Пейдж Херлингер

Русские православные женщины в неправославные времена: примеры женского действия и влияния в революционную эпоху, 1917–1927 гг.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-1/2-304-327

Page Herrlinger

Russian Orthodox Women in Unorthodox Times: Patterns of Female Agency and Authority in the Revolutionary Era, 1917–1927

Page Herrlinger — Associate Professor of History, Bowdoin College, Brunswick, Maine (USA). pherrlin@bowdoin.edu

This paper examines various ways in which lay Orthodox women — as mothers, wives, workers, and daughters — navigated the challenges and opportunities they encountered with respect to their faith in the early Soviet period. It centers on two questions: How did women's faith impact their experience of the Revolution under Bolshevik rule? And how did women's religious beliefs, behaviors, and faith-based relationships influence how the Revolution was "lived"? Moving beyond the problematic category of "backwardness" traditionally assigned to female believers in the revolutionary context, it privileges women's perspectives and highlights a diverse set of responses to socialist rule. And by encouraging a rethinking of the interrelationship between gender and faith in early Soviet society, it aims to open up new avenues of inquiry with respect to the experience of "lived socialism".

Keywords: female believers, Russian Orthodoxy, religious identity, relics, lay protest.

В МАРТЕ 1918 г., в начале Гражданской войны, сотни работниц Прохоровского завода в Смоленской губернии вышли на улицы, чтобы защитить свое духовенство и церковь от карательного отряда, посланного отомстить за несколько убийств в городе. Женщины угрожали разорвать солдат «в кло-

Херлингер П. Русские православные женщины в неправославные времена: примеры женского действия и влияния в революционную эпоху, 1917–1927 гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1-2. С. 304–327.

Herrlinger, Page (2019) "Russian Orthodox Women in Unorthodox Times: Patterns of Female Agency and Authority in the Revolutionary Era, 1917–1927", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 37(1-2): 304–327.

чья», если те будут упорствовать, и им удалось довести комиссара до слез, а отряд — заставить отступить. После этого они пошли в свою церковь на благодарственный молебен[1].

Этот эпизод, который в религиозной прессе обозначили выражением «мужественные женщины», отражает две доминирующие модели поведения православных женщин в раннесоветский период — модели, соответствующие традиционной роли женщины как воспитательницы и защитницы веры[2]. Первая состоит в том, что верующие женщины были весьма заметны на «новом фронте» против многочисленных нападок большевиков на Православную церковь и традицию, и в пропорциональном отношении их было гораздо больше, чем верующих мужчин[3]. Индивидуально и коллективно женщины выступали против «безбожной» политики режима в 1918 г., а также в последующие месяцы и годы, особенно после таких действий большевиков, как эксгумация тел святых, закрытие церквей и преследования духовенства. Верующие женщины, монашествующие и мирянки, выражали свою позицию как мирными, так и конфронтационными способами — путем конкретных действий, ритуалов и высказываний. Они выходили в знак протеста на улицы, обращались к властям с петициями, своими телами — в буквальном смысле — защищали священные предметы и места, заступались за духовенство в советских инстанциях, публично свидетельствовали о происходящих чудесах, препятствовали попыткам проводить светские мероприятия в культовых помещениях, и так далее[4].

1. Об этом событии см.: Православная церковь и верующие Смоленской епархии в годы революций и гражданской войны, 1917–1922 / Под ред. М. Каиля. М.: Изд-во Ипполитова, 2010. С. 264–265; Kail, M. (2014) “Women’s Piety in a Post-Revolutionary Province: Self-identification and Social Practices”, in N. Novikova, M. Muravyeva (eds) *Women’s History in Russia: (Re) Establishing the Field,* p. 77. Cambridge Scholars Publisher.

2. О традиционных ролях женщин см.: Wagner, W.R. (2007) “Orthodox Domesticity: Creating a Social Role for Women”, in M.D. Steinberg, H.J. Coleman (eds) *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

3. Выражение «новый фронт» появилось в статье Д. Философова «Наша вера» (Прибавление к Церковным ведомостям. 1918. № 2. С. 90).

4. Недавние работы на эту тему: Greene, R. (2010) *Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*. Dekalb, IL: Northern Illinois University Press; Freeze, G. (2012) «Subversive Atheism: Soviet Antireligious Campaigns and the Religious Revival in Ukraine in the 1920s», in C. Wanner (ed.) *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*. New York: Oxford University Press; Husband, W.B. (1998) “Soviet Atheism and Russian Orthodox Strategies of Resistance, 1917–1932”, *Journal of Modern History* 70(1): 74–107; Kail, M. (2014) “Women’s Piety in a Post-

В условиях нового атеистического режима верующие женщины оставались активными и креативными в практике своей веры, используя знакомые способы воспитания и поддержания религиозной жизни, а также выискивая новые формы для выражения своего благочестия. Как и следовало ожидать, в период, когда духовное утешение было очень востребовано, многие придерживались обычных ритуалов и продолжали жить в соответствии с существующими религиозными и моральными нормами. Это означало молиться святым, обращаться к священникам за таинствами, строить часовни и участвовать в крестных ходах, чтобы выразить благодарность за Божье благословение и молиться о защите в будущем. Хотя большинство официальных церковных должностей для женщин оставались недоступными, они использовали новые формы религиозной жизни, например, создавали сестричества и группы совместного чтения, а также участвовали в работе приходских советов и становились псаломщицами.

Однако несмотря на новые возможности — и новые пространства — для женской религиозной активности, религиозная жизнь в первые годы социализма оставалась изменчивой и нестабильной. Надзор со стороны атеистов поставил верующих в ситуацию непредсказуемую и полную угроз, так, что оптика модели религиозного поведения постоянно менялись. Например, когда миряне начали выступать как в защиту репрессированного духовенства, или даже заменяя его, безбожные власти стали относиться к публичным проявлениям религиозности по-новому и враждебно. В этом контексте, как пишет историк Максим Каиль, все женщины были вынуждены в отношении своей православной идентичности сделать выбор из трех вариантов: они могли открыто исповедовать свою веру и самоопределяться в соответствии с ней, что отныне лишало бы их возможности играть существенную

Revolutionary Province: Self-identification and Social Practices", in N. Novikova, M. Muravyeva (eds.) *Women's History in Russia: (Re) Establishing the Field*, pp. 67–85. Cambridge Scholars Publisher; *Кашеваров А.В.* Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005; *Кириченко О.В.* Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.). М.: Свято-Алексеевская пустынь, 2010; *Леонтьева Т.Г.* Православные подданные и большевистская революция; особенности адаптации к «новому миру» в годы Гражданской войны // Гражданская война в России: события, мнения, оценки / Под ред. Ю.И. Кораблева, Н.А. Ивницкого. М.: Раритет, 2002. С. 496–516; Smith, S.A. (2009) "Bones of Contention: Bolsheviks and the Struggle against Relics, 1918-1930", *Past and Present* 204: 155–194; Young, G. (1997) *Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village*. University Park, PA: Penn State Press.

роль в формировании советского общества; они могли «приспосабливаться или идти на компромисс» с реальностью, тем самым сохраняя некую социальную роль за счет сохранения веры втайне; или они могли «полностью порвать с религией и таким образом гарантировать свое продвижение в обществе»[5].

Вторая группа женщин — по Каилю, «приспособленцы» — была, судя по всему, самой большой и разнообразной из трех. И все же спустя столетие после революции, мы все еще знаем о них очень мало, несмотря на то, что они составляли значительную часть советского населения в целом. Наиболее вероятное объяснение этого поразительного упущения в историографии революционной эпохи связано с тем, что большинство исследований, посвященных религиозным женщинам после 1917 г., ориентировалось на две перспективы — либо на формирование атеистического государства, либо на ситуацию осажденной церкви. Соответственно, верования и поведение женщин анализировались с точки зрения ожиданий либо большевиков, либо церковных властей, тогда как их собственные взгляды и приоритеты по большей части недооценивались или игнорировались. В самом деле, даже когда им предоставляется определенная свобода действий или голос, женщины, как правило, остаются безликими, одномерными и ограниченными определенным контекстом. В то же время верования и поведение женщин часто упрощают. Если ученые, работающие в парадигме секуляризации, обычно маркируют женскую веру как проявление «отсталости», то и те, кто интересуется религиозной жизнью, часто слишком охотно воспроизводят, по словам Каиля, «историографический миф о женском благочестии как едином целом и об унифицированных религиозных практиках»[6]. В существующих описаниях жизни женщин также заметна тенденция исходить из слишком жесткого различения (вплоть до поляризации) между религиозной и светской идентичностями женщины, что, возможно, не соответствует реальности — по крайней мере, не всегда. Во всех этих отношениях полнота спектра женских голосов по вопросам веры и жизни не учитывалась.

Пытаясь переосмыслить женское благочестие в период после 1917 г., мы в этой статье рассматриваем реакции нескольких мирянок — матерей, жен, работниц, дочерей — на те вызовы и воз-

5. Kail, M. “Women’s Piety in a Post-Revolutionary Province”, p. 67.

6. Ibid., p. 70.

можности, с которыми они столкнулись в течение первого десятилетия советской эпохи. Опираясь на собственное исследование, а также на имеющуюся литературу, мы стремимся восстановить их голоса и взгляды, а также выявить свойственную им степень активности и влиятельности — относительно того, во что бы они ни верили (или, наоборот, во что они не верили). Чтобы подчеркнуть текучесть и разнообразие женской религиозной идентичности, в нижеследующем анализе мы используем биографический подход. Три раздела посвящены различным аспектам женского опыта: первый — женщинам, защищающим священное, второй — молодой работнице, пытающейся согласовать свою веру со своей революционной идентичностью, последний — женщине среднего возраста, вера которой помогла ей сформировать свое отношение к социалистическому проекту (и наоборот). Цель этих кратких портретных зарисовок — начать пересматривать наше представление о благочестии женщин в условиях социализма, задавая новые вопросы существующим источникам и вводя результаты новых исследований. Указывая на проблемы, порождаемые источниками, мы также ставим вопросы для дальнейших исследований. Хотя изучение женской религиозности ценно само по себе, мы считаем, что оно неизбежно заставит нас участвовать в столь необходимом «остранении» в отношении того, как мы мыслим и, в конечном счете, понимаем революционную эпоху в целом.

Защищая священное

Первое серьезное наступление большевиков на Православную церковь началось в январе 1918 г.: сначала закрытие синодальной прессы, затем попытки силовой реквизиции религиозных ценностей у столь любимой верующими Александро-Невской лавры в Петрограде, наконец, всего несколько дней спустя, — издание Декрета об отделении церкви от государства от 20 января. Эти действия вызвали массовые протесты среди православных, беспрецедентные по масштабу и интенсивности, и привели к явному возрождению веры в ближайшие месяцы и годы. Конечно, не все православные реагировали одинаково или обязательно выступали в поддержку осажденной церкви[7]. И все же январь 1918 г. ознаменовал начало внезапного и заметного развития многих форм

7. *Леонтьева Т.Г.* Православные подданные и большевистская революция. С. 510–511.

религиозной практики, включая посещение приходских собраний и образование мирянских братств[8].

Хотя в протестах участвовали верующие обоих полов, всех возрастов и классов, в газетных отчетах подчеркивалось преобладание женщин. Например, в отчете о специальном молитвенном собрании, состоявшемся в битком набитом главном соборе Александро-Невской лавры, верующие женщины были описаны как очень заметные и необычно громкие; в то время как многие рыдали и стенали, находясь на грани «истерики», другие осуждали реквизицию как акт профанации против «Вечного правителя» и обещали отомстить тем, кто угрожал осквернить святую обитель[9]. Спустя несколько дней, в воскресенье 21 января, женщины снова в большом количестве участвовали в незаконном, но вызывающе массовом шествии к Казанскому собору[10]. Подобные демонстрации имели место в городах по всей России, включая Москву, где много женщин, старые и молодые, рабочие и дворяне, вышли на улицы, исполняя церковные песнопения, а также в сельской местности, где женщины активно сопротивлялись запрету преподавания Закона Божия, что иногда приводило к гибели людей[11].

Сами по себе вид и голоса протестующих на улицах работающих женщин не были чем-то новым в Петрограде. Некоторые современные наблюдатели, вероятно, чувствовали параллель между массовыми демонстрациями под руководством женщин во время «хлебного бунта» в феврале 1917 г. и демонстрациями женщин, которые отчаянно пытались защитить жизненно важные источники духовного существования в январе 1918 г. Однако понять мотивы женщин или то, как они интерпретировали происходящие события, не так легко. Опубликованных источников слишком мало, и они редко демонстрируют интерес к изучению взглядов женщин. Напротив, доминируют стереотипические представления об участии женщин, как в более ранней ссылке на «истерику» — термин, обычно используемый для того, чтобы

8. *Кашеваров А.В.* Православная российская церковь и советское государство. С. 134; *Беглов А.Л.* Объединения православных верующих в СССР в 1920–1930-е годы: Причины возникновения, типология и направления развития // Российская история. 2012. № 3. С. 95.

9. Прибавление к Церковным ведомостям. 1918. № 2. С. 96–97.

10. Там же. С. 90.

11. *Тырков Г.* Наша вера // Прибавление к Церковным ведомостям. 1918. № 6. С. 264; *Кашеваров А.В.* Православная российская церковь и советское государство. С. 136.

обозначить поведение, которое считается чрезмерно эмоциональным, иррациональным или беспорядочным. Тем не менее, сообщение о женщинах, которые «рыдали и стенали», представляется значимым. Как мы можем это понять? Был ли это признак духовного смятения, горя или возмущения? Страха? Или, быть может, намеренная тактика, чтобы отвлечь или привлечь внимание? Что-то еще? Или, быть может, все вышеперечисленное? И каковы были чаяния женщин, принимавших участие в крестном ходе — ритуале, который часто использовался в политических целях? Они сознательно протестовали против безбожников и их политики? Защищали свое духовенство? Или участвовали прежде всего для того, чтобы молиться? Они противостояли большевикам, потому что так велел патриарх или потому, что его послание подтвердило их собственное очень реальное ощущение того, что поставлено на карту? Насущным является не только вопрос о том, «как мы можем об этом узнать?», но и вопрос «почему мы так редко задаемся этими вопросами?»

Помня о замечании М. Каиля, что не все благочестивые женщины реагировали одинаково, рассмотрим редкое письмо от «православной мирянки Ан. Смирновой», опубликованное в «Петроградской газете» в январе (точная дата не указана), которое дает некоторое представление о природе озабоченности верующих женщин в то время[12]. Письмо начинается с характеристики отделения церкви от государства как попытки отделить дух от тела нации — признак того, что Смирнова еще не поняла, кто такие большевики и каковы их цели. Затем она страстно отвергает перспективу светской жизни не только для себя и своей семьи, но и от имени всех верующих: «Мы, православные, верующие люди, не хотим духовной смерти» — заявление, которое указывает на влияние слухов (распространяемых духовенством) о том, что декрет будет означать полный запрет религиозной жизни. В частности, она выражает свой страх, что большевики лишат православных права на участие в церковных таинствах — по ее словам, заставляя верующих оставлять детей некрещеными, как «собак», заключать брак вне церкви, в каком-то административном помещении, и встречать смерть «без церковного напутствия». «Не хотим быть погребенными, как падаль, зарытая в яму без благословения церкви». Наконец, она протестует против на-

12. Письмо Смирновой было затем снова опубликовано в «Прибавлении к Церковным ведомостям» (1918. № 2. С. 93).

силия большевиков над духовенством, защищая священников как тех, кто совершает «все нужные нашему духу и сердцам требы».

Хотя у нас нет сведений о происхождении Смирновой, внимательный взгляд на ее язык и риторическую стратегию кое-что обнаруживает. С одной стороны, выбор прямых и грубоватых выражений говорит о том, что она не была высокообразованной. С другой стороны, ее претензии четко и смело сформулированы, и она решительно берет на себя полномочия выдвигать их от себя и от имени других. Неоднократное употребление местоимения «мы» показывает, что она видит себя частью сплоченного сообщества верующих, с которым связана ее судьба. Конечно, это был обычный оборот, используемый как церковными властями, так и в коллективных петициях верующих. Но ее «мы» указывает не только на общность веры, но и на общие эмоции, которые усиливались действиями государства, — особенно на чувство страха и негодования.

Хотя Смирнова и использует язык демократических прав и свобод, ее защита веры строится преимущественно на популярном представлении о духовном авторитете и религиозной личности. Как отмечают исследователи, миряне обычно понимали веру как принадлежащую им и могли выступать против властей (даже внутри церкви), когда те посягали на их представление о священном[13]. Однако, с другой стороны, содержание письма свидетельствует о том, что претензии Смирновой могли быть сформированы (по крайней мере, отчасти) самой церковью — либо распространяемыми духовенством слухами, либо обращенными к верующим посланиями иерархии. Это особенно заметно в конце письма, когда она оспаривает легитимность большевиков на языке, характерном для церковных властей: любое правительство, «построенное на реквизиции даяний самому Господу Богу», предсказывала она, «рухнет… и увлечет за собой и его строителей». Хотя в смутное время начала 1918 г. не все верующие следовали указаниям иерархии, призыв патриарха Тихона от 19 января к подвигу и анафематствование им атеистов отчасти имели именно такую цель[14]. Призыв церкви к верующим женщи-

13. См., например: Freeze, G.L. (2004) “A Pious Folk? Religious Observance in Vladimir Diocese, 1900–1914”, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge 52(3): 324; Shevzov, V. (2007) *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. New York: Oxford University Press (особенно гл. 5).

14. «Приспело время подвига…» Документы Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. о начале гонений на Церковь / Под ред. Н.А. Криво-

нам защищать веру был прямо обозначен, когда собор побуждал родителей отречься от своих нераскаявшихся детей-большевиков, а жен — спасти себя и своих детей, оставив мужей, которые «упорствуют в служении сатане»[15].

Хотя трудно установить, в какой степени другие православные разделяли взгляды и страхи Смирновой, подобное говорили и те, кто осудил кампанию большевиков по эксгумации святых. Изучив многочисленные протесты такого рода, историк Роберт Грин пришел к выводу, что не раз проявлявшаяся готовность женщин противостоять властям по поводу вскрытия мощей проистекала из стремления «защитить границы морального сообщества от государственного вторжения», а также из страстного, часто сокровенного чувства благоговения по отношению к святым. Учитывая взаимную природу отношений «верующий — святой», он полагает, что защищать мощи заставлял страх потерять покровительство святого и его любовь[16]. Хотя, конечно, многие верующие мужчины также были преданы своим святым, Грин считает, что способность женщин играть свою роль в соответствии с гендерными стереотипами могла давать им преимущество в деле защиты святынь. Например, толпа женщин, опираясь как на физическую, так и на эмоциональную тактику, соорудила из своих тел человеческую баррикаду у ворот Свято-Троицкой Сергиевой лавры, чтобы блокировать активистов-безбожников, пытающихся проникнуть внутрь, а затем дразнила солдат и милиционеров, которые стояли здесь же: женщины выкрикивали свои имена и призывали в них стрелять. Таким образом женщины «эксплуатировали возлагаемые на них патриархальным обществом ожидания, что они пойдут на конфронтацию, на которую не могли пойти их мужья, сыновья и братья» — по крайней мере, без большого риска для них самих или для их социальной идентичности[17].

Тексты подаваемых верующими петиций также проливают свет на их мотивы и тактику в защите мощей. Некоторые петиционеры, как и Смирнова, просили власти уважать их «религи-

шеевой. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный институт, 2012. С. 238.

15. Цит. по: *Одинцов М.* Русская Православная Церковь накануне и в эпоху Сталинского социализма 1917–1953 гг. М.: РОССПЭН, 2014. С. 56.

16. Для некоторых верующих было важно, чтобы поблизости были доступные для них мощи святых. Greene, R. *Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*, p. 183.

17. Ibid., p. 164.

озные чувства» как «свободных граждан», которые — «как рыба без воды» — не могут жить без своих священных предметов. Другие требовали уважения к традиции и общим предкам, апеллируя к советским властям как к «товарищам», в то время как были и такие, которые указывали на правовые основания (т. е. Декрет об отделении церкви от государства)[18]. И все же главная идея в петициях о мощах была достаточно ясной: как и в письме Смирновой, верующие заявляли свое право как граждан верить, как они считают нужным, — утверждение, обычно выражаемое на языке гражданских прав, но здесь, опять же, основанное на их понимании своего права *определять* священное и ожидать уважения к своим верованиям. Так, например, как пишет Стивен Смит, тысячи верующих в Твери, «в основном женщин», протестовали против решения выставить мощи князя Михаила Ярославича на заводе Морозова — на том основании, что законное право на свободу совести должно защищать верующих от вторжения в их веру[19].

Хотя тверская петиция была подписана именно женщинами, непросто понять, как верующие женщины составляли петиции. Если трудно определить авторство любого коллективного документа, то гендерная идентичность может быть еще более затемнена, поскольку женщины становятся невидимыми в толпе «верующих» или «трудящихся». Но факты свидетельствуют о том, что, когда женщины участвовали в формулировании протеста, они, как правило, полагались столько же на эмоциональную тактику и апелляцию к моральным нормам, сколько и на язык прав. Возьмем, к примеру, Марию Ивановну Свет, работавшую в Москве в сфере здравоохранения и бывшую членом трехтысячного Братства свят. Алексия, которая в марте 1918 г. написала письмо Ленину, протестуя против планируемой эксгумации мощей свят. Алексия и прося, чтобы мощи были переданы братству. Письмо Свет обнаруживает понимание как большевистских приоритетов, так и понятия священного: она отождествляет роль, которую святые играют в жизни верующих, с той ролью, которую играют для большевиков «борцы, павшие за социализм и похороненные у Кремлевской стены, — сравнение, основанное не только на представлении о защитниках «веры», достойных почитания

18. Ibid., p. 178–179.

19. Цит. по: Smith, S.A. “Bones of Contention: Bolsheviks and the Struggle against Relics”, p. 175.

в этом качестве, но и на взаимных отношениях верующего — святого, с одной стороны, и советских граждан —революционеров/красноармейцев, с другой. В конце письма Свет обращается к Ленину со словами: «Молю святителя Алексия, этого святителя любви, чтобы он коснулся Вашего сердца», — что, возможно, было задумано (и может быть прочитано) и как благословение, и как попытка устыдить его, и как тонкий вызов его власти[20]. Хотя сама Свет считала себя уполномоченной говорить от имени определенной религиозной общины, советские власти не признали ее полномочий[21]. Ленина ее аргументация также не впечатлила, и вместо того, чтобы признать право братства на мощи, он отклонил апелляцию и потребовал немедленной эксгумации.

Работница пытается согласовать веру и повседневную жизнь

Трудно различить женский голос в коллективных действиях, но еще труднее выявить взгляды женщин вне зоны конфликтов. Хотя в конце 1920-х и начале 1930-х гг. беспрецедентное число работающих женщин написали автобиографии, они при этом были гораздо более заинтересованы не в раскрытии своих личных верований, а в том, чтобы ответить на ожидания все более безбожной советской аудитории. Таким образом, они, как правило, подчеркивали свои усилия по преодолению «религиозной отсталости» и размышляли не столько о внутреннем, сколько о своем внешнем опыте, например, структурируя свои личные повествования в терминах «великих общественных событий», таких как революция или гражданская война[22]. Конечно, у некоторых женщин это должно было привести к сознательному отвлечению от других событий, значимых для них как верующих, — таких как «разоблачение» любимого святого или перемещение его мощей, закрытие церкви или преследование священника. Тем не менее,

20. Текст письма см. в: Российская Православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: Документы и фотоматериалы / Под ред. Я.Н. Щапова и О.Ю. Васильевой. М.: ББИ, 1996. С. 36; *Кашеваров А.В.* Православная российская церковь и советское государство. С. 175.

21. Greene, R. *Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*, p. 261, fn. 69.

22. См. об этом: Fitzpatrick, S. (2000) “Lives and Times”, in S. Fitzpatrick, Yu. Slezkine (eds) *In the Shadow of Revolution: Life Stories of Russian Women from 1917 to the Second World War*, pp. 3–4. Princeton, NJ: Princeton University Press.

используя слова историка Билла Хасбенда, говорившего об ответах женщин на вопросник 1920-х гг., можно сказать, что если воспоминания работниц не столь информативны, как нам бы хотелось, они все же не лишены ценности: «хотя мы не можем с уверенностью сказать, что респонденты *думали*, их ответы показывают, *о чем* они думали»[23].

Краткая автобиография Валентины Петровой, представительницы рабочего класса, во многом типична для жанра, но по содержанию более богата, чем большинство других[24]. Возникший в ходе интервью с женщинами, строящими социализм, рассказ Петровой необычайно откровенен в том, что касается религии, и представляет собой сложный портрет женщины, разрывающейся между приверженностью вере и стремлением как молодой работницы активно участвовать в большевистских проектах после 1917 г. Действительно, то внимание, которое она уделяет вызову «преодоления» своей веры, говорит о том, что она некоторое время была весьма озабочена этим внутренним конфликтом; он был источником беспокойства, а также самовоспитания. Таким образом, вместо того, чтобы рассматривать ее эволюцию в сторону светского мировоззрения как неизбежную или линейную, стоит подумать о ее религиозной идентичности как возможной — как об открытом вопросе — по крайней мере, в течение некоторого времени. Что мы узнаем, если прочтем ее мемуары одновременно *и как* рассказ о неудаче в деле полного преодоления веры, *и как* историю стойкой религиозной веры?

Петрова родилась в 1892 г. в семье рабочих, в «темном углу» города Ликино Московской губернии, и воспитывалась верующей. В юности, как она объяснила, религиозное мировоззрение для нее было практически неизбежным, как и почти на каждом этапе жизни. С рождения она была погружена в православную традицию своей матерью и бабушкой; в дополнение к обучению правилам веры и религиозно-нравственным нормам они, как она пишет, «гоняли нас и в церковь и в крестный ход. Так это во мне и воспитали, и я сама думала, что если будешь молиться, лучше будет». Заводские правила, установленные ее работодателем, бывшим старообрядцем, еще больше укрепили ее религиозность,

23. Husband, W.B. (2000) "*Godless Communists": Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932*, p. 158. Dekalb: Northern Illinois University Press.

24. Работница на социалистической стройке: сборник автобиографий / Ред. О.Н. Чаадаева. М., 1932. С. 41–58.

как и ожидания набожного конторщика, за которого она вышла замуж в возрасте 19 лет. Когда ее муж умер год или два спустя, она сразу же вернулась в Ликино со своей маленькой дочерью, чтобы не только работать на местной фабрике, но и воссоединиться с религиозной общиной, в которой выросла. Она продолжала обращаться к Богу в молитве, чтобы тот помог ей сориентироваться в жизни. «И вот помню, еще во время войны не было воскресенья, чтобы я в церковь не сходила», — вспоминала она; в 1915 г. она совершила паломничество в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру, а затем посетила двух родственниц в близлежащем монастыре в Хотьково[25].

Петрова сталкивалась с вызовами своей вере в разных формах, в том числе когда во время войны в Ликино прошла волна стачек, сопровождавшаяся потоком «антирелигиозной пропаганды». Будучи способной принять идею о том, что церковь — это эксплуататорский институт, а духовенство — жадное и коррумпированное, она все же не была готова расстаться с верой в Бога. «В попах и монахах я разобралась, — вспоминала Петрова, — а в том, что бога нет, еще не была уверена»[26]. Другим источником сомнений был ее отец, умеренно радикальный рабочий-металлист, неоднократно ставивший под вопрос предпочтение, которое она отдавала молитве перед протестом. Однако его влияние было приглушено физическим расстоянием между ними, а еще больше — памятью о глубокой вере ее покойной матери.

Тот факт, что Петрова была свободна от прямого родительского или супружеского влияния, давал ей ту степень духовной независимости, которой не хватало многим женщинам ее поколения. Даже после 1917 г., когда женщины были освобождены в юридическом отношении, многие обнаружили, что выбор того, во что верить и как действовать, остается непростым. В течение 1920-х гг. религиозные различия между супругами, родителями и детьми часто вызывали в доме или семье реальные и, в конечном счете, непримиримые столкновения по поводу священного. Красный угол в доме был обычной «горячей точкой»[27]. В одном из многих

25. Там же. С. 44.

26. Там же. С. 46.

27. Ярославский докладывал Ленину, что на женском съезде в Москве шестнадцать женщин подали ему записки, спрашивая, зачем насильно выносят иконы: «мы со всем согласны с большевиками, а этот вопрос нас отталкивает от них». Цит. по: *Одинцов М.* Русская Православная Церковь накануне и в эпоху Сталинского социализма. С. 62.

подобных эпизодов потерявшая рассудок верующая женщина вырвала глаза из висевших в доме портретов большевистских деятелей после того, как ее муж-атеист разбил ее любимую икону Божией Матери[28]. Другой частой причиной конфликта был вопрос о браке, особенно в деревне, где молодые женщины нередко испытывали давление со стороны своих родителей, настаивавших на церковном венчании, зная, что если они это сделают, им будет закрыт путь в комсомол; и, наоборот, если они выберут гражданскую церемонию, то будут подвергнуты остракизму со стороны семьи. Еще более трудный выбор был связан с крещением или смертью члена семьи, если родственники не находили общего языка.

Но даже в отсутствие семейного давления Петрова говорила о своем «окружении» как об источнике значительного давления на ее личные убеждения. При этом она имела в виду не только традиционные культурные нормы, доминирующие в Ликино, но и буквально окружавших ее людей, особенно сообщество женщин, с которыми она работала и жила. Как вспоминают многие мемуаристы, пожилые женщины часто выражали свое благочестие, становясь глазами и ушами веры, и были скоры на то, чтобы ругать, стыдить и изолировать тех, кто не соблюдает религиозные традиции и нормы. Цена за такие проступки могла быть очень высокой, как обнаружила одна молодая ткачиха после рождения ребенка вне брака. Когда сразу же после родов она попала в больницу с инфекционным заболеванием, ее соседи решили, что ее «сглазили», и отказались кормить некрещеного новорожденного в ее отсутствие[29]. В другом случае в 1927 г. группа из восьми крестьянок пришла к молодой женщине-атеистке, которая только что не пустила в дом местного священника с пасхальными благословениями. Пожилые женщины угрожали использовать сельское собрание (светское учреждение, в котором они теперь участвовали), чтобы изгнать безбожницу из общины[30]. Хотя мужчины также сталкивались с отчуждением при отходе от православных традиций (особенно в деревне), такие женщины, как Петрова, часто подвергались большему риску потери поддержки со сторо-

28. Этот случай приводится в: Smolkin, V. (2018) *A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism*, p. 43. Princeton, NJ: Princeton University Press.

29. Clyman, T.W., Vowles, J. (eds.) (1996) *Russia Through Women's Eyes*, pp. 199–200. New Haven, CT: Yale University Press.

30. Young, G. (1997) *Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village*, p. 236. University Park, PA: Penn State Press.

ны сообщества, от которого зависело их выживание (и выживание их детей).

Разумеется, возникающие коммунистические организации и сообщества также оказывали давление. Например, называвшая себя коммунисткой ткачиха Татьяна Егоровна Донцова вспоминала, как в первые советские годы она испытывала стыд и смущение среди своих коллег, когда выразила сильное желание принять участие в крестном ходе[31]. Подобным образом и Петрова после 1917 г. испытала растущую напряженность между ее идентичностью как верующей и ее развитием как работницы-активистки. Вскоре после Февральской революции ее избрали членом цехового комитета — только по той причине, что она умела читать. Примерно в то же время умер ее отец, и эта потеря глубоко ее затронула. Хотя мы не можем знать, вдохновила ли ее на революционную работу именно память об отце, она утверждала, что как раз в это время «проснулась» политически. Она участвовала в женском съезде и вступила в партию в 1917 г., затем стала главным организатором местного профсоюза, активистом и учителем в Женотделе, а в 1929 г. — директором фабрики. С этими новыми возможностями появились новые светские формы поддержки — или, по крайней мере, их обещание — и ослабло давление со стороны ее религиозной общины. Тем не менее, как она призналась, даже после достижения полной открытости к альтернативным способам концептуализации спасения «безбожные» аргументы не смогли окончательно разрушить стену ее веры, и она испытывала сильное чувство смущения[32]. Несмотря на то, что две противостоящие культуры требовался ясный выбор в пользу большевизма или православия, она не могла этого сделать. Вместо этого она некоторое время жила в некоей «серой зоне», в которой дуализм веры и неверия отсутствовал.

Хотя рассказ Петровой становится все более светским, когда касается ее статуса коммунистки, это совершенно не означает, что граница между ее религиозным и секулярным «я» совпадает с разделением между приватным и публичным. Если мы не поддаемся искушению воспринимать ее молчание о религиозных проблемах как отсутствие интереса к ним, то остаются многочисленные вопросы: в какой степени она продолжала принимать решения или интерпретировать события через религиозную приз-

31. Работница на социалистической стройке. С. 124.

32. Там же. С. 46.

му? Позволяла ли она своей вере — сознательно или нет — влиять на ее работу? Можно ли предположить, что религиозные ценности, с которыми она выросла, каким-то образом вдохновляли ее на стремление достичь моральных целей революции? Продолжали ли они формировать ее отношения с другими, включая дочь? Как и в какой степени материальные потребности влияли на ее готовность сохранять веру или отказываться от нее? Как ее опыт соотносится с опытом других женщин-коммунисток, таких как Варвара Васильевна Чичагова (позже матушка Серафима), которая большую часть советского периода занимала высокий пост в научном институте, но тем не менее сохранила свою веру «внутри — в душе»?[33] Мы начали задаваться более глубокими вопросами о взаимосвязи между верой и жизнью у советских женщин, которые определяли себя в первую очередь как верующих, но было бы полезно сделать то же самое в отношении женщин, чья светская идентичность была более публичной.

Длительное влияние религиозных женщин на их потомков также заслуживает изучения. Как отметила Соня Люрманн, для «атеистического» послевоенного поколения благочестивые старшие родственники часто служили «резервуаром религиозных чувств и преемственности с дореволюционной Россией»[34]. Действительно, даже вполне секуляризированные советские женщины (и мужчины) иногда наследовали от своих семей остатки веры и знания, которые они затем использовали в своей жизни. Например, в интервью постсоветского времени высококвалифицированный хирург Клавдия Васильевна Седова вспоминала, как во время войны она продолжала полагаться на молитвы духовного отца своих родителей Серафима и соответственно интерпретировать события. «Он молился за меня всю войну… Сколько по молитвам батюшки было со мною чудес!», — вспоминала она[35]. Как показывает случай Седовой, более глубокое понимание женских взглядов в раннесоветский период может создать нам более богатый контекст для понимания нравственной и духовной жизни последующих поколений.

33. Daniel, W.L. (2008) “Reconstructing the ‘Sacred Canopy’: Mother Serafima and Novodevichy Monastery”, *The Journal of Ecclesiastical History* 59(2): 261.

34. Luehrmann, S. (2015) *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*, p. 83. New York: Oxford University Press.

35. «Имя мое грешное помяните…» / Сост. С.Ю. Паламодов. СПб.: Алетейя, 2011. С. 203–204.

Благочестивая социальная деятельность на обочине православия

Агриппина Васильевна Смирнова, как и Петрова, была воспитана православной в Тверской губернии и с юных лет благочестиво и радостно отождествляла себя с верой. Но в 17 лет (в середине 1890-х гг.) она приняла решение оставить свою семью, чтобы следовать за вызывавшим споры проповедником-мирянином — «Братцем Иоанном» Чуриковым; следовать как в прямом, так и в переносном смысле — как его помощница, ухаживающая за тысячами алкоголиков и хронически больных людей, ищущих его молитвы и совета, как его духовный собеседник и как его экономка, поддерживающая порядок в его мире. Она воспринимала свою работу с Братцем Иоанном как своего рода призвание, и глубокая преданность, которую она испытывала к нему и его учению, определила всю ее оставшуюся жизнь — даже несмотря на то, что она сильно пострадала в результате его отлучения от церкви в 1914 г. и позднее, в годы преследований уже при советской власти. Хотя и православные, и советские власти считали ее «сектанткой», она не только продолжала называть себя православной, но фактически жила так же, как многие женщины, монашествующие в начале 1920-х гг., посвятив себя культивированию веры и постоянно призывая к «подвижничеству», то есть к актам духовного самоотвержения[36].

С 1917-го по 1927 г. Смирнова жила с Братцем Иоанном в сельскохозяйственной коммуне в Вырице, примерно в 68 км к югу от Петрограда, где они вместе создали активную общину, посвященную «святой трезвости». Как и до 1917 г., она жила скромно и благочестиво, отдавая свободное время молитве, духовным песнопениям и, самое главное, чтению и обсуждению Св. Писания. Она также продолжала свою неустанную работу на благо других, помогая Братцу Иоанну в его усилиях по спасению людей, страдающих не только от болезней и алкоголизма, но также от нищеты и хронической неопределенности постреволюционного общества. К середине 1920-х гг. коммуна стала местом целенаправленного труда и мирным убежищем для женщин и мужчин разного происхождения и возраста. Среди последних была,

36. О подвижничестве см.: *Кириченко О.В.* Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.). М.: Свято-Алексеевская пустынь, 2010 (особ. ч. 8, гл. 1).

например, Д. Сироткина, работница, которую постоянный шум и политизированность фабричной жизни довели до безумия, так что она сбежала в коммуну, «где царство Евангелия» (ссылка на Мф. 6:33)[37]. Помогая таким людям, как Сироткина, «найти покой душе», Смирнова одновременно способствовала оживлению религиозной жизни в 1920-е гг., а также исцелению и стабилизации быстро меняющегося общества.

Если преданность Смирновой «святой трезвости» была ясной и непоколебимой, то ее отношение к революционному проекту было гораздо более сложным. Учитывая ее возраст и одинокий, бездетный статус, можно утверждать, что многое из обещанного женщинам революцией (например, уход за детьми или развод) не имело для нее никакого значения или было и так доступно (коммунальное жилье и столовая); что касается образования, то она уже была грамотной и к тому же давно решила, что все, что ей действительно нужно знать, можно найти в Св. Писании. Более того, большевистское понимание эмансипации женщин — освобождение от «домашнего рабства» и открытый путь в общественную сферу — не имело для нее большого смысла: ее работа для Братца Иоанна была трудом веры и любви (отказ от нее стал бы ущербом), и она никогда не испытывала ограниченности частной или домашней сферы.

Хотя Смирнова и другие члены ее коммуны явно отвергали свойственные большевикам атеизм и склонность к насилию, они приветствовали возможность практиковать свой трезвый образ жизни и сочувствовали акценту нового режима на равноправии, всеобщем труде, общинности и самодисциплине. В то же время они оставались открытыми к идее социального прогресса, полагая, что основные цели святой трезвости, особенно применение Св. Писания к жизни и полное воздержание от всех пороков, были не только совместимы с революционным проектом, но и жизненно важны для того, чтобы успешно «восходить в социализм»[38].

37. *Аптекман Д.М.* Критика религиозно-этических воззрений и реакционной деятельности секты трезвенников. Докторская дисс. Государственный университет имени А.А. Жданова. 1965. С. 174.

38. Надо заметить, что Смирнова не поддерживала т.н. «Живую церковь», хотя Братец Иоанн к этому склонялся. Кроме того, Чуриков был убежден в том, что большевики слишком погрязли в грехах, чтобы построить настоящий социализм. *Крапивин М.Ю., Лейкин А.Я., Далгатов А.Г.* Судьбы христианского сектантства в советской России (1917 — конец 1930-х годов). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2003. С. 242. См. также: Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб) Ф. 680. Оп. 5. Д. 43. Л. 4 об.

Если Смирнова и считала, что ее деятельность и мировоззрение являются дополнительными по отношению к социалистическим целям, то советские власти придерживались обратного мнения. В 1927 г. они арестовали ее и нескольких других женщин из коммуны, обвинив их в «преступном колдовстве» за то, что они помогали Братцу Иоанну исцелять больных посредством веры, и в эксплуатировании бедных и уязвимых людей ради личной выгоды[39]. Смирнову отправили в пермский лагерь, а затем выслали из Ленинградской области еще на три года. К тому времени, когда ей разрешили вернуться в Вырицу, коммуна была насильственно коллективизирована, а Братец Иоанн и его ближайшие последователи-мужчины тоже были арестованы.

Будучи женщиной и верующей, Смирнова давно привыкла не встречать признания в глазах сильных; вместо того, чтобы сделать ее слабой, этот опыт помог ей лучше реагировать на ее новые обстоятельства. Хотя она была бессильна остановить преследователей, которые, вероятно, считали ее более слабым объектом воздействия, чем Братец Иоанн, она смогла держать под контролем свое понимание происходящего. Как показывают ее многочисленные письма в коммуну, она решила принять страдание от имени Братца Иоанна и переносить боль и одиночество изгнания в том же духе, в котором она служила ему и делу святой трезвости всю свою взрослую жизнь — со смирением, верой и надеждой. Хотя большинство писем были написаны в форме толкования Св. Писания (упражнение, которое она давно находила утешительным), в них время от времени заметен и более светский тон, несущий отпечаток «советского» языка и морали. Например, в одном письме Смирнова хвалит Братца Иоанна как «великого человеколюбца» (термин, который она обычно не использовала) и выступает за его прославление не на основании его многочисленных «чудес» или образцового благочестия, а скорее на том основании, что он всегда «жил для других» и «старался поднять упавшего» — иными словами, потому, что он олицетворял ценности, связанные скорее с образом своеобразной святости Ленина, который сложился к тому времени, когда Чуриков умер[40]. Конечно, Смирнова, вероятно, составила свое письмо, зная, что оно будет прочитано советскими властями. Но ее основной аудиторией была духовная семья, которую она оставила, и именно для нее, как и для себя са-

39. Государственный музей истории религии (ГМИР) Ф. 13. Оп. 1. Д. 278. Лл. 37–38 об.

40. Письмо от 6 мая 1928 г. ЦГИА СПб Ф. 680. Оп. 2. Д. 47. Л. 18.

мой, она стремилась найти способ преодолеть расстояние между глубоко благочестивым миром, который они создали в коммуне, и светским, социалистическим, который заключил ее в тюрьму. Она считала, что моральные цели самоотречения и заботы о страждущих создают общую почву для примирения этих миров и тем самым дают основания для надежды.

До самой смерти в 1939 г. Смирнова продолжала отвергать все попытки определения ее извне и черпать силы из своей веры в Бога, в Братца Иоанна и в способность трезвости и Св. Писания спасти мир. Хотя она жила на обочине советского общества и признанных в нем православных общин, она оказала незаметное, но мощное влияние на многих людей, которые ее знали, — как образец духовной целостности, мужества и надежды перед лицом огромных потерь и преследований. Не менее важно и то, что ее наследие продолжало вдохновлять членов ее религиозного сообщества на протяжении всего советского периода и находит отклик по сей день[41]. Смирнова была, без сомнения, единственной в своем роде, но, быть может, она была также одной из многих?

Заключение

Восстанавливая мирянские женские голоса, отдавая предпочтение их точкам зрения и формулируя новые вопросы о «старых» источниках, мы ставили целью усложнить наше понимание взаимосвязи между верой и гендером в раннесоветский период и тем самым поднять новые вопросы для будущих исследований. Как показывают эти зарисовки, религиозные женщины переживали революцию разными способами, и десятилетие после 1917 г. было временем неопределенности. Православные и большевистские идентичности и нормы не только изменялись и неоднократно оспаривались, но и находились в постоянном диалоге с другими и воздействовали на их формирование[42]. Поэтому в дополнение к освобождению от общепринятого дуалистического понимания женского опыта, представляется целесообразным продолжать задаваться вопросом о взаимосвязи между религиозной и светской

41. См. например: Апостол трезвости: Иоанн Алексеевич Чуриков / Под. ред. Комкова М.П. и В.В. Плотникова. СПб.: Алетейя, 2014. С. 81; см. также: «Имя мое грешное помяните...» (подборка свидетельств, собранных одним из родственников Смирновой).

42. Wanner, C. (ed) (2012) *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*, p. 2. New York: Oxford University Press.

идентичностью женщин, а также усерднее работать над вопросом об интеграции религиозной жизни в светские нарративы и пространства[43]. Следуя за такими женщинами, как Свет, Петрова или Смирнова, из дома или из церкви — в мир, не только в более «женские» общественные места, такие как образование, здравоохранение или социальное обеспечение, но также и в преимущественно «мужские», такие как как судебная система, фабрики, партийные ячейки, государственные учреждения и советы, — мы придем к лучшему пониманию того влияния, которое оказывали женщины в раннем советском обществе, и обретем новое понимание различных способов, которыми «проживались» революция и социализм[44].

Перевод с английского Александра Кырлежева

Библиография / References

Архивные материалы

Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб).

Ф. 680 — Религиозное общество последователей братца Иоанна Чурикова. Станция Вырица, Царскосельский уезд, Петроградская губерния.

Государственный музей истории религии (ГМИР).

Литература

Апостол трезвости: Иоанн Алексеевич Чуриков / Под. ред. Комкова М.П. и В.В. Плотникова СПб.: Алетейя, 2014.

Аптекман Д.М. Критика религиозно-этических воззрений и реакционной деятельности секты трезвенников. Докторская дисс. Государственный университет имени А.А. Жданова. 1965.

Беглов А.Л. Объединения православных верующих в СССР в 1920–1930-е годы: Причины возникновения, типология и направления развития // Российская история. 2012. № 3. С. 91–104.

«Имя мое грешное помяните...» / Сост. С.Ю. Паламодов. СПб.: Алетейя, 2011.

Кашеваров А.В. Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005.

43. Werth, P. (2011) “Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia”, *Kritika* 12(4): 865.

44. Мое понимание «проживаемого социализма» восходит к данному Леонардом Примиано определению *vernacular religion*: религия, как она «воспринимается, понимается, интерпретируется и практикуется». См.: Primiano, L. (1995) “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”, *Western Folklore* 53(1): 44.

Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.). М.: Свято-Алексеевская пустынь, 2010.

Крапивин М.Ю., Лейкин А.Я., Далгатов А.Г. Судьбы христианского сектантства в советской России (1917 — конец 1930-х годов). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2003.

Леонтьева Т.Г. Православные подданные и большевистская революция; особенности адаптации к «новому миру» в годы Гражданской войны // Гражданская война в России: события, мнения, оценки / Под ред. Ю.И. Кораблева и Н.А. Ивницкого. М.: Раритет, 2002. С. 496–516.

Одинцов М. Русская Православная Церковь накануне и в эпоху Сталинского социализма 1917–1953 гг. М.: РОССПЭН, 2014.

Православная церковь и верующие Смоленской епархии в годы революций и гражданской войны, 1917–1922 / Под ред. М. Каиля. М.: Изд-во Ипполитова, 2010.

«Приспело время подвига...» Документы Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 гг. о начале гонений на Церковь / Под ред. Н.А. Кривошеевой М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный институт, 2012.

Работница на социалистической стройке: сборник автобиографий / Ред. О.Н. Чаадаева. М., 1932.

Российская Православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: Документы и фотоматериалы / Под ред. Я.Н. Щапова и О.Ю. Васильевой. М.: ББИ, 1996.

Тырков Г. Наша вера // Прибавление к Церковным ведомостям. 1918. № 6. С. 264.

Archival materials

Tsentral'nyi gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv Sankt-Peterburga [Central State Historical Archive of St. Petersburg].

F. 680 — Religioznoe obshchestvo posledovatelei brattsa Ioanna Churikova. Stantsiia vyritsa, tsarskosel'skii uezd, petrogradskaia guberniia [Religious society of followers of brother Ioann Churikov. Vyritsa Station, Tsarskoye Selo Uyezd, Petrograd Province].

Gosudarstvennyi muzei istorii religii [State Museum of the History of Religion].

Literature

Aptekman, D.M. (1965) "Kritika religiozno-eticheskikh vossrenii i reaktsionnoi deiatel'nosti sekty trezvennikov" [Criticism of religious and ethical views and reactionary activities of the sect of *trezvenniki*]. Doctoral dissertation, Gosudarstvennyi Universitet imeni A.A. Zhdanova.

Beglov, A.L. (2012) "Ob"edineniia pravoslavnykh veriuiushchikh v SSSR v 1920–1930e gody: Prichiny vozniknoveniia, tipologiia i napravleniia razvitiia" [Associations of Orthodox believers in the USSR in the 1920s — 1930s: Causes, typology and directions of development], *Rossiiskaia istoriia* 3: 91–104.

Chaadaeva, O.N. (ed) (1932) *Rabotnitsa na sotsialisticheskom stroike: sbornik avtobiografii* [Female worker on a socialist construction site: a collection of autobiographies]. M.

Clyman, T.W., Vowles, J. (eds.) (1996) *Russia Through Women's Eyes*. New Haven, CT: Yale University Press.

Daniel, W.L. (2008) "Reconstructing the 'Sacred Canopy': Mother Serafima and Novodevichy Monastery", *The Journal of Ecclesiastical History* 59(2): 249–271.

Fitzpatrick, S. (2000) “Lives and Times”, in Sh. Fitzpatrick, Yu. Slezkine (eds.) *In the Shadow of Revolution: Life Stories of Russian Women from 1917 to the Second World War*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Freeze, G. (2012) “Subversive Atheism: Soviet Antireligious Campaigns and the Religious Revival in Ukraine in the 1920s”, in C. Wanner (ed) *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*. New York: Oxford University Press.

Freeze, G.L. (2004) “A Pious Folk? Religious Observance in Vladimir Diocese, 1900–1914”, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge 52(3): 323–340.

Greene, R. (2010) *Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*. Dekalb, IL: Northern Illinois University Press.

Husband, W.B. (1998) “Soviet Atheism and Russian Orthodox Strategies of Resistance, 1917–1932”, *Journal of Modern History* 70(1): 74–107.

Husband, W.B. (2000) “*Godless Communists”: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932*. Dekalb: Northern Illinois University Press.

Kail, M. (2014) “Women’s Piety in a Post-Revolutionary Province: Self-identification and Social Practices”, in N. Novikova, M. Muravyeva (eds) *Women’s History in Russia: (Re) Establishing the Field*. Cambridge Scholars Publisher.

Kail, M. (ed) (2010) *Pravoslavnaia Tserkov’ i veruiushchie Smolenskoi eparkhii v gody revoliutsii i grazhdanskoi voiny, 1917–1922* [The Orthodox Church and Believers of the Smolensk Diocese during the Revolutions and Civil War, 1917–1922]. M.: Izvo Ippolitova.

Kashevarov, A.V. (2005) *Pravoslavnaia rossiiskaia tserkov’ i sovetskoe gosudarstvo (1917–1922)* [Orthodox Russian Church and Soviet State (1917–1922)]. M.: Izdatel’stvo Krutitskogo Podvor’ia.

Kirichenko, O. (2010) *Zhenskoe pravoslavnoe podvizhnichestvo v Rossii (XIX–seredina XX v)* [Female Orthodox asceticism in Russia (XIX — mid XX century)]. M.: Sviato-Aleksievskaia pustyn´.

Komkov, M.P., Plotnikov, V.V. (eds) (2014) *Apostol trezvosti: Ioann Alekseevich Churikov*. [Apostle of Sobriety: Ioann Alekseevich Churikov]. Sankt-Peterburg: Aleteiia.

Krapivin, M., Leikin, A., Dalgatov, A. (2003) *Sud’by khristianskogo sektantstva v sovetskoj rossii (1917 — konets 1930-kh godov)* [The fate of Christian sectarianism in Soviet Russia (1917 — the end of the 1930s)]. Sankt-Peterburg: Iz-vo S-Petersburgskogo universiteta.

Krivosheeva, N.A. (ed) (2012) *“Prispelo vremia podviga…” Dokumenty Sviashchennogo sobora Pravoslanoi Russkoi Tserkvi 1917–1918 gg. o nachale gonenii na Tserkov’* [“The time has come for the feat …” Documents of the Sacred Council of the Orthodox Russian Church in 1917–1918 about the beginning of the persecutions of the Church]. M.: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi institut.

Leont’eva, T.G. (2002) “Pravoslavnye podannye i bol’shevistskaia revoliutsiia; osobennost adaptitsii k ‘novomu miru’ v gody Grazhdanskoi voiny” [Orthodox subjects and the Bolshevik revolution; aspects of adaptation to the “new world” during the Civil War], 496–516, in Iu.I. Korablev and N.A. Ivnitskii (eds.) *Grazhdanskaia voina v Rossii: sobytia, mnenia, otsenki* Moskva. Moskva: Raritet.

Luehrmann, S. (2015) *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*. New York: Oxford University Press.

Odintsov, M. (2014) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov’ nakanune i v epokhu Stalinskogo sotsialisma 1917–1953 gg*. [The Russian Orthodox Church on the eve of and in the era of Stalinist socialism of 1917–1953]. M.: ROSSPEN.

Palamodov, S. (ed) (2011) *"Imya moe greshnoe pomyanite..."* ["Remember my sinful name..."]. Sankt-Peterburg: Aleteiya.

Primiano, L. (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 53(1): 37–56.

Shchapov, Ia.N., Vasil'eva, O.Iu. (eds.) (1996) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' i kommunisticheskoe gosudarstvo, 1917–1941: Dokumenty i fotomaterialy* [Russian Orthodox Church and Communist State, 1917–1941: Documents and photo materials]. M.: Bibleisko-bogoslovskii Institut sviatogo Apostola Andreia.

Shevzov, V. (2007) *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. New York: Oxford University Press.

Smith, S.A. (2009) "Bones of Contention: Bolsheviks and the Struggle against Relics, 1918–1930", *Past and Present* 204: 155–194.

Smolkin, V. (2018) *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tyrkov, G. (1918) "Nasha vera" [Our belief], *Pribavlenie k Tserkovnym vedomostiam* 6: 264.

Wagner, W.R. (2007) "Orthodox Domesticity: Creating a Social Role for Women", in M.D. Steinberg, H.J. Coleman (eds) *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Wanner, C. (ed) (2012) *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*. New York: Oxford University Press.

Werth, P. (2011) "Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia", *Kritika* 12(4): 849–865.

Young, G. (1997) *Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village*. University Park, PA: Penn State Press.