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

Краткий обзор и попытка анализа

Цели и контуры конференции

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

И, разумеется, всем ясно, что адекватное понимание советской религиозной истории — это ключ к пониманию современных, постсоветских превращений в этой сфере: вопреки распространенному желанию забыть советскую эпоху как досадное недоразумение, «безвременье» или временное отступление от «столбовой дороги истории», именно советский опыт — опыт травм и идеалов — по-прежнему проглядывает во всех сферах жизни послед-них десятилетий на огромной постсоветской территории.

Таковы, в конечном итоге, были вопросы конференции, состоявшейся в феврале в Москве. Конференция впервые намеренно применила новую

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

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

Но сначала — немного общей и сухой информации. Конференция «Религиозные практики в СССР…» прошла 16 – 18 февраля 2012 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ) и была совместно организована Центром изучения религий РГГУ и Центром истории религии и церкви Института всеобщей истории РАН[2]. Конференция собрала около 95 человек, вошедших в программу (из них около 20 не смогли

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

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

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

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

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

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

Если верно, что нынешний этап исследований состоит в сборе и классификации материала, в первичном накоплении микро-историй и case studies, то первой и решающей сейчас темой является тема источников и методов. Важно не только собрать воедино все архивные и прочие источники, но и понять, как с ними работать. Практически каждый доклад с

неизбежностью начинался с анализа источников. Было предложено даже подумать о том, чтобы свести воедино все имеющиеся источники и критически оценить их (Н. Киценко).

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

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

Еще один тип источников — устные нарративы, которые дополняют письменные (и часто им противоречат), но в которых тоже свои искажения; иногда они оказываются незаменимыми (как, например, было показано М. Сафаровым на примере реконструкции истории мусульманской общины Москвы); сюда же примыкают личные мемуары, к которым приходится в

некоторых случаях прибегать — при всем риске их достоверности — как к единственному источнику (например, при анализе таинства причащения у А. Беглова).

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

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

Так или иначе, для того чтобы выявлять «практики» и религиозную «повседневность», необходимо, как говорили участники, использовать особую оптику и следовать некоторым методологическим принципам. Например, следует опираться на такие свидетельства, которые отражают конкретные действия (в большей степени, чем слова и мысли); говорить о поведении, а не о психологическом состоянии и опыте (ибо последние в наименьшей степени подлежат верификации); осознавать наличие постоянного, большего или меньшего «зазора» между официальным каноническим текстом (правилом, нормой) и практиками, понимая при этом корреляцию между ними. Как было показано в ряде докладов, размытость, подвижность самой нормы создавали некое широкое поле ее применения в жизни (такова была, например, неясная норма частоты причащений — доклад А. Беглова). И еще один принцип, о котором говорили участники: религию не следует отрывать от всего совокупного социального и культурного опыта советских

людей; некритическая концентрация внимания только на религии — а ведь именно религия является объектом всех представленных исследований — способна привести к искаженному преувеличению, оптическому обману — представлению о сплошной подпольной религиозности советского населения на всем протяжении советской истории; поэтому требуется трезвость и здравый смысл, чтобы найти такое место религии, которое было бы соразмерно всей совокупности прочих практик.

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

И здесь мы подходим, собственно, к узловым темам, которые явно или имплицитно определяют ход всех исследований религиозной повседневности в СССР. В сущности, уже само название конференции вызвало полемику: в какой мере советская секуляризация была «насильственной», а в какой — естественным процессом, разворачивавшемся параллельно во всем мире или, по крайней мере, в европейских странах? На этот счет были разные мнения. С одной стороны, параллели с мировыми процессами очевидны; с другой стороны, трудно отрицать радикальный, «экспериментальный» и идеологически программный характер советских антирелигиозных репрессий. Возможны расхождения (отчасти вызванные несогласованностью «оптик» и источниковой базы) относительно того, насколько секулярной / религиозной была имперская Россия (степень ее религиозности часто преувеличивается, а значит преуменьшается степень восприимчивости к «атеизму»); а также относительно того, каков был реальный «градус веры» в разные советские периоды (например, как оценить тот высокий уровень религиозности, который отразила «забракованная» Сталиным перепись 1937 г., когда 56,7 % назвали себя верующими), или насколько значительны были «религиозные подъемы» конца 1940-х (после войны и временного смягчения политики), или середины 1970-х, и не коррелировали ли они со сходными колебаниями за пределами СССР? Может быть, советская секуляризация

была, в конце концов, не столько «насильственной» (forced), сколько «форсированной», «ускоренной» (такое промежуточное решение предлагала У. Хун в своем докладе, ссылаясь на использование в литературе немецкого слова *forciert*).

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

Эти вопросы вписываются, между прочим, в общий поток сравнительно недавней историографии, посвящен-ной разным аспектами советской повседневности вообще. Есть крайние тенденции считать всю советскую жизнь постоянным, почти всеобщим сопротивлением постоян-ным же репрессиям со стороны режима или, наоборот, полагать, что подавляющее большинство советских людей приняли доминирующий официальный дискурс (включая атеизм) и строили свою жизнь соответствен-но. Но между этими крайними моделями есть промежуточный спектр возможных жизненных тактик, и на самом деле большинство прокладывали для себя собственный путь выживания, уклонения или адаптации. Сложность этой картины, разумеется, ни в коей мере не может смягчить простую и

ясную характеристику общего фона — той чрезвычайной жесткости и репрессивности, которые были присущи природе всего советского модернистского проекта.

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

Каковы же были наиболее типичные формы религиозности, которые строго документированы и могут быть реконструированы? Первое общее впечатление состоит в том, что если выстроить некую шкалу по степени институционализации практик, то основная масса проявлений религиозности располагалась далеко от официально признанных (терпимых властью) институтов и гораздо ближе к неформальному, внеинституциональному полюсу. Удар по институтам традиционных религий был так велик, особенно в 1930-е гг. и затем в конце 1950-х, что религиозность была вытеснена из них в более или менее свободное науная жизнь и менее контролируемое социальное пространство. Если одной формулой, с опасностью некоторого упрощения, передать общую тенденцию, то она была такова: от старых институтов — к более рассеянным формам; от публичности — к приватности; от коллективного — к индивидуальному; от духовенства — к мирянам; от мужчин — к женщинам.

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

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

Во-вторых (как заметил А. Беглов в дискуссии), они означали создание новых форм и движений, появление которых стало возможным именно благодаря ослаблению контролирующей, нормативной роли старых институтов: в рамках последних, например, были бы непредставимы «женщины-муллы» (Ю. Гусева); домашние обряды; создание новых вирдов в чеченской ссылке (М. Рощин); те же интенсивные исповедальные сети в православии; или, наконец, складывание сильной протестной и латино-

ориентированной идентичности после ликвидации Украинской греко-католической церкви в 1946 г. (Т. Бублык, К. Будзь). В целом мы можем говорить о парадоксе: притом что «форсированная секуляризация» радикально подорвала традиционные устои религий, она же стимулировала религиозное творчество, высвободила активную спонтанную религиозность: так, уже в 1920-е гг. антицерковная политика большевиков привела к обратному эффекту — резкому росту приходской самоорганизации (Г. Фриз). И здесь снова мы возвращаемся к вопросу о «насилии»: не были ли некоторые изменения в религиозной жизни естественной внутренней потребностью, даже если таковые изменения были спровоцированы государственным насилием против старых институтов? Если это так, то советская история в большей степени вписывается в европейский поток секуляризации.

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

И здесь, говоря об индивидуальных поисках и изобретениях в религиозной сфере, мы сталкиваемся с еще одной огромной темой, постоянно звучавшей во время конференции: это сложные отношения религиозных смыслов и практик с идеологическим и практическим космосом советского режима. Официальный атеизм постепенно вырос в целую

сложную доктринальную подсистему советской (марксистско-ленинской) идеологии; он поддерживался большим количеством оплачиваемых государством чиновников и был призван формировать новую ментальность homo soveticus и новую «социалистическую обрядность» (термин, который в послевоенное время был изобретен партийными специалистами, признавшими необходимость обрядов как таковых). Весь этот комплекс идей и практик призван был заменить религиозные аналоги и подготовить массы к принятию социализма как некоей гражданской религии. При этом надо помнить, что науная жизнь не только официальные усилия штатных атеистов, но и сам советский хабитус как таковой, вся советская повседневность были мощными инструментами ежедневной, неотвратимой переработки «человеческого материала».

Соотношение религиозной и советской (кстати говоря, не вполне светской) символических систем, их противоборство не только были рациональным «вытеснением», но и приводили к созданию адаптированных конструкций; в результате — появление большого числа различных смешанных, промежуточных форм сохранения религиозности и ее трансформации. Это было верно для старых традиционных социальных пространств, таких как центрально-русские деревни; но это было верно и для новых городов, где власти хотели с «чистого листа» создать новую, социалистическую культуру (как, например, «город без церквей» Магнитогорск — в докладе Н. Макаровой). Ряд докладов прекрасно иллюстрировал смешанный характер многих культурных феноменов, сочетающих религиозные и советские элементы: прежде всего, элементы похоронных обрядов (А. Соколова, К. Ваннер, В. Смолкин-Ротрок) и, как правило, допускаемое властями включение религиозной символики в похоронные практики (в исламе — по докладам А. Кобзева, М. Сафарова). Напротив, что касается брака, власти стремились к большей чистоте и к строгой замене религиозного обряда разработанными в 1950 – 1960-х обрядами, когда «реабилитированная» свадьба предстала в совершенно новом,

«социалистическом» духе (Е. Жидкова). Некоторые традиции конструировались для того, чтобы подчеркнуть преемство между «традиционными народными обычаями» (столь высоко ценимыми в нормативной советской идеологии) и социалистической культурой: таковы, например, новые «старые» осетинские обряды 1960-х гг. (С. Штырков). Иногда традиционное паломничество, приуроченное к престольному празднику местной церкви, могло быть до нерасторжимости сплетено со светским сельским праздником с участием высшего партийного начальства (У. Хун о паломничестве на озеро Светлояр). Коллективные крещения могли быть приурочены к официальным праздникам (1 мая и 7 ноября), и тем самым «праздник» как таковой приобретал двойной смысл (Н. Шлихта). В конечном итоге, официальный атеизм не добился своей цели «полного вытеснения» (В. Смолкин-Ротрок), и потому разнообразные смешения и сочетания двух символических систем часто и были содержанием советской религиозности.

* * *

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

анализа источниковой базы до теоретических выводов о сущности советского «атеистического эксперимента».