

Оксана Гайлит

Религия в «молодом» обществе: заметки о становлении советской повседневности

Общество, к строительству которого приступили большевики, позиционировалось ими как «новая» реальность. Инновационные устремления власти касались всех сторон общественной жизни, в том числе общественного сознания и мировоззрения. При этом понятие «новый» имело отношение и к «советскому» человеку, который предстал в образе «свежего», т.е. молодого телом и духом человека.

Новая повседневность и религия¹

Прежде всего, новое общество мыслилось как секулярная реальность, а его история с первых дней стала историей движения к атеизму. Однако путь от православия к атеизму в советском обществе не был поступательным движением от одного к другому. В разных социально-политических условиях он сопровождался мировоззренческими разрывами, трансформацией, затуханием или возрождением религиозных традиций.

Оксана Александровна Гайлит

Омский государственный
университет
им. Ф.М. Достоевского
gala@omsu.ru;
gailana@rambler.ru

¹ Под религией в данном случае мы имеем в виду особый феномен российской религиозности, который всегда представлял собой сложный симбиоз, называемый историками «двоеверием», этнологами — «народным православием» или «бытовой религиозностью», социологами — «эклектизмом религиозного мировоззрения». Как правило, данный феномен характеризуют сочетанием представлений и традиций православной культуры с мифологическими дохристианскими представлениями и магическими практиками. Следует, однако, заметить, что эти две основные составляющие крестьянского мировоззрения в XX в. были дополнены представлениями, сформировавшимися под воздействием модернизации и советской идеологии.

Советское государство с первых месяцев своего существования занимало вполне определенную позицию в отношении религии и церкви. Специфика государственно-церковных отношений в советский период заключалась в том, что это было взаимодействие неравноправных партнеров, при котором государство не только определяло условия и характер взаимных контактов, но и возможность удовлетворения религиозных запросов и потребностей населения. Основной удар на начальном этапе советской эпохи пришелся по главному идеологическому противнику нового государства — православию. Уже в первые десятилетия властью были созданы такие условия, при которых внешнее проявление религиозности, т.е. религиозное поведение, стало практически невозможным. Чтобы «не нарушать покой трудящихся», замолчали колокола, призывающие в церковь. «По требованию общественности» закрывались, уничтожались или перестраивались под очаги новой культуры национализированные здания храмов и монастырей. Проводились кампании по развенчанию «поповского обмана» о нетленности мощей и чудотворной силе священных предметов.

К началу 1930-х гг. в религиозной политике оформилась и получила одобрение концепция «воинственного атеизма», основанная на идее контрреволюционной сущности религии и антисоветской деятельности ее носителей. Религиозные общества были объявлены единственной легально действующей контрреволюционной организацией (Циркуляр ЦК ВКП(б) от 24 января 1929 г. о мерах по усилению антирелигиозной работы). Из этого утверждения вытекал вывод о необходимости борьбы с врагом на всех участках социалистического строительства всеми возможными методами. При этом преимущество отдавалось насильственным и административным мерам. Даже главный «безбожник» страны Е.М. Ярославский считал, что «ликвидация кулачества как класса решает вопрос о религиозности народных масс более основательно, чем антирелигиозная пропаганда» (цит. по: [Бабинов 1991: 38]). В результате этой антирелигиозной войны были созданы серьезные препятствия отправлению культа, верующие практически лишились возможности открыто демонстрировать свою приверженность вере. Участие населения в религиозных ритуалах сдерживалось и страхом навлечь на себя подозрения со стороны антирелигиозно настроенных властей.

В этой связи следует учитывать, что в русском православии обрядовой деятельности всегда уделялось особое внимание. А.В. Карташев назвал эту особенность «русской религиозной mentalité» — обрядоверием, полагая, что только русская церковь вознесла внешнее благолепие на столь значимую высоту

[Карташев 1992: 18]. Видимо, это в том числе определило специфический характер «богоборческой» политики большевиков, главной задачей которой становится не постепенное преодоление религиозных взглядов, а непримиримая борьба с религиозными символами — крестами, храмами, мощами и т.д. Парадокс заключался в том, что такое существование религиозного сознания на уровне ритуальной практики делало его устойчивым к воздействию атеистического государства¹.

Изменения произошли и в социальной базе православия, которую составляло по большей части крестьянство. Широкомасштабное социалистическое строительство превращало Россию из сельской страны с большинством крестьянского населения в индустриальную державу, где главным действующим лицом социальной реальности становился городской рабочий. По справедливому замечанию А.А. Вилкова, 1930–1960-е гг. стали временем реализации курса «на вытравление идиотизма деревенской жизни» [Вилков 1997: 105]. Пропагандой, с помощью средств массовой информации, литературы и кино, навязывался образ рабочего — мускулистого, образованного, культурного, который противостоял образу растерянного и полуграмотного крестьянина. Это формировало в обществе стереотип отсталости уклада деревенской жизни и порождало стремление молодежи уйти из деревни, порвать с традицией и вступить в новую городскую жизнь. Стремительный разрыв молодежи с традицией провоцировал конверсию взглядов — резкое обращение в «новую веру», с полным отрицанием старых верований и презрением к прошлому [Кузнецов 2001: 32]. Это в свою очередь обостряло конфликт «отцов и детей» в деревне (который, по мнению социологов, является характерной чертой модернизирующегося общества [Левада 2005а: 236]), провоцируя ценностный раскол в обществе, нарушая преемственность поколений. Старики больше не хотели или боялись передавать молодежи свои ценности, а молодежь демонстративно придерживалась новых взглядов. Изменения в социально определяющем религию слое (прежде всего крестьянстве), безусловно, подрывали роль религиозных представлений в жизни общества.

Перемены в обществе происходили не только под давлением государства. Как отмечает Н.Н. Козлова [Козлова 1996: 97], в формировании нового советского общества, его культурных и социальных моделей власть была не единственным субъектом. Воздействие «сверху» — со стороны государства — под-

¹ К такому выводу пришел, например, В. Безрогов, сопоставив советские воспоминания о детстве с материалами У. Флетчера об устойчивости в советском пространстве ритуалов крещения, венчания и отпевания [Безрогов 2004: 143].

креплялось и движением «снизу» — из недр общества, которое зачастую само стремилось к новшествам и творило это новое. Советские историки утверждали, что уже в годы Гражданской войны «широкая волна атеизма захватила сибирскую деревню» (цит. по: [Кузнецов 2001: 22]). Это подтверждали активное участие крестьян в антирелигиозных мероприятиях, иницируемых государством, и демонстративный отход молодежи от религии. Представляется, однако, что ситуация была много сложнее. Для характеристики отношения послереволюционного общества к религии важно учитывать, что формирование нового общества происходило на фоне социальной и культурной архаизации.

Современные исследователи отказались от идеи вступления общества на «более высокую» стадию развития после Октябрьской революции. Напротив, советское общество рассматривается как «пример восстановления цивилизации из первичной аморфной социальности» [Козлова 1996: 96]. Революция и Гражданская война поставили общество на грань выживания. Разрушение экономики и обнищание населения провоцировало возврат к натуральному хозяйству и самообеспечению. Это, в свою очередь, порождало деурбанизацию — падение роли города и сокращение городского населения. Но и в тех регионах, где сохраняется тенденция роста городского населения (например, Урал), прослеживается примитивизация социальной жизни. Она проявляется в вымывании «буржуазных» слоев из производственной и культурной сфер и увеличении численности маргинальных групп населения [Нарский 2001: 139]. Формирование же нового «советского среднего класса» происходило преимущественно за счет крестьянской молодежи, рекрутированной из деревни с началом советской модернизации.

Распад привычного уклада жизни подрывал традиционные институты социализации — учреждения образования и культуры. Повсеместно закрывались школы из-за нехватки средств и учителей, деревня вернулась к обучению «на слово» и «на слух». Утратила «качества укротителя архаической массы» православная церковь. Крушение социальных связей приводило и к инверсии ценностей — возрождались языческие и архаические начала в культуре. Ворожейки, колдуны, знахари наполнили деревни и села. Кроме того, под напором советской пропаганды, традиционный российский религиозный дуализм, как отмечает Н.Н. Козлова [Козлова 1996: 101–102], пополнился новыми верами (в природу, прогресс и т.д.) и превратился в разное верие.

Заметим, что архаизация отношений и взглядов стала признаком не только послереволюционного периода, но и последую-

ющей эпохи социалистического строительства. По мнению Л. Холмса [Холмс 1993: 96–97], в советском обществе 1930-х гг. также происходила «деурбанизация» культуры, образования и общественного поведения, вызванная массовыми переселениями сельчан в города.

Именно крестьянское мировосприятие выступает определяющим для характеристики советского общества на начальном этапе его развития. Не случайно многие доминанты государственной идеологии эпохи «сталинизма» восходят к народной культуре. Более того, их соединение привело к формированию «новой советской религии» (квазирелигии). Интересно, что восприятие советской идеологии как «новой религии» характерно и для современников той эпохи. «А что, разве нет новой советской религии? Есть, и мощи есть, или, вернее, существует новое идолопоклонство», — заявляют крестьяне Калужской губернии в 1927 г. в ответ на антирелигиозную пропаганду местного активиста [Голос народа 1997: 189].

Формирование «новой советской религии» выразилось в видоизменении форм выражения авторитарных, православных и архаических традиций. Как отмечает А.Н. Мосейко [Мосейко 2003: 41], из традиций, восходящих к православию, в советскую идеологию перекочевали государственная доминанта (выразившаяся в послушании власти и стойкой приверженности эпохе коммунистического строительства в сознании первых советских поколений), нравственно-духовные основы труда (труд для общего блага), соборно-коллективистские идеалы, а от дохристианской архаической традиции — магия общественных ритуалов — собраний, митингов, шествий, мифотворчество (мировой революции, вождей, светлого будущего) и т.д.

Основные черты «новой религии» заключались в трансформации веры в царя в веру в вождя (не случайно портреты вождей «по привычке» помещали в красный угол, где прежде висели иконы, а иногда и рядом с ними, а посещение мавзолея вызывало слезы (см., например: [Козлова 1994: 116–117]), мессинской идеи «Москва — третий Рим» в идею о России как о единственной стране, где возможно «светлое будущее», а максимализм, жертвенность, самоотречение стали основными психологическими характеристиками «борцов за идею» [Пьяных 1997: 16]. Все эти тенденции не только перекочевали в общественную жизнь нового «безрелигиозного» общества, но и твердо закрепились в ней. По замечанию современника, предметами культа в советской идеологической системе стали заводы, шахты, домны, паровозы, трактора, станки, турбины, «им поклонялись в стихах, в прозе, в живописи, в кино, в музыке» (цит. по: [Холмс 1993: 132]).

Такая конверсия общественного сознания сочеталась и с процессами дальнейшей секуляризации общества. Нельзя забывать о том, что религиозность российского общества подверглась серьезным испытаниям еще на рубеже XIX–XX вв., когда церковь оказалась не готова разрешить острые мировоззренческие и социальные вопросы, предъявляемые паствой. Серьезной проблемой для церкви стала ее подчиненность государству. Негодование населения против самодержавия серьезно ударило по Русской православной церкви. Как отмечает И.В. Нарский, «опьяненные свободой миряне считали своим долгом предъявить церкви, как пособнице царизма, счет за свои несчастья» [Нарский 2001: 157]. Революция, уничтожившая старую государственность, спровоцировала рецидив антиклерикальных настроений в обществе, что проявилось в распространении «антипоповских» частушек и стихийном росте самостоятельности церковных общин (например, участие прихожан в назначении новых священников, распоряжении денежными средствами и т.д.). Негативно на авторитете духовенства отразилось и их участие в белом движении.

Кроме того, в условиях тягостных повседневных забот военного и революционного времени значительная часть населения охладела к церкви. Материальные трудности и падение уровня жизни населения создавали объективные возможности для отказа прихожан от содержания храма и священнослужителя. Однако обозначенные процессы знаменовали ослабление связей населения с церковным институтом, но не отказ от религиозных убеждений, т.е. фиксировали не мировоззренческий, а скорее социально-политический выбор.

В этих условиях распада социального бытия общество выживало за счет воспроизводства традиционных структур, например общины. Возрастание роли общины происходит еще с началом Первой мировой войны, когда возникла необходимость крестьянской солидарности для обеспечения совместного выживания. Однако общинный архетип — не единственная доминанта крестьянского мировоззрения. Вместе с ростом значимости общинных традиций в годы мировой войны наблюдается и рост религиозности населения. По мнению О.С. Поршневой, которая рассмотрела менталитет и социальное поведение крестьян накануне и в годы Первой мировой войны, именно религиозный подъем стал важным фактором стабилизации положения в деревне [Поршнева 2004: 94]. Эти механизмы консолидации и стабилизации продолжают работать и в условиях преодоления социального хаоса послереволюционной эпохи. Наряду со стихийной секуляризацией общественной жизни в обозначенный период весьма отчетливо прослеживаются

и обратные процессы — периодические волны религиозной активности и роста симпатий к церкви.

Первый всплеск религиозности, внесший существенные коррективы в процесс «отмирания религии», зафиксирован на рубеже 1910—1920-х гг. Представители местной власти в начале 1920-х гг. отмечали: «В крестьянской психике произошел определенный перелом. Он [крестьянин] начинает восстанавливать то, что сам разрушил в 1919/20 гг. Крестьяне снова наполняют церкви, они снова идут к попу на поклон» [ГАНУ. Ф. 4. Оп. 5. Д. 388. Л. 7.]. По данным И.В. Нарского, в конце 1921 — начале 1922 г. подъем народной набожности приобрел массовый характер [Нарский 2001: 413]. Отчетливее рост религиозных настроений и религиозной активности обнаруживается в сельской местности. Возвращаясь к земледелию, крестьянин возвращался и в лоно церкви. «Молебствия о дожде идут по всем деревням. Целыми днями гудят колокола, целыми днями по полям звучат гнусавые голоса: “Заступница Мати усердная”, за иконами тянутся сгорбившиеся старики и старухи, не слезавшие с печи лет по пять, тянется и молодежь — девицы и парни», — сообщалось с мест [ГАНУ. Ф.4. Оп. 5. Д. 388. Л. 7.]. В обществе накопилась усталость от хаоса, вражды и борьбы, происходил возврат к мирной жизни, обыденным занятиям, традиционным ценностям, а религия по-прежнему оставалась неотъемлемой частью крестьянской повседневности.

Осуществление форсированного строительства социализма на рубеже 1920—1930-х гг., сопровождавшееся административным произволом властей и репрессиями духовенства и верующих, спровоцировало новую волну религиозной активности. Начиная с 1928 г. информационный отдел ОГПУ констатировал значительный рост массовых выступлений на религиозной почве [Советская деревня 2000: 817]. В 1929 г. такие волнения стояли уже на втором месте, уступая только недовольству хлебозаготовительными мероприятиями [Советская деревня 2000: 921]. Основными причинами подобных выступлений были закрытия церквей и изъятие церковных зданий и домов священнослужителей для общественных нужд. Крестьянство было готово бороться за свое право на «свободу религиозного исповедания», декларированное Конституцией.

Характерной особенностью этого периода стал специфический эмоционально-психологический фон повседневности — она была пропитана эсхатологическими настроениями. Эсхатологизм, как элемент христианского сознания, является устойчивой характеристикой российского сознания в целом. Его проявления фиксируются в отечественной истории начиная с эпохи средневековья вплоть до конца XX в. Попытки

объяснить устойчивость данного феномена в русской культуре предпринимают философы, культурологи, антропологи и др.

Философское осмысление проблемы эсхатологизма в российской культуре исходит из представления о противоречии между универсальным, сакрализованным идеалом и эмпирической реальностью, в которой вынужден жить человек, исповедующий этот идеал. Эта оппозиция должного и сущего постоянно присутствует в культуре традиционного общества, а резкий всплеск известий о конце времен возникает тогда, когда рушится привычный мир и зарождаются новые отношения в обществе. Важнейшим фактором, стимулирующим эсхатологическое сознание, выступает власть, которая своим вмешательством в ход развития общества увеличивает дистанцию между должным и сущим [Яковенко 2000].

Похожая позиция была предложена филологом А.А. Панченко на основе сравнения эсхатологических нарративов разных периодов. Он пришел к выводу о том, что эсхатологические ожидания русского крестьянства, функционировавшие в течение XX в., связаны с процессами аккультурации, т.е. воздействия более развитой в техническом отношении культуры на культуру более слабую [Панченко 2002: 364]. В условиях советской модернизации происходит адаптация традиционной культуры к воздействию развивающейся культуры модерна. Чтобы объяснить новую ситуацию и выработать механизм поведения, крестьянство обращается к прошлому, традиции и прежде всего пытается использовать богатый религиозный опыт для объяснения происходящего.

Исходя из вышесказанного рост эсхатологических настроений был вызван стремлением традиционного общества уйти из непривычного для него состояния, навязанного властью. Причем выражались эти настроения не только в простонародных слухах о конце света, но и в утопических чаяниях правящих кругов [Панченко 2003: 627].

Как отмечает Л. Вайола, «апокалиптический всплеск» 1920–1930-х гг. был вызван «драматическими социальными изменениями» и наблюдался «в тех группах, которых эти изменения коснулись в наибольшей степени» (цит. по: [Мельникова 2004: 251]). По сути, речь идет о «культурном конфликте» между крестьянским миром и миром государства. Действительно, разрушение привычного уклада и образа жизни, воинственная пропаганда и насилие властей порождали страх, растерянность и неуверенность в завтрашнем дне, что особенно отчетливо проявилось в деревне. Исходя из этого можно согласиться с тем, что непосредственной причиной роста эсхатологических настроений была политика новой власти. Так, И.С. Кузнецов

полагает, что подобные настроения в деревне стали стрессовой реакцией общества на антирелигиозный «беспредел» молодежи [Кузнецов 2001: 33]. А С. Смит напрямую связывает возрождение «религиозного и мифологического языков» с политикой большевиков. В частности, они, во-первых, уничтожили «секулярную» форму политического мышления крестьян, созданную эсерами (автор, видимо, имеет в виду идею социализации земли, которая была воспринята крестьянством как политическое воплощение их чаяний), и, во-вторых, своей антирелигиозной политикой «способствовали апокалиптической идентификации Коммуниста с демонической религией Испытания» [Смит 2005: 302]. В этой ситуации крестьянству не осталось ничего другого, как вновь обратиться к трансцендентной реальности и ее языку.

Итак, в условиях ускоренной модернизации и трансформации общества религиозные представления сохраняют «статус резервной и альтернативной культурной системы толкования действительности и выбора моделей поведения» [Нарский 2001: 417]. Этим можно объяснить бытование в 1920–1940-е гг. предсказаний, пророчеств, пересказов евангельских текстов и т.д., которые были призваны, ссылаясь на прошлый опыт, интерпретировать новые жизненные ситуации, сделать их понятными, типичными, закономерными. Такую обыденную интерпретацию, переопределение ситуации в терминах повседневной жизни Л.Г. Ионин назвал «механизмом повседневности» [Ионин 2000: 57–58].

Очередные изменения в формирующуюся советскую повседневность были внесены войной. Великая Отечественная война породила множество надежд и ожиданий и тем самым изменила психологическую ситуацию в обществе и характер отношений между народом и властью. Теперь власть все чаще испытывала на себе «давление повседневности», обыденных потребностей простых людей [Зубкова 1999: 4]. Война относится к тем ситуациям, в условиях которых масштабы распространения и интенсивность проявления религиозности резко возрастают. Постоянная опасность, неопределенность и непредсказуемость военного времени открывали дорогу к вере в сверхъестественные силы, приводили людей в церковь, а совершение ритуальных действий формировало ощущение психологической защиты и поддержки [Сенявская 1999]. Посещаемость храмов в годы войны и послевоенный период значительно возросла.

Рост религиозных настроений и стремление к утолению религиозных потребностей в годы войны были рецидивом традиции, с которой боролась власть в предвоенные десятилетия.

Однако на данном этапе стихийный возврат населения к традиции совпал с изменениями в идеологических установках режима. Под давлением стихийной религиозности и из практических соображений¹ советское государство меняет свое отношение к религии и церкви. За несколько лет (1943–1948) «либеральной» религиозной политики не только происходит институциональное возрождение церкви, но и возрождаются традиции бытовой религиозности, передаваемые из поколения в поколение.

Таким образом, период начального этапа строительства советского государства даже в приблизительном рассмотрении достаточно сложно назвать движением к атеизму. Послереволюционное общество жило во взаимодействии и переплетении традиционного и нового, православного и атеистического, что находило отражение как в бытовом поведении и обыденном сознании, так и в императивах новой советской идеологии и культуры.

Новое поколение и религия

Важнейшее значение в процессе становления советской повседневности и ее характера имеет тот факт, что главным действующим лицом в новом обществе, особенно на начальном этапе, стала молодежь. Действительно, годы революции и Гражданской войны существенно изменили демографическую структуру общества. Значительная часть населения погибла в войнах, в том числе и многие из тех, кто совершал революцию 1917 г. На их место пришло новое поколение, а «молодость поколения и молодость страны совпали» [Модернизация в России 1993: 129]. Это всецело отвечало идеологии зарождавшегося советского общества, которое репрезентировало себя как «молодость мира».

Молодость оказала существенное влияние на характер нового государства и общества. Инновационный пафос и нетерпимость, свойственные молодежи как социальной группе, осуждаемые в поступательно развивающемся обществе, нашли поддержку в новых социально-политических условиях. С одобрения официальной идеологии молодые люди легко порывали с родительским прошлым, воспринимали как истины господствующие идеологемы, с готовностью откликнулись на призыв к борьбе с врагом. Политическая неопытность, низкий куль-

¹ Изменения в религиозной политике были продиктованы в том числе стремлением «канализировать» патриотический подъем верующих и мобилизовать население на победу в войне, а также нейтрализовать немецкую пропаганду, которая противопоставляла советской антирелигиозной политике свободу религиозной деятельности на оккупированных территориях.

турный уровень молодежи использовались государством для решения задач по радикальному преобразованию страны — индустриализации, коллективизации, культурной революции. Именно молодежь стала социальной основой советского строительства. К середине 1930-х гг. юноши и девушки комсомольского возраста находились на всех решающих участках народного хозяйства и занимали наиболее значимые места, а к концу 1930-х гг. они составляли более 80 % всех работающих в крупной промышленности, а также сотрудников МТС, прошедших курсы комбайнеров, трактористов, шоферов и т.д. [Стецура 1998: 167–168].

В современной социологии уже сложились представления о поколенческой структуре XX в. Наибольший интерес для нас представляет поколение советских людей, которое условно может быть определено как «сталинское». Это поколение периода сталинской мобилизационной системы (рожденные около 1910 г.) вышло на историческую арену в 1920–1930-е гг., а его формирование происходило в условиях раскрестьянивания, урбанизации, массового террора, принудительного единомыслия и т.д. [Левада 2005б: 42]. Главной характеристикой этих молодых людей было их крестьянское прошлое, с одной стороны, и стремление порвать с этим прошлым — с другой.

Разрыв молодежи с традиционной крестьянской культурой проявлялся прежде всего в демонстративном отказе от наследия предков, в том числе и религиозного. По данным официальных опросов, проводимых в центральной полосе России, динамика молодежной религиозности выглядит следующим образом: в 1922 г. религиозной обрядности были привержены 62,6 % юношей и 71,5 % девушек, в 1934 г. — уже 1 % юношей и 12,2 % девушек [Исаев 2003: 231]. При всей условности данных цифр (особенно периода 1930-х гг., когда приверженность религии могла навлечь подозрение властей), нельзя не согласиться, что именно молодежь стала основой антирелигиозного движения и в деревне, и в городе. Это они устраивали антипоповские карнавалы и митинги у молитвенных зданий, массовые сожжения икон и оскорбительные антирелигиозные инсценировки.

Ярким примером антирелигиозной активности молодежи могут служить свидетельства о разрушении церквей начала 1930-х гг. Т.К. Щеглова, проанализировав комплекс устных источников о разрушении сельских храмов, выделила следующие формы реакции разных возрастных групп на это событие: «пожилые люди возмущались, ругались», «начали громить пионеры да комсомольцы», «взрослые были против ее разлома,

а детям все равно», «люди¹ возмущались, молодежь помогала [разрушать]» [Шеглова 2008: 216]. Как мы видим, в представлениях очевидцев событий и их потомков сложилось устойчивое представление о взрослых — противниках разрушения церквей и молодых людях — сторонниках и активных участниках «святотатства».

Начавшаяся атеизация населения привела к религиозно-мировоззренческому противопоставлению молодых поколений всем другим. В новых социальных условиях конфликт «отцов и детей» приобрел характер разрыва поколений — противостояния небольшой, но значимой группы молодых людей, ориентирующихся на нетрадиционные образцы, доминирующей традиции, системе [Левада 2005а: 236]. Однако большинство новоиспеченных «атеистов» вряд ли делало осознанный мировоззренческий выбор. Их не интересовали подлинно философские проблемы, они готовы были принять небольшой набор естественно-научных сведений, доказывавших «отсутствие» бога. Политическая наивность и безоглядное доверие властям со стороны молодых активистов создавали условия для успешного использования их в качестве ударной силы в борьбе против идеологических противников.

Признаком отказа от традиции выступали и миграционные настроения сельской молодежи. Рост непопулярности крестьянского труда и образа жизни обозначился еще в предреволюционный период. Однако в 1920-е гг. в новых социально-экономических условиях эти тенденции проявляются более рельефно, как и стремление молодых крестьян «устроиться в городе» на более легкую работу и обеспечение государства. К этому примешивалось и чувство неполноценности, которое преследовало выходцев из деревни. Русские марксисты рассматривали крестьянство как класс мелких буржуа, поэтому относились к нему подозрительно. Да и крестьянство с опаской относилось к власти, избравшей своей социальной опорой пролетариат. Привычная дихотомия «деревня — город» теперь приобрела новое звучание: «город» стал олицетворением новой власти, а проводимая ею экономическая политика формировала у крестьян устойчивое представление о второстепенном статусе деревни и сельского хозяйства. В 1920-е гг. это спровоцировало «антигородские настроения» в сельской местности, которые проявлялись как в фантастических слухах о богатой жизни вождей [ВЧК-ОГПУ 1995: 135], так и в глухом ропоте

¹ Любопытно использование одним из респондентов определения «люди» в отношении взрослого населения, что, вероятно, отражает традиционный взгляд на молодого человека как неполноценного члена общества, не прошедшего обряд посвящения (брак, дети), зависящего от одобрения взрослых.

о том, что «Соввласть больше заботится о рабочих», что «они живут сравнительно лучше крестьян» [ВЧК-ОГПУ 1995: 105, 106]. В этой ситуации взаимного недоверия старшее поколение деревни не могло или не хотело передать свои ценности молодежи, «зараженной» советской идеологией, а молодежь стремилась приобщиться к новым ценностям «культурной» городской жизни, новой советской культуры, формирующейся вместе с ними.

И все же крестьянские дети, участвовавшие в формировании советской социокультурной реальности, несли в себе черты того социального слоя, из которого происходили. Как мы уже отмечали выше, архаизация постреволюционного общества перевернула привычное представление о том, что можно и чего нельзя. Мир и антимир поменялись местами. Антитрадиционное неистовство сельской молодежи на начальном этапе советской эпохи напоминает традиционные святочные гуляния, когда временно снимались запреты даже на крайние формы поведения и запускались механизмы ритуальной апокалиптики [Модернизация в России 1993: 133–134]. Подогреваемая идеологией разрушения «старого мира» молодежь как представитель антимира (по аналогии с детьми в народных представлениях молодежь сохраняла связь с иным миром, обладала природно-полудикими свойствами)¹ вышла за пределы рамок, установленных взрослыми, получив тем самым разрешение на действия, табуированные в прежней повседневности, — хулиганство, иконоборчество, демонстративный отказ от одобрения родителей, драки со взрослыми. Так, с подачи власти крестьянская молодежь привнесла в процесс создания новой социокультурной реальности архаические механизмы игры, оргии, стихии. В городе, где образовательный уровень молодых людей был выше, архаизация проявилась в распространении различных мистических течений, например спиритических кружков, зафиксированных в Иркутске в начале 1920-х гг. [ГАНУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 306. Л. 7].

Демонстративный отказ молодых людей от «традиций отцов» не всегда выражался в отказе от религиозных взглядов. Так, в 1920-е гг. серьезной проблемой для власти стал переход значительной части молодежи в сектантские организации.

¹ Архаический характер имеет и само восприятие «детства» и «юности» в советской культуре. Отношение общества на раннем советском этапе к ребенку как к равному взрослому, отрицание «детскости» (вспомним образы Мальчиша-Кибальчиша А. Гайдара или «красных дьяволят» П. Бляхина) уходит корнями в добуржуазную эпоху. Современный социолог Б.В. Дубин полагает, что советская культура так и не преодолела «недоверия к детям», став мартирологом детства, воспроизводящим образ ребенка — бессильной жертвы. Отсюда, по его мнению, бесконечная «проблема молодежи» в нашем обществе и постоянное воспроизводство отрицательного отношения к детству и юности у населения страны как к тому, что следует преодолеть [Дубин 2005: 245–252].

В большей степени эта опасность существовала в Сибири, где представители подобных организаций составили значительную часть колонизаторов начала XX в. По данным на начало 1923 г., в Сибири насчитывалось 53 баптистских молодежных кружка, в том числе на территории Омской губернии — 28 кружков численностью 897 человек, что составляло около половины членов РКСМ губернии [ГАНО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 306. Л. 4]. В 1928 г. на территории Сибири работали 134 баптистских хоровых кружка, где состояла молодежь [Исаев 2003: 221]. Руководство советской Сибири рассматривало сектантство как одного из главных противников в деревне, что подтверждает факт проведения двух масштабных антисектантских кампаний 1922—1923 гг. и 1928—1930 гг. [Савин 1998; 2002].

Вовлечению в секты способствовало, с одной стороны, ослабление влияния Православной церкви, а с другой — слабость комсомольских организаций, не сумевших предоставить молодежи социальную и психологическую поддержку в условиях тяжелых жизненных ситуаций (перебои в снабжении городов хлебом, неорганизованность досуга и т.д.). По словам одного из идеологов партии Н.И. Бухарина, в 1928 г. сектантские организации объединяли в своих рядах столько же молодежи, сколько комсомол [Савин 2002: 62]. Не случайно одной их составляющих образа «сектанта», создаваемого пропагандой в прессе, стала категория «совратитель молодежи».

Более того, «массовый отход молодежи от религии» вовсе не был таким массовым, как хотелось бы советским идеологам. По данным ряда районов Западной Сибири, в 1930-е гг. молодежь продолжала участвовать в праздновании православных религиозных праздников и исполнении обрядов. Например, в 1936 г. по Тюменскому району отмечено участие пожилых колхозников и молодежи в религиозных празднованиях [ИАОО. Ф. П-17. Оп. 1. Д. 1003. Л. 41]. Омский областной отдел народного образования сообщал в 1937 г. об участии школьников в рождественских «славлениях Христа». В 1939 г. Омский областной Совет СвБ признает, что в каждом районе можно встретить «факты влияния мракобесов на молодежь» и празднования молодыми людьми религиозных праздников [ИАОО. Ф. П-17. Оп. 1. Д. 1808. Л. 78]. Таким образом, разрыв поколений еще не стал необратим, определенная часть советской молодежи (к сожалению, невозможно определить численность этой группы) приобщалась к традиционной культуре, сохраняя приверженность религиозным традициям, в основном ритуальным.

Мы уже отмечали, Великая Отечественная война серьезно изменила ситуацию (в том числе и религиозную) в обществе.

В годы войны и послевоенный период резко возрастает посещаемость храмов и количество участвующих в религиозных обрядах. Если в начале 1940-х гг. сообщалось о посещении храмов преимущественно людьми пожилого возраста, то с середины 1940-х гг. происходит омоложение состава прихожан. Открывающиеся церкви начинают посещать родители с детьми и молодежь.

Возрастает и количество обрядов, совершаемых в отношении подрастающего поколения. Надо заметить, что и в предвоенный период антирелигиозного натиска крещение новорожденных не прекратилось, о чем свидетельствуют, например, отчеты секретарей Союза воинствующих безбожников [ГАНУ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 74. Л. 50]. Однако в 1940-е гг. большая часть крещений совершалась не над младенцами, а над уже подросшими детьми. По данным на 1946 г., три четверти совершаемых крещений приходилось на детей дошкольного и школьного возрастов и взрослых и только одна четвертая — на младенцев [ГАНУ. Ф. 4. Оп. 10. Д. 1. Л. 218 об.]. Таким образом, родители стремились ввести своих детей под божественное покровительство, которого те были лишены в период предвоенных гонений на религию и церковь.

Очевидно, что воцерковление детей происходило под влиянием родителей. Обзаведясь собственными семьями, представители первого советского поколения воспроизводили усвоенные в процессе первичной социализации (в рамках крестьянской семьи) стереотипы поведения. Рост религиозного сознания в годы войны был своеобразным возвратом к традиции, когда рациональные действия не обеспечивали стабильность жизни и не предоставляли необходимой защиты. Тогда возникало стремление получить мистическую защиту и справиться с внешними обстоятельствами посредством иррациональных приемов — совершения религиозных ритуалов.

Приобщение детей и молодежи к жизни церковной общины не ограничивалось крещением. Школьники и студенты посещали храмы, особенно в дни православных праздников, каникул, а также перед экзаменами, пели в церковных хорах, молились. Некоторые родители полагали, что «детская молитва очень доходчива», поэтому в воскресные и праздничные дни обращались в школы с просьбой отпустить детей с уроков для посещения храмов [ИАОО. Ф. П-17. Оп. 1. Д. 4003. Л. 24]. По настоянию родителей молодые люди, в том числе комсомольцы, венчались в церкви [ГАНУ. Ф. 4. Оп. 11. Д. 23. Л. 29 об.].

Особую роль в возрождении религиозной жизни в послевоенный период играли сельские женщины, составлявшие большинство военной и послевоенной деревни. Как отмечает

Л.Н. Денисова, «в одинокой, вдовой, обездоленной и нищей деревне конца 1940-х гг.» посещение храма для женщины «было единственной возможностью получить моральную поддержку, услышать слова утешения и быть услышанной самой» [Денисова 2007: 326, 343]. Не случайно в роли инициаторов участия детей в религиозных обрядах зачастую выступают матери, совершающие крещение детей в отсутствие мужа — члена партии [ЦДНИТО. Ф. 670. Оп. 1. Д. 1695. Л. 1], и бабушки, настаивающие на крещении своих внуков — комсомольцев и пионеров [ЦДНИТО. Ф. 670. Оп. 1. Д. 2133. Л. 78].

Вместе с тем следует отметить, что влияние семьи на подрастающее поколение не всегда имело конкретные формы приобщения к обрядовой деятельности. Так или иначе, семья хранила и передавала чувство принадлежности к религии. Вероятно, этим можно объяснить добровольный приход в церковь молодых людей, оказавшихся в сложной ситуации. Например, в послевоенный период становится распространенным явлением обращение в храмы молодых людей, служащих в армии. Так, в 1946 г. в г. Болотное Новосибирской области военный моряк в возрасте 21 года крестился в исполнение данного им обета. Клятву принять крещение он дал, когда спасался с тонущего корабля, взорвавшегося от подводной мины [ГАНУ. Ф. 4. Оп. 10. Д. 1. Л. 219]. В 1956 г. в Омске зафиксированы случаи крещения призывников перед уходом в армию. Свой поступок они объяснили страхом и неуверенностью в завтрашнем дне [ИАОО. Ф. П-17. Оп. 1 Д. 7250. Л. 19].

Естественным для молодежи было и другое отношение к религии. В 1952 г. в Сузунском районе Томской области во время пасхальной службы присутствовала группа из двадцати комсомольцев. Как объяснил секретарь местной комсомольской организации, молодые люди пришли в храм «исключительно из любопытства» [ГАНУ. Ф. 4. Оп. 33. Д. 1369. Л. 88]. Зачастую и обряды совершались молодежью не по велению веры, а из-за их красоты и торжественности. По справедливому замечанию О.М. Вербицкой, сохранение религиозной обрядности в советском обществе в том числе связано и с ее воздействием на эмоциональную сферу сознания [Вербицкая 1992: 199]. Так, одна комсомолка в 1946 г. объяснила свое венчание тем, что она хотела отметить этот важный момент ее жизни «запоминающей обстановкой» [ГАНУ. Ф. 4. Оп. 10. Д. 1. Л. 219].

В 1960-е гг. ситуация меняется. Вырастает новое поколение родителей, свободное от массового страха, живущее в более благоприятных условиях. Они не испытывают чувства постоянной опасности за будущее своих детей, и их потребность в религиозной деятельности не столь выражена. Тем не менее и религи-

озная обрядность, и культовая символика продолжают присутствовать в повседневности советского общества. В домах сельчан по-прежнему висят иконы, в том числе в квартирах коммунистов и беспартийной интеллигенции, что власти объясняют влиянием «престарелых родителей» и «ложной традиции» [ЦДНИТО. Ф. 607. Оп. 1. Д. 3788. Л. 67; Д. 3377. Л. 24]. По-прежнему востребованы православные традиции крещения и погребения (например, в с. Семеновское Зырянского района Томской области на похоронах пионера использовалась православная символика (крест) [ЦДНИТО. Ф. 607. Оп. 1. Д. 3377. Л. 84]).

По данным уполномоченных Совета по делам РПЦ, рост крещений среди детей, в том числе и в семьях комсомольцев и коммунистов, не прекращался на протяжении 1960-х гг. Представители власти, встревоженные этим фактом, предпринимают попытку изучить причины данного феномена. Весьма интересные результаты были получены в г. Томске, где в первом полугодии 1964 г. проводилась проверка 234 родителей, крестивших своих детей. Среди родителей подавляющее большинство — рабочие (80 %) и более половины в возрасте до 30 лет (52 %). В качестве причин крещения были названы отказ родителей (т.е. бабушек и дедушек) нянчиться с некрещеными детьми (80 %), следование традиции предков (18 %), запугивание родителей несчастьем с некрещеным ребенком (1 %), пример других (1 %) [ЦДНИТО. Ф. 607. Оп. 1. Д. 3358. Л. 97]. Таким образом, подавляющее большинство крещений так или иначе было спровоцировано влиянием старшего поколения. Видимо, «религиозные родители» 1940-х гг. в 1960-е гг. превращаются в верующих бабушек и дедушек, которые остаются хранителями религиозных традиций (в основном ритуальных). Однако можно предположить, что ссылка на требования престарелых родителей при совершении обрядов в отдельных случаях могла быть прикрытием для молодых людей, которые боялись выказать свою религиозность. Тем более что с середины 1950-х гг. вновь усиливается антирелигиозная деятельность государства.

В большинстве своем неверующая молодежь 1950–1960-х гг. не видела ничего реакционного в религиозности своих родителей. Несмотря на влияние советской идеологии и периодические антирелигиозные кампании, сельская молодежь воспринимала религию как безобидный анахронизм, мирилась с присутствием культовой символики и принимала участие в обрядах из уважения к старшим. Старики же в свою очередь уже не были носителями целостного религиозного мировоззрения, оно было трансформировано ослаблением церковного института, запретительной политикой и воздействием атеистической

пропаганды. Эти «бабушки», руководя приготовлениями к религиозным праздникам или посещая церковь «за всю семью», выступали «ретрансляторами зашифрованного культурного текста», который будет расшифрован уже в условиях официального возрождения религиозности [Безрогов 2004: 143]. Таким образом, внутри семьи происходила весьма опосредованная трансляция религиозных традиций, которая приводила к частичному сохранению религиозной обрядности (или представления о ней) и исчезновению религиозного знания (Священного Писания, догматов, молитв и т.д.).

* * *

Послереволюционная повседневность — пространство противостояния, взаимодействия, переплетения разнообразных политических, социальных, культурных и психологических процессов, на фоне которых происходило становление нового общества, нового человека, нового государства. Понятие «новый» — ключевая характеристика в истории постреволюционного общества. Однако инновационный пафос большевиков натолкнулся на маргинализационные вызовы повседневности постреволюционного общества. В результате взаимодействия разнонаправленных процессов новая социокультурная реальность формировалась как сочетание секулярных и религиозных, архаических и модернизационных традиций и ценностей. При этом религия продолжала играть значительную роль в жизни общества как в качестве основы формирования советской идеологии и новых стереотипов поведения, так и в виде альтернативной (оппозиционной) системы культуры.

Молодость страны выражалась не только в инновационном пафосе властей, стремившихся начать историю «с чистого листа», но и в революционном порыве самого социума, главным действующим лицом которого стала молодежь. Молодежь (в основной своей массе крестьянская) стала не только социальной опорой сталинского режима и главным проводником социалистического строительства 1920–1930-х гг. (как самая активная и подверженная влиянию группа населения), но и олицетворением обновления общества.

Это первое поколение советских людей было носителем новых стереотипов. Его представители, по преимуществу крестьянского происхождения, стали активными участниками и первыми жертвами сталинской модернизации. Это они разрушали церкви и сжигали иконы, работали на стройках первых пятилеток, были проводниками и жертвами репрессий, это они крестили своих детей, как только появилась возможность, и стали водить в церковь своих внуков при молчаливом согласии их родителей. Как ни стремилось первое поколение советской

молодежи вырваться из деревни, порвать со своим крестьянским прошлым, она осталась носителем крестьянского «габитуса». Видимо, поэтому советский человек так и не избавился от многовекового наследия крестьянских предков, не смог окончательно вытравить из социальной памяти религиозное наследие. И все же цельное религиозное сознание не устояло перед вызовами повседневности. Трансформация традиционного уклада крестьянской жизни сопровождалась затуханием религиозной памяти общества, сохраняя лишь отдельные ее элементы (сакральные практики и представления).

Список сокращений

ГАНО — Государственный архив Новосибирской области

ИАОО — Исторический архив Омской области

ЦДНИТО — Центр документации новейшей истории Томской области

Библиография

Бабинов Ю.А. Государственно-церковные отношения в СССР: история и современность. Симферополь: Таврия, 1991.

Безрогов В.Г. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 130–162.

Вербицкая О.М. Российское крестьянство: от Сталина к Хрущеву. Середина 40-х — начало 60-х годов. М.: Наука, 1992.

Вилков А.А. Менталитет крестьянства и российский политический процесс. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1997.

ВЧК-ОГПУ о политических настроениях северного крестьянства. 1921–1927 годы. (По материалам информационных сводок ВЧК-ОГПУ) / Сост. Г.Ф. Доброноженко. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 1995.

Голос народа. Письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. / Отв. ред. А.К. Соколов. М.: РОССПЭН, 1997.

Денисова Л.Н. Судьба русской крестьянки в XX веке: брак, семья, быт. М.: Памятники исторической мысли, 2007.

Дубин Б.В. Между всем и ничем // Отцы и дети: поколенческий анализ современной России / Сост. Ю. Левада, Т. Шанин. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 245–252.

Зубкова Е.Ю. Послевоенное общество: политика и повседневность. 1945–1953. М.: РОССПЭН, 1999.

Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000.

Исаев В.И. Молодежь Сибири в трансформирующемся обществе: условия и механизмы социализации (1920–1930-е гг.). Новосибирск: Изд-во НГУ, 2003.

- Карташев А.* Смысл старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1992. № 2. С. 18–20.
- Козлова Н.Н.* Горизонты повседневности советской эпохи. М.: ИФ РАН, 1996.
- Козлова Н.Н.* Крестьянский сын: опыт исследования биографии // Социологические исследования. 1994. № 6. С. 112–123.
- Кузнецов И.С.* На пути к «великому перелому»: люди и нравы сибирской деревни 1920-х гг. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2001.
- Левада Ю.А.* Заметки о проблеме поколений // Отцы и дети: поколенческий анализ современной России / Сост. Ю. Левада, Т. Шанин. М.: Новое литературное обозрение, 2005а. С. 235–244.
- Левада Ю.А.* Поколения XX века: возможности исследования // Отцы и дети: поколенческий анализ современной России / Сост. Ю. Левада, Т. Шанин. М.: Новое литературное обозрение, 2005б. С. 39–60.
- Мельникова Е.* Эсхатологические ожидания рубежа XIX–XX веков: конца света не будет? // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 250–266.
- Модернизация в России и конфликт ценностей / А.С. Ахиезер, Н.Н. Козлова, С.Я. Матвеева и др.; отв. ред. С.Я. Матвеева. М.: ИФ РАН, 1993.
- Мосейко А.Н.* Мифы России. Мифологические доминанты в современной российской ментальности. М.: ИАФ РАН, 2003.
- Нарский И.В.* Жизнь в катастрофе: Будни населения Урала в 1917–1922 гг. М.: РОССПЭН, 2001.
- Панченко А.А.* Магические письма // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003. С. 620–642.
- Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.
- Пошинева О.С.* Крестьяне, рабочие и солдаты России накануне и в годы Первой мировой войны. М.: РОССПЭН, 2004.
- Пьяных Е.П.* Феномен русской религиозности: историческая динамика и типология. (Социально-философский анализ): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1997.
- Савин А.И.* Образ врага. Протестантские церкви в сибирской прессе 1928–1930 гг. // Урал и Сибирь в сталинской политике. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 57–80.
- Савин А.И.* Советская власть и христианские секты: к истории одной антирелигиозной кампании в Сибири в 1922–1923 гг. // Социокультурное развитие Сибири (XVII–XX вв.): Бахрушинские чтения 1996 г.: Межвуз. сб. науч. тр. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1998. С. 91–100.
- Сеняевская Е.С.* Психология войны в XX в.: исторический опыт России. М.: РОССПЭН, 1999.
- Смит С.* Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 280–306.

- Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918–1939. Документы и материалы: В 4 т. М.: РОССПЭН, 2000. Т. 2. 1923–1929.
- Стецура Ю.А.* Молодежь в постреволюционном преобразовании России. 1920–1930-е годы. М.: Армав. гос. пед. ин-т, 1998.
- Холмс Л.* Социальная история России: 1917–1941 / Пер. с англ. Ростов-н/Д.: Изд-во РГУ, 1993.
- Щеглова Т.К.* Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2008.
- Яковенко И.Г.* Эсхатологическая компонента российской ментальности. (Связи, обусловленности, логика актуализации) // Общественные науки и современность. 2000. № 3. С. 87–95.