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.