оставляла обширные правовые и политические пространства для исключений. Имперская логика требовала постоянной адаптации каких бы то ни было правил — включая общий свод законов — к бесконечной мозаике имперской реальности. В конечном итоге, империя тоже была не чужда универсализма — но отнюдь не рационального универсализма модерного типа, основанного на строгом следовании унифицированному законодательству.

Универсализм империи — скорее прагматический, чем нормативный. Верт пишет о том, что «универсалистская тенденция...значительно перевешивала партикуляристскую, а кроме того, была гораздо более совместима с имперским характером Российского государства» (с. 68). Но при этом он показывает на многих примерах, что этот универсализм означал разные вещи в разных контекстах — от уступок этническому своеобразию в православной миссии в Поволжье до отказа в автокефалии грузинской церкви. В случае же с Армянской апостольской церковью, которому посвящена отдельная глава, имперская логика балансировала между стремлением к интеграции (а значит и подчинению христианской, но не православной Церкви) и использованием армянского католикосата во внешней политике на Ближнем Востоке (в силу значительного влияния его на армянскую общину Османской империи).

То, что несколько блестящих статей Пола Верта вышли по-русски под одной обложкой, можно считать отличной новостью и для историков религии, и для историков Российской империи. Хотя все эти тексты уже были опубликованы ранее, они прекрасно смотрятся вместе и даже начинают «играть» по-новому, сополагаясь друг с другом и дополняя друг друга. В результате проступает сложная и достоверная картина, столь же прекрасно документированная, сколь и мастерски вписанная в корпус смежных исследований.

А. Агаджанян

***Luehrmann S.* Secularism Soviet Style. Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011. — 292 p.**

Книга Сони Люрманн представляет собой сочетание тщательного конкретного исследования с интересными обобщениями. На материале одной конкретной российской Республики Ма-

рий Эл (бывшей Марийской АССР) — материале, относящемся к «большому» XX веку с захватом и начала века следующего — автор пытается проследить причудливые соотношения религии и секуляризма в советское и постсоветское время. Республика Марий Эл, которую автор пристально изучает уже много лет, — скромная, маленькая и весьма специальная имперская периферия, до которой докатывались грандиозные волны секуляризации и десекуляризации, преобразуясь по ходу дела и обретая ощутимое локальное своеобразие. Однако именно такое достоверное локальное знание (а эта работа, собственно, — чуть ли не первый опыт такого рода) и позволяет с надежностью говорить о смысле «больших» процессов.

Достижению объемности и глубины полученной картины служит та дисциплинарная оптика, которую автор называет «исторически-информированной антропологией» (p. 222), т. е. антропологией, подкрепленной историческим знанием. Книга начинается с очерка дореволюционного конфессионального режима в Поволжье, переходя затем к перипетиям XX века с периодическими возвращениями в прошлое. Регион отличался сложным переплетением этнических и конфессиональных идентичностей, ключом к которому было то, что автор называет «традицией межрелигиозного соседства» на уровне межобщинной дробности; не догматические различия, а локальная идентичность были ключевым принципом этой дробности; такая конфессиональная мозаика была и разделяющим, но и, вполне понятно, связывающим — или, по крайней мере, смягчающим — фактором: во всяком случае в XIX и начале XX вв. регион не знал серьезных конфликтов на этнической или религиозной почве (p. 43). Советский универсалистский проект, однако, видел в религии исключительно источник раздоров и вражды, внедряя иные, «рациональные» (по крайней мере, на первый взгляд) принципы солидарности. В постсекулярном послесоветском контексте отчасти подавленная в СССР «традиция соседства» восстанавливается, но затем сразу же трансформируется под влиянием новых форм и новых акторов: это и возрожденная религия *Чимарий* — автохтонное марийское «язычество», и финские лютеране, совершенно новое здесь явление, которые кажутся безусловно чужими и ненамеренно усиливают, на почве солидарного противостояния Другому, сближение между православными и язычниками, которое поощрают апеллирующие к традиции постсоветские власти (p. 34-40).

Этот очерк истории содержит некоторые отдельные наблюдения и результаты, которые уместно кратко перечислить. Например, автор замечает коечто важное в политике штатных советских атеистов: несмотря на изначально жесткие идеологические установки, они со временем осознают не-догматическую, не-идеологическую природу местной конфессиональной дробности и начинают действовать все более прагматично (p. 41). Сюда же относится интереснейший анализ архивных отчетов о «хрущевских» собраниях по закрытию церквей, из которых (отчетов), даже несмотря на их подцензурную предсказуемость, можно выудить некоторые любопытные детали; в частности, можно сделать вывод о том, что местные активисты, следуя общим директивам сверху, владели советской риторикой далеко не в совершенстве, и потому эти собрания были, в некотором смысле, для обеих сторон школой, где все обучались советскому официальному дискурсу (учились *to speak Bolshevick*, по известному выражению Стивена Коткина[1]); и одновременно, официальные отчеты, в рамках того же дозволенного и на ходу достраиваемого дискурса, выявляют достоверные и неодинаковые «голоса снизу» (p. 106).

Точно подмечено и подробно иллюстрировано автором то, как советские власти пытались дифференцировать местные праздники, поощряя «жизнеутверждающие», «народные» и общинные вроде *сабантуя* и подавляя кланово-семейные (партикуляристские) и трудно секуляризуемые обряды, такие как пожертвования пищи в ожидании урожая (*агавайрем*) (p. 47-8). Очень любопытно описание того, как в конце века возрождается марийская *Чимарий*: она изобретается заново, из рыхлого комплекса верований и практик превращаясь именно в «конфессию», «религию» — процесс, который включает и *internal conversion* (ссылка на К. Гирца) и «протестантизацию» (ссылка Р. Гомбрича и Г. Обейесекере) (p. 127-133).

Очень интересна глава, посвященная использованию понятия «духовность» — как ее понимали атеисты («духовные ценности социализма») и как теперь интерпретируют в разных конкурирующих конфессиях; в частности, как споры по поводу духовности выявляют принципиальные различия между православными и харизматами пятидесятниками. (При этом автор снова ссылается на Р. Гомбрича и Г. Обейесекере, которые описали две

1. *Kotkin S.* Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization. Berkeley: University of California Press, 1995

формы *spirituality* в буддийской Шри Ланке — сосредоточенную «тихую» медитацию и экзальтированную одержимость духами, p. 170).

И все же, несмотря на наличие этих отдельных и более или менее подробно проработанных сюжетов, имеющих свою собственную ценность, у книги есть безусловный и четко просматривающийся лейтмотив: это идея невозможности, в рамках конкретного и социально значимого человеческого опыта, проведения жесткой границы между религиозным и секулярным; их постоянное взаимопроникновение; их вечное перетекание друг в друга. С. Люрманн пишет, что сами действующие лица — как верующие, так и (в советское время) атеистические активисты — не до конца осознавали эту границу. Неясность границы между секулярным и религиозным, однако, ставит в тупик и исследователей, вынужденных наблюдать, как вследствие возвращения религии в публичное пространство в конце прошлого века рушится ранее незыблемая парадигма секулярного модерна. Сверхзадача автора — попытаться преодолеть этот эпистемологический дискомфорт, это неуютное ощущение от того, что твердая почва привычных моделей уходит из-под ног. Автор считает, что выбранный ею метод «исторически-информированной антропологии» как раз позволяет выполнить эту задачу (p. 221-222).

Для того чтобы теоретически осмыслить это взаимопревращение секулярного в религиозное и обратно, автор использует веберовское понятие «избирательного сходства» (*ellective affinity*), намекая на наличие процедурных и смысловых сходств между ними. Не замена одного другим (секулярная культура вместо религиозной после Революции и обратная замена после распада СССР), а всегда — сложное сочетание того и другого. Следуя принципу *ellective affinity,* автор находит в своем материале множество подтверждающих эту идею манифестаций.

Первый пример касается перехода от дореволюционного режима к советскому. В самом общем смысле можно сказать и так: советское мировоззрение при всем своем принципиальном атеизме, отказе от «сверхъестественных сил», отказе от дюркгеймовой идеи о религии как явленном общественном единстве, опоре на «эксклюзивный гуманизм» (термин Ч. Тейлора), не могло не впитать в себя религиозный дух, неистребимые механизмы сакрализации. Мысль о скрытой квазирелигиозности советской системы — мысль далеко не новая. Люрманн, ссылаясь на нынешний интерес к «политической теологии» Карла

Шмита и деконструкцию Талалом Асадом понятия религии в Новое время, ставит вопрос о том, возможно ли вообще построить такой политический режим, при котором не было бы какой-либо, пусть косвенной сакрализации власти или какого-либо, пусть скрытого теологического обоснования. Это суждение кажется преувеличением, но применительно к советскому режиму — как и другим тотально-идеологизированным политическим системам — оно имеет смысл. Атеистические работники, пишет автор, постоянно ставили перед собой вопрос о метарациональной легитимации советского космоса и, в частности, «признавали и стремились использовать потенциал религиозной обрядности для укрепления солидарности» (p. 20). Также, несмотря на революционные разрывы, система религиозного образования проникала в советские образовательные проекты (p.14-16) (это можно поставить в ряд с таким интересным явлением, как массовый «поход в Революцию» детей православных священников, о чем писала Лори Манчестер)[2].

Весьма подробно автор рассматривает еще один пример «избирательного сходства» — созвучие методов советской пропаганды и протестантской проповеди. В отличие от Православной церкви с ее акцентом на иерархии, традиции и доминировании института над индивидуальными членами, советские пропагандисты и протестантские миссионеры обнаруживают много сходств между собой: система «ячеек» и общин; коллективное обсуждение на «заданную тему»; задача достижения быстрой мобилизации и социальной трансформации и т.д. Эти сходства интересно иллюстрируются на примере работы Общества «Знание». Впрочем, это сходство — без влияния и прямого взаимодействия, что делает сравнение рискованным, пусть даже оно сделано в рамках идеи «избирательного сходства». Надо признать, что автор отмечает и ключевые различия между двумя, условно говоря, пропагандистскими машинами: прежде всего, отсутствие в советской системе пропаганды чего-либо аналогичного культу пастора-проповедника; а также — той персонификации связей между верующим и пастором, аналоги которой непредставимы в советском деперсонализованном бюрократическом проекте. В целом, все-таки — при всей внешней неочевидности, исторической «подвешенности» этого сравнения — оно имеет глубинный смысл: и техника советской пропаганды, и техни-

2. *Manchester L.* Holy Fathers, Secular Sons. Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008.

ка протестантской миссии, при всех отличиях этих феноменов, возможно, происходят из одного глубокого корня — модернистского импульса социального и морального преображения, предполагающего к тому же методы целерациональной эффективности. В этом смысле православие как глубоко и по сути антимодернистская традиция резко контрастирует и с советскими, и с протестантскими мобилизационными технологиями.

При втором резком разрыве XX века, в 1990-е, происходит новое превращение: навыки советского образованного сословия оказываются востребованными в процессе десекуляризации. Главные герои книги Люрманн — советские штатные *методисты*. *Методист* — слово, которое она оставляет без точного перевода на английский и которое охватывает всех тех, кто входит в состав «дидактической публики», включая научно-атеистических пропагандистов, но не только их, всех, если можно так выразиться, профессиональных носителей советского дискурса; или, можно сказать, всех солдат армии посредников, транслировавших официальную идеологию в массы простых граждан. И вот, после развала системы, оказывается, что опыт этих бывших «методистов» и «дидактиков» легко адаптируется к новой, постсоветской (а также и постсекулярной) среде, и многие (хотя, конечно, далеко не все) из бывших учителей, журналистов, преподавателей ВУЗов, актеров, профсоюзных и прочих деятелей становятся религиозными активистами (в контексте Марий Эл — в основном, среди неоязычников и протестантов). При этом Люрманн ссылается и на свои собственные (интервью с этими людьми), и на другие исследования[3]. Эта массовая конверсия активных атеистов в активных верующих только на первый взгляд кажется всего лишь беспринципным оппортунизмом и приспособленчеством. Возможно, некоторые из этих людей могли быть ранее столь же убежденными коммунистами, как теперь — искренне верующими (здесь немаловажен и фактор меняющегося возраста этих лиц). В сущности, однако, речь идет о более сложном процессе — о трансформации социального капитала, о новом использовании накопленной общественной энергии или, следуя метафоре автора, о *recycling* (т. е. вторичном использовании старого ресурса)[4]. (Похожим об-

3. *Rogers D.* The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009; *Wanner C.* Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.

4. См. более раннюю статью автора: *Luehrmann S.* Recycling Cultural

разом не пропали бесследно и ресурсы советской партийно-комсомольской номенклатуры, «перетекавшей» в постсоветскую экономическую и политическую элиту). Кроме всего прочего, этот процесс *recycling* подтверждает, что современная российская культура вообще и религиозная культура, в частности, выросла на советских дрожжах. Ирония в том, что новые религиозные проповедники используют те самые *методы,* которые они, будучи советскими *методистами,* получили в самый разгар строительства жестко секулярного общества. Впрочем, я бы хотел заметить, что новая «дидактическая публика» (включая религиозных лидеров) состоит далеко не только из бывших советских пропагандистов; нынешних активистов с *не*советской или *анти*советской закваской тоже нельзя сбрасывать со счетов.

Чрезвычайно интересны наблюдения автора о том, как соприкасаются и смыкаются — на своих периферийях — религиозная и научная ментальности. Достаточно вспомнить часто звучащую идею о том, что религия функционально близка к научному мышлению, что она имеет объясняющий потенциал и прочее, и отсюда — популярность оккультных знаний и до, и после падения СССР; отсюда — механизм изобретения прагматического синкретизма под маркой «духовности»; этот синкретизм был не столько результатом секуляризации, сколько реакцией на неспособность «чистого» секуляризма объяснить то, что выходило за рамки обыденного понимания (p. 216-217). Это озарение, впрочем, автор специально не развивает.

Автор осторожно использует термин «постсекулярный» применительно к российскому обществу. Его и следует использовать с осторожностью. Речь идет о сложных соотношениях религиозного и секулярного. Впрочем, если «избирательное сходство» между ними, как стремится показать автор, было всегда, если говорить о зыбкости границы уместно применительно к разным эпохам и если даже советская секулярность была пропитана сакральным, то термин «постсекулярный» теряет определенность.

В целом, лейтмотив книги звучит последовательно и убедительно. Автор пишет: «советская секулярность никогда не смогла окончательно исключить религию, а постсоветская религиозность опирается на секулярные знания и навыки бывших методистов. Значит, мы должны мыслить религиозное и секулярное не как характеристики долгих

Construction: Desecularization in Postsoviet Mari El//Religion, State and Society. 2005. Vol. 33. No. 1. P. 35-56.

исторических периодов, а как места встречи, где секулярное и религиозное чередуются и накладываются друг на друга в жизни обществ и отдельных индивидов» (p. 199).

И все же заметим в заключение: сколько бы «дисперсий и инверсий религиозных элементов»[5] мы не видели (в том числе в жизненных поворотах и двойственных нарративах главных героев книги — бывших «методистов», превратившихся в проповедников); какие бы сюрпризы нам не преподносили изощренные механизмы «избирательного сходства»; какие бы коварные превращения секулярного-в-религиозное-и-обратно не вселяли в нас эпистемологическое беспокойство, — все же мы не можем еще отказаться от этой дихотомии, не можем начать считать границу совсем незначащей; и сама С. Люрманн постоянно оперирует понятиями «религиозное/секулярное», а иначе рухнула бы вся ее исследовательская грамматика. Последовательный конструктивизм не изобретает нового языка; но он ставит под сомнение его навязчивые конвенции и приближает его к той сложности, в которой пребывает сама реальность.

А. Агаджанян

Epstein M. N. **Russian Spirituality and the Secularization of Culture. USA: Frank-Tireur, 2011. — 153 p.**

Российские читатели, следящие за творчеством Михаила Эпштейна и интересующиеся его работами, пожалуй, не найдут для себя много нового в этой книге российско-американского культуролога: ранее она была опубликована на русском языке в журнале «Звезда» (1999. №1 и №2), о чём говорится во введении рецензируемой книги. Кроме того, основные идеи книги (о дуальной природе русской культуры и необходимости в ней «среднего основания» — «*middle ground*»), а также ряд образов и примеров мы встречаем в статьях автора, опубликованных в российских толстых журналах[6]. Звучат они и в выступлении М. Эпштейна на церемонии вручения ему премии *Liberty* (Звезда. 2001. №7).

5. Здесь Люрманн ссылается на: *Höhn H.-J.* Postsäkular: Geselschaft im Umbruch — Religion im Wandel. Paderborn: Schöningh, 2007.

6. См., например: Октябрь. 1996. № 9; 2000. № 7; Континент. 1999. № 102; Звезда. 2000. №4.

Основным лейтмотивом книги являются размышления о полярности русской культуры и в дореволюционную эпоху, и в период существования Советского Союза. Эта особенность русской культуры оказалась, по мнению автора, возможна потому, что Россия не пережила ни Ренессанса, ни Реформации и вступила на путь секуляризации лишь в XVIII веке, сойдя с него уже к середине следующего столетия. Главный материал, на котором автор основывается — литература, и поэтому осмысление «секуляризации» в русской истории строится на анализе русской литературы XIX века: по мнению автора, с возвращением в литературу религиозного фанатизма (p. 11) и с сожжением Н. В. Гоголем второго тома «Мёртвых душ» (p. 16), секуляризация в России сменяется доминированием Русской православной церкви. Последующий период длиной в сто сорок лет, завершившийся распадом Советского Союза, М. Эпштейн называет российским «неосредневековьем». И именно сейчас, по словам автора, очень важно вернуться на путь секуляризации русской культуры — путь поиска «среднего основания» (между полюсами) и перехода к «троичной» системе вместо «двоичной». О том, каким образом возможен этот переход, каким должно быть «среднее основание» русской культуры и в чём выражается её полярность, и повествует эта книга.

Каждый раздел книги (всего их 11) преимущественно посвящён раскрытию одного из этих ключевых вопросов. При этом книгу можно условно разделить на две части со сходной структурой. Первую часть М. Эпштейн начинает с размышления о неудачах «первой секуляризации» в России и предлагает читателю описание «полярной структуры», как она сложилась в русской культуре XIX века. Затем он как раз и переходит к размышлению о необходимости «среднего основания» для России и представляет критику пути развития «троичной модели» культуры в Европе. В конце этой первой части он резюмирует всё вышесказанное о «двоичной модели» и представляет свои размышления о «троичной модели», описывает её характеристики и идеальный характер: причем интересно, что, по его мнению, ни одна из имеющихся моделей культуры за всю историю человечества так к этой «троичной» модели и не приблизилась (p. 48-49).

Во второй части книги, условно выделенной нами, автор вновь возвращается к характеристикам русской культуры, уже обращаясь к опыту XX — XXI веков. Последние два раздела автор посвящает месту православия в «троичной» структуре

русской культуры и «второй секуляризации» в России, начавшейся после распада Советского Союза. Обе выделенные нами части и входящие в них разделы удачно пересекаются и дополняют друг друга.

Рассмотрим подробнее эти ключевые мысли автора. Иллюстрируя полярность русской культуры, М. Эпштейн прибегает к примерам из литературы (например, противостояние суперрелигиозности в лице Н.В. Гоголя и религиозного атеизма в лице В.Г. Белинского). Эти два полюса, не имея между собой чего-то среднего, соприкасаются, «сближаются и соединяются, образуя невероятное напряжение на границе» (p. 78). В этом и заключается основной недостаток «двоичной» системы культуры — слияние полярностей не оставляет места самой культуре: она просто не помещается «на узком пороге» между ними. Кроме того, слияние полярностей порождает новые конфликты и противоречия — «выверты» и «надломы» (p. 74): в русской литературе, например, гипербола может стать литотой, а похвала — насмешкой (p. 75-77); отказ видеть границу между миром и церковью (вновь у Гоголя и Белинского) приводит к поклонению одновременно как первому, так и второй (у Блока и Маяковского); соединение сакрального с животным приводит к поиску высоких смыслов в низких проявлениях человеческой природы: юродивый как центральная фигура святости (p. 88); «святые пьяницы» Есенин, Ерофеев и Высоцкий (p. 92).

Указанные недостатки «двоичной» системы позволяют автору вслед за Ю. Лотманом и Б. Успенским заявить о необходимости «среднего основания» для русской культуры, которое позволит перейти к её «троичной модели». Этим «средним основанием», по мнению автора, должен стать гуманизм, путь к которому — через секуляризацию русской культуры. Уже в самом начале книги автор озвучивает важную мысль о том, что секуляризация должна стоять на нейтральных позициях по отношению к религии; секулярное, убеждён М. Эпштейн, не является противоположностью религиозному (p. 20). «Среднее» в «троичной» структуре культуры не должно унифицировать или нейтрализовывать полярности (p. 48-49) — такая структура не сводится ни к полярности, ни к единству; её элементы (религиозное, социальное и прочие) несовместимы, но и неразделимы (p. 46). «Среднее основание» предотвращает доминирование одной полярности над другой. Именно взаимодействие противоположностей в «среднем» и на границе со «средним» даёт почву для развития культуры (p. 126).

Автор, однако, оговаривается, что насколько пагубно наличие в культуре только противостоящих друг другу полюсов, настолько пагубным может оказаться и чрезмерное расширение «среднего основания» (p. 12). Примером тому является Западная Европа, где с XIX века «нейтральное основание» стало расширяться, поглотив всё и уничтожив границы между полюсами и самой «средней зоной» (p. 33-35): аномальное приравнивается к нормальному, а элитное — к массовому. Вслед за Ю. Лотманом, М. Эпштейн отмечает важность сохранения границ между полями «троичной модели» культуры, ведь развитие культуры происходит благодаря событиям на этих границах (p. 35-37). Таким образом, в «троичной модели» культуры важно не только «среднее основание», но и сохранение границ, отказ от доминирования не только любого из противоположных полюсов, но и срединной нейтральности.

В конце книги автор задаётся вопросом: какое же место в нарождающейся «троичной» структуре займёт православие, противопоставляющее себя миру и подчас задающее полярности «двоичной модели» русской культуры? (p. 105-107) Солидаризуясь с Н. Бердяевым, автор отмечает, что православие занимает нигилистическую позицию по отношению ко всему, что создано человеком, а значит и по отношению к культуре; свой вклад в русскую художественную культуру, пишет автор, Церковь сделала «не через благословление или проклятие, а через неучастие, отстраненность (*'outerness'*)» (p. 119). Насколько верно такое обобщение?

Если говорить о самом последнем времени, то стоит отметить, что этот вывод, возможно, нуждается в некотором уточнении. Материалы, вошедшие в книгу, относятся к 1990-м годам. В 2000-е и 2010-е годы говорить об «отстраненности» Православной Церкви уже нельзя: по крайней мере, мы наблюдаем более активное участие Церкви в дискуссиях вокруг объектов и событий секулярной культуры, что связано как с расширением «нейтральной зоны», так, вероятно, и с новым курсом священноначалия, в частности, патриарха Кирилла. Православие — это уже не катакомбная, неуверенная в себе культура (как отмечает автор на p. 109), но – явление, пересекающее границы между полями, вызывающее реакции других участников и, тем самым, если пользоваться терминологией автора, участвующее в процессе формирования «троичной модели» культуры. Вопрос заключается в том, как далеко Русская православная церковь зайдёт в своей активно-

сти и как эта активность повлияет на границу между религиозным и секулярным — приведет ли она к укреплению этой границы или, как предполагает автор (р. 128), все большее стирание этой границы по-прежнему будет наиболее вероятным сценарием. В этом смысле можно сказать, что важные для дальнейшего развития России проблемы перехода от «двоичной» структуры культуры к «троичной» и места Русской православной церкви в этом процессе несколько теряют свою актуальность в заключительных разделах книги. Тем не менее, рассуждения М. Эпштейна, как всегда, сохраняют оригинальность и побуждают к размышлениям.

Р. Поплавский

Шнирельман В. **Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. М.: Издательство Библейско-Богословского института, 2012. — 302 с.**

Перед нами новая работа известного автора, который с начала 1990-х был первопроходцем в изучении широкого круга тем, связанных с русским национализмом, антисемитизмом и изобретением новых этнических религий в постсоветское время. Конструирование русского неоязычества было всегда, среди прочих тем, в центре его внимания. Рецензируемая книга является продолжением и развитием некоторых предыдущих работ[7]. В нее включены новые свежие материалы, позволяющие систематически, последовательно изложить историю неоязыческого дискурса и его институциональных перипетий, начиная с позднесоветского времени, и довести эти сюжеты до начала 2010-х гг.

Работа населена бесчисленным количеством персонажей, так или иначе ассоциирующих себя с *родноверием* — русским неоязычеством; она переполнена названиями журналов, книг, организаций, датами и событиями. Перед нами предстает многообразная, дробная картина всевозможных вариаций русского неоязычества, картина скрупулезно

7. *Шнирельман В.* Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал. Москва: Институт этнологии и антропологии, 1998; *Шнирельман В.* Перун, Сварог и другие: русское неозяыество в поисках себя//Неоязычество на просторах Евразии. Под ред. В. Шнирельмана. Москва: Библейско-Богословский институт, 2001. С. 10-38; *Shnirelman V.* Russian Neo-pagan Myths and Antisemitism. Jerusalem: The Hebrew University, 1998.

документированная и фактологически выверенная. Надо признать, что при всех достоинствах такой микроскопической точности, изложение становится порой — именно в силу его документальной избыточности — трудно перевариваемым для читателя, и, несмотря на нарративные усилия и узнаваемо авторский, (в меру) эмоциональный стиль В. Шнирельмана, в некоторых местах текст едва ли не приближается скорее к справочному, чем аналитическому жанру. Фактографичность, разумеется, объясняется нежеланием автора пожертвовать изобилием сведений, собранных и систематизированным с таким тщанием в течение многих лет работы; в то же время, само это изобилие приводит к тому, что читатель — даже и более или менее специально подготовленный — иногда теряется в лабиринтах и хитросплетениях материала.

И все же надо признать со всей решительностью, что это — самая полная из когда-либо опубликованных книг по родноверию; из небольшого обзора существующей на сегодня литературы (в главе 2) следует с очевидностью, что данный труд выделяется как первостепенный на фоне нынешних знаний о предмете.

По ходу изложения, Шнирельман делает тонкие и выверенные наблюдения, все из которых упомянуть здесь невозможно. Я бы выделил, в этом смысле, интереснейшие прозрения о «советских» корнях неоязычества, восходящих к невероятной смеси длинного ряда совершенно, казалось бы, различных явлений. Это и запрещенная самиздатовская литература вроде «Слова Нации» (1970 г.); это и патриотическое увлечение исторической памятью (через «защиту памятников»); это и полускрытая националистическая составляющая познесоветского правящего истэблишмента; это и издающаяся миллионами тиражами научная фантастика, переходящая в этноцентрически заряженные фэнтези и соседствующая с «патриотическими романами» (П. Проскурин, Д. Жуков, С. Алексеев, Ю. Сергеев и др.); это и редуцированная историческая «образованщина», претендующая на научность; это, наконец, банально-фоновый, полуоткрыто поощряемый антисемитизм.

Прекрасно показано, как неоязыческая мифология и идеология вызревают в таких разных средах как Общество «Знание», кружок Ю. Мамлеева и общество «Память» (Глава 7); далее прослеживаются идейные пути тех, кого автор называет «отцами-основателями» родноверия — В. Емельянова, А. Иванова (Скуратова), А. Добровольского («обратившегося» в язычество под именем Доброслав) и не-

которых других (Глава 8). Весьма тонко выявляет Шнирельман двойственную роль советских партийных кругов и идеологического аппарата в отношении этноцентрического патриотизма: одна рука поощряла то, что раздавливала другая, и неоязыческий дискурс балансировал на грани между диссидентством и неофициальной благосклонностью властей.

В конце концов, весь позднесоветский проект по внедрению социалистической обрядности и оживлению народных — якобы атеистических — обрядов взамен религиозных, начиная со второй половины 1950-х гг., автор связывает с поддержкой язычества «в самых высших эшелонах власти» (с. 97-98). Это кажется некоторым преувеличением, так как у идеи «социалистической обрядности» была своя логика, если, конечно, не использовать метафору «новое язычество» применительно ко всей советской идеологии[8]. Наверное, есть зерно истины в утверждении автора о том, что «ликование в честь природы» представлялось советским чиновником менее опасным, чем поклонение Христу и Богородице (с. 99). Однако неверно было бы утверждать, что патриотически настроенные партийные иерархи отдавали исключительное предпочтение язычеству: русское православие, православное наследие — при условии их нерелигиозного прочтения — едва ли не в большей мере полагались, с некоторых пор, как средоточие русскости, русской культурной памяти и как основа этнического мифа; была и соответствующая, хорошо известная художественная литература, свои носители-пропагандисты и даже свой православный (а не только языческий) антисемитизм.

Тем не менее, В. Шнирельман в целом точно выявляет «советские корни язычества». Из описанной им гремучей смеси складывается, как автор методично показывает, целая серия этнорасовых мифов, которые медленно созревают в советском полуподполье и потом «взрываются» в полную силу в 1990-е гг., сразу же после снятия лицемерных идеологических полузапретов.

Основную мифологему, исповедуемую ранними и более поздними лидерами *родноверов*, автор называет «арийско-славянским мифом», вокруг которого и выстраиваются впоследствии, и вплоть до сего дня, все российские неоязыческие конструкции. Этот миф — о славянском арийском первородстве, об истинно-русских до-христианских истоках, о чужеродности «семит-

8. См. некоторые статьи в этом номере, посвященные социалистической обрядности, особенно статьи Е. Жидковой, В. Смолкин-Ротрок, Н. Шлихты и ряд других.

ских влияний» (включая христианство), о животворной силе родноверия — «родной веры», Природы, Рода. Эта доминанта неоязычества, как показывает автор, естественным образом транслируется в политические оценки, программы и действия — вплоть до призывов к этнической чистоте, а значит — к этнической чистке («Россия для русских!»); а значит, в крайней версии, ведет к неонацизму в виде движения скинхедов. Эта логика в книге выстраивается сама собой, к ней подводит композиция книги, и неслучайно последняя глава называется «От идеологии — к уличному насилию».

И вот здесь мы вступаем в область концептуальных разграничений, на которых стоит остановиться подробнее. Шнирельмана более всего интересует эта этноцентристская, идео-политическая, я бы сказал, *мускульная* и *мускулинная* составляющая родноверия, которая при экстраполяции всегда чревата расизмом и антисемитизмом. Именно здесь, с точки зрения автора, нащупывается главный стержень русского неоязычества. На первый взгляд, кажется, что здесь есть некоторая односторонность.

Однако такой поход — совершенно сознательная позиция автора. Он отлично понимает, что эта упомянутая идеологическая составляющая не исчерпывает содержание феномена. Шнирельман четко очерчивает в предисловии круг своих интересов: «во-первых, дать обобщенное представление об истории русского неоязыческого движения, а во-вторых, проанализировать вопрос о толерантности/нетолерантности в его рядах» (с. xiii). Он оговаривает далее, что «неоязыческие мифы, верования, ритуалы, общинная жизнь, гендерные отношения здесь не рассматриваются. Все это — особые самостоятельные темы, требующие специального обсуждения» (с. xiv). Очерчивая ясные рамки своего научного интереса, Шнирельман тем самым точно обозначает те направления, в которых в дальнейшем могут развиваться будущие исследования русского неоязычества: это весьма широкое и непаханное поле, если сравнить с огромным количеством литературы, посвященной аналогичным явлениям на Западе (*studies of neo-paganism*).

Оставим будущим исследователям эти сюжеты, заметив при этом, что без глубокого их анализа все-таки невозможно объемное и полное понимание неоязычества как части более широкой, экологической парадигмы внутри современной постиндустриальной культуры, ее романтических истоков и ее конструктивистских механизмов. Обратимся же именно к тому аспекту темы, который В. Шнирельман считает для себя

главным. Автор посвящает большую главу «поискам духовности» в русском неоязычестве (глава 15), где как раз подробно обращается к тем формам этого явления, которые напрямую *не* связаны с этномифологией и политикой. Автор отдает должное «мирным» «поискам духовности», однако и в них он обнаруживает «латентный расизм и антисемитизм» (с. 203). В то же время Шнирельман подчеркивает различия между более или менее толерантными (более или менее ксенофобскими) объединениями. Например, Круг Языческий Традиций — КЯТ — это весьма влиятельная сеть общин, документы (манифесты) которой свидетельствуют о ее антиглобалистской и антиконсюмеристской доминанте, а также об ясно выраженном отказе от идеи этнорасового превосходства и антисемитизма (с. 225-235). Также упоминает автор и об иных движениях, которые он называет «умеренными» — в частности тех, кто участвует во Всемирных конгрессах этнических религий (начиная с первого такого конгресса в 1998 г. в Вильнюсе).

В Заключении автор сводит осторожный баланс ксенофобии/толерантности различных родноверческих направлений и групп. Похоже, он несколько колеблется в своей окончательной оценке, старается быть осторожным. Он отмечает, что русский этноцентризм так или иначе — и, пожалуй, неизбежно — характерен для абсолютного большинства групп, и неоязычники часто не имеют «четких ответов» на вопрос о роли 20% нерусского населения в России; хуже, однако, если такие «четкие ответы» имеются — в этом случае эти ответы сводятся к «проведению тех или иных этнических чисток» (с. 251). Более воинственные группы привлекают радикально настроенную молодежь. И все-таки — насколько эта тенденция центральна или маргинальна? Здесь Шнирельман вводит осторожную формулу, исполненную академического такта: он пишет, что «негативные тенденции, которые анализировались в данной работе, не вытекают из сущности самого неоязычества, а обусловлены состоянием современного российского общества в целом, а именно господством в нем ксенофобских настроений» (с. 253). И тут же добавляет, что, хотя нет таких точных исследований, которые позволили бы подсчитать соотношение «толерантных» и «нетолерантных» в этой среде, можно утверждать, что если исходить из анализа печатных источников (на которых и основана вся работа), «преобладают носители расового типа мышления со свойственными ему шовинизмом и ксенофобией» (там же).

На мой взгляд, это вполне взвешенные и надежные рассу-

ждения: они связывают явление с общественным контекстом в целом, тем самым помогая объяснить особенности русского неоязычества в сравнении с западными аналогами; они также связывают выводы с определенным кругом источников, на которые можно опираться. Этнорасовое сознание и политический радикализм наиболее активных и, так сказать, «медийно-выраженных» родноверов действительно бросаются в глаза, и книга Шнирельмана дает тому полное и убедительное подтверждение. Для объемной картины *иных* версий неоязычества потребуется более широкая программа исследования, указания на которую содержатся в самой книге.

А. Агаджанян

Тульпе И.А. Мифология. Искусство. Религия. СПб.: Наука, 2012. — 320 с.

Эта книга заслуживает неспешного прочтения, вникания в логику изложения и смысл выводов. Автор — Ирина Александровна Тульпе, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, знакома многим, интересующимся религиоведением, по ее интересным научным работам в тематическом диапазоне, определяемом названием данной монографии. Но этот труд — первая книга в ее научной биографии. И автор постаралась вложить в текст квинтэссенцию собственных исследований (теоретических и эмпирических) и размышлений.

Особенностью индивидуального «научного почерка» И. Тульпе можно считать способ ее обращения к материалу — активное вопрошание к изучаемому объекту. Авторские наблюдения концентрируются в аналитических рассуждениях, построенных как постоянный диалог с существующими трактовками, с возможными читателями, с оппонентами или с единомышленниками, с собой, в конце концов. Иногда такая манера затрудняет чтение — периодически приходится отвлекаться на ассоциативно возникающие у автора повороты мысли, и потом снова возвращаться к магистрали текста, досадуя на прерывность изложения. Но главное, что магистраль в книге присутствует, и чем дальше продолжаешь чтение, тем заметнее она становится.

Основной вопрос, которым задается автор и о мифологии, и об искусстве, и о религии: а «зачем они человеку как коллектив-

ному субъекту»? Необозримый уже объем высказываний об этом мыслителей «всех времен и народов» свидетельствует о том, что единого и всеми разделяемого ответа на этот вопрос нет. Во многих исследовательских трактовках автора не устраивает, прежде всего, некая «априорность», т. е. наличие подразумеваемого «правильного» ответа на основной вопрос еще до того, как сам вопрос был поставлен. Тульпе склонна к другому ракурсу — поиску смысла явлений непосредственно в самих этих явлениях, взятых в конкретном контексте (материальном или интеллектуальном) их обнаружения. Конечно, этот ход осложняет дело ученого изыскателя — в таком (по)знании всегда не много места для «само собой разумеющегося» и «всем давно понятного». Но в том и оптимизм научного поиска, что, казалось бы, вдоль и поперек изученное открывается новым исследователям новыми гранями.

В книге три главы. Каждая из них имеет замысловатую структуру. Некоторые параграфы вполне цельны, другие же предстают в дифференцированном виде, ветвящимися по трем, четырем или пяти подразделам. Отчасти это следствие исходных заготовок для книги, которыми послужили различные предыдущие публикации И. Тульпе. Но в целом структура определяется общим замыслом монографии — представить читателям авторскую концепцию единства и различия, взаимообусловленности и взаимодействия трех фундаментальных стратегий человеческого бытия: мифоритуальной, художественной, религиозной. Тульпе предлагает проследить сложное (нелинейное) раскрытие, так сказать, человеческого в человеке (в авторской словесности — «человекости»), которое обнаруживается при аналитике трех названных стратегий освоения человеком мира и реализации себя в этом мире.

Первая глава «Истоки. Мифоритуальная культура архаики» является опытом «археологии сознания», устанавливающим ориентиры авторского видения природы мифа. Замечу, что темы и религии, и искусства присутствуют здесь еще, что называется, призрачно. И это — по принципиальному соображению автора, основанному на отсылке к известной научной традиции (в нашей стране представленной, например, А. Ф. Лосевым, Е. М. Мелетинским, О. М. Фрейденберг): мифологическая картина мира и мифоритуальная стратегия бытия не предполагают экспликации ни художественного, ни религиозного, как чего-то, имеющего сущностную определенность вне мифа.

Прежде всего, Тульпе интересует то, как «книжные», выве-

денные во многом из филологических штудий, характеристики мифа проявляются в совершенно осязаемом вещественном материале. Здесь ее квалификация философа-религиоведа дополняется почти четвертьвековым опытом участия в полевой археологической работе экспедиций Государственного Музея истории религии на некрополях Илурата и Китея (малых городов Боспорского царства в Северном Причерноморье).

Время существования этих поселений — с VI века до н.э. по IV век н.э. — это не только постоянные подвижки античной «политической географии», но и значительный период так называемой «осевой эпохи», когда целостность мира людей и их мифологических богов постепенно перестраивается. Все, что выходит за пределы естественного и доступного человеческому постижению, выносится сознанием вовне чувственной реальности. В конечном итоге возникает такая ориентация верований и культов, которая разграничивает области профанного (природного и человеческого) и сакрального, переводя последнее в сферу трансцендентного. Утверждается идея особой, мистической связи земного и неземного, т. е. религия.

Именно потому, что религия — это другая, в сравнении с мифоритуальной, стратегия сознания и поведения, встреча с какими-то свидетельствами верований не должна сходу приводить к их однозначной идентификации исключительно как религиозных. Перед исследователем всегда остается «задача распознания». Памятники материальной культуры, относящиеся к изучаемому периоду — не менее важный источник реконструкции духовного мира античности, нежели дошедшие до нас тексты. Такая вещественность, как некрополи (пограничное и связующее звено между земной и подземной зонами мироздания), хранит, быть может, в наиболее «чистом» виде свидетельства подлинных представлений о сакральном и профаном, о Хаосе и Космосе, о смыслах самих захоронений, жертвоприношений и других ритуалов.

И. А. Тульпе по-своему аргументировано «освобождает» археологический материал исследуемых античных некрополей от приписывания ему религиозного характера, если понимать под сутью религиозного сознания удвоение мира на естественный и сверхъестественный. Как показывает содержание раскопок, даже появление религиозной (в названном смысле) мотивировки похоронных обрядов в поздние времена не заместило полностью их мифоритуальной «заряженности». Автор, в частности, ставит под обоснованное сомнение привычный тезис

об «экипировке» умершего различными предметами как заботе о его посмертном существовании (дескать — «там понадобится»). Репертуар захоронений оказывается либо шире, либо по-иному составлен, чем это было принято прижизненно.

По выводу автора, «основной целью обряда было восстановление и удержание целостности, упорядоченности Космоса в целом и каждого (земного и "иного") мира в отдельности. Необходимым условием достижения этой цели был правильно осуществленный, полноценный переход умершего. Архаическое общество заботилось не о загробном благополучии покойного, а о самосохранении в кризисной ситуации, созданной смертью сородича» (с. 37). В свете этого вывода рассматривается и «искусство» архаики. Слово «искусство» не случайно закавычено в этой главе, поскольку любая изобразительность не имела, по мысли автора, самоценности (так сказать, эстетической значимости самой по себе), а передавала общие свойства предметов и явлений, наполнявших мифоритуальную картину мира, т. е. была неотъемлемой частью мифоритуальной практики.

Не думаю, что эти интерпретации неоспоримы (хотя в них присутствует широкий набор ссылок на «интеллектуальную классику» от Платона до Юнга). У специалистов, очевидно, найдутся свои возражения по поводу трактовки жертвоприношений архаики или же принципов построения мифоритуальной модели мира. Но нельзя не заметить стремления автора к нетривиальному развороту рассматриваемых сюжетов.

Так, завершая аналитическое рассуждение о детских захоронениях в античном некрополе, И. Тульпе приходит к выводу о том, что «в мифоритуальной культуре ребенок не самость, а функция, ритуально добытое обновление. <...> Растущий и ритуально встраиваемый в мир ребенок — постепенное функциональное оформление части действующей модели мира. До тех пор пока ребенок не "до-оформлен", он не мог быть адекватно манифестирован в мире. <...> То есть "воспитательные усилия" были направлены не на выявление и культивирование уникальности человека, а на создание функционально пригодной и необходимой социуму формы. Став функционально пригодной "вещью", правильно оформленной частью и действующей моделью миропорядка, человек именно в этом качестве приобретал подлинное существование» (с. 65–66).

Вторая глава «Религия и искусство: проблема взаимоотношений» строится на сопоставлении мифотворчества

и религиозной картины мира (уточним — в монотеистических системах, которые автор и полагает собственно религиями). По мысли автора, обеспечив сложноустроенность бытия, миф одновременно исчерпал свою универсальность, подведя людей к вопросу о невыразимом мифологически источнике самого бытия. Здесь и наступает черед религии, как «новационного типа сознания» (в каждой общности и культуре хронологически это происходит по-разному и не везде окончательно). Идеей сверхъестественного религия «обесценивает основу существования того мира, которому архаический человек был изоморфен, и этим открывает дорогу к актуализации субъективности человека». Развивая этот тезис, автор утверждает: «В религии происходит процесс превращения из вещи (функции в мироздании) в самосознающего человека, целеполагающего свое бытие. Открыв человеку его ограниченность, религия дает надежду и способы выйти за пределы ограниченности...» (с. 116–117).

Подобно религии, искусство также обретает самоценность, находя себя вне практики мифоритуальной изобразительности, выступает как способ компенсации неполноты и конечности человеческого бытия. Функциональное сходство религии и искусства рождает проблему их взаимных претензий на приоритет. По мнению автора, одной из сторон этой проблемы стала первоначальная невостребованность художественного удвоения мира со стороны религии. Вопреки многим расхожим суждениям о так называемом религиозном искусстве, как обязательном компоненте конфессионального воздействия на верующих, именно художественная деятельность для всех монотеистических систем всегда была предметом «головной боли».

Объясняя происхождение искусства, Тульпе пишет: «Исход из мифоритуального пространства — разрушение связи всего со всем — выражался в индивидуализации вещи, события, персонажа, автора. Искусство начинается с творческого копирования мира, с переживания восторга от возможностей человека как бы проделать путь, обратный сотворению мира, т. е. от наличного бытия к его идее, к раскрытию замысла бытия. Постепенно искусство отрывается от реального мира, формализуется, создает другой, параллельный мир. В осознанном разграничении реального и ирреального проявляется самость искусства» (с. 142–143).

Как считает автор, искусство и религия полагают разное понимание взаимоотношений человека с «иной реальностью»:

для религии эта реальность — мир сверхъестественного, для искусства же «иная реальность» — это творимое самим человеком. Из этого тезиса напрашивается вывод: в первом случае (религия), устремленный к Творцу человек пытается постичь себя идеального; во втором случае (искусство), человек познает (или мнит это) себя реального. У автора позиция выражена следующим образом: «Искусство — это ... деятельность, обусловленная необходимостью осуществления человека в его полноте, когда переживаемая частичность существования осознается как ограничивающая. <...> В религии индивид тоже выходит из этого мира, восходя в иной: здесь важна цель — попадание в “иное” бытие как конечная остановка». И еще цитата, передающая подход автора: «Возникновение искусства позже религии не означает возникновение из религии. Не из веры в сверхъестественное, не из Бога возникает искусство, а из того человека, который образуется как следствие осознания себя в отношениях со сверхъестественным... Религия не порождает потребность в искусстве с необходимостью, но способствует формированию возможности появления такой потребности, которая может быть реализована только в искусстве» (с. 158). Действительно, то и другое — это разные стратегии, по необходимости способные дополнять друг друга, но не имеющие взаимных обязательств и могущие вполне самостоятельно осуществлять собственные функции.

В третьей главе «Культура монотеизма и искусство» И. Тульпе как бы проецирует предыдущие теоретические выкладки на конкретно-исторический материал. Диапазон сюжетов виден из названий разделов: «Монотеизм и изображение», «Иудаизм и искусство», «Христианское в раннехристианском искусстве», «Метафизика православия в его иконе» (с подразделом «Живопись как иконопись»), «Русское христианское сектантство: преображение и изображение». Пожалуй, именно в этой главе обнаруживается некоторая фрагментарность изложения — все-таки материал разноплановый, да и владеет автор далеко не всем в равной мере совершенно. Но все же в ней много продуманных и обоснованных суждений и они не выбиваются из общей концепции, реализованной в книге.

Есть также в этой книге какие-то недостатки не только содержательного, но и технического плана — где-то пропущены буквы в словах, где-то ошибочно разделены предложения и прочее. Ясно, что от автора такие огрехи практически не зависят. Будем надеяться, что со вре-

менем последует переиздание, устраняющее недостатки.

А читателей, — и специалистов и просто интересующихся религиоведением, — можно только поздравить: вышла действительно интересная и полезная книга, заставляющая думать, спорить, искать истину. Спасибо за это автору.

М. Смирнов

Журнал «Религия и общество на Востоке и Западе»

Журнал «Религия и общество на Востоке и Западе» (Religion & Gesellschaft in Ost und West, RGOW), выходящий ежемесячно на немецком языке, посвящен актуальным темам и событиям, связанным с церквями и религиозными общинами в Восточной, Центральной и Южной Европе. При этом особое внимание уделяется вопросам экуменизма и межрелигиозного диалога. Также в журнале дается основательный анализ политических, общественных и культурных процессов, происходящих в отдельных восточно-европейских странах.

В качестве авторов журнала выступают церковные специалисты, ученые и журналисты. Журнал позиционирует себя как площадка для самых разных мнений, призванная способствовать выработке взаимопонимания между Востоком и Западом.

Издание, отличающееся, при всей научной документированности, вполне доступным стилем, обращено к широкому кругу образованных читателей, интересующихся ситуацией в церквях и религиозных общинах у наших восточных соседей. Среди читателей журнала — ученые, вовлеченные в экуменистический диалог, а также все немецкоязычные специалисты, которые занимаются вопросами международного развития.

Контакты: redaktion.g2w@bluewin.ch; www.g2w.eu

Авторы

Александр Агаджанян — доктор исторических наук; член редакции журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» (РАНХиГС при Президенте РФ); профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, Россия. Alex.Agadjanian@asu.edu

Алексей Беглов — старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, Россия. religion07@rambler.ru

Надежда Белякова — научный сотрудник Центра истории религии и церкви Института Всеобщей истории РАН, Россия. beliacova@mail.ru

Андрей Берман — кандидат исторических наук; доцент, Волжский филиал Московского автомобильно-дорожного государственного технического университета (МАДИ), Чебоксары, Россия. galba@rambler.ru

Катрин Ваннер — профессор истории, антропологии и религиоведения, Университет штата Пенсильвания, США. cew10@psu.edu

Алексей Глушаев — аспирант, кафедра культурологи, Пермский государственный институт искусства и культуры, Пермь, Россия. perst-ur@mail.ru

Юлия Гусева — старший преподаватель Самарского филиала Московского городского педагогического университета, Россия. j.guseva@mail.ru

Елена Жидкова — научный сотрудник, Музей «Самара космическая», Самара, Россия. zhidkovael@mail.ru

Сергей Жук — профессор, Университет Болла, Индиана, США. sizhuk@bsu.edu

Галина Зеленина — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории идей и методологии исторической науки НИУ ВШЭ, старший научный сотрудник Центра истории и социологии Второй мировой войны НИУ ВШЭ, Москва. gzelenina@hse.ru

Анна Калинина — аспирантка Исторического факультета Белорусского государственного университета, ведущий лаборант кафедры религиоведения

Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла БГУ, Минск, Беларусь. annak299@gmail.com

Надежда Киценко — профессор истории, Университет штата Нью-Йорк, Олбани, США. kizenko@albany.edu

Соня Люрманн — профессор, факультет социологии и антропологии, Университет Симон Фрэзер, Канада. luehrmann@sfu.ca

Надежда Макарова — кандидат исторических наук; доцент, Магнитогорский государственный университет, Россия. makarovanadia@mail.ru

Николай Митрохин — Научный сотрудник Центра изучения Восточной Европы при Бременском университете. mitrokhin@uni-bremen.de

Роман Поплавский — младший научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии Института проблем освоения Севера СО РАН, Россия. Roman.Poplavskiy@gmail.com

Санами Такахаси — исследователь Японского Общества поддержки науки, Университет Цукуба, Япония. takahashi.sanami@gmail.com

Михаил Смирнов — доктор социологических наук, кандидат философских наук; доцент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. mirsnov55@yandex.ru

Виктория Смолкин-Ротрок — старший преподаватель истории, Уэслианский университет, Мидлтаун, США. vsmolkin@wesleyan.edu

Грегори Фриз — профессор, Университет Брандайз, США. freeze@brandeis.edu

Ульрике Хун — аспирант, Берлинский Университет им. Гумбольта; Центр исследований Восточной Европы, Бременский университет, Германия. ulrike.huhn@gmx.net

Татьяна Чумакова — профессор кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, Россия. chumakovatv@gmail.com

Наталия Шлихта — кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой истории, Национальный университет «Киево-Могилянская академия», Киев, Украина. nshlikhta@gmail.com

Елена Шуньгина — кандидат исторических наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия. EShungina@eu.spb.ru

Аннотации

Надежда Киценко. Исповедь в советское время

В статье рассматривается практика исповеди в советский период (1917-1991). Сочетание различных факторов — секуляризационного давления, закрытия храмов и уменьшения числа священников — привело к тому, что обычный, институциональный аспект дореволюционной практики, то есть индивидуальная исповедь, столь знакомая для среднего православного до 1917 года, исчез, а его заменила в основном общая исповедь. С другой стороны для религиозных «виртуозов» исповедь стала занимать более важное место в религиозной жизни. Возрождение в России индивидуальной исповеди после 1991 г. указывает на то, что советский период был своего рода испытательным периодом для некоторых форм исповеди, который в большей степени свойственны другим традициям и что, в конечном итоге, эти формы были отвергнуты ради возвращения к дореволюционной практике (и практике Римо-католической церкви до II Ватиканского собора): к связи между индивидуальной исповедью и причащением. Удивление вызывает не столько изменение практики исповеди в советский период в ответ на секуляризационное давление, а, скорее, то, насколько мало она изменилась.

Ключевые слова: исповедь, тайна исповеди, грехи, епитимия, советский период, священники, революция

Алексей Беглов. Практика причащения православных прихожан советской эпохи

В статье с позиций исторической антропологии рассматривается эволюция практики причащения православных верующих советской эпохи. Автор показывает, что в течение советского периода частота причащения православного прихожанина по сравнению с синодальным периодом выросла примерно в 5–10 раз: от причащения один раз в год и реже — до почти ежемесячного причащения. Такая эволюция практики оказалась обусловлена тремя процессами: «освобождением» таинства от государственно-контрольных функций предыдущего периода; экстремальностью, «предсмертностью» человеческого существования в советский период, что сближало регулярную практику с предсмертным «напутствием»; размыванием границ между монашеской (прежде всего) практикой причащения и практикой причащения мирян.

Ключевые слова: религиозные практики, история повседневности, историческая антропология, история Русской православной церкви в XX в., практика причащения мирян, религиозные практики и нормативные тексты, монашеские практики.

Галина Зеленина. «Вся жизнь среди книг»: советское еврейство на пути от Библии к библиотеке

На материале нескольких сотен интервью с советскими евреями, родившимися до войны, прослеживаются изменения в их круге чтения и читательских практиках, демонстрирующие — при сохранении стабильной приверженности книжной культуре как таковой — отход от религиозной традиции, выдвижение иных стержней идентичности и приобщение к ценностям советской интеллигенции.

Ключевые слова: СССР, иудаизм, евреи, Библия, антисемитизм, Холокост, Великая отечественная война, устная история, библиотеки, хедер.

Грегори Л. Фриз. «Вся власть приходам»: возрождение православия в 1920-е гг.

Как правило, исследования истории Русской православной церкви в советское время сконцентрированы на высокой политике, на Церкви как институте в целом и на священниках, особенно высшей иерархии. Однако очень важно переместить внимание на приходской уровень и на жизнь мирян, которым большевики своим знаменитым декретом 1918 г. фактически передали всю власть в религиозной жизни на местах. Данная статья, опираясь, прежде всего, на украинский материал 1920-х гг., объясняет непредвиденный результат советской антирелигиозной политики — несомненный религиозные подъем, который, в конце концов, привел к «великому перелому» в религиозной политике в 1929 г.

Ключевые слова: Русская православная церковь, антирелигиозная политика 1920-х гг. приход, миряне, религиозное возрождение на Украине.

Татьяна Чумакова. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения

Автор анализирует подготовку к Всесоюзной переписи 1937 г. В этой переписи впервые в советской истории был поставлен вопрос о религиозной принадлежности респондентов. В связи с этим был подготовлен справочник о религиях в СССР. В нем подробно описывались различные религиозные группы. Фактически учеными была составлена карта религий Советского Союза. Эта «карта» позволяет представить разнообразие религиозных практик в СССР в середине 20-х годов XX в., когда в основном собирались материалы для справочника. К статье прилагается полный «Систематический указатель вероучений (религий)» СССР.

Ключевые слова: история религии, перепись 1937 г., религия в СССР, религиозные практики, религиоведение в СССР.

Андрей Берман. Царевна Ольга из Чувашии: самозванчество как религиозная практика

Цель настоящей статьи — ввести в научный оборот сведения о самозванчестве в Чувашии в 1920–30-х гг. по материалам следственных дел органов НКВД. В 1937 г. на территории Чувашии была арестована Александра Са-

ратова, выдававшая себя за дочь Николая II — Ольгу. В ходе следствия выяснилась тесная связь Саратовой с движением истинно-православных христиан, настроенных враждебно к колхозному строительству и советской власти. По приговору тройки НКВД основные фигуранты дела были расстреляны. В статье делается попытка объяснить рецидив самозванчества, как формы общественного сознания, присущей раннему Новому времени, коренной ломкой крестьянского социально-экономического уклада в ходе коллективизации.

Ключевые слова: история России (СССР) в XX в., история Православной церкви в XX в., история Чувашии, самозванчество, легенды о царе-избавителе, подпольные религиозные общины, церковная оппозиция, Александра Саратова, Николай II, Ольга Романова.

Надежда Макарова. «Город без церквей»: религиозность в Магнитогорске в 1930-е гг.

В статье рассматриваются вопросы религиозной жизни в новом индустриальном центре — городе Магнитогорске. Автор приходит к выводу о том, что, несмотря на антирелигиозную политику со стороны властей и декларированную цель — построить «город без церквей», население продолжало совершать многие религиозные действия. Религиозность населения и города определялись по чисто внешним признакам: наличию церквей и часовен, совершению религиозных обрядов, внешней атрибутике. Подобный подход властей обеспечивал сравнительно спокойное существование верующим, которые сохраняли внутреннюю религиозность и внецерковные практики.

Ключевые слова: Магнитогорск, СССР, антирелигиозная политика, религиозные практики.

Анна Калинина. Христианские конфессии Советской Белоруссии в 1929–1939 гг.: активные и пассивные формы сопротивления

В данной статье автор предпринимает попытку подробного исследования и анализа реакции верующего населения БССР на мероприятия советской власти. Исследование проводится в рамках истории повседневности. В качестве главных источников используются документы Национального архива Республики Беларусь, в частности, фонда 4п «Центральный Комитет Коммунистической партии большевиков Белоруссии (1917-1941)».

Ключевые слова: православная церковь, антирелигиозная политика, Белоруссия, история повседневности, активные и пассивные формы сопротивления, «письма счастья».

Елена Шуньгина. Возвращение Церкви культовых зданий в Ленинградской епархии в послевоенное десятилетие: анализ прошений верующих

Статья посвящена проблеме открытия православных храмов в 1940–1950-х гг. и рассмотрению инициатив верующих, которые стали исходной точкой указанного процесса. Материалом для исследования послужили прошения, направленные верующими в различные органы государственной власти и органы управления РПЦ, хранящиеся в ЦГА СПб, ГАРФ и в Епархиальном архиве Санкт-Петербурга. В статье рассмотрены особенности писем в разные инстанции, изложены результаты изучения мотивов и аргументов, приводимых верующими для реализации планов по возобновлению богослужений в храмах Ленинграда.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь в послевоенное время, открытие церквей, прошения верующих, Ленинград.

Ульрике Хун. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева

Паломничества в монастыри и к другим святым местам были традиционной религиозной практикой среди православных верующих до 1917 года. Несмотря на провозглашение советским правительством государственного атеизма, эти практики исчезли только во время массового террора 1930-х гг. Однако в ходе Второй мировой войны, когда Сталин изменил свою политику в отношении религий, верующие возобновили практику паломничеств. В статье рассматривается паломничество к знаменитому монастырю «Коренная пустынь» вблизи города Курска. В период с 1944 г. и вплоть до начала новой антирелигиозной кампании при Н. Хрущеве в 1958/59 гг. эти процессии каждый год привлекали до 20 000 человек. В то же время паломничества этого периода отличались от дореволюционных: знаменитую икону Божией Матери «Курская Коренная» в 1920 г. вывезли за границу, а монастырь был закрыт. В качестве цели паломничества был избран находящийся около монастыря «святой источник». В борьбе против такого «проявления суеверия» режим опирался на церковную иерархию, запретившую духовенству участвовать в процессиях и молебнах на открытом воздухе. Местный курский епископ оказался перед дилеммой: отвергнуть значимую православную традицию или открыто противостоять указаниям государственных властей. В статье анализируются решения епископа и реакции на них со стороны мирян.

Ключевые слова: святые места, чудотворная икона, паломничество, антирелигиозная политика, духовенство, миряне.

Алексей Глушаев. «Без проповедников, в углу бараков...»: протестантские «барачные общины» в Пермском Прикамье 1940–1950-х гг.

В статье рассматриваются вопросы о возникновении и существовании протестантских групп в городах и рабочих поселках Западного Урала в 1940-е — начале 1960-х гг. Обстоятельства жизни местных жителей и мигрантов привели к формированию «барачных общин» верующих. Приспосабливаясь к ситуации, социально дискриминируемые группы населения,

спецпоселенцы, выработали механизмы адаптации и консолидации в «чуждой» городской среде. Автор полагает, что в эти годы барачные общины евангельских христиан-баптистов, меннонитов функционально заменили отсутствующие в регионе церковные институты протестантских течений. Однако религиозные практики, культивируемые в этой среде, сознательная автаркия общинной жизни привели к архаизации культурной жизни, что неизбежно обострило конфликт с внешним окружением.

Ключевые слова: рабочие поселки, барачные общины, спецпоселенцы, евангельские христиане-баптисты, меннониты, антирелигиозная пропаганда.

Надежда Белякова. Коллективные практики типичной общины евангельских христиан-баптистов в позднем СССР

В статье рассматриваются особенности общинной жизни евангельских христиан-баптистов в СССР: состав, внутренняя структура и численность общин, их правовое положение, литургическая жизнь, а также формы «незаконной» деятельности, включающей нелегальные молитвенные собрания, обучение детей, издание религиозной литературы, проведение свадеб, внутриобщинную взаимопомощь. Описываются молодежные группы и сложное отношение к ним верующих старшего поколения, а также роль женщин в баптистских общинах.
Приводятся примеры протестов верующих против подавления религиозных свобод. Статья целиком построена на анализе архивных документов и интервью.

Ключевые слова: евангельские христиане-баптисты, религиозная община,религиозная литература, молодежь, преследования религиозных свобод.

Юлия Гусева. «Женщины-муллы»? Роль женщин в практиках мусульманских общин Среднего Поволжья в военный и послевоенный период

Статья посвящена анализу места и роли женщин в повседневной культовой практике мусульманских общин областей Среднего Поволжья в военный и послевоенный период. Автор исследует традиционные и новые формы религиозных практик и связывает их с характером гендерных изменений, произошедших в татаро-мусульманской сельской среде.

Ключевые слова: ислам, мусульманка, история российского ислама, модернизация ислама, Среднее Поволжье, ислам в военные и послевоенные годы.

Санами Такахаси. Два типа религиозности времен позднего социализма: православные верующие Владимирской области

Автор показывает, на примере Владимирской области, соотношение атеистической пропаганды и живой религиозности в позднесоветское время. Статья выявляет изменения в религиозной политике властей после хру-

щевской атеистической кампании — стремление контролировать Церковь на уровне иерархии использовать ее в качестве символа национального наследия. В то же время вне такого государственного контроля сохранялись проявления спонтанной религиозности, такие как поклонения «святым местам», которые власти стремились всячески ограничить.

Ключевые слова: СССР, Русская православная церковь, Владимирская область, атеизм, «святые места», живая религиозность, народные религиозные практики.

Сергей Жук. Религиозные практики, повседневная религиозность и западная массовая культура в закрытом городе Днепропетровске в послесталинское время (1960-1984 гг.)

Данная статья — часть моего исследовательского проекта о взаимовлиянии потребления западной культуры, идеологии «развитого социализма» и процессов личностной индентификации в одном отдельно взятом городе. Этот индустриальный город, Днепропетровск, был в 1959 г. закрыт для иностранцев, поскольку в нем находился крупнейший советский завод по производству ракет и ракетных двигателей. В результате Днепропетровск превратился в уникальную советскую социокультурную лабораторию, в которой различные модели позднего социализма сосуществовали с новыми западными влияниями. В статье анализируется развитие религиозных практик в период позднего социализма и влияние западной массовой культуры, прежде всего рок-музыки, на повседневную религиозность советской молодежи.

Ключевые слова: религиозные практики, массовая культура, молодежь, личностная идентификация, баптисты, адвентисты, кришнаиты, Днепропетровск, Украина.

Наталия Шлихта. «От традиции к современности»: православная обрядность и праздники в условиях антирелигиозной борьбы (на материалах УССР, 1950-е — 1960-е гг.)

В статье на материалах Украины анализируются трансформации обрядово-церемониальных практик Русской православной церкви, как в период хрущевской кампании, так и в последовавшие десятилетия. Внимание уделено распространению секретной нелегальной обрядности, изменениям традиционных обрядов жизненного цикла («адаптированные обряды»), «светским» церемониям, а также организационным изменениям в проведении центральных празднеств церковного календаря. Автор прослеживает, от кого исходила инициатива (верующие, духовенство, архиереи), а также как воспринимали те или иные изменения, новые явления в религиозной жизни церковная и государственная власти.

Ключевые слова: православная обрядность, религиозная традиция, модернизация, «новая» обрядность, хрущевская антирелигиозная кампания, Украинская ССР.

Елена Жидкова. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной

Статья посвящена истории внедрения гражданских праздников и обрядов в годы «оттепели», когда возродился интерес к обрядотворчеству и поиску праздников, созвучных секуляризованному мироощущению советского гражданина послевоенной поры. Формирование гражданской обрядности началось в 1920-х, но именно в хрущевское время благодаря развернувшейся антирелигиозной кампании возникли современные ритуалы, например, торжественная регистрация брака и новорожденных, дни призывников, первокурсников, выпускников. Многие профессиональные и «народные» праздники (проводы зимы, праздник урожая) также появились в те годы. Гражданская обрядность была противопоставлена обрядности религиозной и была частью атеистического воспитания, а в целом, служила формированию советской идентичности

Ключевые слова: социалистическая обрядность, «оттепель», гражданские праздники в СССР, научный атеизм, браки, свадьбы.

Виктория Смолкин-Ротрок. Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии

Статья посвящена проблеме смерти в советском атеизме. В частности, автор анализирует попытки советского руководства заместить религиозные обряды, связанные со смертью, новой социалистической обрядностью. В качестве примера берется деятельность Комиссии по изучению и внедрению в быт новых гражданских обрядов при Президиуме Верховного Совета Украинской ССР, созданной в 1969 году именно для решения данной задачи. Описываются причины неудач данной политики, которая, по мнению автора, отражает глубокий изъян в самих основах советской идеологии — ее безразличие к духовным потребностям, как в экзистенциальном, так и материальном их измерении. Советское государство просто не знало, как хоронить своих смертных граждан.

Ключевые слова: социалистическая обрядность, научный атеизм, смерть, религия в Украине, Советский Союз, секуляризация.

Катрин Ваннер. Переживаемая религия: концептуальная схема для понимания погребальных обрядов в приграничных районах Советской Украины

Автор статьи утверждает важность изучения «переживаемой религии» (*lived religion*) как главной исследовательской стратегии для понимания религиозности в советское время. Эта концепция помогает понять импровизированные формы религиозных практик вне церкви и вне церковных обрядовых канонов. Эти формы проявлялись в наибольшей мере в похоронных обрядах, изучению которых посвящена статья на основе материалов, относящихся к западно-украинским территориям, присоединенным к СССР в ходе Второй мировой войны. В этих районах были сильны традиции Греко-Католической церкви, вскоре запрещенной. При отсут-

ствии свободного доступа к священнику и литургии, похоронные обряды в домах и на кладбищах играли не только роль сохранения религиозности, но и оставались важным фактором местной культуры и идентичности.

Ключевые слова: СССР, Западная Украина, Греко-Католическая церковь, «переживаемая религия», похоронные обряды, секуляризация.

Соня Люрманн. Что мы можем знать о религиозности советского периода? (Сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья)

Статья основана на архивных материалах и этнографических полевых исследованиях в среднем Поволжье и посвящена соотношению архивных свидетельств и устных нарративов, содержащих сведения о религиозных практиках в СССР. В статье выделяются три типа такого соотношения между двумя видами источников: дополнительность, слияние и противоречие. Лучшим решением может быть рефлективный методологический плюрализм, не устанавливающий заведомый приоритет в пользу одного источника перед другим, а сопоставляющий их таким образом, чтобы они генерировали новые вопросы.

Ключевые слова: Марий Эл, религиозные практики, архивные документы, устные нарративы, методологический плюрализм.

Николай Митрохин. Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР

Статья посвящена размышлениям о состоянии дел в сфере изучения религиозности в СССР. Автор отмечает те недостатки, которые присущи современным исследованиям: плохое знакомство исследователей с работами друг друга, неготовность расширять круг источников и т. д. В особенности автор обращает внимание на такой недостаток, как концентрация на документах одного «любимого фонда», чаще всего — фонда «уполномоченного по делам религий». В таком случае исследование превращается в простой и нередко некритический пересказ прочитанных там документов.

Ключевые слова: религиозность в СССР, источниковедение, методология исторического исследования.

Reference Information

Authors

Alexander Agadjanian — Member of the Editorial Staff of the Journal «State, Religion and Church in Russia and Worldwide» (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration); Professor of Religious Studies, Center for the Study of Religion, Russian State University of the Humanities, Moscow, Russia. Alex.Agadjanian@asu.edu

Aleksey Beglov — Senior Researcher, Institute of World History, Russian Academy of Sciences. religion07@rambler.ru

Nadezhda Beliakova — Researcher at the Center of Religious and Church History, Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Russia. beliacova@mail.ru

Andrey Berman — Associate Professor of History, Volga Branch of the Moscow Automobile and Road Construction State Technical University (MADI), Russia. galba@rambler.ru

Tatiana Chumakova — Professor, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint-Petersburg State University, Russia. chumakovatv@gmail.com

Gregory Freeze — Professor, Brandeis University, USA. freeze@brandeis.edu

Aleksey Glushaev — Doctoral Student, Chair of Cultural Studies, Perm' State Institute of Arts and Culture, Perm, Russia. perst-ur@mail.ru

Yulia Guseva — Senior Lecturer, Samara Branch of Moscow City University of Education, Russia. j.guseva@mail.ru

Ulrike Huhn — Ph.D. Candidate, Humboldt University, Berlin, Germany. ulrike.huhn@gmx.net

Anna Kalinina — Doctoral Student, Historical Faculty; Assistant of the Head of the Religious Studies Department Institute of Theology, Belarusian State University, Minsk. annak299@gmail.com

Nadieszda Kizenko — Professor of History, State University of New York at Albany, USA. kizenko@albany.edu

Sonja Luehrmann — Assistant Professor Department of Sociology and Anthropology, Simon Fraser University, Canada. luehrmann@sfu.ca

Nadezhda Makarova — Assistant Professor, Magnitogorsk State University, Russia. makarovanadia@mail.ru

Nikolai Mitrokhin — Researcher at the Research Center for East European Studies at the University of Bremen, Germany. mitrokhin@uni-bremen.de

Roman Poplavsky — Research assistant, Laboratory of Anthropology, Institute for Problems of Development of the North, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Russia. Roman.Poplavskiy@gmail.com

Takahashi Sanami — Postdoctoral Research Fellow, Japan Society for the Promotion of Science (JSPS), Tsukuba University, Japan. takahashi.sanami@gmail.com

Natalia Shlikhta — Associate Professor, Chair of History, National University Kiyv-Mohyla Academy, Kiyv, Ukraine. nshlikhta@gmail.com

Elena Shungina — Associate Professor, European University at St. Petersburg, St. Petersburg, Russia. EShungina@eu.spb.ru

Mikhail Smirnov — Associate Professor at the Department of Philosophy, Saint-Petersburg State University, St.-Petersburg, Russia. mirsnov55@yandex.ru

Victoria Smolkin-Rothrock — Assistant Professor of History, Wesleyan University, Middletown, USA. vsmolkin@wesleyan.edu

Catherine Wanner — Professor of History, Anthropology and Religious Studies, Pennsylvania State University, USA. cew10@psu.edu

Galina Zelenina — Associate Professor and Senior Research Fellow, National Research University “Higher School of Economics”, Moscow. gzelenina@hse.ru

Elena Zhidkova — Researcher, Samara Space Museum, Samara, Russia. zhidkovael@mail.ru

Sergey Zhuk — Professor, Ball University, Indiana, USA. sizhuk@bsu.edu

Summaries

The Theme of the Issue: Religious Practices in the USSR

Section I. The Evolution of Key Practices

Nadieszda Kizenko. Eastern Orthodox Confession in the Soviet Period 10

This article traces changes in the practice of sacramental confession in the Soviet period, from 1917 to 1991. The combination of secularizing pressures, church closures, and fewer priests, meant that the routine, institutionalized aspect of confession before 1917, which had made individual confession something familiar to the average Orthodox Christian believer, vanished, replaced in most cases by the general confession. On the other hand, for religious "virtuosi," confession became a more central element of religious life. The enthusiastic revival of individual confession in Russia after 1991 suggests that the changes during the Soviet period served as a kind of trial period for some forms of confession that were more similar to those of other traditions, only to have them rejected in favor of returning to precisely what had distinguished prerevolutionary imperial practice (and Roman Catholic practice before Vatican II): the linkage between individual confession and partaking of communion. Perhaps the surprising thing is not how much the practice of confession changed during the Soviet period in response to secularizing pressures, but rather how little.

Keywords: confession, seal of confession, sins, penance, Soviet Union, priests, Revolution.

Aleksey Beglov. Taking the Holy Communion in Soviet Era: Practices of the Russian Orthodox Laity 34

The paper uses the method of historical anthropology to look at the evolution of the practice of the Holy Communion in the Russian Orthodox Church during the Soviet era. The author shows that the frequency of individual communion increased in 5-10 times comparing to the pre-Revolutionary period when it was usually practiced no more than once a year. Such an evolution can be explained by three reasons, in fact, processes: an "emancipation" of the ritual from functions related to state control; the believers' sense of existential fragility and insecurity under the Soviet regime, which made the Eucharist perceived as a pre-death farewell; and the blurring of the boundaries between a more intense monastic and ordinary lay practices.

Keywords: religious practices, history of everyday life, historical anthropology, Russian Orthodox Church in 20th century, practice of Holy Communion, normative texts and practices, monasticism.

Galina Zelenina. "The Whole Life with Books": the Soviet Jewry's Journey from the Bible to the Library 60

Based on the extensive collection of interviews with Soviet, mostly Ukrainian, Jews born before World War II, the essay examines changes in their reading experience and reading priorities from Bible-centered religious booklore to kulturnost' — a broad bookish culture of the Soviet intelligentsia.

Keywords: USSR, Judaism, Jews, Bible, Anti-Semitism, Holocaust, World War II, oral history, libraries, cheder.

Section II. Pre-war Period: Dynamics of Repressions and their Results

Gregory Freeze. "All Power to the Parish!" An Orthodox Revival in 1920-s 86

Existing scholarship on Russian Orthodoxy during the Soviet era has tended to focus on high politics, the Church (as an institution), and the clergy (especially the hierarchy). It is important, however, to shift the focus to the parish and laity, to whom the Bolsheviks (through the famous decree of 1918) gave full power over the local church and religious life. Focusing on Ukraine in the 1920s, this article examines the impact of Bolshevik policy on the parish, from the social revolution in the clergy to the religious revival of the 1920s—which, in turn, triggered the "velikii perelom" in religious policy in 1929.

Keywords: Russian Orthodox Church, antireligious policy in 1920-s, parish, priests, laity, religious revival in Ukraine.

Tatiana Chumakova. The Map of Religions for the Failed 1937 Census: a Forgotten Page of Religious Studies in the USSR 106

The author explores the preparations for the Soviet 1937 census. (The results of this census were famously cancelled by the authorities for reasons of alleged falsification, and people involved were subsequently persecuted). In this census, for the first time in Soviet history, the question was included about the respondents' religious affiliation. In this connection, a special reference book has been created that covered the full list of religions in the USSR. The reference book described in detail various religious groups; in fact, the researchers created a comprehensive "map" of religions existing on Soviet territory. This "map" allows us to get an idea of religious diversity in the mid-1920s., when the data was mostly collected. The Addendum to the paper contains the full "Systematic Index of Beliefs (Religions)."

Keywords: history of religion, the census of 1937, religion in the USSR, religious studies in the USSR.

Andrey Berman. The Princess Olga from Chuvashia: Imposture as a Religious Practice 134

The purpose of this paper is to introduce new data on the phenomenon of imposture in Chuvashia in 1920s-1930s. The paper draws upon the evidences form the local NKVD archives. Aleksandra Saratova, who claimed to be Olga, a daughter of the last Russian Tsar Nicolas II, was arrested in Chuvashia; later she and a few other people were executed. The investigation proved her close connections with the movement of True Orthodox Christians — istinno-pravoslavnykh khristian — an underground religious network strongly opposed to collectivization and the Soviet power in general. The paper tries to explain the resurgence of the phenomenon of imposture in the aftermath of the Revolution.

Keywords: history of the USSR, Russian Orthodox Church, Chuvash Republic, imposture, legends about the Tsar-redeemer, underground religious communities, Aleksandra Saratova, Nicolas II, Olga Romanoff.

Nadezhda Makarova. "The City without Churches": Religiosity in Magnitogorsk in 1930-s. 158

The paper explores religiosity in a newly built Soviet city of Magnitogorsk. The author finds out that in spite of official antireligious policies and the declarative goal to create a "city without churches", the population continued religious practices. The way religiosity was officially controlled and measured — by the number of churches, visible religious attributes, and open rituals — helped create a relatively calm life for believers with their "invisible" practices.

Keywords: Magnitogorsk, USSR, antireligious policies, religious practices.

Anna Kalinina. Christian Denominations in Soviet Byelorussia in 1929–1939: Active and Passive Forms of Resistance. 181

The author presents a detailed analysis of the reactions of believers in Belorussia to the official religious policies in the 1930s; their reactions are examined through the lens of the "history of everyday life" approach. The main sources were collections of the National Archives of the Republic of Belarus, fund #4p "Central Committee of the Communist Bolshevik Party of Belorussia, 1917-1941."

Keywords: Eastern Orthodox Church, antireligious policy in the USSR, Belorussia, history of everyday life, active and passive resistance, "letters of happiness."

Section III. Post-war Period: New Forms, Reactions and Influences

Elena Shungina. The Restitution of Church Buildings in Leningrad Diocese in Postwar Decade: an Analysis of Believers' Petitions 204

The paper deals with the reopening of Russian Orthodox churches after the changes of religious policy in post-war Leningrad diocese. The author draws

upon the petitions written by the believers and submitted to various state agencies where they provided arguments for the re-introduction of liturgical services and parish life. The data is taken from the material in various local and central archives.

Keywords: Russian Orthodox Church in post-war Soviet Union, the reopening of the churches, petitions of believers, Leningrad.

Ulrike Huhn. With Icons and Psalms, or a Bishop in Flight from his Flock. Mass Pilgrimages in Russia in the Times of Stalin and Khrushchev 232

Pilgrimages to monasteries or other holy places were a traditional religious practice among Orthodox believers up to 1917. Despite the Soviet government's proclamation of state atheism, it was only with the mass terror in the 1930s that these practices disappeared. Yet in the context of World War II and Stalin's following policy change towards religions, believers felt encouraged to practice the pilgrimage again. This article examines a pilgrimage to the famous monastery called "Rooted solitude" (Korennaia pustyn') by the city of Kursk (Central Russia). From 1944 onwards until the new antireligious campaigns under Nikita Khrushchev in 1958/59, these processions attracted up to 20 000 pilgrims each year. Yet pilgrimages of this period differed from those practiced in pre-revolutionary times: the prominent icon of 'Our Lady of Kursk' (Bogomater' Kurskaia Korennaja) was taken abroad in 1920 and the monastery was closed. 'Holy spring' nearby was chosen by the people as its substitute. In its struggle against such 'occurrences of superstition' the regime relied on the church hierarchy prohibiting the clergy to participate in the procession or any open air prayer sessions. Hence, the local bishop of Kursk was stuck in the dilemma between abandoning an important Orthodox tradition and open denial of the state instructions. This paper will analyze the bishop's decisions as well as reactions of the laypeople.

Keywords: holy places, miracle-working icon, pilgrimage, antireligious policy, clergy, laity.

Aleksey Glushaev. "With no Preachers, at the Corner of Barracks..." Protestant "Barrack Communities" in Perm'-Kama Region in 1940–1950-s . . . 257

This paper looks into the emergence and existence of protestant groups in towns and workers' settlements of western Urals region in 1940-1960s. The everyday circumstances of local residents and migrants led to the formation of what we can call "barracks communities" of believers. The exiled "special settlers" sent to this area were adapting to the situation and created modes of consolidation in an alien environment. The author believes that these Baptist and Mennonite communities tended to serve as substitution for the lacking established Protestant institutions. However, specific religious practices, cultivated within these groups, and their conscious self-isolation led to archaic forms of cultural life and to growing conflicts with the social environment.

Keywords: workers' settlements, barracks communities, special settlers, Evangelical Baptist Christians, Mennonites, antireligious propaganda.

Nadezhda Beliakova. Collective Practices of a Typical Community of the Evangelical Baptists in Late USSR 284

The paper deals with the community life of the Baptist Church in the USSR, their composition, institutional structure and membership, liturgical life, legal status and "illegal" activities with underground prayer meetings, educational and publishing efforts, religious weddings, etc. The paper describes youth groups and their ambivalent relations with elder generations of believers; the role of women in community life. Some direct protests against curtailing religious liberty are also shown. The paper draws upon archival material and interviews.

Keywords: Evangelical Baptists, Protestants, religious community, religious literature, youth groups, women in Protestant communities, oppressions against freedom of religion in the USSR.

Yulia Guseva. "Female Mullah"? Women's Roles in Muslim Religious Practices of Middle Volga Region during the War and Postwar Period 315

The paper deals with role of women in everyday religious practices of the Muslim communities of the Middle Volga region during the war and immediate post-war period. The author explores the combination of traditional and new practices and explains them through the evolution of gender relations in rural society of Tatar Muslims.

Keywords: Islam, female Muslim, history of Islam in Russia, modernization of Islam, Middle Volga region, World War II and post-war history of the USSR.

Sanami Takahashi. Two Types of Religiosity in the Times of the Late Socialism: Eastern Orthodox Believers in Vladimir Region 328

Using the example of the Vladimir city and surrounding oblast', the author shows in this paper the real correlation of antireligious policy and lived religiosity in the late Soviet period. There are two opposing modes of such policy: on the one hand, the control over the Church hierarchy and its instrumentalization in promotion of the Russian cultural heritage, and, on the other hand, the persecution of lived spontaneous religiosity, such as the veneration of local "holy places."

Keywords: USSR, Russian Orthodox Church, state atheism, the "holy places", lived religion, popular religious practices.

Sergey Zhuk. Religious Practices, Everyday Religiosity and Western Mass Culture in the Closed City of Dniepropetrovsk in Post-Stalin Era (1960–1984) 349

Part of a larger research project about Soviet cultural consumption and identity formation, this article explores the connection between religious practices and western mass culture in the industrial city of Dnepropetrovsk, Ukraine, in the

late socialist period. The Committee of State Security closed Dnepropetrovsk to foreigners in 1959 when one of the Soviet Union's biggest missile factories opened there. Because of its "closed" nature, Dnepropetrovsk became a unique Soviet social and cultural laboratory where various patterns of late socialism collided with new Western cultural influences. The closed city of Dnepropetrovsk can be seen as a microcosm of Soviet society as a whole. Drawing from a wide variety of sources, including archival documents, periodicals, personal diaries and interviews, this article demonstrates how popular fascination for Western rock music, such as Andrew Lloyd Webber's Jesus Christ Superstar, spurred interest in Christianity. Local Protestant and Orthodox church leaders skillfully promoted such interest, even as the Party bosses tried to quash it. This study stands as a reminder of the continued draw of Christianity in Orthodoxy's heartland—even through alternative, modernizing media—despite the official promotion of atheism.

KEYWORDS: religious practices, mass culture, youth culture, personal identification, Baptists, Adventists, Krishna Consciousness, Dnepropetrovsk, Ukraine.

SECTION IV. RELIGION VS. ATHEISM: TWO SYSTEMS OF MEANING AND RITUAL

NATALIA SHKIKHTA. "From Tradition to Modernity": Orthodox Rituals and Celebrations during the Antireligious Campaign in Ukraine, 1950-s – 1960-s 380

The paper explores some transformations in Russian Orthodox ritual practices both during the Khrushchev antireligious campaign and in its aftermath; it draws on the Ukrainian material. The article examines illegal rituals, modifications of traditional life-cycle rituals, "lay services", and organizational changes introduced into major church celebrations. Drawing on vast archival material, the author traces who initiated these transformations (laity, clergy, hierarchy) and also the attitude towards them on the part of state and ecclesiastical authorities.

KEYWORDS: Orthodox rituals, religious tradition, modernization, Soviet "new" rituals, Khrushchev's antireligious campaign, Soviet Ukraine.

ELENA ZHIDKOVA. The Soviet Civic Rituals as an Alternative to Religious Rites 408

The paper explores the history of the invention and introduction of rituals during the so called Khrushchev Thaw period, when the authorities were concerned with the creation and introduction of new socialist rituals and holidays, consonant with Soviet secularized sensibilities of the postwar period. The idea goes back to the 1920s but the systematic policy started in the Khrushchev period when many new rites were created such as wedding ceremonies or registration of the newborn, as well as "popular" and professional holidays. These new socialist ceremonial elements were supposed to substitute for the religious rituals system.

Keywords: socialist rites, Khrushchev Thaw, civic holidays in the USSR, scientific atheism, weddings, marriages.

Victoria Smolkin-Rothrock. Ordinary Death in the Soviet Union: the Material and Spiritual in Atheist Cosmology 430

The paper deals with the problem of death as approached by the Soviet atheist ideologists. In particular, it explores the attempts by Party ideologists to substitute religious death rituals by new "socialist rituals." The author draws upon the work of a special Commission on the study and introduction of "socialist rituals" created in 1969 under the Presidium of the Supreme Soviet of the Ukrainian Soviet Socialist Republic. The paper shows the failure of this policy, which reflects a major flaw in the whole construction of Soviet atheist ideology — its misunderstanding of spiritual needs of ordinary Soviet citizens, in both existential and material aspects.

Keywords: socialist rituals, scientific atheism, death, religion in the Ukraine, Soviet Union, secularization.

Section V. Conceptions and Methods

Catherine Wanner. Lived Religion: A Conceptual Framework for Understanding Death Rituals in Soviet Ukrainian Borderlands 464

This article argues that scholars interested in studying religious practice in the Soviet Union should focus on "lived religion" as a valid form of religiosity. This concept allows for the consideration of the improvised nature of religious practices that were often conducted outside of churches and involved appeals to spirits in addition to an anthropomorphic God. Lived religion is revealed in the ritualized death practices conducted in Western Ukrainian territories annexed to the Soviet Union during World War II and where the Greek-Catholic Church was prominent before being driven underground in the early 1950s. With limited access to clergy and liturgy, this article provides an analysis of the lived religious practices of Western Ukrainians that were mostly conducted in homes and cemeteries to commemorate death primarily during the Khrushchev period in this borderland region of the USSR. Such lived religious practices, not only sustained religious sentiment during the Soviet period, they also were an integral part of local cultures and identities.

Keywords: USSR, Western Ukraine, Greek Catholic Church, lived religion, death rituals, secularization.

Sonja Luehrmann. What Can We Know about Soviet-era Religiosity? A Comparison of Archival and Oral Sources from the Postwar Volga Region 485

Based on materials from archival research and ethnographic fieldwork in the Middle Volga region, this article considers the relationship between archival

evidence and oral history in attempts to learn about religious practices in the Soviet Union. Presenting examples of three possible relationships between the two groups of sources — complementarity, convergence, and contradiction — the article argues for a reflexive methodological pluralism, where no type of source is rejected or given exclusive precedence over another, but different types of evidence are juxtaposed to one another, generating new questions.

Keywords: Mari El, religious practices, archive materials, oral narratives, methodological pluralism.

Nikolai Mitrokhin. The Illness of "the Fund of the Commissioner": Reflections on the Actual Problems of Research in the Field of Religiosity in the USSR 505

This article is devoted to the methodology of research in the field of religiosity in the USSR. The author outlines the weaknesses of current scholarship: the lack of knowledge of others' works, inability to widen the scope of used sources for a more multidimentional analysis, etc. He specifically refers to a problem of a researcher's being concentrated exclusively on the documents from one particular "favourite" archival fund — usually "the fund of the commissioner for religious affairs" — which turns the research into an uncritical retelling of the documents found there.

Keywords: religiosity in the USSR, source study, methodology of historical research.

Book Reviews

Werth P. Orthodoxy, Other Confessions, and Other Faiths: Essays on the History of Religious Diversity in the Russian Empire. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012 (In Russian) . . . . . p. 512
Luehrmann S. Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Indiana University Press, 2011 . . . . . p. 516
Epstein M.N. Russian Spirituality and the Secularization of Culture. USA: Frank-Tireur, 2011 . . . . . p. 523
Shnirelman V. Russian *Rodnoverie*: Neopaganism and Nationalism in Today's Russia. Moscow: Izdatel'stvo Bibleisko-Bogoslovskogo Instituta, 2012 (In Russian) . . . . . p. 527
Tul'pe I. Myphology, Art, Religion. Saint-Petersburg: Nauka Publishers, 2012 (In Russian) . . . . . p. 532

Reference Information

In Russian . . . . . p. 539
In English. . . . . p. 549

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
IN RUSSIA AND WORLDWIDE
3-4 (30) 2012
Established in 1968.
Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.
The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.
ADDRESS:
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"
84, Vernadskogo pr.
119606 Moscow. Russia
E-mail: religion@rane.ru
Web-site: www.religion.rane.ru/?q=en
ACTING EDITOR-IN-CHIEF: Dmitry Uzlaner
EDITORIAL STAFF: Alexander Agadjanian, Alexey Appolonov, Alexander Kyrlezhev
EDITORIAL BOARD: Alexey Beglov, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Ivan Davydov, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov, Yulia Sinelina, Mikhail Smirnov, Elena Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.
INTERNATIONAL COUNCIL: Peter Berger (USA), Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), David Martin (UK), Adrian Pubst (UK), Massimo Rosati (Italy), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Euguenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zveerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

3-4 2012 [30]

УЧРЕДИТЕЛЬ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ

ISSN 2073–7203 (PRINT), 2073–7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»

E-mail: religion@rane.ru

Подписано в печать 15.12.2012
Формат 70×100/16
Тираж 500 экз. Усл. печ. л. 45,5
Изд. №884. Заказ №884

Отпечатано в типографии РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82–84
Коммерческий отдел: тел. (495) 433-25-10, (495) 433-25-02
com@anx.ru, www.delo.ane.ru

ISSN 2073-7203
9 772073 720000