

Виталий Безрогов

**Между Сталиным и Христом:
религиозная социализация детей
в советской и постсоветской России
(на материалах воспоминаний о детстве)¹**

**Персональная история религиозной
социализации в рассказах о себе**

В воспоминаниях о детстве писателя Наума Коржавина (год рождения 1925), тексте вполне светском, есть фрагмент о том, как выросший в еврейской семье и рано поверивший в Бога мальчик, попав в советский детский сад, в первый же день узнает от воспитательницы, что никакого Бога нет и что все дети, кроме него, уже это знают, а он вне их и заодно с помещиками и капиталистами, которые обманывают такой сказкой темных, неграмотных, отсталых людей. Своих верующих родственников мальчик записывает не в сознательных обманщиков, но в группу темных и отсталых. Он начал личную войну с верующим окружением у себя дома: стал сыпать хлебные крошки в пасхальную посуду, чего делать категорически нельзя, ибо это кощунство, с точки зрения иудаизма: хлеб не должен соприкасаться с пасхальной пищей. Маленький Наум попро-

**Виталий Григорьевич
Безрогов**
Институт теории и истории
педагогике РАО, Москва

¹ Работа поддержана грантом РФФИ 05–06–06162а.

бовал вступить и в открытую полемику с дядей, но тут ему крупно не повезло. Он запутался в объяснениях и доказательствах отсутствия Бога, но отчаянно попробовал взять реванш: пусть я еще не могу четко и убедительно объяснить, что Бога нет, но и ты, дядя, попробуй, докажи, что Бог есть!.. Противник сразил юного бойца атеистического фронта и здесь. Он просто смиренно сказал: *«А разве я когда-нибудь говорил, что я знаю, что Бог есть? Я только верю, что Он есть»* [Коржавин 1992: 167]¹. Ребенок не изменил атеизму, но, как пишет взрослый Наум, впервые почувствовал уважение к чужой точке зрения, поскольку значительность слов дяди потрясла мальчика.

В данном эпизоде из начала 1930-х гг. как в капле воды отражается основная проблематика истории взаимодействия советского детства с религией, верой, атеизмом, партийной образовательной политикой и т.д., проблематика историко-антропологических особенностей детского сознания в России XX столетия, разных взрослых миров в их воспитательном отношении к миру детскому и через него — между собой. На этом примере видны и многосторонние возможности эго-документов для реконструкции истории религиозной социализации разных поколений российского общества, скрытой истории скрытного детства.

Положение дел

В сферу исследовательского внимания в настоящее время все более входит жизненный путь конкретного индивида, история репрезентации приобретения им грамотности, воспитанности, конфессиональной идентичности [Henningesen 1981]. Понятия биографической и автобиографической компетентности применительно к воссозданию практик индивидуального и группового поведения становятся одними из ключевых. В Германии и до некоторой степени в России такое направление получило название «эмпирически ориентированной педагогической антропологии» [Zdarzil 1975; Forster, Atzwanger 2001; Miller-Kipp 1992]. В ее структуре особое место предназначено для исследований исторической динамики религиозной социализации.

¹ Антирелигиозная работа в детских садах началась особенно последовательно с 1924 г. Откликаясь на идеи ГУСа, организаторы и воспитатели детских садов вынуждены были определить свою позицию в этом вопросе. Л.А. Киршенбаум пишет о видном деятеле дошкольного воспитания М.Х. Свентицкой, для которой именно по поводу детской религиозности было легче всего принять образ ребенка как чистой грифельной доски, опираясь на тезис, что *«дети не имеют врожденного религиозного чувства»*. Эти положения были утверждены ею в книге «Наш детский сад: Из опыта дошкольной работы Детского Городка имени III Интернационала при Наркомпросе в Москве» (М., 1924). См.: [Kirschenbaum 2001: 127]. Я искренне благодарен проф. Катрине Келли, которая сделала возможным мое знакомство с работой Л.А. Киршенбаум.

Религиозный опыт индивидуума сокрыт от посторонних глаз. Таинство веры совершается *внутри* — как храма, так и личности. Войти туда в качестве *своего* можно только будучи приглашенным. Потому рассказы людей о себе, или эго-документы, играют в таком исследовании важнейшую роль. В их лице мы обладаем детализированными источниками для реконструкции процедур религиозной социализации, меморизованных и описанных с точки зрения прошедшего через них лица, принятых им ценностных и этикетных стереотипов повествования в зависимости от лингвокультурного контекста его вербального сознания.

Относящиеся к вопросам веры автобиографические повествования обычно говорят о первом посещении храма и причастии; о сверхъестественных явлениях (божественные или дьявольские голоса либо видения, призывы к чему-либо), об особенных персональных изменениях (внезапное чудесное исцеление и т.п.), об откликах божественных сил на детскую просьбу; о поисках у Бога защиты от повседневных проблем детской жизни и победы над притеснителями. В воспоминаниях приводятся обращения к Богу в трудную минуту, особенно глубокие просветления или проникновенные мысли о Боге; реконструируются эпизоды мистического экстаза или чувства единения с Богом и общиной и мн. др. (см.: [Природа 1998]). Все подобного рода сообщения имеют систему иерархических целей: от рассказа лишь о собственном религиозном переживании до предъявления в своем дискурсе модели поведения, требуемого другими.

Примерно до 60-х гг. XX в. текстам о личном опыте религиозной социализации не придавалось серьезного значения, индивидуальные повествования о себе использовались в основном в качестве иллюстраций к общим положениям, а с распространением опросных и экспериментальных методов — в качестве иллюстраций к анкетным или лабораторным данным. По-видимому, такое отношение к повествованиям о себе сложилось прежде всего из-за провиденциальности автобиографических ретроспективных описаний прошлого, осуществляемых с точки зрения последующего жизненного пути автора, вплоть до фиксации рассказа о нем в связи с конфессиональной самоидентификацией автора на момент сочинения текста. Особенно настораживало исследователей большое количество экстраординарных, сверхъестественных происшествий, которыми церковно-ориентированные повествователи насыщали описания собственной жизни. Считалось, что наполненность повествования сверхъестественным есть простое выражение индоктринированности такого автора. Поэтому рассказы о себе как ненадежные и фантазийные прочно занимали для

ученых первой половины XX в. маргинальные позиции и не обладали авторитетом [Baird 1970; Bowden 1971; May 1965; Olmstead 1960]. В 1960-х гг. среди религиоведов, историков, антропологов наметились первые подвижки в сторону интереса к персональной религиозной истории. Они были простимулированы публикациями психологов. Начало данной интеллектуальной традиции положено У. Джеймсом [Meissner 1961: 16-21]¹, однако в отличие от него в 60-е гг. в фокус реконструкции попали личная вера и личный опыт вполне обычного человека, а не церковная принадлежность или экстраординарные проявления религиозного чувства [Needleman 1970; Ellwood 1973; Wuthow 1978]. Работы Э. Уоллеса, Э. Эриксона и М. Дуглас, показавшие прямую связь между персональным религиозным опытом, индивидуальным духовным развитием и социальными изменениями в истории, символическими системами в «Я-концепции» и социальными структурами, развернули ученый мир к исследованиям личностной религиозности [Wallace 1956; Erikson 1958, 1969; Encounter 1977; Douglas 1970; Turner 1969]. Подобные изменения отразились в историко-антропологических и педагогико-антропологических исследованиях. Для них особенно интересны сведения о тех моделях божественного, которые помещались взрослыми перед ребенком, о том, как ему предписывалось к ним относиться и как он относился к ним сам по себе.

Воспоминания о детстве могут сообщать много полезного об идеях и практиках взрослого мира по отношению к детям, о тех типах религиозности или безрелигиозности, которые существовали в ближайшем к ребенку окружении, с которыми он вступал в диалог и на которые равнялся в выражении своих чувств (или его равняли при следовании нормам), даже о тех типах атеистичности, которые считались присущими «природе человека», проявлявшейся в советское время в «планово подготавливаемом» «новом» «человеческом материале»². При изучении воспоминаний становится ясно, чего именно взрослые ожидали от ребенка того или иного возраста, что считалось дозволенным, а что запрещалось, о чем можно было говорить, а о чем нельзя, что следовало и можно было запоминать, а что объявлялось не стоящим внимания.

Воспоминания детства одновременно с этим несут на себе отблеск всей последующей биографии человека вплоть до

¹ См. также специальный номер журнала «The Journal of Moral Education» (32: 4, December 2003), целиком посвященный столетию книги Джеймса «The Varieties of Religious Experience».

² Взятые модные в 1920-х гг. выражения, мелькавшие в выступлениях высших партийных руководителей и на страницах центральной прессы. См., например: [Геллер 1994: 166–167].

момента его рассказа о детстве. Свое текстуальное пространство авторы биографических рассказов структурируют с учетом тех конфессиональных и общекультурных стереотипов религиозности детей и «правильной биографии», которые приняты в обществе и семье повествователя [Riegel 1994]. Значительное число повествований, где есть сведения о религиозной социализации, не имеют внутренней для автора маркировки «религиозного сочинения», поэтому тема вероисповедания в них встречается обычно в тесном переплетении с другими вопросами. Религиозный человек внушает и проповедует. Различия в направленности текста диктуют различия в исследовательском подходе к нему: к тексту, не маркированному как религиозный, иное отношение, чем к маркированному.

Достаточно остро в исследовании воспоминаний о детстве стоит проблема внутреннего и внешнего посредника между повествователем и аудиторией. К внутренним посредникам относится автор как сочинитель целостного текста, соединяющий разрозненные и отрывочные воспоминания в единую композицию; внутренний рецензент, диктующий автору изменения в репрезентации воспоминаний в зависимости от внешних для самого воспоминания целей проповеднического, апологетического, просветительного, воспитательного, экономического и иного порядка, от стереотипов принятого/непринятого, главного/второстепенного и т.п. Внутренним посредником может быть церковный, профессиональный или обыденный язык автора, определяющий не только форму выражения, но и содержание рассказа; на лингвистическом уровне — способность выразить себя и свою степень индоктринации. Внешним посредником обычно служит образ аудитории, которой предназначен текст, редактор, издатель, некто, подготовивший рукопись воспоминаний к печати, интервьюер и т.д. Каким образом трансформируется повествование о личном религиозном опыте, проходя через руки всех этих посредников, и как обнаружить, учесть, проанализировать их влияние — большая методологическая проблема [Tipson 1975; Proudfoot 1977].

Предыстория

Воспоминания детства свидетельствуют о серьезных и кардинальных внутренних переменах в религиозности уже с начала XX в., об изменившейся иерархии требований к Русской Православной Церкви и другим церквям, предъявляемых паствой (ср.: [McLeod 2000]). Неготовность к ним служителей церкви сыграла свою роль в атеизации населения не только до 1917 г., но и далее, в условиях идеологической войны советских вре-

мен. Респондент 1941 г.р. вспоминал: «*Однажды мама рассказала про свою жизнь в ранние годы, когда она еще до 1917 года (то есть до революции) работала у попа (так мама его называла) домработницей. Вот, во время поста никто не должен есть мясо, т.е. нужно было поститься. Мама видела, как поп во время поста ел все, как в обычные дни, в том числе и мясные блюда. Мама спросила: „Батюшка, а почему Вы едите мясо, ведь сейчас пост?“ Поп ответил, что это пост должны соблюдать прихожане, а ему нужно есть, т.к. он без мяса не может нести службу и, в частности, петь в Церкви. После услышанного у меня еще больше укрепилось мнение, что Бога нет, и меня этот вопрос не интересовал, относился к этому безразлично»¹.*

В воспоминаниях о рубеже XIX и XX вв. становятся более частыми, чем ранее, описания того, как на пути религиозной социализации возникают кризисы неверия, перемена религии и веры, переход в атеизм. Особенно опасным для таких кризисов выступал отроческий и ранний юношеский период в жизни автобиографа. Внимание индивида к проблемам религиозной веры в данном возрасте обострено. Совсем иначе воспринимается обычное, что раньше не замечалось и выполнялось механически. Личность задает огромное количество острых мировоззренческих вопросов. Далеко не всегда среда оказывается достойной этих вопросов. Не получая искомым ответов, юноша или девушка отходят от церкви, утверждаясь в негативном отношении к принятому вокруг них почитанию Бога. Во второй половине XIX — начале XX в. подобные ситуации приобретали особую окраску *социальной проблемы* вследствие сращенности православной церкви и государства. Приведем один пример. Мальчик 9-ти лет, будущий советский писатель В. Бахметьев (1885—1963), пришел в 1904 г. в православный храм на исповедь. Спрошенный о грехах, он ответил, что его главный грех в том, что он в Бога не верит. Опешивший священник не нашел ничего лучше, как выгнать подростка из храма, огрев его перед этим ударом креста в лоб. Владимир навсегда перестал верить в Бога [Природа 1998: 293]. Кризисы веры для православного сознания с его жесткой полярностью праведного и неправедного, вероятно, были несколько более радикальны, чем для сознания протестантского или даже католического [Elkind 1961—1963; Stromberg 1993; Evasdaughter 1996]. Частым их результатом выступал окончательный отход от религии, поскольку конкретная церковь или конкретный священник в православном сознании не полностью персонализированы, они являются как бы представителями коллектив-

¹ Здесь и далее использована коллекция интервью и автобиографий, собранная автором. Указаны пол и год рождения респондента.

ного начала, объединяющего и представляющего всех, в том числе и самого верующего, приходящего к нему. Если плох представитель того, с чем я связан «узами рода», то плоха сама моя вера и церковь вообще. Персонификация религиозного опыта в протестантизме, видящем прежде всего важность личного обращения в веру, значимость индивидуальных отношений с Богом, позволяла приверженцу протестантизма в большем количестве случаев не терять веры при потере (смене) церкви, которую он посещал, в отличие от православия, коллективно деперсонифицировавшего верующего, ценившего приход (общину) и стереотип церковного ритуала, ставившего знак равенства между приходом, ритуалом и религией вообще, религией в принципе¹.

Автобиографы XIX и первой половины XX в., сохранившие православную веру и утвердившиеся в ней, вспоминают о нетрадиционном религиозном воспитании, осуществлявшемся образованными матерями-дворянками и помогавшем им в целом ряде случаев преодолевать кризисы веры, не порывая с нею полностью. К.Н. Леонтьев (1831–1891), в итоге жизни ставший афонским монахом, писал о матери: *«В детстве моем я был ей все-таки гораздо более, чем отцу, обязан хорошими религиозными впечатлениями. <...> Она была религиозна, но не была достаточно православна по убеждениям своим. У нее, как у многих умных русских людей того времени, христианство принимало несколько протестантский характер. Она любила только ту сторону христианства, которая выражается в нравственности, и не любила ту, которая находит себе пищу в набожности. Она не была богомольна; постов почти не соблюдала и нас не приучала к ним, не требовала их соблюдения»* [Леонтьев 2002: 100]². С.Е. Трубецкой (1890–1949) сходным образом писал о своей матери, но подчеркивал нетрадиционные черты и в ее воспитании как ставшие уже характерными и «привычными» для поколения его родителей и его собственного (в отличие от времени Леонтьева). Он сформулировал стиль воспитания своей матери так: *«Главная основа воспитания была у Мата — религиозная. Религия была отнюдь не формальная и даже далеко не в такой мере традиционно-церковная, как бывало в прежних*

¹ На «большом», общегосударственном уровне вопрос о консервативности политики запрета переходов из одной деноминации в другую был поставлен в короткий период существования Временного правительства в феврале–октябре 1917 г. Основа свободы выбора была заложена передачей содержавшихся на средства государства церковно-приходских школ Министерству народного просвещения. Эта передача должна была положить конец государственному характеру доминирующего православия. Курс на внеконфессиональность государства имел целью учесть новые религиозные настроения общества. См.: [Одинцов 2002; Редькина 1996].

² В то же время стремление матерей семейств к активной социальной деятельности корреспондировало с интересом к католицизму. См.: [Дмитриева 1996; Черных, 2001].

поколениях. „Бог есть любовь“ — вот чем проникнуто религиозное сознание Мата и, естественно, все ее воспитание нас. Даже голос Мата становился совершенно особенным, когда она читала нам в Евангелии о любви как о первой и главнейшей заповеди Господней» [Природа 1998: 278].

Признание поликонфессиональности христианства не входило в доктрину РПЦ, что создавало особые трудности в случаях кризиса веры, приводящие также к более частой атеизации населения, чем в других конфессиях того времени. Жесткая моноконфессиональная дисциплина порождала весьма значительный процент полностью потерявших веру среди... учащихся духовных семинарий: «В ту пору я, естественно, не задумывался над смыслом богослужения: сомнение в том, что Бог есть, у меня не появлялось. Так продолжалось до второго (основного: 4 подготовительных и 7 основных) класса семинарии (1911 г.), когда я столкнулся со священником — нашим учителем Закона Божьего. Назидания священника ни в чем меня не убеждали. Я стал часто спорить на уроках. Это раздражало священника. В споры втягивались и мои товарищи по классу. Я стал таким яростным спорщиком по вопросу о Боге» [Микоян 1999: 29–31]. Чтение популярных в то время в радикальной среде Дарвина и Тимирязева привело автора цитируемых строк в конце концов к «сознательному атеизму» [Там же]. Естественно-научная литература материалистического направления, куда можно добавить к упомянутым, например, Брэма и Кайгородова, в условиях традиционной религиозности (разных конфессий на территории Российской империи) оказывала атеистическое влияние в достаточно массовых масштабах. Чтение ее, равно как и учеба в классах «учителей новой формации с идеологией народоувольческого уклона», еще с конца 1880-х гг. и особенно с конца 1890-х вызывало охлаждение и отход от религии подростков 11–14 лет, рвавших «пеленки религиозной романтики», «порывавших», «разделявавшихся» с религией, «покончивших», «отошедших» от веры [Деятели 1927: 66 и др.].

Отправная точка: модели 1920-х

Двадцатый век принес с собой еще большие потрясения, в которых характерное для 1890–1910-х гг. ослабление детской и подростковой религиозности сыграло свою роль¹. Эти потрясения были вызваны «новыми людьми», борцами с режимом,

¹ Данные о степени ослабления такой религиозности весьма противоречивы. Делаемые на их основе выводы колеблются от констатации значительной атеизации молодых людей («невьсокий уровень религиозных идеалов русской молодежи») до утверждений о том, что вплоть до Второй мировой войны количество детей-атеистов было меньше даже количества детей-сектантов, не говоря уже о «традиционных конфессиях». См.: [Балашов 2003: 144; Рожков 2002: 174; Леонов 2003].

большевиками-революционерами. Каждый из них, выходя в «иной мир», так или иначе прошел путь из по преимуществу религиозной среды в среду по преимуществу безрелигиозную. Опубликованные к празднествам 1927 г. воспоминания образцовых «деятелей» нового мира показали тот набор жизненных стратегий детства, который они пожелали сделать своего рода моделью для перестройки всех советских граждан, особенно молодых. Проект середины 1920-х гг. по написанию автобиографий или «авторизованных биографий» выдающихся деятелей компартии, как мне представляется, очень важен и значим во многих аспектах. Репрезентация «деятелями СССР и Октябрьской революции» собственного прошлого стала в известном роде начальной точкой отсчета для моей работы над историей религиозной социализации детей в эпохи Сталина, Хрущева, Брежнева, Горбачева и Ельцина. Всего мною при подготовке данной статьи было использовано примерно 239 письменных автобиографий и 201 интервью. К ним были применены методы выделения эпизодов и тем, терминологический анализ. Произведено синхронное сопоставление воспоминаний представителей определенного поколения (структурирование и топографирование поколенческого опыта) и диахронное сопоставление воспоминаний людей из разных поколений (в том числе прослеживалось развитие схожих сюжетов, связанных с религиозной социализацией, и рассказов о них). В тексте идет речь в основном о времени 1929—1972 гг., и лишь в заключении говорится достаточно кратко о последующих десятилетиях.

8 апреля 1929 г. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» фактически отменило возможность религиозного обучения детей. Разъяснением Совета по делам религий при СМ СССР «О применении законодательства о религиозных культах, касающегося детей и подростков» от 14.03.1972 в ответ на участвовавшие попытки ослабления атеистического режима была полностью подтверждена действительность постановления 1929 г. и предписано не отходить от него под угрозой юридического преследования. Попробуем посмотреть, как жили дети России в эти 43 года, какая память сохранилась об их религиозной (атеистической) жизни во взаимодействии с миром взрослых и противодействии ему.

Вернемся для получения своеобразной точки отсчета к автобиографиям «деятелей» революции и молодого советского государства. Вопреки предварительным ожиданиям о том, что эти люди вовсе не будут склонны говорить о своих взаимоотношениях с религией, оказалось, что они вполне разговорчивы по данному вопросу, но на свой манер — прослеживают пути расставания с верой в бога, отбрасывания религии, утвержде-

ния в своем сознании «нового евангелия»¹, которое они призваны проповедовать, либо повествуют о своем образовании в религиозных по характеру школах, не маркируя такое образование как религиозное или подчеркивая свое невосприятие или противодействие преподаванию в них религии, рассказывая о радости перехода в светскую школу и т.п. Независимо от индивидуальных обстоятельств, происхождения и т.п. все нарраторы, затрагивающие тему, повествуют о том, как они стройными рядами уходят от веры в бога к вере в «новое евангелие» социализма, «разделяются» с религией. В их рассказах можно выделить концепты нескольких путей отхода от религиозной веры в детстве. Среди них: 1. «Медицинский материализм»: отход от религии вследствие увлечения материалистическими сочинениями начиная с раннего детства, прежде всего естественно-научными, но также и социологическими, историческими, художественной литературой и литературной критикой левого толка (Бухарин, Гусев, Кржижановский, Лазаревич, Пестковский, Преображенский, Раскольников, Чуцкаев и др.)². 2. Под влиянием учителя или другого «значимого взрослого» (Вацетис, Кржижановский, Рейснер, Сапронов и др.). 3. По требованию членов революционного учебного, студенческого или иного кружка (Вайнштейн и мн. др.). 4. Вследствие ненависти к тем, кто заставлял а) молиться; б) изучать религиозные предметы; в) или на фоне подростковой ненависти «почти ко всему миру» (Гусев, Дыбенко, Милютин, Раскольников, Самурский и др.) [Деятели 1927, часть 2: 39]. 5. Из-за наблюдения жизни духовенства изнутри или из-за режима в духовном учебном заведении (Лазаревич, Махарадзе, Преображенский, Самурский и др.). 5а. Из-за конфликтов по вопросу изучения Закона Божьего, столкновений из-за характера его преподавания, дополнительных нередким маркированием ученика со стороны педагогов как безбожника и атеиста (Аралов, Гусев, Камо, Махарадзе и др.). 6. Из-за детского отчаяния от беспросветности жизни. 7. По настоянию отца, матери или их обоих (Леплевский, Мартынов, Скрыпник,

¹ Выражение М.И. Лациса [Деятели 1927 часть I: 282]. Ср. с другим аналогичным вариантом: «христианский коммунизм» [Там же часть II: 172]. Н.Б. Эйсмонт называет для себя «евангелием» книги К. Бюхнера «Сила и материя», А. Богданова «Начальный курс политической экономии», Г. Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», М. Штирнера «Единственный и его достояние» [Деятели 1927, часть III: 265].

² Приведем только одну цитату из очень популярной среди молодежи рубежа XIX и XX вв. книги Макса Штирнера «Единственный и его собственность»: «Настоящая богобоязненность уже давно поколеблена, в обиходе сегодня более или менее сознательный атеизм, который внешне выражается в широком развитии „внецерковности“» [Штирнер 2001: 220]. Книга, впервые опубликованная автором в 1844 г., имела первоначально совсем иной внутренний смысл, отнюдь не такой оправдательный по отношению к безбожию, какой был вчитан в нее начиная с момента ее вторичного открытия в конце XIX столетия в Германии, России, Франции, Испании, Италии.

Смилга и др.). 7а. Чаще под влиянием сестры или брата (Урицкий и мн. др.). 8. Бунтарство против семьи с сильными религиозными убеждениями (Скобелев, Смидович и др.). 9. В результате вытеснения христианских образов социалистическими, когда борьба за социализм становилась продолжением и замещением религиозной веры, поскольку молодой человек не наблюдал никакого соответствия действительности провозглашаемому евангельским идеям заботы о ближнем и был готов пострадать «за правое дело» по образу ранних христиан (Свидерский, Смирнов, Шляпник и др.). Нередко причина атеизации не сообщается, но говорится о возникших конфликтах с родителями и в школе, которую из-за неуспеваемости по Закону Божию иногда приходилось оставлять, переходя в более либеральное учебное заведение.

Конфликты в «старой» школе, согласно большевистскому автобиографическому канону, обязательно должны отмечаться, поскольку по факту изложения следует, что рассказчик продолжает учиться там и после первого проявления религиозной неблагонадежности. После первого расхождения с режимом религиозной школы изложение обязательно идет по линии подчеркивания нарастающего непослушания. Это становится для рассказчика обязательным моментом, следующим параллельно (!) с такими свидетельствами позитивного отношения к школе, как, например, успешное окончание данного духовного учебного заведения. Отношение с религией и церковью, по убеждению большевиков, — это отношение с царизмом и угнетателями рабочих и крестьян-батраков, оно не может быть хорошим для успешного становления нового человека.

«Бог есть, но я в него не верю, всеми принято, что Бога нет»: модус (нон)религиозной (де)социализации в Советской России

История взаимодействия советского детства с религией представляет собой историю попытки конструирования взрослым миром безрелигиозного детского. Начавшаяся после революции поголовная атеизация населения привела к конфликту идеологии и повседневности, а также к религиозно-мировоззренческому противопоставлению молодых поколений всем другим. Респондент 1911 г.р., чье детство прошло в Пермской губернии, рассказывала следующее: *«Когда мы учились в школе, праздник Пасхи официально запрещали праздновать. Однако в нашей семье Пасху любили. <...> Перед Пасхой обязательно в доме мыли, причем принимали участие в этом даже маленькие дети. Папа был религиозным человеком. Обязательно родители и мы на Пасху ходили в церковь. <...> Дома был граммофон... Пели и пасхальную песню „Христос воскрес из мертвых“... Пасха — это была огромная радость и для взрослых и для детей. <...> Даже несмот-*

ря на то, что коммунисты запрещали ходить в церковь и вообще отмечать этот праздник, мы ходили в церковь. А некоторые, особенно молодежь, проводили время в клубе». Налицо детское стремление принимать участие в празднике вместе со взрослыми и молодежное отстранение от религиозного характера праздника. О(т)странение молодежи от ритуалов, имевших маркированный религиозный характер, создание среды, подходящей для возникновения критики авторитета старших поколений, подтверждается другими источниками как повествовательного, так и демографического характера [Козлова 1994; Матвеева, Шляпентох 2000; Неуслышанные 1987: 20].

Именно религиозно ориентированная повседневность персонального и группового существования становилась в первые годы Советской власти одним из основных препятствий для большевиков, для всей их деятельности, как пропагандистской, так и управленческой и даже экономической: *«Очень долго справляли религиозные праздники. Не могли власти ничего сделать... В каждой деревне был свой деревенский праздник... В каждой деревне свои заветные праздники... В них делали какой-нибудь завет, например, у нас, завет на скота, чтоб падежа не было»* (респондент 1916 г.р.) [Голоса 1996: 65–66].

Религиозный характер быта дольше сохранялся в сельской местности, где могли и в начале 1930-х гг. встречаться серьезно подобранные библиотеки религиозной литературы, принадлежавшие зажиточным крестьянам и становившиеся очень важным «местом влияния» на сознание ребенка, принадлежавшего к такой семье. Респонденты, отмечающие свое уважительное отношение к религии в детском возрасте, нередко упоминают в контексте разговора наличие библиотеки с религиозной литературой. Такая ассоциативная связь неслучайна: *«В детстве Пасху любил и понимал ее смысл. Очень верующим человеком был мой дедушка. У него была огромная библиотека церковной литературы»* (респондент 1918 г.р.). Подобные библиотеки с сакральными предметами становились известными центрами педагогического влияния одного поколения на другое в условиях, когда, например, членам клира в 1929 г. был запрещен любой вид обучения религии молодежи до 18 лет [Traver 1989: 17; Собрание 1929].

«Бог — это враг народа»¹

«Обычная бытовая религиозность» таила в себе серьезную опасность, прежде всего в качестве пространства относитель-

¹ Такая формула сохранялась даже в 1960-е гг.: *«Каково было Ваше детское отношение к вере и к Богу? — Нам постоянно говорили, что Бога нет, <...> это враг народа. Отрицательно — скорее»* (Галина Р., 1954 г.р.).

ной свободы от пропаганды. Путь проникновения в это пространство лежал через детские учреждения, формировавшие активную атеистическую позицию молодежи, нацеливавшие на преодоление межпоколенных связей традиционной сплоченности и взаимоподдержки в религиозных семьях. Такого рода деятельность была предписана даже воспитателям в детских садах и учительницам начальной школы. За последними она была закреплена и в довоенные, и в послевоенные годы, и в эпохи Хрущева и Брежнева. В интервью о 1950–1960-х гг. содержатся рассказы о том, как учительницы начальных классов выясняли у детей каждый понедельник, кто из них был с бабушкой в церкви в воскресенье. Ответивших положительно тщательно допрашивали, клеймили их бабушек как необразованных и невежественных, обманывающих внуков и внучек. Детей убеждали в следующий раз отказаться от воскресной прогулки, заявить, что они октябрята и в церковь не пойдут. На родительских собраниях у мам и пап таких детей допытывались, почему они позволяют водить своих чад в церковь. В детских садах устраивались для родителей вечерние атеистические лекции¹.

Еще одну опасность представляла та самая стихия ритуала, которая до революции мешала индивидуальному религиозному самовыражению, особенно в образованной среде с ее скептическим отношением к церкви. После 1917 г. ситуация изменилась. Ритуалы поддерживают религиозную жизнь людей Советской России, помогают не утратить конфессиональной идентичности. *«Все дети в семье крещеные, причем крестили обязательно до года. В те времена шла борьба с религией, поэтому своего батюшки в поселке не было. Крестили детей тайно, по несколько человек в одном доме. Для этих целей приезжал батюшка из города Перми»* (респондент 1920 г.р.). Исполнявшийся локальным обществом ритуал препятствовал противопоставлению поколений, *«изъятию детей из-под грубого влияния семьи»* [Зензинов 1929: 36]. Газеты пишут о сельских комсомольцах: *«Не было случая, чтобы комсомольцы выступили против таких [престольных] праздников»* [Комсомольская правда. 1959. 8 янв.]. Объясняют это в печати боязнью осуждающих разговоров, т.е. подразумевают положительно настроенную к религиозному воспитанию деревню, призывая с такими настроениями бороться самым активным образом.

Сохранение ритуала в повседневной практике населения государства с атеистическим режимом является, вероятно, универсальным средством сохранения элементов религиозной тради-

¹ См. об этом помимо Коржавина также: [Traver 1989: 172].

ции и невербальной передачи ее последующим поколениям. Воспоминания о существовании религиозных праздников встречаются у респондентов самых разных поколений — как предвоенных, так и послевоенных. Они занимают доминирующую часть их рассказов на религиозные темы. В своих общих неформализованных (нетематизированных) воспоминаниях о прошлом респонденты, касаясь религии и своего отношения к ней, говорят почти исключительно только о ритуалах. Сергей А. (1952 г.р.), прошедший детство в Удмуртии, вспоминает: *«На Пасху, когда ложились спать, то под голову обязательно клали 1–2 крашеных яйца. Из развлечений в этот праздник помню такую игру. Собираются 10 игроков, у каждого по 10 яиц. Перед игроками в одну линию раскладывают яйца в метре друг от друга. И мячом нужно их задеть. Кто больше всех заденет яиц, тот их забирает себе. Обычно вся деревня выходила смотреть, как играют ребята. Хоть родители и были людьми неверующими, да и сам я не понимал в детстве смысл праздника, однако праздник этот любили и ждали».*

Неофициальный характер «вкусного», «веселого» праздника¹, слишком массового, чтобы его полностью запрещать, и вроде бы относительно безобидного (пока кто-нибудь не решит пойти на всюнощную в церковь), создает ему возможность служить уникальным *ретранслятором*² зашифрованного пока даже от его участников культурного текста, который будет в постсоветское время, когда изменятся обстоятельства внутренней политики, расшифрован при наличии внешнего ключа в виде официального возрождения религиозности и религиозных практик (вместе с их символическим значением)³.

¹ К Пасхе наготавливали огромное количество еды, сопоставимое лишь с празднованием Нового года, дней рождений и свадеб. Практически во всех воспоминаниях отмечается особая приподнятая атмосфера празднования Пасхи, разнообразные игры, гулянья и т.п. *«Для меня Пасха — это светлый, чистый, радостный, сытый праздник»* (Валентина Б., 1954 г.р.).

² Полагаю, что могу использовать здесь термин, введенный советскими фантастами Стругацкими в повести «Понедельник начинается в субботу». Понедельник религиозного возрождения начинался в субботу атеистов.

³ Координаторами сакрального оставались представители самого старшего поколения, как правило, уже не работавшие, меньше опасавшиеся преследований (а в 1960–1980-е гг. к ним отношение становится и вовсе либеральным). Эти «бабушки», отправляясь за всех в церковь, циркулировали между «пространством сакрального» (храмом) и «пространством профанного» (домом), выступали представителями за всю семью перед высшей силой (потому нередко и терпели их «походы» дети-атеисты — «на всякий случай», ведь чем черт не шутит). Перемещением освященного кулича из храма в дом и контролем бабушек над «мами и папами» в домашнем «приготовлении» к празднику осуществлялась одна из наиболее важных в плане религиозной социализации функций старшего поколения в условиях, когда другие функции (религиозное обучение и проч.) в силу разных причин не могли быть осуществлены (государственный запрет, неподготовленность бабушек и т.д.). Знаменательно, что наличие такой функции религиозного учительства осознавалось с обеих сторон, как бы хорошо они ни относились друг к другу. Респондент 1932 г.р. рассказывает о предвоенных временах: *«Все же родители меня крестили. Они решились на это вопреки всем сложнос-*

Конечно, детская вера в магическую силу религии, детский способ взаимоотношения с Богом (магия всевидящего ока, которое можно попросить о самом насущном, и будет дано, вера в чудо и т.д.) могли как стать опорой для религиозного развития, так и быть использованы для уверования молодого человека в коммунизм, для вовлечения его/ее в борьбу с «темными» взрослыми (вспомним Коржавина с его кухонной войной или деятелей советского государства, заменивших в своем сознании библейские идеи идеями социализма как наилучшего евангелия). Респондент 1923 г.р. рассказывает о временах своего раннего и старшего детства: *«Как верили мои соклассники в Комсомол, Партию, Сталина, в Коммунизм! Как получилось, что мой отец — такой горячий сторонник Советской власти, Сталина, не сумел воспитать во мне ту же веру? Сомнения, вопросы, на которые никто не мог ответить, никак не давали мне также беззаветно и с чистой совестью вступить в Комсомол»*. Вера в Бога и вера в его отсутствие далеко не всегда враждовали между собой, соединяясь в одном и том же человеке (хотя враждовали, конечно, очень часто, и чем выше, официальнее был уровень межличностных отношений, тем больше). Респондент 1929 г.р. реконструирует повседневность своего детства таким образом: *«В детстве, вероятно, верил в чудеса, т.к. все время мечтал о таком чуде, которым бы пользовался и удивлял бы своих друзей. Родители мои были не очень набожны, хотя икона висела в углу с лампадкой. Отец вообще был атеист. Мы были все крещены, но кресты не носили и Богу не молились»*. В этом мире атеизм, лампада, крещение, отсутствие молитв соединяются «волей места» в одной и той же личности.

тям, какие витали в те времена вокруг маленькой церкви в Лигове, под Ленинградом. Отец рисковал карьерой (он заканчивал Военно-техническую академию в Ленинграде), но и он, и мама отнеслись с уважением к просьбе бабушки — человека глубоко религиозного и очень доброго: крещение состоялось в первый же месяц после моего рождения. Никто не должен был ни о чем догадаться, поэтому обряд совершался в доме, где жила наша многочисленная в то время семья, старшее и молодое [имеет в виду себя. — В.Б.] поколение которой было верующим. В комнатах были красивые иконы в массивных окладах, горели лампы. В маленьком чулане хранились церковные книги внушительного вида — в изящно оформленных переплетах, с разноцветными шелковыми лентами-закладками, с загадочными письменами, с витиеватыми заглавными буквами. Помню, когда чуть-чуть подросла, я любила их трогать, потом — рассматривать. Все это — и книги, и иконы, и дом — сгорело, исчезло, когда изгоняемая войной семья вынуждена была покинуть оккупированную территорию. <...> Однажды, когда мы выходили из церкви, бабушка мне сказала, что больше мы сюда не придем. Почему? Родители возражают. Нельзя, чтобы ребенок делал то, что не положено. В ответ на мои беспомощные слезы я услышала слова, которые мне запомнились на всю жизнь. Бабушка говорила: „Бог всегда с людьми. Придет время, и они обязательно вернутся к Нему. И ты, если захочешь, снова будешь ходить в церковь“. А потом я стала пионеркой и уверяла бабушку в том, что Бога нет. Мама деликатно меня поправляла: „Не говори так. Бабушке это больно, как было бы больно тебе, если бы тебе сказали, что у тебя нет мамы“. ...Сейчас... я снова хожу в церковь» (опубл.: [Мой путь 2003: 52–53]).

Бытовой ритуализм, следующий циклу церковных праздников, определял жизнь даже тех людей, которые участвовали в общегосударственном разрушении храмов. В воспоминаниях о детстве респондентки 1931 г.р. рассказывается о праздновании Пасхи тем же человеком, который ходил собирать храм: «*Мама и папа проработали всю жизнь в колхозе. Помню, что мама была верующей, у нас в доме всегда стояла лампадка. Перед Пасхой все в доме мыли, наводили порядок. Всю ночь перед праздником мама стряпала... Помню еще, что очень любила сама раскрашивать яйца. Наносила на них воск свечкой, а потом опускала в краситель из луковой шелухи... Но в церковь мама не ходила, да ее в то время и не было. Церковь Святой Троицы я сама ходила разбирать. Конечно, в детстве я не понимала, что значит Пасха, но ее ждали*». Такой разный опыт соединялся в детстве одного человека. Пасха оставалась общенациональным праздником страны воинствующих безбожников¹.

Из детского мира убирали все, что так или иначе относилось к религиозной вере. В детской литературе, например, «*сокращали не только ради простоты и доступности, зачастую делались просто купюры, — из Андерсена, из тех же „Серебряных коньков“ (Толстого) изымались такие слова и словосочетания, как Бог, Христос, Рождество, осенять знаменем, благословлять — ведь религия и все, с нею связанное, — опиум. А сколько книг вообще не издавалось и не переиздавалось по самым разным причинам. „Легенды о Христе“ той же Лагерлеф мама с трудом раздобыла у своей знакомой и перепечатала для меня. „В пустыне и дебрях“ Сенкевича дала на два дня мамина институтская подруга, работавшая в спецхране Ленинской библиотеки. Позднее я пыталась достать ее для своих детей, спрашивала у всех знакомых, ни в одном „полном“ собрании писателя ее не печатали; впервые издали лишь после перестройки*» [Баранович-Поливанова 2001: 63–64].

Но почему именно эта книга запала в душу в детстве настолько, что автобиограф хотела и своим детям во что бы то ни стало найти «В пустыне и дебрях»? Не была ли это потребность и в языковой цельности в неосознанной борьбе с утратами старого и утверждением нового, внерелигиозного языка? Из языка совсем уходит или сильно переосмысливается лексика, связанная с божественным. «*Ну, а для себя Вы как-то не определяли:*

¹ Пасху отмечали даже в сложных условиях домашней жизни: «*Мама работала на лесочастке сучкорубом, папа умер рано. Мы жили в рабочем поселке, там не было церкви, не было и особо верующих людей. Помню на Пасху крашеные яйца. Печи у нас не было, только плитка, поэтому не стряпали. Мама выставляла на стол конфеты. Из игр на Пасху помню такую. Сиделись друг напротив друга и катали навстречу друг дружке яйца. Если у тебя яйцо сломается, то ты его отдаешь. И так у кого больше насобирается*» (Екатерина П., 1953 г.р.).

Вы считали, что Бога нет? Вы атеист? Вот, Вы как-то задавали себе определение, что это так? — Нет, никаких определений я никогда не давала, поскольку на этом у нас никогда не заострялось наше внимание, никогда. Нет, к этому не обращалась, об этом не говорилось, ну, и вроде как нет и нет. Было всеми принято, что Бога нет. Вот и все [Речь беглая и тусклая, более громко произнесены слова „нет“ и „Бога нет“]» (Татьяна Л., 1953 г.р.).

Очень многие воспоминания содержат формулу «не было принято говорить о Боге» (в семье, школе, на улице и т.д.). Вне языкового контекста человек оказывался не в состоянии не только вступить в коммуникацию, но и помыслить об этом «неназываемом», явлении «вне имени». Идеологи понимали, что обсуждаться может только то, для чего в языке есть ресурсы. Они создавали ресурсы новояза и вели политику на уничтожение «вредных» ресурсов «старояза», меняя смыслы слов и/или вводя запреты на их употребление. Каждое десятилетие в истории Советской России отмечено своим типом переосмысления старояза, своими нововведениями и правилами их использования. Перестраивался и визуальный язык знакомого ребенку с детства окружения. Мы многое знаем о борьбе с храмами, но в меньшей степени о том, в какой оплот атеизма превращали школы, соседствующие с редкими уцелевшими и действующими церквями¹. Так же мало известно, как превращались в пространство атеистической пропаганды и индоктринации внутренние помещения активно посещавшихся государственных и общественных учреждений, совершенно, как нам сейчас показалось бы, не связанных ни с какой религией. Например, стены рекреаций детских поликлиник украшали плакаты не только о гигиене и правильном питании, но и относящиеся к медицине душевной, естественно, антирелигиозного содержания: «бабка тащит внука в церковь, карикатурный батюшка, глупый ребенок, выжившая из ума старуха», стремящаяся окрестить ребенка (в этом была единственная связь с местом, где висели такие плакаты, поскольку они убеждали посетителей детской поликлиники в негигиеничности крещения из-за обилия микробов в святой воде и т.п.) [Мой путь 2003: 96, 183]².

¹ «Храм Николы в Хамовниках был очень красивый, большой, людей много. Он стоял рядом с нашей школой. От этого в школе очень страдали, велась антирелигиозная пропаганда» [Мой путь 2003: 96].

² На фоне «молчания о Боге» удивительно существование невербализованного поведения внутри семьи, центрирующего разные поколения вокруг ритуала даже и в 1970-е гг.: «В семье не было принято говорить о Боге, соблюдать посты, ходить в церковь, но существовала устойчивая традиция крестить детей и кроме светских и семейных отмечать еще церковные праздники» [Мой путь 2003: 100].

Воспоминания военного и послевоенного времени¹ показывают, с одной стороны, усиление религиозности в окружавшем детей быту, а с другой стороны, потерю самим детским сознанием связи с религиозной атрибутикой и конфессиональностью, складывание представлений о мире без религии: *«Тетя Настя по выходным шепчет и шепчет в своем углу, собираясь в церковь: „Так! Это я взяла, сумку захватила, в церковь не опоздать бы... Господи, прости грехи наши... Чулки штопать надо, стирку завтра, в церковь нынче... не разбудить бы этих... ну все, в церковь пошла...“ Мой сон, убаюканный тетинастиным уютным шепотом, переводит услышанную „церковь“ в сладкую сторону: счастливая тетя Настя, каждое воскресенье в цирк ходит...»* [Смехов 2001: 11–12].

К этому времени уже сильно затруднено «прохождение информации» о вере от старших к молодым поколениям, особенно в городах. Окружающее молодежь, обжитое ею пространство становится атеистическим. Верующие замыкаются в себе, и даже если молятся «на виду у всей семьи», то не вступают в диалог о своей вере, не разъясняют ее детям и т.д. Дети лишь со стороны наблюдают за ними: *«Папа партийный с начала войны, тетя Настя молится Богу, мама всю неделю лечит чужих людей, приехал из Гомеля дедушка Моисей, отец моего отца. Он тоже молится — совсем по-другому, чем тетя Настя. Однако, оба вызывают уважение таинством веры и какого-то знания»* [Там же]. Такое уважение встречалось далеко не всегда, не говоря уже о более глубоком внимании. Небезопасность коммуникации по религиозным вопросам минимизирует общение внуков со стариками: *«Мои родители были членами партии, поэтому нам успешно прививалось марксистско-ленинское мировоззрение. В детстве в Бога не верилось и даже было смешно предположить, что он есть. Единственно верующей в семье была бабушка-няня. Она как бы стеснялась своей веры, никогда о ней не говорила [выделено мной. — В.Б.], но мы знали, что она хранит иконку. Пытались ее переубедить: „Бабушка, Гагарин летал в космос, Бога не видел“. „Бог невидим, деточки“, — отвечала она»* (Анна, 1952 г.р.).

«Запрет на коммуникацию» по поводу религии сложился и поддерживался (то укрепляясь, то немного ослабевая) не случайно. Он был частью программы по атеизации того пространства, в котором росли и воспитывались советские дети. Отсутствие контактов с верующими должно было доказывать прогрессивность атеистического состояния даже тем детям, у

¹ Особую группу предвоенного и первого послевоенного времени составили семьи репрессированных, в которых уровень религиозности оказывался гораздо выше, чем обычно, в силу осуществления религией своей компенсаторной функции.

которых могли возникать сомнения. «Нам [в школе] объясняли, что раньше люди в Него верили по ошибке, а теперь наука доказала, что Его нет и быть не может, даже Иисуса Христа не было — Его придумали. Я, к сожалению, верила „науке“, но всегда почему-то завидовала тем людям из прошлого, которым наука еще не доказала, что Бога нет. Мне казалось, что жизнь с верой гораздо лучше, чем в материализме. Но при этом я считала, что в наше время уже нет и не может быть ни одного верующего человека. И действительно, ни одного ни разу не встретила» (М.Р., 1958 г.р. [Мой путь 2003: 110–111]). Такая ситуация подкреплялась официальным дискурсом учебников: «Во всех учебниках провозглашалось, что естествоиспытатели своими открытиями доказывали, что Бога нет. Только на склоне лет я узнал, что большинство из них были глубоко верующими людьми» (З.Ю., 1937 г.р. [Мой путь 2003: 119]).

В послевоенной России во многих регионах и семьях уже исчезло «трепетное отношение» к церковным праздникам, хотя именно «быт» удержал их в российской повседневности вплоть до постсоветского периода. Воспоминания сохранили случаи активной полемики «новых детей» со «старыми предками» (дедушками — чаще, бабушками — реже). На фоне полемики новых детей с отсталыми еще верующими взрослыми важным элементом многих рассказов о послевоенном детстве становится описание детской веры в условиях сложившейся атеистической домашней атмосферы «стерильного материализма»¹.

Многие респонденты и автобиографы повествуют о своей спонтанной религиозности, находившейся вне конфессий и межконфессиональных отношений, возникавшей как бы на «пустом месте». Автобиографы постулируют своеобразную веру детей в божественное и относительную спонтанность ее возникновения: «В детстве истово молился, молился и в более зрелом возрасте своему Богу, не имея при этом ни малейшего представления о существовании религии, Будды, Иисуса, Мухаммеда и других признанных человечеством богов. У меня был свой, личный, Бог, и никакой другой мне не был нужен. Я обожал Его, просил у Него защиты на все случаи жизни для себя и своих родителей. Я придумал себе молитву, простенькую, наивную, детскую. В течение многих лет она оставалась неизменной и

¹ Политика «атмосферы стерильного материализма» (выражение одного из респондентов, В.И., 1966 г.р.) распространялась в 1950–1970-е гг. на целые города: «Память о вере и Боге отсутствовала в отношениях людей как таковая. На весь трехсоттысячный город [г. Курган, Сибирское Зауралье] не было ни одного действующего храма» (В.И., 1966 г.р.). Показательно, что такая ситуация характерна не для нового города типа Братска, возникшего лишь в советское время, но для старого города, основанного еще в XVI в.

никогда с тех пор я не менял в ней ни единого слова. Каждое слово этой молитвы стало для меня святым. Желание молиться, в чем я убедился в детстве, есть чувство глубоко интуитивное, безотчетное. Тогда же я понял, что молиться можно чему угодно — двери, столу, гвоздю или книге — и в этом „чем угодно“ будет Бог. В детстве у меня был свой собственный Бог, не менее важный для меня, чем Бог для всех. Я не знаю, может быть, после детства он оставил меня, а может быть, он вырос вместе со мной и продолжает вести меня по сей день. Хочется думать, что все тот же детский Бог остается со мной. Моя религиозность, если можно так сказать, никогда не была конфессиональной. Часто мне кажется, что свою религию я могу определить как религию детства» [Лапицкий 2001: 7].

Ровесница Лапицкого, 1941 г.р., одна из моих информанток, говорит об этом чуть более безыскусственным стилем так: «В детстве я просто... просто верила в Бога. Вот, конечно, в моей семье никто этого не знал, а обсуждать эту тему было неприличным, тем более мой отчим работал в органах... в НКВД. Это было просто преступление... в то время... вот. Ну, так же в классе, в школе это все осуждалось» (Валентина С., 1941 г.р.).

В рассказах респондентов прослеживается неготовность РПЦ и других действовавших на территории СССР церковей учесть подобные явления «спонтанной религиозности». Длительное отсутствие религиозного образования приводило к тому, что они не справлялись и с отстаиванием веры в диалоге с наукой и техникой, опровергавших в глазах молодежи расхожие околицерковные представления о Боге на облаках и т.д.¹ «Она старалась рассказать мне изо всех сил свое понимание Бога, религии» (респондент 1947 г.р.). «Научные возражения» ниспровергателей богов могли подспудно содержать латентные религиозные интенции: «Ни в Бога, ни в черта я не верила, а бабушка очень религиозная была, и мы всегда с ней спорили на эту тему, и я ее постоянно „забивала“: „Где может ваш Бог быть, если ракеты летают?“ — тогда еще космонавты не летали, но к этому уже шло. А она: „Ой, ой, грех, грех! Что ты говоришь?! Так нельзя говорить!“ Убежденность была, что люди сами придумали религию и верят слепо. Я только думала, что человек должен быть бессмертен. Я не думала, что это боженька может дать бессмертие. А что наука и медицина в конце концов изоб-

¹ «Поскольку вот она была необразованная женщина, она сама воспринимала эту религию очень примитивно, ну, буквально как бы: Бог — это вот как на иконе рисуют, старичок с бородкой, сидящий на облачке. Вот. А когда там Гагарин в космос слетал, вот тут мы все стали атеистами. Понятно, что вот того Бога, о котором бабушка рассказывала, его оказывается и нету. Вот. Ну и как-то так у меня отношение к религии улеглось» (респондент 1947 г.р.).

ретут эликсир такой, который сделает человека молодым» (респондент 1944 г.р.).

РПЦ все же находилась в более благоприятном положении, чем другие религии и конфессии. У нее был как бы «природный», стихийно сложившийся фундамент в ментальности россиян, которого не было у других конфессий и вероисповеданий. Несмотря на все репрессии, православие чувствовало себя в душах людей вольготней, чем другие религии. *«У меня в семье не было религиозных людей, во всяком случае, я о таких не слышал, и поэтому с детства никакого религиозного навыка мне не было привито (как и большинству моих сверстников). Мы жили в атеистическом государстве, и религия оказалась далеко на обочине, куда мало кто решался заглядывать. Но если уж кто и решался куда-то заглянуть, то, конечно, это была православная церковь. Так было даже в мусульманском Ташкенте. Все окружавшие меня мальчишки и девчонки (русские, евреи, армяне и даже узбеки) хотя бы несколько раз бывали в церкви, святили куличи на Пасху, разговлялись и т.д. Но все это делалось тайно, по секрету от школьных властей, при мягком попустительстве родителей. Но еврейская религия была отнесена еще дальше, за обочину»* [Журбин 2002: 27–31].

Встречалась скрытая борьба с системой, борьба, опиравшаяся на веру родителей или свою собственную. Сопrotивление обстоятельствам послевоенного времени укреплялось на фундаменте религиозности, причем нередко отнюдь не православной: *«Мама, будучи человеком верующим, на Украине тогда [в 1950-е гг. — В.Б.] было очень много, да и сейчас на Украине очень много сект, много всяких протестантских, католических, мама моя была баптистка и воспитывала нас по заветам так Христа, и очень была терпима, и она была инвалид 2-й группы, не работала, не ходила, ей было очень трудно воспитывать нас, но она всегда закладывала интерес к образованию, знаниям, к стремлению к большему, нежели, вот, то, что мы имеем»* (респондент 1946 г.р.).

Вариативность взаимоотношений разных поколений друг с другом по поводу веры и неверия была значительной. Наиболее распространенным модусом отношения коммунистов-родителей моих респондентов к своим «неразумным предкам» было нейтральное безразличие, граничившее с беспокойством за свою карьеру. Такое безразличие к «неразумным предкам» допускалось властями в том случае, если верующий не начинал разлагающую воспитательную работу с молодым поколением. *«Родители мои были неверующими. Папа работал на заводе, мама — фельдшером в больнице. Я выросла с бабушкой, она была очень верующей. Бабушка всегда ездила на церковные праздники в*

село Таборы, т.к. у нас в Юго-Камске в то время церкви не было. Мой папа был коммунист, но бабушке верить не запрещал. Помню, что кухня была епархией бабушки. Там стояла икона... Пост перед Пасхой соблюдала только бабушка, она не заставляла» (Нина, 1948 г.р.). Другой респондент того же года рождения высказывается еще более прямо: «До 7 лет с нами жила бабушка, с которой мы чаще всего и находились. Но влиять особенно ей на нас не давали, поскольку и отец, и дед были коммунистами» (Сергей, 1948 г.р.). Не только в хрущевские, но и в брежневские времена образцовой считалась семья, в которой ребенок «за все свое детство и юность <...> ни разу не слышал ни одного слова, которое имело бы отношение к вере и Богу» (В.И., 1966 г.р.).

При недосмотре родителей поправляла дело школа, причем весьма кардинально: «Бабушка у меня была по материнской линии сильно верующая. Я была крещеная и сильно верующая. Но вот школа у нас занималась антирелигиозным воспитанием, поэтому где-то в возрасте лет, наверное, до 20 я к религии никак не относилась» (Валентина, 1948 г.р.). Школе помогали все государственные и партийные организации. Они ставили отца и учителя в ситуацию коллективной и персональной ответственности за атеизм детей. Проведение неразумными родителями обряда крещения могло повлечь за собой весьма серьезные взыскания в адрес «главы семьи», даже если тот отсутствовал в эти дни дома, находясь в служебной командировке. Особенно это касалось отцов (и матерей), занимавших ответственные должности, и шире — членов партии. Беспартийным семьям было полегче, но и за ними надзор был не меньший (им просто кое-что сходило с рук, поскольку не всегда было чем наказать).

«Мы ходили в церковь украдкой»

Сохранению и воспроизведению религиозности помогали глубокие семейные религиозные традиции, сохраняемые особенно в том случае, если возникал момент коммуникации самого молодого и самого старого поколений через голову занятых на работе и в общественной жизни атеистов-взрослых: «Отец у меня технический работник, неверующий. Мать — заведующая детсадом, тоже неверующая. А вот бабушка была религиозной. Ее отец был священником, а мать из купеческого сословия. В доме у нее всегда висели иконы. Именно бабушка и рассказывала мне о Боге и обо всем, что с этим связано. Сам я крещеный — это тоже заслуга бабушки... Бабушка пыталась научить песням, но я их не помню... Помню, как ездили с бабушкой в церковь за Каму. Моста тогда не было, и ехали на трамвайчике. Бабушка была очень нарядно одета. Останавливались у родственников. Помню заутреню и крестный ход. На обратном пути бабушка водила

меня в зоопарк. Но все это было, пока была жива бабушка» (Владимир, 1948 г.р.).

При верующих старших родственниках в советском обществе безверие не было абсолютным и всеохватным. Это понимали и советские педагоги. Школа создавала особую систему противодействия влиянию верующих бабушек. Обычно эта система воплощалась в сети атеистических кружков и курсировавших по школам методистов, координировавших и совершенствовавших проводившуюся в них воспитательную работу: *«Когда я, вот, жил в деревне, был маленький, ну, помню меня приучали там молиться. Бабушка. И даже помню смутно момент: стоим на коленях, там. В углу — икона. И чего-то, там, кланялись. Помню и молитвам она меня учила. Вот. Ну, это тоже было где-то, может, до пяти-шести лет. Дальше я не помню. Ну, а в школе когда учился — я в атеистический кружок ходил. В общем, там разбирали: откуда пошла религия и так далее. Вот. Ну, в деревне, я говорю, бабушка — она верующая была, хотя в церковь никогда не ходила. Потому, что в деревне церкви не было, а куда-то ездить — может, далеко было. Ну, не знаю: почему она не ходила никуда. Ну, а так помню момент, когда она молилась. Но, когда повзрослее я стал, я уже не помню, чтобы она молилась, стояла перед иконой. Чего-то этого не помню. Ну, а потом, я говорю вот, стал атеистом».* Рассказавший об этом Сергей В. (1953 г.р.) мог сам перестать замечать бабушкины молитвы — они теперь для него совсем не значимы, да и не просят уже его стать помолиться рядом, как раньше. Он теперь настолько убежденный атеист, что, поступив в институт, даже участвовал по собственной инициативе в неформальных спорах с верующим семинаристом, твердо оставаясь на приобретенных в школе позициях.

Другие респонденты связывают свою безрелигиозность (и даже объясняют ее этим) с отсутствием бабушек и дедушек, с тем, что они росли только с мамами и папами, объединявшимися в своих мнениях со школой и всей системой образования, «не приветствовавшей» никаких проявлений религиозности и даже разговоров о ней вне контролируемого пространства школы или атеистической лекции в Красном уголке.

Семейные практики повседневной религиозности, однако, могли оказаться сильнее школы (и не только на уровне ритуала, но и на уровне сознательного отношения к содержанию религиозной традиции). Они приобретали любые формы, которые были необходимы для выживания. Могло, например, применяться разноязычие вынужденных переселенцев, когда внуков учат неким текстам на непонятном окружающим языке, на самом деле — молитвам. Другие стратегии подобного

рода могли быть связаны с сокрытием от зоркого глаза бдительных советских граждан подготовки к религиозным праздникам, символически соединявшим все поколения одной семьи в пространстве неофициального ритуала¹.

Очень сложной была топография многих российских деревень, пространство которых делилось на атеистическое и неатеистическое; деление проходило в буквальном смысле через каждого жителя. Такое положение существовало даже в поздние брежневские времена. Респондент 1971 г.р. вспоминала, как в ее бытность маленькой девочкой бабушка посылала ее с написанным текстом молитвы для помощи тому или иному человеку в деревне и строго наказывала, каким маршрутом бежать, каких домов и каких людей избегать, что говорить, если тот-то или та-то спросят, куда она направляется, как ни в коем случае не давать смотреть, что зажато в ладошке, и т.п.

Конечно, подобных мест, семей, поселков, квартир было немало. Гораздо большим было пространство молчания, когда даже дома «про это» не говорили. Типичным рассказом является такой: крещеные, но в церковь не ходили, да и разговоров про религию совсем никаких не было — «не заостряли внимания» (Галина, 1950 г.р.). В урбанистической среде подобное молчание встречалось чаще. Сложилась противоположность в восприятии, маркировании и оценке людей: религиозные — просвещенные. В повседневном дискурсе как города (немного раньше), так и деревни (немного позже) понятием «интеллигентная семья» обозначали внерелигиозную семью: «*В раннем детстве я вообще не знала про веру в Бога. Потому что у нас семья такая интеллигентная. В то время как было, никакой веры, никакого Бога нет. И в семье у нас к этому как-то... отношения никакого... ну просто не верили в Бога. В то время интеллигентные учителя в Бога не верили*» (Ольга, 1952 г.р.).

Нередко родители специально поддерживали в глазах ребенка такой образ семейной атмосферы, чтобы уберечь детей и уберечься самим от случайного попадания ненужной информа-

¹ Сопоставив наши материалы с данными по 1960-м гг. У. Флетчера об устойчивости в советском пространстве ритуалов крещения (его проводили даже атеисты), венчания, отпевания, мы можем предположить, что существование религиозного сознания именно на уровне ритуальной практики, а не на уровне следования вероучительной традиции, изучения канона и т.д. позволяет его архетипам выживать в условиях преследований со стороны атеистического или иноверческого государства [Fletcher 1981: 183, 191]. Флетчер пишет, что в обществе всегда было больше крещеных, чем некрещеных людей. Если для советских времен было характерно, что крещение осуществляли бабушки и дедушки (особенно бабушки) при явном или скрытом противодействии (равнодушии) родителей-атеистов, то для постсоветских времен стало характерно, судя по данным Ф. Марковиц и нашим, видеть родителей в роли инициаторов крещения детей в младенчестве или раннем детстве при атеистическом настрое бабушек и дедушек. См.: [Markowitz 2000: 190].

ции туда, «куда следует». Респондентка 1952 г.р. вспоминала, что впервые узнала о существовании Бога тогда, когда родители не смогли от нее скрыть, что уходят крестить соседского мальчишка. Школа и государство в целом стремились в 1950—1960 гг. утвердить приоритетность светского, идеологически выверенного (по)знания над всеми остальными формами внутренней жизни. Такое отношение быстро проникло в семью. *«Вера в Бога заменялась в нашей семье верой в силу знаний, которая считалась главной ценностью в жизни человека, и именно к ней мы должны были стремиться»* (Нина, 1951 г.р.).

Помимо повседневных семейных межпоколенных практик, привычных ритуалов и т.п., еще одним присущим детству явлением выступала неистребимость и «всеохватность» детской веры, склонность ребенка одухотворять мир. Такая «детская концепция» не разрушалась никакими полетами в космос: *«Но о Боге я, кажется, знала всегда, воспринимая его по-своему. И когда старая, беззубая нянька... сухоньким кулачком грозила каждому пролетающему вертолету или самолету (тогда их летало еще не так много) со словами: „У, антихристы, зачем к Богу полетели.“, — я удивлялась и думала, почему они не могут полететь к Богу, ведь Он везде, и было непонятно, почему она этого не знает»* (Наталья, 1951 г.р.). Дети могли испытывать подлинное горе или эмоциональный дискомфорт, когда родителям все же удавалось (пере)убедить детей, внушив им мысль, что Бога нет, что нет «того света» и т.д., т.е. если они разрушали их мифологическое восприятие окружающего мира¹.

Требуемой формулой мысли для советской эпохи рубежа 1950—1960-х гг. стало: *«Всеми принято, что Бога нет»*. Советский ребенок вырабатывал на нее свой ответ: *«Бог есть, но я в него не верю»*. Эта формула помогла ему вместе со своей верой пережить все последующие времена государственного воинствующего безверия. Ребенок замыкался, вернее, «замыкал» внутри себя некое религиозное чувство, хранимое от взрослых глаз, которое было внеконфессиональным, хотя и опиралось подчас на контакты с предметами определенного культа, полно-

¹ Дети 1950-х гг. вспоминают теперь о серьезнейших переживаниях, которые случались у них, когда приоткрывалось понятие смерти и оно входило в безбожное пространство мира ребенка: *«Мне лет шесть:*

— Мам, а что бывает после смерти?

— Человек исчезает.

— И ничего не остается?

— Он становится землей, из земли вырастает травка, дерево.

Непонятно, куда же девается мое „Я“? Вечером лежу в постели и думаю о том времени, когда не будет ни мамы, ни папы, ни бабушек. Мне их жалко, я тихо плачу. Потом пытаюсь представить, что меня когда-нибудь не будет и ведь когда-то не было? Мне становится жутко. Чтобы не думать об этом, я засыпаю. Взрослые, не отнимайте у детей Бога. Не отнимайте у них бессмертия» (Анна, 1952 г.р.).

стью не исчезнувшими из повседневного окружения ребенка, росшего обычно в атеистической, но в своей массе толерантной к выбору веры семье.

Показательны, например, воспоминания Натальи Ш. (1951 г.р.), чье детство прошло в Московской области: *«А за печкой у нас хранилась потемневшая от времени деревянная иконка, которую я очень любила и подолгу разглядывала изображенных на ней святых Петра и Павла. К сожалению, с переездом на новую квартиру ее, видимо, забыли. Помню, как в детском саду во время обеда я проглотила косточку от чернослива. Это меня почему-то напугало, и в течение всего тогда еще „мертвого часа“ я молила Бога о том, чтобы все обошлось. Для своих обращений к Богу я выбрала правый угол под потолком, и вот на этом месте возник белый, как бы светящийся круг с крестом внутри. Так я словно получила положительный ответ на свою просьбу. С тех пор всегда, когда впоследствии мне приходилось обращаться к Богу, я испытывала тот же способ и в случае положительного ответа видела в светящемся круге крест, а в других случаях просто черту (минус)».*

Большой мир даже не догадывался о таком своеобразном ментальном воссоздании ребенком «иконостаса» в красном углу жилого помещения, сохранившем внутреннюю религиозность у данной женщины на протяжении всей ее последующей жизни. Детская вера становилась опорой будущей веры взрослого человека в безбожном мире Советской России. Именно те люди, чье детство пришлось на 1950-е — начало 1970-х гг., стали основными действующими лицами так называемого «религиозного возрождения» постсоветского времени.

«Никто не помнил ни о какой религиозности»

Детская вера продолжала жить на протяжении всей советской истории, несмотря на то (и в известной степени благодаря, поскольку «пустое место» души должно было заполняться чем-то «само собою»), что взрослому человеку, если он верил, было всей государственной машиной запрещено общаться с ребенком на религиозные темы. Среди воспоминаний о детстве, принадлежащих людям самых разных поколений, в качестве общей, часто встречающейся формулы присутствует фраза типа следующей: *«меня к этому (хождению в церковь, молитвам, чтению Библии, разговорам о религии и т.д.) не привлекали, т.к. в то время это было не принято (запрещено, не приветствовалось, было червато потерей хорошей карьеры, достатка и т.д.)».*

Если человек (бабушка, мама, и т.д.) был верующий, такой запрет по отношению к детям или внукам на него ложился особенно тягостно. Требовался отказ от воспитания веры у

детей, как в «1984» Оруэлла потребовался отказ от любимого человека. Требуемый от верующего *отказ от единомыслия* с детьми (внуками) — это, по сути, отказ от преемственности поколений. На него шли, чтобы *выжить*, чтобы не трогали детей (а вдруг они проболтаются?), чтобы не портили карьеры взрослым, чтобы дали всем *жить спокойно* (на фоне других бедствий и проблем эта «внутренняя» проблема не представляла очень важной, но тем не менее затрагивала всех, верующих особенно)¹.

Атеистическая политика вела к увеличению вероятности полной потери верующими душ своих детей — носителей уже иных мировоззренческих ориентаций. Нельзя ли предположить, что именно поэтому так часто встречалась «подпольная деятельность» бабушек по отношению к внукам: крещение, «таскание» их за собой в церковь, обучение молитвам и т.п.? Не спохватились ли бабушки (во многом на бессознательном уровне) перед опасностью полной потери обществом традиционной религиозности? Им ведь и терять было уже особо нечего... Бабушки помогали выжить детской вере, детская вера потом стала источником современного религиозного ренессанса с его упрямством взрослых людей, родственным детскому увлечению. Упрямство свойственно многим современным попыткам восстановить схемы религиозной социализации и обучения религии в школах, существовавшие до 1917 г.

Есть и другой общий аспект данной темы, во многом противоположный тому, что мы сейчас обсудили. Индифферентность поколений «отцов и матерей» к религии говорит не только об их малодушии. Она свидетельствует об очень серьезном внутреннем кризисе отношения к церкви и вере, который начался еще до революции и был связан с критическим отношением к симбиозу церкви и самодержавия, к консерватизму церковной образовательной политики, а также с распадом тех социальных связей, которые стремилась поддерживать критикуемая церковь. Поэтому такие «обычные» строки воспоминаний как, например, *«Родители работали на заводе: папа электросварщиком, мама техничкой. Верующей в нашей семье была только бабушка»* (Валентина, 1954 г.р.), говорят и о глубоком безразличии, впитавшемся от недоверия к религии, которую воспринимали в едином комплексе с церковью. За веру ни умирать, ни страдать, ни бороться не торопились. Кто верил в не дискредитировавший еще себя идейный коммунизм и воспитывал эту веру в детях, кто в материальное благополу-

¹ В российском обществе с его православной в целом традицией не было такого стойкого стремления сохранить веру через обучение детей, какое существовало, например, в педагогической традиции еврейской диаспоры.

чие при коммунизме, кто в силу трудностей жизни ни во что не верил. Принимать атеистическую педагогику было проще многим. До известного времени¹.

«Перевернуть Карлу-Марлу на Пресвятую Богородицу»: некоторые предварительные замечания о модусе религиозной социализации в постсоветской России²

Серьезное изменение ситуации в паттернах религиозной социализации происходило на протяжении всей второй половины 1980-х и самого начала 1990-х гг. Вследствие вялой антирелигиозной политики предшествующего пятилетия исследователю постсоветского времени не всегда вполне понятно, откуда, от чего уходят люди в тот или иной момент и куда они стремятся перейти: от атеизма к религии, или уже от одного «нового религиозного движения» к другому, или от оккультизма к традиционной религии. Позднебрежневские времена наполнены, особенно в городе, интересом к оккультным наукам, йоге и «Востоку вообще», лозоходству, биоэнергетике, биолокации, астрологии, парапсихологии, китайской медицине, НЛО и т.п. увлечениям, приобретающим черты оппозиционных государственному атеизму култов.

Все 1980-е гг. проходят под знаком такого рода поисков, затрагивающих, правда, лишь старшие классы школы³. Более серьезное влияние на детей оказывает миссионерская и обра-

¹ Что происходит, как теряется вера, почему не защищается, как нарушаются связи поколений, что и почему сохраняется в этих связях, а что и почему уходит? Только ли инстинкт самосохранения? Ведь можно обучить верить тайно, почему нет? Такая ситуация свидетельствует, как мы уже сказали, о кризисе веры вообще, о кризисе отношения к церкви и теистической религии как таковой. В списке *лояльностей* новому государству религиозная индифферентность поколений взрослых 1930–1970-х гг. была психологически одной из самых легких (конечно, лишь в сравнении). Можно прийти к парадоксальному выводу о том, что большевики/коммунисты своим террором и преследованиями спасли Русскую Православную Церковь от реформирования простым ходом истории, что большевистско-крестьянская контрреформация 1917–1934 гг. не позволила истории пойти по линии секуляризации общества, обустройства внеконфессионального государства, как это намеревалось сделать правительство Керенского. Государство, общество с конца 1920-х гг. вновь стало конфессиональным, только теперь российская конфессия называлась «коммунизм». Несколько десятилетий у него был определенный запас символического капитала, поскольку он был новым идеалом, еще не дискредитировавшим себя. И именно коммунистический режим, повторюсь, спас предшествующую религиозную форму от кардинального реформирования.

² Нами переосмыслено и использовано в качестве метафоры народное выражение середины 1930-х гг., связанное с тем, что в крестьянских избах, куда много кто мог зайти, днем в красном углу висели портреты Карла Маркса и других вождей, которые вечерами заменяли на икону Богородицы. Такая «подпольная» практика и породила секретный шифр идиомы «перевернуть Карлу-Марлу на Пресвятую Богородицу» (сведения получены из рассказа респондентки 1939 г.р.).

³ Ситуация в сельской местности была несколько иной. Она должна стать предметом отдельного исследования. Приведем лишь для иллюстрации рассказ респондентки Евгении К., 1954 г.р.: «Я знала про Него, Любина бабушка нам читала Библию. Я все про Бога знала. Я не скажу, что я в детстве очень верила в Бога. Да и нам не очень нравилось, когда пе-

зовательная деятельность западных христианских церквей, по преимуществу протестантского направления, как «старых», традиционно присутствовавших на территории России, так и относительно новых. К концу 1990-х гг. значительно увеличивается не только общее число верующей молодежи (ее становится в процентном отношении больше, чем верующих людей преклонных лет), но и удельный вес верующих в Христа молодых людей, не причисляющих себя к православным.

Данные о современной российской семье, полученные нами в проведенном в 2000—2003 гг. опросе семей студентов в четырех российских городах (Тамбове, Москве, Самаре, Екатеринбурге), говорят о все еще не восстановленных связях между поколениями, об идеологической войне нетерпимостей поколений друг к другу на фоне сохранения патриархально-авторитарного устройства жизни. С одной стороны, разорванные межпоколенные взаимосвязи, а с другой — внутрисемейная традиционная авторитарность и патриархатность. Их соединение дает уникальный материал раздираемого конфликтами и агрессией общества. Российская семья пока не является для детей авторитетом в вопросах веры, но она еще вполне выступает *авторитетом безверия*, в самого себя, в ближнего, в Бога, поскольку *разочаровывает* своих детей в перспективах, ориентациях, ценностях, возможностях и т.д.

В российской действительности рубежа XX и XXI столетий, в которой «*в ситуации утраты институтов традиционного воспроизводства религиозности с детских лет и на ранней стадии социализации, таких, как религиозная семья, система религиозных учебных заведений, механизм производства религиозности оказывается перевернутым*» [Панков, Подшивалкина 1995: 100], общество вступило в префигуративную стадию (М. Мид), когда не старшие учат религии младших, а младшие, обретая веру в пространстве соединения своей детской религиозности и религиозной свободы во всем обществе, оказываются более религиозно развитыми, чем предыдущее поколение. Социализированные в религиозных семьях представители западных культур часто говорят, что их религиозные предпочтения — скорее «судьба», нежели «решение», следствие неотрефлексированности процесса восприятия тех идей, которые были буквально впитаны с молоком матери. Решением выступает, скорее, отход от религии или смена конфессии.

ред большими праздниками нас не пускали в клуб на танцы. Вот сейчас я верю по-настоящему. — А как относились к вере в Вашей семье? — И мама, и папа верили, у нас в доме были иконы, но в молодости мама и папа посты не соблюдали, потому что работа была очень тяжелая. Бабушка соблюдала посты. А вот у подружки бабушка жила вместе с ними, и они посты соблюдали, так как им бабушка готовила все постное. И Люба приходила к нам поест».

В российских семьях религиозные обращения в 1990-е гг. все еще остаются «решением», принимаемым нередко на фоне активного межпоколенческого конфессионального конфликта и войны светской и православной идеологий в школьных стенах. В атеистическом по своему генезису современном российском обществе религиозная (атеистическая) социализация идет на фоне отвержения противоположно настроенной семьи. В интергенерационных отношениях россиян только нарождаются принципы солидарности поколений, опирающиеся на религиозную идею, которую должна вносить культура. Школа еще не научилась ее поддерживать, опасаясь за потерю своего важного стратегического положения *между* родителями и детьми. Поэтому и получается в системе образования пока лишь только «переворачивание Карлы-Марлы на Пресвятую Богородицу», т.е. замена формального догматического и тиранического атеизма на подобный же ему православный фундаментализм.

Однако религиозность молодых поколений уже совсем другая. В этом противоречии между современным сознанием и школьным фетишизмом, между либерализмом молодежи, православием среднего поколения и атеизмом старших осуществляется теперь религиозная социализация в постсоветской России. Вопрос теперь в том, как младшее поколение будет воспитывать своих детей.

Заключение

Заглянув в историю советского и постсоветского детства, мы увидели, что впечатления детства могут играть серьезную роль в реконструкции всей религиозной стороны истории образовательной системы определенного периода, в понимании путей становления как верующего, так и неверующего человека, парадигмы его отношений с другими верующими, традицией, церквями и государством. Получше узнав ребенка изнутри, поняв, что происходило в его душе, как он представлял себе Бога и как общался с ним, мы можем валидно реконструировать взаимоотношения взрослого мира с детским по поводу осуществления детьми разных поколений собственного права на веру и безверие, на вариативность путей религиозной социализации в истории разных поколений и режимов. Увидеть, насколько взрослый мир может стремиться ликвидировать религиозную социализацию и насколько религиозная социализация может выжить и в известном смысле спасти взрослый мир от него самого.

Наступление советского режима ознаменовало продолжение некоторых и ликвидацию многих новых тенденций в развитии

религиозности 1910-х гг., выживание веры за счет сохранения традиционных религиозных ритуалов в быту, спонтанной религиозной социализации детей в условиях нарушенной коммуникации между поколениями в сфере религии. Детский мир и его вера оказывались чрезвычайно важны для мира взрослого и его религиозных смысложизненных ориентаций. Не только взрослый выступал катехизатором ребенка, но и ребенок выступал отцом веры взрослого человека.

Библиография

- Балашов Е.М.* Школа в российском обществе 1917–1927 гг. СПб., 2003.
- Баранович-Поливанова А.А.* Оглядываясь назад. Томск, 2001.
- Геллер М.* Машина и винтики. История формирования советского человека. М., 1994.
- Голоса крестьян: сельская Россия XX века в крестьянских мемуарах.* М., 1996.
- Деятели СССР и Октябрьской революции (Автобиографии и биографии):* Энциклопедический словарь Русского Библиографического института Гранат. М., 1927. Т. 41. Вып. 2.
- Дмитриева Е.Е.* Обращения в католичество в России в XIX веке (историко-культурный контекст) // *Arbog Mundi.* Мировое древо. 1996. Вып. 4. С. 84–110.
- Журбин А.Б.* Александр Журбин. Композитор. М., 2002.
- Зензинов В.* Беспризорные. Париж, 1929.
- Козлова Н.Н.* Традиционные ценности и цели модернизации // Модернизация в России и конфликт ценностей / Под ред. С.Я. Матвеевой. М., 1994. С. 118–146.
- Коржавин Н.* В соблазнах кровавой эпохи // *Новый мир.* 1992. № 7. С. 154–212.
- Лапицкий М.И.* Нескончаемая мелодия детства. М., 2001.
- Леонов С.В.* «Разруха в умах»: К характеристике российского массового сознания в дореволюционную эпоху (1901–1917) // *Ментальность в эпохи потрясений и преобразований* / Под ред. А.А. Горского. М., 2003. С. 95–173.
- Леонтьев К.Н.* Моя литературная судьба. Воспоминания. М., 2002.
- Матвеева С.Я., Шляпентох В.Э.* Страхи в России в прошлом и настоящем. Новосибирск, 2000.
- Микоян А.И.* Так было. Размышления о минувшем. М., 1999.
- Мой путь к Богу и в Церковь.* Живые свидетельства 90-х годов XX в. М., 2003.
- Неуслышанные голоса.* Документы Смоленского архива. Кн. 1. 1929. Кулаки и партейцы / Сост. С. Максудов. Анн Арбор, 1987.
- Одинцов М.И.* Судьбы светской школы в России (60-е годы XIX в. — 80-е годы XX в.) // *Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России.* М., 2002. С. 5–28.

- Панков А.А., Подшивалкина В.И.* Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе // Социс. 1995. № 11. С. 99–103.
- Природа* ребенка в зеркале автобиографии / Под ред. Б.М. Бим-Бада и О.Е. Кошелевой. М., 1998.
- Редькина О.Ю.* Школа светская или церковная? (из опыта реформы народного образования в России, февраль–сентябрь 1917 г.) // Религия, церковь в России и за рубежом. М., 1996. С. 38–45.
- Рожков А.Ю.* В кругу сверстников. Жизненный мир молодого человека в советской России 1920-х гг. Краснодар, 2002. Ч. 1.
- Смехов В.* Театр моей памяти. М., 2001.
- Собрание* узаконений и распоряжений Рабочего и крестьянского правительства РСФСР. 1929. № 35.
- Черных М.А.* Женские обращения в католичество в начале XIX века в России: социальный выбор и пространство гендера // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С.347–357.
- Штурнер М.* Единственный и его собственность. СПб., 2001.
- Baird R.* Religion in America. Glasgow, 1844 (repr. N.Y., 1970).
- Bowden H.W.* Church History in the Age of Science: Historiographical Patterns in the United States 1876–1918. Chapel Hill, 1971.
- Douglas M.T.* Natural Symbols: Exploration in Cosmology. N.Y., 1970.
- Elkind D.* The Child's Conception of his Religious Denomination // The Journal of Genetic Psychology, Vol. 99, 1961, 209–225; Vol. 101, 1963, 185–193; Vol. 103, 1963, 291–304.
- Ellwood R.S.* Religious and Spiritual Groups in Modern America. Englewood-Cliffs, 1973.
- Encounter* with Erikson: Historical Interpretation and Religious Biography / Ed. by D. Capps, W.H. Capps and M. Gerald Bradford. Missoula, 1977.
- Erikson E.* Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence. N.Y., 1969.
- Erikson E.* Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History. N.Y., 1958.
- Evasdaughter E.N.* Catholic Girlhood Narratives: The Church and Self-Denial. Boston, 1996.
- Fletcher W.C.* Soviet Believers: The Religious Sector of the Population. Lawrence, 1981.
- Forster J., Atzwanger K.* Anthropologie und Paedagogik — Perspektiven einer Evolutionaeren Paedagogik // Schutz M. u.a. (Hg.). Homo — unsere Herkunft und Zukunft. Proceedings of the 4th Congress of the Gesellschaft fuer Anthropologie, 25–28.09.2000, Potsdam. Goettingen, 2001. S. 523–524.
- Henningsen J.* Autobiographie und Erziehungswissenschaft. Essen, 1981.
- Kirschenbaum L.A.* Small Comrades: Revolutionizing Childhood in Soviet Russia, 1917–1932. N.Y., 2001.

- Markowitz F.* Coming of Age in Post-Soviet Russia. Urbana, 2000.
- May H.F.* The Recovery of American Religious History // American Historical Review. 1965. 70. P. 79–92.
- McLeod H.* Secularisation in Western Europe, 1848–1914. N.Y., 2000.
- Meissner W.* Annotated Bibliography in Religion and Psychology. N.Y., 1961. P. 16–21.
- Miller-Kipp G.* Evolutionstheorie und Historische Paedagogik. Systematische Skizzen zu einem paradigmatischen Angebot // Krebs U., Adick Ch. (Hg.). Evolution, Erziehung, Schule. Beitrage aus Anthropologie, Entwicklungspsychologie, Humanethologie und Paedagogik. Erlangen, 1992. S. 269–282.
- Needleman J.* The New Religions. Garden City, 1970.
- Olmstead C.E.* History of Religion in the United States. Englewood Cliffs, 1960.
- Proudfoot W.* Religious Experience, Emotion and Belief // Harvard Theological Review. 1977. 70. P. 343–367.
- Riegel K.-G.* Kaderbiographien in marxistisch-leninistischen Virtuosenengemeinschaften // Leviathan, 1994. 22: 1. S. 17–46.
- Stromberg P.S.* Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative. N.Y., 1993.
- Tipson B.* How Can the Religious Experience of the Past be Recovered? The Example of Puritanism and Pietism // Journal of the American Academy of Religion. 1975. 43. P. 695–707.
- Traver N.* Kife: The Lives and Dreams of Soviet Youth. With a Foreword by Yuri Shchekochikhin. N.Y., 1989.
- Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-structure. Chicago, 1969.
- Wallace A.F.C.* Revitalization Movements // American Anthropologist. 1956. 38. P. 264–281.
- Wuthow R.* Experimentation in American Religion. Berkeley, 1978.
- Zdarzil H.* Paedagogische Anthropologie zwischen Empirie und Philosophie // Erziehung und Unterricht. 1975. 125. S. 776–784.