

Наталия Шлихта

«Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940-е — начало 1970-х гг.)

В 1999 г. в Украине проходили очередные президентские выборы. Одним из кандидатов, вышедших во второй тур, был лидер украинских коммунистов Петро Симоненко. Очередная листовка, призывающая голосовать за него, начиналась красноречивыми словами: «За Петра Симоненка, за народ, за Православную Украину». В западных областях Украины на православную церковь смотрят не только как на «московскую», но до сих пор как на «советскую» церковь, своеобразный реликт советского прошлого. Ведь: «А як православні, вони комуністи були»¹ [АИИЦ, П-1-1-687. Л. 6]. Подобное восприятие лишь усиливают действия современного руководства Московского патриархата, такие как награждение в июне 2014 г. лидера российских коммунистов Геннадия Зюганова орденом «Славы и чести» III степени по случаю его 70-летия.

Это только некоторые примеры того, как проявляется и воспринимается парадоксальная двойственная «православно-советская» идентичность на постсоветском пространстве. Распространенный тезис о превращении / «перекрашивании» всего «советского» в «православное» после 1991 г. («Были “советские”, стали “православные”») также исходит из необычно легкого согласования «советского» и «православного».

Наталия Васильевна Шлихта
Национальный университет
«Киево-Могилянская академия»,
Киев
nshlikhta@gmail.com

¹ Цитаты из источников приводятся на языке оригинала и с сохранением оригинальной орфографии.

Наша статья рассматривает истоки упомянутых современных явлений, базируясь в первую очередь на архивных и опубликованных источниках о жизни православных в Украинской ССР во второй половине 1940-х — начале 1970-х гг. Для исследования были выбраны свидетельства с традиционно православных территорий Украинского экзархата РПЦ. Ситуация в так называемых «воссоединенных» западноукраинских епархиях существенно отличалась: преимущественное большинство верующих и духовенства так до конца и не стали ни «православными», ни «советскими гражданами». Весомой причиной непринятия навязываемых лояльностей было непоколебимое убеждение бывших греко-католиков в существовании неразрывной связи между ними: «Православна большевицька церква» «явно-славно була на услугах державного апарату»¹ [АИИЦ. П-1-1-419. Л. 5; АИИЦ. П-1-1-192. Л. 39]. Базируясь на украинских материалах, наше исследование позволяет сделать более обобщенные выводы: практики и дискурс, проанализированные в статье, никоим образом не ограничивались украинскими епархиями РПЦ.

Теоретическую основу нашего исследования составляют работы западных и российских ученых о проблемах идентичности (Брубейкер и Купер, Малахов, Бауман), в том числе религиозной идентичности (Ньюман, Янг, Сигельбаум, Стоун) и таковой в советское время (Хеллбек), об антропологии и социологии религии (Наумеску, Скотт, Уилсон, Старк) и антропологии советского общества (Фирсов, Фицпатрик, Коткин, Юрчак).

Вопросы, на которые статья последовательно старается ответить, можно сформулировать следующим образом: а) почему возникла необходимость согласования «православного» и «советского»; б) каким образом конструировалась двойственная «православно-советская» идентичность; и в) как (и насколько бесконфликтно) проявлялась она в повседневной жизни украинских православных = лояльных советских граждан. Эти вопросы в различных исследовательских контекстах уже поднимались учеными, однако до сих пор не стали предметом всестороннего изучения. Существующая научная литература не позволяет говорить ни об историографической дискуссии, ни об историографическом консенсусе относительно рассматриваемой проблематики. Скорее, речь идет о становлении нового исследовательского поля в более широком контексте традиционного изучения государственно-церковных отношений в

¹ В своих публикациях я подробно рассматриваю ситуацию в западноукраинских епархиях после «воссоединения» [Shlikhta 2004; Шлихта 2011: 251–366].

СССР. Исследователи изучают, как «религиозные практики и попытки секуляризовать советское общество взаимно определяли те возможности, которые существовали для индивидуального и коллективного самоопределения в советское время» [Wanner 2012: 2]. Соотнесение «советского» и «православного», «социалистического» и «религиозного» рассматривается на уровне практики (Кормина и Штырков, Стоун, Наумеску) и риторики (Янг, Сигельбаум, Стоун, Перис, Хазбенд). То, что в первую очередь вызывает исследовательский интерес, — это *как* теоретически взаимоисключающие идентичности сосуществовали в повседневной жизни. Эндрю Стоун метафорически выразил этот парадокс в понятии «советский верующий» (другим таким примером самоопределения будет «советский священник»): термин предполагал «участие и в религиозных, и в советских практиках как составляющую их [верующих] повседневной жизни», таким образом, оспаривая официальное видение этих «практик как взаимоисключающих» [Stone 2008: 311].

Главным вкладом этой статьи в становление данного исследовательского поля видится рассмотрение не столько того, *как* соотносились в восприятии и практиках украинских православных в обозначенный период две лояльности, сколько того, *почему* их симбиоз был осознанно избран стратегией выживания в социалистическом государстве и насколько эта стратегия показала себя действенной.

Выбор стратегии выживания

Утверждение безусловной политической лояльности церкви стало центральной составной частью политической философии Московского патриархата в послевоенный период. Обобщающее наблюдение Бориса Фирсова и в нашем конкретном случае является полностью правомерным: «Лояльность граждан к режиму была отражением принципа самосохранения, который доминировал на всех без исключения уровнях социальной пирамиды» [Фирсов 2008: 61]. Полное интегрирование в «новую социалистическую реальность» рассматривалось церковью как необходимое условие выживания в Советском государстве. Основных причин выбора именно такой стратегии несколько. Государственная политика относительно церкви была определяющим фактором. Социальная изоляция церкви рассматривалась режимом как действенный способ борьбы с ней¹. Поэтому логично, что попытка

¹ Я подробно рассматриваю стремление режима изолировать церковь в своих публикациях [Шліхта 2010; 2011: 64–89].

снести искусственно возведенные между церковью и обществом барьеры виделась способом поддержки ее жизнеспособности.

Из этого частично следовала и вторая причина выбора стратегии, социальная по своему характеру. В научной литературе обычно противопоставляются компромиссная позиция Московского патриархата в послевоенный период и позиция католической церкви в социалистической Польше, которая смогла отстоять свои права перед лицом коммунистических властей [Еленский 1991: 39]. Такое противопоставление не учитывает фундаментальной контекстуальной разницы. В социалистической Польше католическая церковь полагалась на поддержку населения, которое противопоставляло себя режиму, пришедшему к власти и поддерживаемому чужой силой, а поэтому по определению враждебному народу. В то же время РПЦ искала для себя место в послевоенном обществе, которое так и не стало «молчаливой массой», безусловно принявшей «правильное сознание» ни во второй половине 1940-х гг. (как показывает Борис Фирсов), ни тем более в конце 1960-х гг., но по разным причинам все же отождествлявшем себя с режимом.

В таких условиях церковь, открыто противопоставившая себя режиму, ослабляла бы собственную социальную базу и вынуждена была бы противопоставить себя и советскому обществу. Михаил Одинцов развивает эту мысль, анализируя декларацию митрополита Сергия (Страгородского) от 29 июля 1927 г. Пребывая под ощутимым влиянием «тоталитарной школы», он упрощенно представляет общество 1920-х гг. Вместе с тем его заключение очень точно подходит для изображения послевоенной ситуации. Подчеркивая, что «политические симпатии рядовой массы верующих были в основном на стороне советской власти», он утверждает: «Если бы церковь игнорировала этот факт, то противопоставила бы себя и властным структурам, и своей многомиллионной пастве» [Одинцов 1992: 124]. Опасность самоизоляции усиливалась из-за того, что в политизированном советском контексте любое действие церкви трактовалось в политических терминах.

Еще одним фактором выбора соответствующей стратегии государственно-церковных отношений стала традиция взаимоотношений с государством, которую Дмитрий Поспеловский эмоционально назвал «трагедией Константиновского наследия» [Поспеловский 1995: 10–33]. Как христианская церковь, РПЦ базировала свое поведение на христианской традиции послушания и лояльности к государственной власти. Как церковь византийской традиции, она исходила из теории церковно-государственной симфонии и практики цезаропапизма в отношениях со светской властью. Наконец, как традиционно

государственная церковь, РПЦ привыкла быть «позитивной» в своем отношении к властям [Stark 1966: 3] и «приспосабливаться к интересам государства», если использовать определение Эрнста Трельча [Aldridge 2000: 39].

Как сконструировать «своевременную» идентичность

Конструирование «надлежащей» общественно-политической идентичности было необходимо для церкви, чтобы подтвердить собственную политическую лояльность и принадлежность к советскому обществу. Зигмунду Бауману принадлежит меткое наблюдение:

Об идентичности вспоминают тогда, когда нет уверенности в своей принадлежности, то есть когда человек не может с уверенностью определить свое место в многообразии поведенческих стилей и шаблонов, не знает, как убедить окружающих в том, что это место он занимает по праву, для того чтобы обе стороны знали, как вести себя в присутствии друг друга [Бауман 1995: 134].

Если термин «человек» заменить на любое из обозначений «коллектива», мы получим базовое объяснение того, почему вопроса об идентичности нельзя избежать, когда рассматривается церковь в Советском государстве. Несмотря на все «неудобства с идентичностью» (определение принадлежит В. Малахову) как аналитической категорией [Малахов 1998; Brubaker, Cooper 2000], этот термин используется нами для обозначения «самоопределения», поиска церковью собственной ниши в советском социуме, а также «самовосприятия» духовенства и верующих.

Церковные власти сталкивались с многочисленными трудностями, пытаясь сконструировать идентичность, способную обезопасить существование церкви в Советском государстве. В то же время сама задача, стоявшая перед церковью, была далеко не уникальной. Необходимость согласования «религиозной» / «христианской» идентичности со «светскими» (политическим, национальным, общественным) аспектами идентичности пронизывает все существование церкви после упадка Pax Christiana. Как подчеркивал католический богослов Джон Генри Ньюман еще в XIX в., церковь «находится не в пустоте, а в густонаселенном мире» [Newman 1974: 131]. Поэтому позиция церкви должна соответствовать «обстоятельствам и условиям, менять свои формы согласно характеру общества», в котором церковь функционирует [Newman 1974: 150]. Государство — наиболее могущественный идентификатор (хотя никогда не полный монополист в этом вопросе, как замечают Брубейкер и Купер [Brubaker, Cooper 2000: 16]), который

не просто навязывает способ мышления и восприятия, а скорее задает те условия и модели поведения, которыми церковь должна руководствоваться, определяя свою позицию в каждый отдельный момент относительно каждого конкретного вопроса.

Хотя проблема конструирования «своевременной» общественно-политической идентичности снова и снова возникала перед церковью в процессе модернизации и секуляризации¹, в Советском государстве эта проблема была особенно острой. Трудности обуславливались главным образом нежеланием режима позволить церкви найти действенную модель выживания в советских условиях. «Медовый месяц» во взаимоотношениях сталинского режима и православной церкви после достижения «конкордата» в сентябре 1943 г. стал (или хотя бы казался) единственным отклонением от генеральной линии². Второй причиной было стремление режима установить тотальный контроль над жизнью своих субъектов, стирая грани между публичным и частным, что не оставляло советским гражданам возможности защищать свое частное пространство. Наконец, не меньше трудностей возникало из-за полной несовместимости идентичностей, которые надлежало согласовать.

Конструирование «своевременной» идентичности становилось возможным при условии успешного выполнения двух задач: утверждения «правильной» политической и общественной позиции церкви и согласования политической лояльности с религиозными убеждениями. Термины «советская идентичность» и «двойственная идентичность» используются нами для обозначения принципа существования в Советском государстве, определенного официальной церковью и принятого православными верующими. Термин «советская идентичность» определяет сущность общественно-политической позиции церкви и является оригинальным термином, использовавшимся в церковных кругах. Термин «двойственная идентичность» указывает на соотношение веры в Бога и лояльности атеистическому режиму, на первый взгляд взаимоисключающих друг друга, и является аналитической категорией, предложенной учеными.

¹ Автор статьи разделяет взгляды Хосе Казановы на секуляризацию как процесс социальной дифференциации, в результате которого различные сферы общественной и политической жизни освобождаются от влияния религиозных институций и норм. Такая дифференциация автоматически не предполагает ни упадка религиозных верований и практик, ни маргинализации религии в частную сферу, как утверждали сторонники классической секуляризационной теории [Casanova 1994].

² Дэниэл Перис показывает, как воспринимали такой поворот верующие и духовенство Ивановской и Ярославской областей в годы Второй мировой войны [Peris 2000: 104–109]. Я рассматриваю распространенный — необоснованный — энтузиазм относительно изменения государственной политики и «включения» церкви в советскую реальность на украинских материалах [Шлихта 2011: 75–79].

«Послание митрополита Сергия к пастырям и пастве» от 29 июля 1927 г. прописывало основные параметры позиции РПЦ в Советском государстве. Глава церкви отрицал возможность общественной (само)изоляции церкви: «Только кабинетные мечтатели могут думать, что такое огромное общество, как наша Православная Церковь, со всей ее организацией, может существовать в государстве спокойно, закрывшись от власти» [Одинцов 1992: 132]. Развивая свою мысль, митрополит Сергей требовал от духовенства и верующих:

Нам нужно не на словах, а на деле показать, что верными гражданами Советского Союза, лояльными к Советской власти, могут быть не только равнодушные к православию люди, не только изменники ему, но и самые ревностные приверженцы его, для которых оно дорого, как истина и жизнь [Одинцов 1992: 132].

После этого он артикулировал своеобразную декларацию лояльности: «Мы хотим быть православными и в то же время признавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи» [Одинцов 1992: 132]. В научной литературе эта декларация рассматривается как «безусловное выказывание советского патриотизма» церковью, цель которого — «полное отождествление» православной церкви и Советского государства, что определило «политическую позицию церкви в Советском государстве» (иными словами — полное подчинение режиму) [Kolarz 1961: 42; Fletcher 1965: 27].

Такое прочтение документа остается односторонним, поскольку полностью игнорирует социальные последствия подобной декларации. Митрополит Сергей указывал на возможность сочетания двух, казалось бы, несовместимых лояльностей — советской и христианской — через создание своеобразной «двойственной идентичности» (по Гленнис Янг [Young 1997]) или же «двоеверия» (по Льюису Сигельбауму [Siegelbaum 1992]). Желание согласовать веру в Бога и лояльность большевистскому режиму легко прочитывается в декларации, которая не случайно открывается акцентированием того, что «мы хотим быть православными». Митрополит развивает эту идею, требуя от духовенства и верующих оставаться преданными православными, ибо «изменилось лишь [наше] отношение к власти, а вера и православная жизнь остаются незыблемы» [Одинцов 1992: 132].

Реакция сталинского руководства на послание главы церкви достаточно точно характеризует его отношение к декларируемой «советскости» церкви. Вместо того чтобы обезопасить церковь, оно лишь вызвало новую волну преследований. Наблюдение Вальтера Колажа объясняет этот видимый парадокс:

«Советские коммунисты боялись, что люди неправильно поймут этот факт, таким образом, что Сергей одел религию в про-советские одежды. Это могло вызвать иллюзию, что религия стала “менее вредной”» [Kolarz 1961: 44].

На наиболее фундаментальном уровне концепт «советской идентичности» (как он сложился в послевоенный период) включал четыре основные составляющие: политическую лояльность, принятие официальной марксистско-ленинской идеологии, преданность идее строительства социализма и русскость. Чтобы объяснить последнюю, несколько неожиданную составляющую, можно обратиться к различию, предложенному Богданом Боцюркивом, между «советской» и «российской» альтернативами ведения национальной политики, каждая из которых имела своих сторонников в партийной элите [Bociurkiw 1990: 149]. Девид Бранденбергер убедительно показывает, что с начала 1930-х гг. сталинское руководство склонялось к «русскоцентричному этатизму» как наиболее эффективному инструменту поддержки лояльности населения [Brandenberger, Dubrovsky 1998: 873, 883]. Это изменение политики, а позже условия военных лет заложили основания для триумфа «российской модели» ведения национальной политики после Второй мировой войны. Нельзя полностью игнорировать кратковременную попытку Хрущева возвратиться к «советской модели» ведения национальной политики. Именно это стало одной из важных причин пересмотра государственно-церковных отношений, создавшего условия для антирелигиозного наступления конца 1950-х — начала 1960-х гг., что вызвало у церкви очередной кризис идентичности.

Такое понимание советской идентичности предусматривало, что только один (хотя и определяющий, особенно ввиду стремления режима к тотальному контролю) ее компонент был несовместим с религиозной самостью православной церкви. Это, казалось бы, облегчало задачу конструирования «правильной» идентичности. Однако ответ на вопрос, как именно разрешить конфликт между христианской верой и атеистической по своей форме идентичностью населения, параметры которой задавались режимом, не лежал на поверхности. Более того, если социолог Брайан Уилсон прав и христианская логика не позволяет одновременно «верить в “А” и “не-А”» [Wilson 1982: 54], любые попытки согласовать то, что согласовать невозможно, с самого начала были обречены на провал. Исходя из такого понимания или просто имея упрощенное видение советского общества, западные исследователи «доархивного» периода четко различали «советских людей» и тех, кто «верил в Бога» [Prulovich 1964: 8]. Нельзя не заметить, насколько такое видение совпадало с идеалом, взлелеянным советскими идеологами.

Глэннис Янг, Льюис Сигельбаум и Эндрю Стоун показывают, что решение этого противоречия и согласование двух, казалось бы, несовместимых составляющих идентичности было не таким уж невозможным в повседневной жизни верующих, каким оно было на уровне теоретико-философском [Siegelbaum 1992: 162; Young 1997: 91; Stone 2008: 299]. А с антропологической точки зрения, как подчеркивает Алексей Юрчак, «практики, которые кажутся взаимоисключающими для внешних наблюдателей (или в одном контексте), совсем не должны быть такими же для своих (или в ином контексте)» [Yurchak 2003: 497]. Важно и наблюдение Глэннис Янг относительно характера православной «церковной» идентичности, которую она четко отличает от всеобъемлющей «сектантской». Из-за обрядоверия православной церкви поведение обычно рассматривалось как более важное, чем внутренние переживания. По этой причине «намного легче совместить [с какой-то иной лояльностью] собственную принадлежность к русскому православию, чем собственную принадлежность к сектантству» [Young 1997: 91]. На базовом уровне двойственная идентичность православных верующих в Советском государстве является не чем иным, как выражением врожденного синкретизма народной религиозности, что, по выражению Джеймса Скотта, «по-своему перемешивает [различные верования, лояльности], не очень беспокоясь о противоречиях [между ними]» [Scott 1977: 26]. Одновременно эта идентичность — лишь одно из проявлений повседневного «двоемыслия» советских граждан, которые вполне овладели заданными режимом «правилами игры» и, демонстрируя полную покорность ему, сохраняли «традиционные местные практики и формы коллективной жизни, системы личных связей и способы использования государства в личных целях, фактические повседневные действия, связанные с защитой от всеислия и преследований со стороны государства» [Фирсов 2008: 65].

Литургический характер православной церкви («в православном понимании церковь есть объединение (community) людей, которые переживают божественное, объединенные вокруг литургической практики <...> Православные верующие обращают гораздо больше внимания на обрядовую практику — “совершение обрядов”, чем на значение обрядов» [Nauemescu 2008: 18, 19]) и синкретизм народной религиозности, таким образом, создали необходимые предпосылки для согласования религиозной лояльности с политической. Поиски ведущих православных богословов непосредственно подчинялись задаче интегрировать церковь в декларированно атеистическую по своему характеру общественно-политическую реальность.

Объяснение Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Крымского и Симферопольского, было опубликовано в «Журнале Московской патриархии» в 1948 г., когда отчетливо наметился отход от государственно-церковного «конкордата» 1943 г. Письмо митрополита Ленинградского Григория (Чукова), одобренное патриархом Алексием (Симанским), — своеобразный ответ православной иерархии на постановление от 7 июля 1954 г., начинавшее «стодневную кампанию» против церкви, своеобразного провозвестника хрущевских антирелигиозных гонений конца 1950-х — начала 1960-х гг. Письмо адресовалось главе Совета по делам РПЦ Георгию Карпову и имело показательное заглавие «К вопросу об усилившейся борьбе с религией в печати».

Архиепископ Лука предлагал выделить атеистическую (идеологическую) составляющую советской идентичности и утверждал, что возможно интегрироваться в советское общество без принятия атеистической идеологии. Он подчеркивал: «Мы, конечно, совершенно чужды материализма, составляющего идеологическую основу коммунизма». Одновременно он характеризовал сторонников церкви как лояльных советских граждан: «Мы <...> живем в полном мире с нашим Правительством <...> и [христианская вера] не мешает нам видеть все то доброе, полное великой социальной правды, что дал нам новый социалистический строй» [Лука (архиеп.) 1948: 62].

Митрополит Григорий предложил еще более утонченный способ обоснования «правильной» общественно-политической позиции церкви в условиях, когда эту позицию открыто ставили под сомнение. Он утверждал, что атеизм не только может быть спокойно исключен как компонент советской идентичности, но на самом деле даже не является необходимой составляющей марксистской идеологии, обосновывающей правомочность режима. Рассматривая марксизм как «в высшей степени привлекательное социально-экономическое учение», он утверждал, что Маркс совершил «логическую ошибку», сделав атеизм философской предпосылкой своего учения. Митрополит объяснял: «Религия — область психологии, где все значение имеют только чувства и совесть, а экономика — область исключительно материальной природы» [ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 3532. Л. 141]. Таким образом, он был уверен, что реальных препятствий для полной и безболезненной интеграции церкви в советское общество не существует: «Если освободить Марксистское экономическое учение от атеистической предпосылки, то к этому учению могли бы присоединиться с одинаково легким сердцем как атеисты, так и верующие в Бога» [ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 3532. Л. 141].

И все же духовенство и верующие напрасно стремились к полному, бесконфликтному согласованию двух лояльностей. Понятие «двойственная идентичность» указывает не только на попытку согласовать две несовместимые лояльности, но и на заведомое поражение таких попыток. Конфликт идентичностей дополнительно усиливался из-за нежелания режима принять «правильную» идентичность церкви, что значительно осложнило бы задачу изолировать церковь и маргинализировать ее служителей и сторонников.

Жесточайшее испытание ожидало церковь в годы хрущевских антирелигиозных гонений, когда предпринимались настойчивые попытки наконец-то реализовать идеал отделения *верующего* сегмента населения от *советских граждан*. Оценивая постановление от 7 июля 1954 г., митрополит Григорий ставил под сомнение политическую и социальную целесообразность внутренней политики, которая «вместо забот об объединении и тесной сплоченности в монолитный состав всех граждан многомиллионного государства искусственно разъединяет их по принципу религиозной дискриминации» [ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 3532. Л. 139]. Официальная реакция церкви, озвученная в ноябре того же года, подтвердила, что основным спорным вопросом была политическая лояльность и советская идентичность церкви. По выражению митрополита Иоанна (Соколова), настоящая политическая мудрость постановления от 10 ноября, завершавшего «стодневную кампанию», заключалась в том, что власть более не ставила под сомнение лояльность духовенства и верующих на том лишь основании, что «они верят в Бога» [ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 30. Д. 3683. Л. 18].

Двойственная идентичность и «церковное приспособленчество»¹

Раскритикованное диссидентами и церковной оппозицией [SAKI. SU/Ort 3/5.1. Л. 2–3; «Иродова закваска» 1970] «церковное приспособленчество» — результат принятия двойственной идентичности и практический инструмент интегрирования церкви в социалистическую реальность. Институт научного атеизма в 1960-х гг. обозначал его как «форму самозащиты религии, [которая] существенно усложняет борьбу с религиозной идеологией и требует выработки более совершенных и эффективных форм противодействия религии» [РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 86. Л. 38].

¹ Явление «церковного приспособленчества» подробно рассмотрено в моих публикациях [Шліхта 2011: 190–204; Shlikhta 2012].

Стремление РПЦ приспособиться в Советском государстве — особенно сложное и неоднозначное явление, поскольку оно предусматривало «примиренческое отношение» к враждебной идеологии. Однако выбор церкви в пользу такой стратегии нельзя назвать уникальным в современном мире, как подчеркивалось выше. Вопросы «(не)искренности», «лицемерия», «лукавства» непременно возникают при исследовании этого явления, т.к. они, по утверждению Бориса Фирсова, являются неотъемлемыми составляющими исследования культуры советского общества в целом. Если посмотреть на это явление с другой стороны, уместным кажется наблюдение Алексея Юрчака. Исследуя то, как в послевоенное время советские граждане использовали официальные идеологические формулы, идеологические символы, наполняя их другим — выгодным для себя — значением (что будет рассмотрено далее), он утверждает: «Сам акт воспроизведения формы с одновременной реинтерпретацией смысла <...> нельзя свести к сопротивлению, оппортунизму или лицемерию; на самом деле это позволяло многим советским людям придерживаться советских идеалов и считать себя хорошими (good) советскими гражданами» [Yurchak 2003: 504]. Решить эту дилемму, опираясь на доступные источники, не видится возможным. Поэтому мы ограничимся лишь описанием внешних проявлений «церковного приспособленчества», выпукло демонстрирующих парадоксальную православно-советскую идентичность служителей церкви.

Исходя из собственной политической позиции, церковь постоянно утверждала, что неразрывно связана с советским обществом, а православные верующие — преданные и полноправные граждане Советского государства. Символическая связь между церковью и обществом акцентировалась при каждом удобном случае: от включения советских праздников и биографий советских руководителей в церковный календарь до приурочивания специальных религиозных церемоний к советским праздникам (7 Ноября, Дню Победы, дням рождений советских лидеров и т.д.). Официальное отношение к любым попыткам церкви утвердить эту символическую связь продемонстрировал глава одного из сельсоветов Черниговской области. Услышав о желании приходского священника отслужить праздничную литургию в день семидесятилетия Сталина, он вскрикнул: «Кто позволил Вам соединять имя Сталина с Богом?» [ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 12. Л. 176].

Наиболее красноречиво эта символическая связь и двойственная идентичность православных верующих проявляли себя, когда праздник Воскресения Христова совпадал с 1 Мая. Обеспокоенность партийного руководства вызывал тот факт, что

количество людей, которые принимали участие в литургии в такие дни, лишь возрастало, несмотря на то что духовенство назначало праздничные богослужения на менее удобное время, чтобы дать возможность верующим участвовать в майских демонстрациях [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 7. Л. 2]. Тревога усиливалась и из-за того, что количество детей и подростков, участвовавших в богослужениях, в таких случаях также возрастало [ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 23. Д. 5377. Л. 15–16; ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 193. Л. 2]. Впервые такое совпадение имело место в 1921 г.¹, и с того времени религиозный праздник ни разу не проигрывал «битву за души» советскому.

Еще более показательным, что такое совпадение неожиданно давало толчок к «более торжественному и величавому» празднованию Пасхи (из праздничной проповеди о. Костюка из Житомира, 1967 г.) [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 42. Л. 125]. Архиереи и священники подчеркивали в праздничных проповедях, что совпадение являлось символом единства церкви и советского народа. Из проповеди о. Милькова из Бердянска на Страстной неделе 1967 г.:

Братья и сестры православные, через несколько дней мы будем праздновать Святую Пасху, которая связана с днем 1-го Мая. Это великое единение двух народных праздников благословлено Господом и вещает о нашей тесной связи с народом. Да пусть будет вечная дружба наша с народом и вечная слава Иисусу Христу [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 42. Л. 118].

Текстуальный анализ архиерейских посланий и церковных проповедей раскрывает явление, которое можно обозначить как «ассимиляция современного (советского) сознания» церковью. Рассматривая это явление, Глэннис Янг сделала вывод: «Они были ассимиляторами, а не ассимилированными» [Young 1997: 276]. Если воспользоваться формулой Стивена Коткина, можно резюмировать, что служители церкви и верующие (о чем речь пойдет в заключительной части) также успешно учились «говорить по-большевистски (по-советски)» [Kotkin 1995]. С одной стороны, таким образом они представляли себя как лояльных советских граждан. С другой — делали советский язык инструментом отстаивания своих интересов. Эндрю Стоун обобщает: «Дискурсивные стратегии позволяли верующим насыщать официальный дискурс иными значениями, таким образом создавая пространство, где их “нормальная” советская жизнь может сосуществовать с религией» [Stone 2008: 299].

¹ См. описание празднеств 1921 г. в книге Николая Тимашева: [Timasheff 1944: 60–61].

Тема мира — центральная в епископских посланиях и церковных проповедях. Навязанная государством риторика борца за мир (во внешнеполитической сфере) использовалась церковью для защиты собственных интересов и являлась идеальной иллюстрацией того, как официальные формулы наполняются выгодным смыслом. Целью этих риторических техник было подчеркнуть, что интересы церкви и государства идентичны. Показателен отрывок из проповеди архиепископа Палладия (Каминского) в Страстную субботу 1971 г. Архиепископ утверждал, что церковь едина со «всемирным прогрессивным человечеством», поскольку вместе с ним борется за сохранение мира на планете. Проповедь заканчивалась призывом к верующим: «Будем принимать самое активное участие в укреплении мира на земле — <...> подвигом мирного и славного труда во славу великой Родины Нашей» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 246. Л. 22].

Постоянное обращение к теме мира имело и иную, более глубокую, цель. Упомянутая проповедь архиепископа Палладия начиналась фразой: «По воскресении своем Христос приветствовал Церковь словами: “Мир Вам!” Призыв к миру и сейчас раздается во всех концах вселенной и не только из уст Церкви» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 246. Л. 22]. Слова из пасхальной проповеди прот. В. Желюка из Житомира (1968) полностью созвучны: «Иисус отдал всего себя на служение людям и к тому же зовет и нас. Он призывает нас следовать за ним творить мир, стремится к миру среди народов» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 88. Л. 4]. Доносимая мысль была вполне ясной: церковь представляли как вечного хранителя мира. Это объясняет, почему уполномоченные Совета по делам РПЦ и позднее Совета по делам религий не одобряли обращения к теме мира, обвиняя епископат и духовенство в «аллегорических высказываниях» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 189. Л. 4, 78]. Это также объясняет встречающееся в документации Совета утверждение, что «религиозные фанатики» особенно часто поднимали тему мира в своих проповедях.

Еще одна тема проповедей и посланий — общественная мораль. Важной задачей было подчеркнуть соответствие христианской и коммунистической морали, христианских и гуманистических идеалов. Мир, коллективизм, трудолюбие, осуждение социального неравенства и эксплуатации, национальных конфликтов — вот те христианские идеалы, которые изображались как источники общедемократических и коммунистических принципов. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) представил основные точки пересечения христианских и коммунистических принципов в своей работе «Наука и религия» (написанной в 1940–1950-х гг.), имея в виду существование причинно-следственной связи между ними. Архиепископ обо-

значил евангельскую проповедь как «провозвестие подлинного высочайшего гуманизма» и демократии [Лука, архиеп. 2001: 75]. Особенное внимание он уделил таким евангельским принципам, как любовь к ближнему своему (и, соответственно, евангельской проповеди мира); он подчеркнул, что она не предусматривала «любви к врагам Отечества нашего. Это очень опасное и явно ложное политическое обвинение» [Лука, архиеп. 2001: 78]; призыв к активному отношению к жизни и старательному труду; неприятие индивидуализма («Нет ничего более не соответствующего евангельскому учению, как индивидуализм» [Лука, архиеп. 2001: 77]); и протест против социального неравенства и «эксплуатации человека человеком» [Лука, архиеп. 2001: 77–78]. Если вспомнить определение советской идентичности церкви, предложенное архиепископом Лукой еще в 1948 г., суть подобных параллелей станет вполне понятной.

Епископат и духовенство подчеркивали, что в десяти заповедях были впервые предложены те принципы человеческого общежития, которые предписывались и советским законодательством [ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 528. Л. 34]. Одновременно они объясняли десять заповедей и учение Церкви в целом, используя современную риторику, примеры из советской жизни, чтобы сделать их более понятными верующим и продемонстрировать «своевременность» церкви. Уполномоченный Совета Иван Котенко поднял вопрос о снятии с регистрации о. Григория Соловьянова из Воскресенской церкви Чернигова практически сразу же после его назначения в приход в 1965 г. Причина была двойственной, как и во многих подобных случаях: «религиозный фанатизм» священника и его «приспособленческая деятельность». Связь между этими двумя, на первый взгляд взаимоисключающими, поведенческими стратегиями становится понятной из проповеди о. Соловьянова, которая начиналась словами: «Молиться и исполнять обряды нужно не только для формы, а молиться нужно сердечно», ведь:

Спортсмены, которые идут на Олимпиады, они не сразу получают награды, а длительное время тренируются, так и Вам надо трудиться и молиться сердечно, тогда и Вы получите спасение своей души и наследуете Царствие Божие [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 458. Л. 289].

Близость христианских и коммунистических идеалов (их часто называли тождественными) акцентировалась духовенством. «Противопоставить демократию христианству физически невозможно, потому что они — синонимы» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 669. Л. 89–90]. Значительное внимание в циркуляре Совета по делам РПЦ «О формах и методах идеологического воздей-

ствия церкви на верующих в настоящее время» (1954) уделялось проповеди неназванного священника, который представлял христианские идеи как «первоисточники якобы современных прогрессивных идей <...> основные христианские идеи глубоко проникли в общественное сознание и индивидуальное сознание» [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 669. Л. 90–91]. Этот священник усматривал воплощение христианских принципов в советской системе образования, системе охраны здоровья, страховании и т.д.

Этот же циркуляр дает редчайшую возможность увидеть, как сами священники обосновывали необходимость для церкви приспособиться к советским условиям, иными словами, создавали «дискурсивное поле <...> в котором советский социализм и религия могут сосуществовать» [Stone 2008: 300]. Ниже приводим два отрывка из частных бесед православных священников (опять неназванных), поведение которых анализировалось Советом:

Если принять во внимание, что атеизм проник глубоко в человеческое общество <...> то, несомненно, что если сейчас выступить против демократических идеалов, которые идентичны христианским, то это приведет к тому, что множество верующих или просто сделаются атеистами, или не найдут в себе сил с атеизмом бороться.

Если Церковь поддержит реакцию, она насаждает атеизм, когда же она идет плечом к плечу со своим народом, она его обезоруживает [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 669. Л. 92].

Советская идентичность православных верующих

Уникальным источником для анализа самовосприятия православных верующих являются их «письма во власть». Как подчеркивает Шейла Фицпатрик, «публичные письма во власть на самом деле были формой индивидуальной, частной коммуникации с властью по вопросам как частного, так и публичного характера» [Fitzpatrick 1996: 80]. На их страницах верующие старательно «выписывали себя» (по выражению Йохена Хеллбека [Hellbeck 2000]) как лояльных советских граждан, которые именно на этом основании имеют право требовать (вернее, просить) уважения к своим религиозным убеждениям. Будучи уникальным источником, который позволяет услышать «голос снизу», эти тексты используются при исследовании «стратегий сопротивления церкви» (по Уильяму Хазбенду) как в 1920–1930-х гг. [Husband 1998: 87–91], так и в послевоенный период [Peris 2000; Гераськин 2007: 94–118, 176–188; Stone 2008: 311–320].

Текстуальный анализ обращений, просьб, жалоб верующих показывает их двойственную православно-советскую идентичность, их приспособленность к новым общественно-политическим реалиям, умелое использование советской политической риторики, что помогало или по крайней мере должно было помочь верующим защищать свои религиозные права. Подобные дискурсивные приемы использовались уже в 1920-е гг., когда советский язык только разрабатывался [Husband 1998: 88]. Интересно, что после «конкордата» 1943 г. риторика писем изменилась: распространенное убеждение о возобновлении единства государства и церкви передавалось через «комбинацию предреволюционной и советской терминологии» [Peris 2000: 107]. Традиционалистическая риторика не исчезла полностью из писем и в послевоенное время, однако, как показывает наш анализ, с конца 1940-х гг. использовалась в очень редких случаях. А вот ссылка на советское законодательство о культах, главным образом декрет 1918 г. об отделении церкви от государства и ст. 124 Конституции СССР, которые декларировали обеспечение хотя бы ограниченных религиозных прав, стала неотъемлемой составляющей ходатайств. Письма, которые не имеют таких ссылок, являются редким исключением.

Авторы писем напоминали, что «по Конституции вероисповедание крестьянское (свобода совести) разрешено» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 365. Л. 198], что «Церковь и Государство есть различны официально между собой» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 365. Л. 204]. Заканчивались письма привычной фразой о том, что местные власти не имеют юридических оснований вмешиваться в жизнь церкви и такое вмешательство «называется беззакониям і образою Радянської Конституції і Демократії» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 411. Л. 97об].

В очень редких случаях верующие вынуждены были пересмотреть восприятие себя как лояльных советских граждан. Кампания в защиту Почаевской Свято-Успенской лавры (1961 — конец 1980-х) указала на невозможность полного, бесконфликтного согласования религиозной и советской лояльностей. Уже само решение пересылать просьбы о помощи на Запад рассматривалось и властями, и верующими как «анти-советские действия». Письма, попавшие на Запад и получившие известность благодаря «тамиздату», указывают на готовность верующих в подобных крайних случаях отказаться признать себя лояльными советскими субъектами:

Наши безбожники комунисты воздвигли страшное гонение на православную церковь, истинных пастырей, монахов и верующих людей и на гробницах верующего народа хотят строить свой коммунизм <...> Эти же безбожники комунисты сидят во мраке без-

божия, губя навечно свои души силою насилия и всяких репрессий хотят погубить наши души и наших детей <...> По радио и в газетах и по всем Советском Союзе говорят о мире <...> борятся яко бы за мир, что бы отвратить ядерную войну и сохранить этим все человечество от смерти. Но этот мир у безбожников коммунистов только на языке, наоборот они подняли страшную войну с православно верующим народом [SAKI. SU/Ort 7/14.1. Л. 1].

В пионеры я ему [сыну] вступить не разрешу, ибо это безбожная организация, а я верующая мать и не могу разрешить своему ребенку в безбожную организацию [Варрава 1964: 5].

Авторы писем не только указывали на невозможность согласования веры в Бога и лояльности коммунистическому государству, открыто обвиняя режим в антирелигиозных преследованиях, но и заявляли о готовности к открытым актам неповиновения. В качестве аргумента они, как обычно, ссылались на декрет 1918 г. и в целом на советское законодательство о культах, хотя акценты существенно смещались. Вместо того чтобы юридически обосновывать свои религиозные права, авторы писали о нарушениях советского законодательства советскими же чиновниками. Последней надеждой оставалось обращение за помощью к международной общественности, которую призывали заставить советскую власть уважать ее же законы.

[Прошу] вступитья за меня и моих детей и взять наших безбожников-коммунистов в рамки советских законов, Конституции, Декрета [1918 г.], Конвенции о дискриминации [о борьбе с дискриминацией в области образования] (01.11.62) <...> Ибо для них эти законы не существуют: на бумаге эти законы существуют, а на самом деле они отвергли их (из обращения Феодосии Варравы в ООН, 1964 г.) [Варрава 1964: 5].

Открытые обвинения властей в «преследованиях за веру» и отказ от восприятия себя как лояльных советских граждан, как уже сказано, были редкостью. Обычно, даже будучи вынуждены совершать символические или реальные акты неповиновения, не имея надежды защитить свои права легальным путем, верующие делали все возможное, чтобы их принадлежность к советскому обществу не ставилась под вопрос. Их обращения, ходатайства (как и «письма во власть» советских граждан вообще) исходили из того, что центральная власть просто не знает о катастрофической ситуации на местах. Поэтому основной целью было «дать власти знать», как попираются права верующих, прописанные в конституции.

Кампания верующих Чернигова в защиту Свято-Троицкой церкви, закрытой в 1962 г., продолжалась более двух десятилетий, пока церковь не возвратили им в 1988 г. На протяжении

этих лет были написаны сотни «писем во власть», составивших уникальный комплекс документов для микроисследования идентичности православных верующих¹.

Первое, на что обращаешь внимание, когда анализируешь ходайства и жалобы черниговцев, — это то, как совершенно овладели они искусством «говорить по-советски», как мастерски создавали «дискурсивное пространство», в котором религия и коммунизм, церковь и Советское государство взаимовыгодно сосуществовали. Риторика писем полностью созвучна языку официальных советских документов. Например, в письмах за 1970–1972 гг. отражены подготовка и проведение XXIV партийного съезда, течение выборов в Верховные Советы СССР и УССР, празднование двадцатипятилетия Победы, пятидесятилетия создания УССР и столетия со дня рождения Ленина. Приурочивание действий в защиту церкви к выдающимся событиям в политической жизни родины, не говоря уже о красных днях календаря, главным образом 1 Мая и 7 Ноября, считалось действенным способом подтвердить собственную лояльность, опровергнуть взгляд на верующую часть населения как на носителей «враждебной» идеологии. Эти техники были призваны показать, как резюмирует Эндрю Стоун, что верующие являются «нашими», принадлежат к советскому обществу [Stone 2008: 313].

Еще более убедительным подтверждением собственной «советскости» считалось использование советских языковых штампов, ссылка на классиков марксизма-ленинизма и советское законодательство. С помощью этих риторических техник авторы писем, как им казалось, заставляли адресатов прислушаться к их просьбам. Ведь Энгельс еще в 1874 г. называл борьбу с религией «глупостью», а основатель Советского государства был «последовательным борцом» с «бюрократизмом в работе Советской власти» и требовал от властных структур «душой и сердцем понять положение просителей» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 277. Л. 21, 183, 198].

Верующие противопоставляли себя дискриминированным слоям в капиталистических странах, «где законы и свободы только значатся на бумаге» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 218. Л. 54]. «Мы не негры <...> мы не только члены, а и патриоты дорогой для нас Родины» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 67. Л. 139]. И требовали удовлетворения своих просьб «во имя исторического и гуманного значения социализма» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 277. Л. 45, 52]. Утверждение, что миллионы верующих вместе со всем советским народом строят новое демократиче-

¹ Более подробный анализ кампании см. в моих публикациях: [Шліхта 2003; 2011: 225–250].

ское общество, порождало справедливое требование: «И верующий народ имеет право на демократию. Имеет право ею пользоваться и требовать наказания тому, кто ее нарушает» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 218. Л. 106].

Аргументы, которые постоянно повторялись в письмах, свидетельствовали о тонком понимании момента и политической конъюнктуры и имели целью убедить власть имущих, что возвращение церкви отвечало их собственным интересам не меньше, чем интересам верующих. Например, очередное оживление борьбы с «остатками униатства» в конце 1960-х — начале 1970-х гг. порождает в письме упоминание того, что «Троицкий храм есть памятник борьбы православия с унией — иноземцами, хотевшими поработить наш народ и Родину» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 313. Л. 28, 23].

Недовольство верующих становилось все ощутимее, а стилистика их писем с ходом времени — все более резкой, поскольку их законные требования и дальше игнорировались. Несмотря на это, в письмах невозможно найти открытую критику режима или религиозной политики: это шло бы в разрез с партикулярным мышлением — характерной чертой народного протеста — и создавало бы серьезные проблемы с идентичностью. Характерным проявлением «разномыслия» (по Борису Фирсову) черниговцев было то, что в своем трудном положении они обвиняли исключительно местную власть или, реже, республиканское руководство. Риторический вопрос «Почему в России такого враждебного отношения к церкви и верующим нет, как в несчастной Украине?» — лейтмотив многих писем [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 313. Л. 78].

В конце 1960-х — начале 1970-х гг. авторы писем были вынуждены (и это постоянно подчеркивалось) пересмотреть восприятие себя как полноправных и лояльных граждан Советского государства. Они сгущали краски, рисуя дискриминационное отношение к себе. Если с начала кампании положение полноправных граждан советской отчизны противопоставлялось неблагоприятной ситуации в других странах, то с ходом времени черниговцы начинают использовать другие сравнения: «Невольно старым людям приходят на память времена унии, когда храмы <...> отбирали у православных и их отдавали в руки евреев» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 313. Л. 78].

Верующие все чаще подчеркивали, что непонятное игнорирование их просьб вызывает законное недовольство и даже порождает «антисоветские высказывания»: «Не хочется допустить, что попрание советских законов и издевательства над верующим народом делается на зло, на вызов возмущения, но во всяком случае приходится так думать <...> Неужели нам

надо выходить из терпения?» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 277. Л. 6]. Черниговцы не ограничивались риторическими вопросами и указывали, на какие именно высказывания и даже действия их провоцируют. Например, они заявляли о своей готовности ехать в Москву во время работы XXIV съезда партии, чтобы рассказать о черниговской ситуации депутатам всего Советского Союза [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 277. Л. 11]. Более того, они вынуждены были пойти на «гражданское преступление» и отказаться от участия в выборах в местные и высшие органы законодательной власти, ведь «как же нам голосовать, если многолетние законные, обоснованные просьбы сотен и тысяч верующих никто не хочет принимать во внимание» [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 218. Л. 54].

Красноречивым свидетельством того, что верующие были доведены до крайности, потеряли всякую надежду на удовлетворение своих требований законным путем и пошли, как они сами признавали, на «преступление», стал тот факт, что они начали адресовать свои ходатайства «на Запад», различным международным правозащитным и религиозным организациям. В 1970 г. верующие лишь указывали на эту перспективу, одновременно подчеркивая собственное нежелание делать это:

Неужели же нам остается еще обратиться в ООН или во Всемирный Совет Церквей, а ведь побуждений к этому более чем достаточно и по времени, и по вынужденным поводам и обстоятельствам, чего все-таки не хотелось бы делать, ибо мы не теряем надежды на милость и удовлетворение наших забот от своей же родной народной власти [ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 218. Л. 107–108].

Уже в следующем году и ООН, и Всемирный совет церквей становятся постоянными адресатами, что красноречиво свидетельствует об остром кризисе советской идентичности верующих.

* * *

Конструирование «своевременной» идентичности является действенной «стратегией подчиненных», как пишет Шейла Фицпатрик [Фицпатрик 2008: 12]. Это утверждение полностью справедливо и в отношении служителей и верующих Русской православной церкви в советское время. Выбор в пользу двойственной «православно-советской» идентичности на самом деле был выбором без выбора. С одной стороны, как и общество в целом, у «верящих в Бога» граждан Советского государства неминуемо формировалось «правильное сознание», навязанное могущественным идентификатором в лице тоталитарного государства (что проиллюстрировано нами на украинских

материалах). С другой — интегрирование в советскую общественно-политическую реальность через принятие советской идентичности и практически безупречное (в личных целях) использование советского политического языка было осознанным шагом, имевшим целью не допустить изоляции церкви, которой добивался режим.

Выбор в пользу двойственной идентичности был predetermined и в целом логичным, однако далеко не беспроблемным. Согласовать идеологически несовместимые веру в Бога и лояльность «богоборческому» режиму было трудно (кризис идентичности православных особенно обострялся в периоды интенсивных антирелигиозных гонений) и, по мнению многих критиков такой стратегии, в нравственном отношении небезупречно (критика звучит особенно убедительно, когда речь идет о явлении «церковного приспособленчества»).

Несмотря на эту проблематичность, двойственную православно-советскую идентичность все же можно признать успешной стратегией выживания церкви в декларативно атеистическом обществе. Другой вопрос, что после распада Советского Союза парадоксальный исторический симбиоз «православного» и «советского» подрывает нравственный авторитет православной церкви и осложняет адаптацию православных верующих к постсоветским реалиям.

Список сокращений

АИИЦ — Архив Института истории Церкви

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

РГАНИ — Российский государственный архив новейшей истории

РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории

ЦГАВО — Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины

ЦГАОО — Центральный государственный архив общественных объединений Украины

SAKI — Samizdat Archive of Keston Institute

Архивные источники

АИИЦ. П-1-1-192. Интерв'ю з о. Іваном Кубаєм, 10.04.93, с. Зимна Вода, Пустомитівський р-н, Львівська обл.

АИИЦ. П-1-1-419. Интерв'ю з владикою Софроном Дмитерком, 26.11.93, м. Івано-Франківськ; 06.11.97, м. Львів.

АИИЦ. П-1-1-687. Интерв'ю з о. Мироном Бескидом, 05.06.96, м. Мукачево, Закарпатська обл.

- ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 528. Циркулярно-инструктивные письма Совета, 1964 г.
- РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 669. ЦК КПСС. Отдел пропаганды и агитации, 1954 г.
- РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 86. Институт научного атеизма АОН, 1968–1971 гг.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 193. Религиозные праздники, 1959 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 365. Жалобы и заявления верующих. Чернигов, 1962 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 411. Заявления верующих. Тернопольская и Львовская области, 1963 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 458. Жалобы и заявления верующих. Чернигов, 1965 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 7. Информация уполномоченных о религиозных праздниках и происшествиях, 1966 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 42. Информация уполномоченных о религиозных праздниках и происшествиях, 1967 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 67. Жалобы и заявления верующих. Чернигов, 1967 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 88. Информация уполномоченных о религиозных праздниках и происшествиях, 1968 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 189. Религиозные праздники, 1970 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 218. Жалобы и заявления верующих. Чернигов, Троицкий собор, 1970 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 246. Религиозные праздники, 1971 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 277. Жалобы и заявления верующих. Чернигов, Троицкий собор, 1971 г.
- ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 313. Жалобы и заявления верующих. Чернигов, Троицкий собор, 1972 г.
- ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 23. Д. 5377. Документы общего отдела (особый сектор) ЦК КПУ (секретная часть), 1948 г.
- ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 12. Документы общего отдела ЦК КПУ (секретная часть), 1950 г.
- ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 3532. Документы общего отдела (особый сектор) ЦК КПУ (секретная часть), 1954 г.
- ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 30. Д. 3683. Документы общего отдела ЦК КПУ (несекретная часть), 1954 г.
- SAKI. SU/Ort 3/5.1. Обращение к Поместному Собору РПЦ по поводу богословской деятельности Высокопреосвященнейшего Никодима, Митрополита Ленинградского и Новгородского, и других единомыслящих ему лиц. Составители: св. Миколай Татков, миряне: Феликс Карелин (Лев Регельсон), Виктор Капитанчук. Недатированное, 1970 или 1971 г.
- SAKI. SU/Ort 7/14.1. Pochaev Appeal “Orthodox Christians of all Russia”. 1964.

Библиография

- Бауман З.* От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154.
- Варрава Ф.* Прощение // Архив самиздата. 1964. № 720. С. 1–14.
- Гераськин Ю.В.* Русская православная церковь, верующие, власть (конец 30-х — 70-е годы XX века). Рязань: Рязан. гос. ун-т, 2007.
- [*Одинцов*] Декларация митрополита Сергия от 29 июля 1927 г. и борьба вокруг нее / Сост. М.И. Одинцов // Отечественная история. 1992. № 6. С. 123–140.
- Єленський В.Є.* Державно-церковні взаємини на Україні (1917–1990). Київ: Б.в., 1991.
- «Иродова закваска»: В.В. Талантов о приспособленчестве официальных возглавителей Русской Церкви к атеизму (отрывок из книги Глеба Рара «Церковная общественность современной России») // Посев. 1970. № 5. С. 47–50.
- Лука* (архиепископ Крымский и Симферопольский). К миру призвал нас Господь // Журнал Московской патриархии. 1948. № 1. С. 61–64.
- Лука, архиеп.* (Войно-Ясенецкий). Наука и религия. М.: Троицкое слово, 2001.
- Малахов В.С.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 43–54.
- Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
- Фирсов Б.М.* Разномыслие в СССР, 1940–1960-е годы: История, теория, практики. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; Европейский Дом, 2008.
- Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне: Социальная история Советской России в 30-е годы. Деревня. М.: РОССПЭН, 2008.
- Шлихта Н.В.* Чернігівські віруючі — на захист своїх прав: один епізод з життя Православної Церкви у повоєнній Радянській Україні (спроба мікроісторичного дослідження) // Сіверянський літопис. 2003. № 5–6. С. 117–130.
- Шлихта Н.В.* Прагнучи ізолювати Церкву: до питання про характер радянської політики в релігійній сфері (1940–1980-і роки) // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / Упор. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. Л.: Львівський музей історії релігії; Логос, 2010. Кн. 1. С. 889–897.
- Шлихта Н.В.* Церква тих, хто вижив: Радянська Україна, середина 1940-х — початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011.
- Aldridge A.* Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Vociurkiw B.R.* Nationalities and Soviet Religious Policies // The Nationalities Factor in Soviet Policies and Society / Ed. by L. Hajda, M. Beissinger. Boulder: Westview Press, 1990. P. 148–174.
- Brandenberger D.L., Dubrovsky A.M.* “The People Need a Tsar”: The Emergence of National Bolshevism as Stalinist Ideology, 1931–1941 // Europe — Asia Studies. 1998. Vol. 50. No. 5. P. 873–892.

- Brubaker R., Cooper F.* Beyond “Identity” // *Theory and Society*. 2000. Vol. 29. No. 1. P. 1–47.
- Casanova J.* *Religion in the Modern World*. Chicago; L.: The University of Chicago Press, 1994.
- Fitzpatrick S.* Supplicants and Citizens: Public Letter-Writing in Soviet Russia in the 1930s // *Slavic Review*. 1996. Vol. 55. No. 1. P. 78–105.
- Fletcher W.C.* *A Study in Survival: The Church in Russia 1927–1943*. L.: S.P.C.K., 1965.
- Hellbeck J.* Fashioning the Stalinist Soul: The Diary of Stefan Podlubnyi, 1931–9 // *Stalinism: New Directions* / Ed. by S. Fitzpatrick. L.; N.Y.: Routledge, 2000. P. 77–116.
- Husband W.B.* Soviet Atheism and Russian Orthodox Strategies of Resistance, 1917–1932 // *The Journal of Modern History*. 1998. Vol. 70. P. 74–107.
- Kolarz W.* *Religion in the Soviet Union*. L.: Macmillan & Co Ltd., 1961.
- Kotkin S.* *Speaking Bolshevik* // *Kotkin S. Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1995. P. 198–238.
- Naumescu V.* *Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine*. Berlin: Lit Verlag, 2008.
- Newman J.H.* *An Essay on the Development of Christian Doctrine (The Edition of 1845)* / Ed. by J.M. Cameron. L.: Penguin Books, 1974.
- Peris D.* “God is Now on Our Side”: The Religious Revival on Unoccupied Soviet Territory during World War II // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2000. Vol. 1. No. 1. P. 97–118.
- Prulovich Z.R.* Spotlight on the Russian Church: Christians Convinced They Are Not Fighting a Losing Battle // *Church Times*. 1964, 30 October. P. 8, 14.
- Scott J. C.* Protest and Profanation // *Theory and Society*. 1977. Vol. 4. No. 1. P. 1–38.
- Shlikhta N.* “Greek Catholic” — “Orthodox” — “Soviet”: a Symbiosis or a Conflict of Identities? // *Religion, State & Society*. 2004. Vol. 32. No. 3. P. 261–273.
- Shlikhta N.* Between Conflict and Coexistence: Russian Orthodox Church Adaptability in Coping with the Soviet Regime // *AFP Working Papers*. 2012. Vol. 1. (2010–2011). P. 44–54 <http://www.academicwebfolio.org/c/document_library/get_file?uuid=31dc56e7-2815-4635-9443-f56afb91c2e6&groupId=418146>.
- Siegelbaum L.H.* *Religion, Anti-Religion and Double Faith* // *Soviet State and Society between Revolutions, 1918–1929*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 156–165.
- Stark W.* *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*. L.: Routledge; Kegan Paul, 1966. Vol. 1: Established Religion.
- Stone A.B.* “Overcoming Peasant Backwardness”: The Khrushchev Anti-religious Campaign and the Rural Soviet Union // *Russian Review*. 2008. Vol. 67. No. 2. P. 296–320.

- Timasheff N. S.* Religion in Soviet Russia. L.: Sheed & Ward, 1944.
- Wanner C.* Introduction // State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine / Ed. by C. Wanner. N.Y.: Oxford University Press, 2012.
- Wilson B.* Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Yurchak A.* Soviet Hegemony of Form: Everything Was Forever, Until It Was No More // Comparative Studies in Society and History. 2003. Vol. 45. No. 3. P. 480–510.