Электронный научно-образовательный журнал «История». 2013-2019

ISSN 2079-8784

URL - http://history.jes.su

Все права защищены

Выпуск 7 (71) Том 9 - Революционные волны и трансформации картины мира в XX в.. 2018

Честные труженики vs диссиденты: саморепрезентация евангельских христиан в позднем Советском Союзе

Белякова Н. А.
Институт всеобщей истории РАН
Российская Федерация, Москва

Клюева В. П.
Институт проблем освоения Севера СО РАН
Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»
Российская Федерация, Тюмень

Аннотация

В статье рассматривается процесс формирования идентичности поздних протестантов или евангеликов (евангельских христиан, баптистов и пятидесятников), которая сочетала как религиозные, так и специфически «советские» черты. В статье утверждается, что большое влияние на формирование идентичности групп религиозных меньшинств оказала советская идеология, которая одновременно отказывала верующим во включении их в число честных и сознательных граждан. Верующих маркировали как «других», чуждых общественным процессам в Советском Союзе, нацеленным на построение светлого социалистического будущего. Тогда как большинство верующих позиционировало себя в качестве честных граждан, принимающих политическую систему Советского Союзе и социалистические ценности, но соблюдавших собственные представления о религии и ее роли в повседневной жизни человека. Ключевой ценностью советского общества провозглашалось право (и почетная обязанность) на труд, благодаря которому и созидалось

светлое будущее. Исходя из этой установки, в отношении людей, маркируемых как «другие» (в изучаемый период был распространен эвфемизм «инакомыслящие») а тем более, в отношении тех, кто не только думал, но и своими действиями показывал следование «несоветским» ценностям, часто выдвигались обвинения в тунеядстве и паразитическом образе жизни, за что полагалась административная и даже уголовная ответственность. Одной из заметных категорий таких «инакодействующих» в брежневском СССР были евангельские верующие, которые к тому же были представителями религиозного меньшинства, по сути религиозными диссидентами в буквальном смысле этого слова. Как представители этой группы находили возможности профессиональной и творческой реализации, а также финансового обеспечения себя и семей в условиях авторитарного государства, проповедующего атеизм, обладающего монополией на средства производства и распределение рабочих мест? Насколько традиционная «протестантская этика», описанная М. Вебером, присутствовала и определяла ценностные установки советских евангеликов в социалистическом контексте? Каким образом представители баптистских сообществ вписывались в сложную общественную структуру, характеризуемую часто как систему «маленьких сделок» брежневского СССР? В настоящем исследовании мы ставим задачей показать позицию самих верующих, относившихся к разным евангельским группам, которые охотно рассказывают о своем добросовестном труде, подчеркивая этичность своих позиций и противопоставляя себя представителям власти и официального дискурса, слова которых расходились с делами. Одновременно набор жестких этических правил в повседневной жизни делал евангельских верующих качественными и востребованными сотрудниками в советской инфраструктуре. Мы утверждаем, что в брежневский период маргинализация верующих на идеологическом уровне и ограничение допуска к интеллектуальным и управленческим ресурсам в какой-то степени компенсировалась их материальным достатком и доступом к определенным дефицитным материальным ресурсам и специальностям.

Ключевые слова: верующие в СССР, история религии в СССР, советские труженики, работа в СССР, профессиональная специализация, коммунистическая мораль, христианская этика

Дата публикации: 31.08.2018

Источник финансирования:

Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ, проект № 15-18-00135-П «Индивид, этнос, религия в процессе межкультурного взаимодействия: российский и мировой опыт формирования общегражданской идентичности» и в рамках государственного задания ТюмНЦ СО РАН согласно

Плану НИР, приоритетное направление XII.186. (Программа XII.186.4, проект № 0371-2018-0033).

Ссылка для цитирования:

Белякова Н. А. , Клюева В. П. Честные труженики vs диссиденты: саморепрезентация евангельских христиан в позднем Советском Союзе // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2018. Т. 9. Выпуск 7 (71) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: http://history.jes.su/s207987840002379-5-1 (дата обращения: 30.01.2019). DOI: 10.18254/S0002379-5-1

1 История советских верующих в позднесоветский период до сих пор остается своеобразной terra incognita для исследователей. Большинство современных российских работ, посвященных религиозной тематике, использует в качестве источниковой базы архивные документы, описывающие советским бюрократическим языком ситуацию в религиозной жизни общества[1]. С другой стороны, мы имеем определенный массив источников и литературы, представляющей религиозность как форму сопротивления разным формам «советского». Тогда как собственно вопрос о том, как видели и позиционировали себя люди, сознательно выбравшие религиозное мировоззрение, определившее в значительной степени их жизненные стратегии в стране «победившего социализма», пока остается малоисследованным. В статье поставлена задача проанализировать на материалах устной истории и эго-документов саморепрезентацию представителей общин поздних протестантов в СССР в 1960-е — 1980-е гг. Основное внимание будет сосредоточено на отношении к работе и труду как самих верующих, так и оценке результатов их труда секулярным окружением. Труд в СССР имел особый статус и идеологическое значение; благодаря труду было возможно построение светлого коммунистического будущего. Тогда как христианству свойственно восприятие труда как необходимой составляющей жизни человека как следствия грехопадения. «Бренность» земных благ, а следовательно, (по мнению советских идеологов) незаинтересованность верующих в созидательном труде на земле. Ключевой исследовательский вопрос, стоявший перед нами, заключался в следующем: насколько евангельские христиане, воспринимаемые в качестве маргиналов советскими идеологическими институциями, были включены / изолированы в производственный процесс, насколько чуждость на идейном уровне отражалась на уровне материального благосостояния. Собственно, желание узнать восприятие верующими своего положения в брежневский период (который обычно характеризуется как самый благополучный и стабильный в истории советского общества) и их рабочей повседневности привело авторов статьи к сбору и было изначальной задачей сбора биографических интервью в рамках устной истории, которые и легли в

основу нашей статьи.

2 Предлагаемое исследование построено на анализе нарративов людей, бывших активными верующими в 1960-е — 1980-е гг. в разных регионах СССР. Речь идет о представителях свободных (позднепротестантских) церквей — евангельских христианах, баптистах и пятидесятниках из легальных и нелегальных общин. Иллюстрирующие наше исследование нарративы были собраны в городских и сельских общинах европейской части России, Урала и Сибири, Украины, Беларуси и Казахстана в середине 2000-х — 2010-х гг. При анализе мы учитывали, что коммуникативной среде евангеликов присущ навык устного проповедничества в любых условиях и обстоятельствах. Этот навык сформировался в определенной субкультуре евангельского сообщества со своими кодами, смыслами, лексикой, моделями межличностных отношений и так далее. Большое место в рассказах верующих занимает объяснение жизненных событий через Божественное вмешательство, но опорные точки личной истории (основные жизненные этапы) у них не отличаются от других респондентов. Во фрейме, в который верующие привычно заливают свои биографические нарративы, выделяются несколько опорных сюжетов: детство, которое включает сюжеты о родительской семье; затем школа и послешкольное образование, обязательно армия (у мужчин), а затем особое место занимает работа или, говоря иначе, профессиональная деятельность. Лейтмотивом, вернее фоном, проходит тема о жизни в церкви, которая повествует о повседневной религиозности респондента и его религиозного окружения. Люди, рожденные до 1940-х гг., обязательно рассказывают о своем опыте соприкосновения с войной. Принципиальным сюжетом, отличающим рассказы верующих от структуры автобиографий простых советских людей, является выделение в отдельную тему сюжета об обращении — встрече с Богом, покаянии и крещении. Этот типично пиетистский нарратив выделяется как переломный момент в жизни, характерный для «возрожденного христианина», что отличает представителей поздних протестантов от представителей «традиционных» конфессий. Однако соотношение в нарративах верующих между «верой» и благочестивой жизнью, то есть делах, которые следуют из убеждений, очень разное и выделить какие-то закономерности пока трудно.

3

Специфика существования евангельских общин в 1960-е — 1980-е гг.

Верующие евангелики в СССР в послевоенный период оказываются в принципиально новых условиях: был легализован Всесоюзный совет евангельских христиан и баптистов (ВСЕХБ), оформившийся в 1944 г., и включавший к 1948 г. 2 766 общин с общим количеством членов более 183

тысяч. Более того, при определении общего числа евангеликов в Советском Союзе фигурировала безусловно мифическая, но устойчивая цифра — пятьсот тысяч человек[2]. К концу 1940-х гг. ВСЕХБ становится своеобразным зонтиком для ряда протестантских деноминаций, объединив под своим «крылом» баптистские, меннонитские и разнообразные пятидесятнические (христиан веры евангельской — шмидтовцы, христиан евангельской веры — воронаевцы, евангельские христиане в духе апостольском, так называемые единственники) общины. Пятидесятники стремились к самостоятельной регистрации своего союза, но не получили такой возможности. По приблизительным подсчетам соотношение пятидесятников в легальном союзе с евангельскими христианами-баптистами было 1 к 5, но в каждом регионе ситуация различалась. С 1948 г. в силу кардинального изменения религиозной политики в СССР прекращается регистрация религиозных объединений и за границами легальности оказывается значительное число евангеликов разных направлений.

4 В период хрущевской антирелигиозной кампании увеличилось число общин, находящихся вне государственной регистрации; а усилившееся протестное движение и оформление нелегальных организационных структур вынудило искать более гибкие модели взаимодействия при стабильном преследовании религиозных активистов. Незарегистрированные религиозные объединения являлись важной составной частью религиозного ландшафта СССР.

5 Важно иметь в виду, что протестантские общины были крайне неравномерно распределены по стране, что было связано как с историческими особенностями распространения евангельского движения, так и с масштабами репрессивной политики в отношении «сектантов» в каждой отдельной области. 60 % общин от общего количества в СССР находилось в Украине (около 115 тыс. членов по официальным данным на 1976 г.). По статистике ВСЕХБ ситуация в РСФСР выглядела следующим образом: общин / общин, взятых на учет / групп: 552/65/20, в них членов — 56528/927/292. Количество членов в религиозных общинах также было крайне неравным. Наиболее крупные общины находились в столицах страны и республиках: в Москве (в 1970-е — 1980-е гг. — около 5 500 членов), Ленинграде, Киеве, Минске, Риге, Таллинне, Черновцах (в двух последних церквах — около 2 100 членов). Но сохранялись крупные общины и в селах. Так, численность отдельных сельских церквей в Западной Украине превышала пятьсот членов: к примеру, церкви в Малых Цепцевичах Ровенской области, Горохове Волынской области, Заречье Закарпатской области[3]. В целом же сельские общины ЕХБ уменьшались в численности, что было связано с миграционными потоками.

6 Как показало исследование А. И. Савина, в брежневский период стремление власти к стабилизации привело к стабилизации положения членов большинства легализованных религиозных объединений. В ответ на «поворот» в

религиозной политике, как и в целом в условиях продолжающейся приватизации частной жизни, члены религиозных объединений получили возможность для нормализации своей повседневности[4]. Но стабилизационные настроения были характерны не для всего протестантского сообщества: в сообществе евангеликов оформляется движение, взявшее установку на требования от власти расширения границ легальности[5] и в открытую заявившее о несовместимости христианских убеждений с теми рамками, которые предлагались для «удовлетворения религиозных потребностей». Более того, есть основания предполагать, что, не желая расширения социальной базы радикального крыла евангеликов, власть вынужденно содействовала нормализации положения основной части верующих.

7 В итоге к 1980-м гг. в стране сложилось три типа пятидесятнических и баптистских общин, которые делились по характеру своих отношений с государством на три типа: а) зарегистрированные в официальном союзе ВСЕХБ; б) «автономно» зарегистрированные общины[6]; в) находящиеся вне государственной регистрации нерегистрируемые, то есть «нелегальные» общины. В 1970-е — 1980-е гг. в последней категории общин в ответ на разгоны и преследования лидеров сформировались жестко конспиративные авторитарно-закрытые структуры, пережившие даже распад Советского Союза. Наиболее крупными организационными структурами были Совет церквей ЕХБ (далее — СЦ ЕХБ) и т.н. «Киевский епископат» нерегистрирующихся пятидесятников.

8

Верующие в советском контексте

Социальный состав общин евангеликов в 1960-е — начале 1980-х гг., их позиционирование в советском обществе, механизмы адаптации к модернизирующемуся советскому обществу, а также тактики поведения религиозных активистов, вызывающих откровенное неприятие у советской политической системы, привлекали к себе внимание советских исследователей в сфере религии, которые проводили полевые исследования в среде евангеликов в 1960-е — 1980-е гг. и смогли сформулировать некоторые интересные наблюдения об отношении к работе и труду у евангеликов и их включенности в советскую повседневность и производство[7]. Насколько можно говорить о «вненаходимости» верующих по отношению к советскому идеологическому проекту?

9 При анализе собранных нами устных историй мы не обнаружили в нарративах евангельских верующих артикулируемых установок на жесткое размежевание с миром и конфликт с внешней средой. Например, мы не встретим характерного для истинно православных христиан (и ряда

радикальных протестантских групп) эсхатологического отказа от участия в таких советских гражданских актах как получение паспортов или участие в выборах[8]. Мы пробовали оценить степень участия наших информантов в советских общественно-политических мероприятиях через вопрос об отношении к советским политико-публичным мероприятиям, какими были, например, демонстрации, организуемые обычно к ключевым советским праздникам.

10 Анализ нарративов показывает, что отношение верующих к демонстрациям к 1970-м гг. было лишено идейной нагрузки или наделения их религиозной символикой. Так одна из респонденток-пятидесятниц рассказывала, что в 1970-е годы молодые пятидесятники в провинции бывали на демонстрациях и даже ходили в колоннах. (Ольга Треногина, пятидесятница, Пермь, 2016). При этом отец информантки (принадлежавший к другому поколению верующих, а следовательно, сохраняющий память о ритуально-символической нагрузке этого действия) сам на демонстрации никогда не ходил, хотя и не запрещал своим детям бывать. В этом видна разница между верующими разных поколений. Для верующих, выросших в советских послевоенных реалиях, характерна трансляция выхолощенного дискурса советской гражданственности. «*Кто-то ходил, кто-то не ходил. Мы лично, ну, может, где-то когда-то были, а так мы старались не ходить*» (Вл. Даманский, пятидесятник, Петропавловск, Казахстан, 2013 г.) Те же, кому приходилось бывать на демонстрациях, объясняют свое участие бытовыми причинами и вероятным наказанием за отсутствие. «*Нас часто с училища отправляли, то есть, если не придешь, то стипендию не получишь*» (А. Кох, пятидесятник, Петропавловск, Казахстан, 2013 г.). Более того, участие в таких мероприятиях воспринималась как рутина, которая не запоминается: «*Я ходил на демонстрации от училища и от школы, мне кажется, я не помню. Я помню, что ходили. Первого мая я помню, что мы ходили и где-то стоять надо было. И ходили как-то, что холодно было. Это с училища я помню*» (Вас. Даманский, пятидесятник, Петропавловск, Казахстан, 2013).

11 Неслучайным представляется момент, что в памяти рассказчиков участие в демонстрации идет в паре с участием в акции, также потерявшей в советском контексте свой изначальный смысл — выборах органов власти. Выборы описываются как нечто незначительное, вернее, не имеющее значения. Происходящее оценивалось как рутинное действие, не сулящее никаких изменений

12 ***«А в выборах участвовали?*** *В выборах — да. Была такая ситуация, что не хотелось идти на эти выборы, потому что всё выбрано, и потому, что они сами распространяли, что сектанты на выборы не ходят. Ну, пришли — что от этого изменится? Хоть иди, хоть не иди.* ***Наверное, так***

думали все, не только верующие. *Наверное, люди-то понимали, но система такая и поэтому шли» (Вл. Вотинцев, пятидесятник, Пермь, 2015 г.).*

13 Именно такое описания своего участия в процедуре, когда уже «всё выбрано» было названо А. Юрчаком как перформативный сдвиг[9], — когда воспроизводство нормы идеологического ритуала доминирует над буквальным смыслом. Показателем индифферентности к происходящему является и забывание своего участия в нем.

14 *«А выборов тогда по-моему и не было.* ***Были выборы в Верховный совет и советы других уровней.*** *Не помню что-то. Так, наверное, если выборы — то куда деваться. В них все участвуют, и верующие, и неверующие. За властей нужно ж голосовать тоже» (В. Филиппов, пятидесятник, Пермь, 2015 г.).*

15 Итак, общественно-публичные акции позднесоветского времени воспринимались как действия, смысл которых был выхолощен/нивелирован и оценивались как рутинная составляющая советской повседневности; и присущее в целом амбивалентное отношение населения к актам демонстрации лояльности системе было характерно и для среды верующих. Тем не менее, мы видим укоренившиеся в среде практики дистанцирования от определенных советских ритуалов. Например, дети из верующих семей, как правило, не вступали в октябрята и пионеры. Член Пермской пятидесятнической общины рассказывал:

16 *«А настрой был патриотический, — если ты против пионерии, значит, ты против вообще строя, против всего.* ***Отношение в классе хуже стало?*** *Я не скажу. Я считаю, что много зависит от того, как ты себя ведешь. … И так случилось, что в мае я заболел. Заболел корью, и попал на 3 недели в больницу. И моя пионерия ушла. Я думал, что она грозилась “я тебе устрою”, но надо отдать ей честь, что она /учительница/ не отомстила мне, она не снизила мои оценки абсолютно. … В пионеры я так и не вступил. 4-й класс. Хотя в принципе отцу всегда на предприятии давали путевки. Хотя были /верующие/, кто говорил: “пионерские лагеря — это не наше”. Но отец считал так — мы в мире живем, мы должны в нем и оставаться, а дело христианина — оставаться христианином, где бы он ни был» (В. Олейников, пятидесятник, Пермь, 2015 г.).*

17 Мы видим в этом нарративе несколько важных сюжетов об отношении верующих к советской повседневности. Во-первых, верующие знали об идеологическом наполнении советских институтов детства и стремились по мере возможности избегать их, однако их установка на деполитизацию в целом совпадала со стремлением окружающих к нормализации; да и использование предоставляемых государством льгот было привлекательно и допустимо.

Более того, интеграция в советское социальное пространство давала шанс для свидетельства о Христе через достойное поведение.

18 Более сложным испытанием была служба в армии, и этот неизбежный и тягостный для многих период обязательно отражается в нарративах. Отношение к «воинской повинности» было принципиальным камнем преткновения во взаимоотношениях советской власти и евангельских верующих еще с 1920-х гг.[10] и условием легализации структуры евангельских христиан-баптистов — ВСЕХБ — было признание правильности службы в армии[11]. В вопросе о воинской службе для евангеликов была угроза нарушения двух библейских принципов: запрета на убийство человека и на совершение клятвы. В зависимости от степени лояльности религиозного сообщества к брежневскому периоду сложились разные модели поведения юношей по отношению к армии: категорический отказ от службы; отказ от присяги и служба в нестроевых частях, чаще всего в стройбате; и полное принятие армейской дисциплины. В сообществах евангельских христиан баптистов и пятидесятников после Второй мировой войны официально озвучивалась такая позиция: каждый призванный верующий принимает решение о принятии присяги самостоятельно и стремится избежать брать оружие в руки (тогда как, например, Свидетели Иеговы вообще отказывались от службы). Большинство наших респондентов старались служить без присяги и избегали ее разными способами.

19 *«/я служил/ в ракетных войсках в Тбилиси. Все два года я был для сверстников и солдат-сослуживцев нормальный парень, для командира поначалу я был что-то чуждое. А потом он, когда я два года отслужил, собрал всю роту и сказал: “В нашей роте за два года никто работы больше не сделал, чем рядовой Ноздрин”. Он уважал меня» (М. Ноздрин, пятидесятник, Краснодар, 2015 г.).*

20 С середины 1970-х гг. можно говорить об определенной радикализации части религиозного сообщества, преимущественно той, которая была незарегистрирована. Например, последователи СЦ ЕХБ встали в более жесткое отношение к армейским структурам после насильственной гибели солдата Ивана Моисеева (1972 г.), которого единоверцы стали называть «мучеником за веру». Иногда категорического отказа от воинской службы могли придерживаться и пятидесятники, в первую очередь, неофиты.

21 *«И оттуда меня призвали в армию. Безусловно, я уже был членом церкви в то время. И отказался от присяги и взятия оружия. Ну, меня судили, дали пять лет. Отбывал я срок в разных местах, значит... В Одессе меня судили. Потом я был направлен в Кривой Рог, в лагерь. А после того, значит, в Кемеровскую область. И я там уже доканчивал свой срок. В те времена там были зачеты. Ну, безусловно, поведение и отношение было на*

своем месте, и ко мне администрация лагеря относилась с пониманием. Мне кажется, даже они, некоторые особенно, там начальник культурно-воспитательной части, — мне кажется, он даже больше выражал несогласие с существующей системой этого вопроса, чем с тем, что я преступник. И закончил этот срок я, получилось так, что те, кто был в армии — они приходили с армии, а я осенью через два на третьем году высвободился» (Вл. Даманский, пятидесятник, Петропавловск, Республика Казахстан, 2013 г.).

22 В любом случае, армия была важной вехой в жизни любого молодого мужчины, и после нее большинство наших респондентов делали обычно окончательный выбор: принимали крещение и начинали стабильную рабочую деятельность, о чем речь пойдет ниже.

23 В целом наши респонденты рассказывают о своей успешной интеграции в советском обществе, которую они описывают как комбинацию их личных усилий (умения наладить коммуникации в любом человеческом коллективе — будь то школа, производство, тюремная камера или армейский взвод), и стечения обстоятельств (или, говоря религиозным языком, Божьего промысла). Часто дискриминация верующих по идеологическим мотивам, которая однозначно представлялась в нарративах как несправедливая, очевидная нейтральным наблюдателям, помогала простым секулярным людям сделать выбор между добром и злом. Одна из верующих рассказывала, как ей после окончания школы выдали характеристику, которая могла испортить ей будущее. *«Мне выдали характеристику, что я воспитана в религиозном духе и там еще что-то добавили»* (Галя, баптистка, Киевская область, 2012). Однако при сдаче документов в техникум принимающая документы женщина доброжелательно не приняла у нее эту характеристику и предложила «забрать на память». Воспоминания о «нормальных» людях, которые стремились исправлять «перегибы» ретивых активистов на разных уровнях — в школе, при устройстве на работу, в судах — красной нитью проходят в нарративах верующих. Тогда как не менее часто в их рассказах гонителей постигают в жизни серьезные неприятности.

24 Для нарративов евангеликов характерно в целом индифферентное восприятие советских общественных практик, призванных через ритуальное действие продемонстрировать сопричастие к коммунистическому проекту. В общем евангелики достаточно чутко восприняли тот перформативный сдвиг, который произошел в советском обществе в период поздней империи. Тем не менее, нарративы отражают и достаточно тонкое разграничение между выхолощенными советскими ритуалами и несущими угрозу для веры идеологическими проектами. Мы знаем, что фронт войны идеологической машины с религиозными идеями проходил через души подрастающего поколения, которым предстояло жить при коммунизме[12]. Соответственно

невступление в октябрята, пионеры и комсомол было в какой-то степени способом защиты детей от идеологической обработки советских общественных структур; во-вторых, выражением несогласия с атеистической направленностью этих организаций (о том, что именно атеизм, зафиксированный в уставах пионерии и комсомола, был основанием для предложения детям не участвовать в них, рассказывали многие верующие). В-третьих, отказ от ношения значков и галстуков был видимым маркером отличия от индифферентного /советского окружения. Гораздо более сложным выбором для молодых людей становилась служба в армии и разнообразие стратегий адаптации при сохранении религиозных убеждений было подлинной инициацией верующего в советском обществе. Как представляется, именно поэтому часто встречается в нарративах сообщение о том, что молодой человек принимал крещение (и обычно быстро женился) после возвращения из армии.

25 В любом случае в самых разных нюансах мы видим четкую тенденцию развернуть советские концепты, наполнить официальные рамки новым смыслом. Например, как яркий образец усвоения советского летоисчисления можно трактовать фрагмент из рассказа уже упоминавшего баптиста: *«Я уверовал в 57-м году, когда спутник полетел, я уверовал. И когда Хрущев к власти пришел» (Ген. Мукин, ЕХБ, Тамбов, 2014)*. Однако при более пристальном анализе этого фрагмента мы видим, что его создатель, опираясь на официальную хронологию, подчеркивает свой путь внутри советского проекта. Как представляется, в этом фрагменте он сообщает понимающему исторический контекст слушателю: я стал верующим в тот период, когда всесилие человеческой мысли и научного прогресса получило мощнейшее подтверждение в работе по освоению обители «старорежимного Бога» — неба, а идеологические работники доказывали ненаблюдаемость Бога в ходе освоения космоса, когда Хрущев развернул внутри страны преследование верующих.

26 Дихотомия или борьба между добром и злом (подспудно присутствующая в нарративах верующих) происходит на уровне межчеловеческих отношений. Верующие выступают в качестве творцов добра и правильных ценностей, которые в их нарративах всегда побеждают. Однако даже спустя два десятилетия после крушения советского государства верующие избегали критики советской власти и социалистического строя, ни разу не пускались в рассуждения о несовместимости христианства и коммунизма. Можно ли эту позицию умолчания объяснить исключительно стратегией адаптации, выработанной простыми советскими людьми[13]? Представляется, что вопрос этот значительно сложнее и лежит в области истории отношения российского евангельского движения к социалистическим концептам.

27

Евангельские христиане и социализм

Положительное отношение к результатам Октябрьской революции[14], признание важности социалистических идей и их созвучности христианству, вообще идеи «социального Евангелия» и необходимость активного участия христиан в социалистическом строительстве, были распространены среди части протестантского сообщества[15]. Особенно эти идеи были развиты в среде евангельских христиан, идейным лидером которых был яркий христианский общественный деятель Иван Степанович Проханов, не вернувшийся в 1928 г. в СССР. При создании новой организации для поздних протестантов в 1944 г. — ВСЕХБ — ключевые позиции в нем заняли представители евангельских христиан — например, И. С. Жидков, А. В. Карев (а не более ориентированные на отделение христиан от мира и аполитичные баптисты); и именно они во многом определяли концептуальную идеологическую основу развития евангельского сообщества в послевоенный период.

28 Коммунистические ценности — оптимистический взгляд на будущее, примат коллективного над индивидуальным (включенность индивида в коллектив), ответственность за свои поступки перед коллективом и будущими поколениями, представление о том, что каждый человек — активно действующее лицо на сцене всемирной истории, каждый его поступок и мысль значимы, — находили свое воплощение в рабочей повседневности представителей евангельских общин. Важность добросовестного труда для преобразования и улучшения мира была лейтмотивом периодики евангеликов начала 1920-х гг. Желание быть в авангарде преобразования мира на новых началах отразилась и в проектах евангельского лидера И. С. Проханова по строительству в Сибири города Евангельска.

29 На страницах единственного официального журнала евангельских христиан-баптистов в СССР, «Братского вестника», издание которого возобновилось в 1945 г., регулярно проводилась мысль не только о пользе и важности труда на благо Родины, но даже о его сакральном значении. « наш повседневный труд — какие здесь возможности для служения родине! Пусть это будет самый прозаический труд, но мысль, что он служит во благо родного народа, превратит его в нечто священное, больше даже — в нечто божественное» — говорилось в первом выпуске журнала[16].

30

Трудовая деятельность верующих

Необходимость работать была провозглашена в качестве обязательного условия социалистического общества. Этот этический императив постепенно сакрализовывался, приобретал значение библейской заповеди. Так, в

Конституции 1936 г. идеологизированное значение труда было закреплено в ст. 12: «Труд в СССР является обязанностью и делом чести каждого способного к труду гражданина по принципу: «кто не работает, тот не ест» (ст. 12). Слоган «Труд — дело чести» был повторен и в третьей Программе КПСС (1961 г.): «Труд на благо общества — священная обязанность каждого человека. … Все, что необходимо для жизни и развития людей, создается трудом. Поэтому каждый трудоспособный человек должен участвовать в создании тех средств, которые необходимы для его жизни и деятельности, для благосостояния общества»[17]. До падения советской империи в публичном дискурсе поддерживался позитивный образ «человека труда». Согласно наблюдениям М. Я. Геллера, в советской идеологии «Трудовая деятельность рассматривается одновременно, как функция созидательная (строительство нового мира) и воспитательная (строительство нового человека для нового мира). … Труд становится этической категорией: поскольку, по словам Ленина, морально то, что способствует строительству коммунизма, тот, кто хорошо трудится для коммунизма, тот — хороший, моральный человек, кто не желает трудиться — плохой, неморальный человек, враг»[18].

31 Естественно, согласно властному дискурсу, инакомыслящие, критически относящиеся к советской системе, монополизировавшей коммунистическое учение, не могли быть хорошими тружениками и приносить пользу обществу. В пропагандистской литературе описывалось, что верующие, особенно религиозные лидеры, были тунеядцами, заставляющими простых верующих выплачивать десятину, которую тратили на собственные потребности; тогда как рядовые верующие терпели всяческие лишения. Хотя в условиях развитого социализма признавалось, что в государстве развитого социализма все-таки трудятся все: «подавляющее большинство верующих в нашей стране трудятся, но, как правило, многие из них трудятся без энтузиазма, по необходимости, а не из сознания общественной пользы»[19]. Особенно раздражало советских идеологов ставшее нарицательным добросовестное отношение евангеликов к труду. В пропагандистских книгах по научному атеизму общим местом было указание на то, что «одна из распространенных в настоящее время идей сектантства состоит в том, что она якобы прославляет трудолюбие и в связи с этим прививает людям высокие нравственные черты. Для многих советских людей труд стал жизненной потребностью. Учитывая это, сектанты начали говорить о труде, как о земном призвание человека»[20].

32 Идеологически чуждым элементам не было места в советских коллективах, и мы встречаем в архивах переписку по поводу увольнения верующих[21]. Лидеров нелегального Совета церквей (находившихся на нелегальном положении и получавших средства на содержание семей) могли привлекать к уголовной ответственности по статье о тунеядстве в том случае,

если властями принималось решение о необходимости их изолировать[22]. В первом систематическом исследовании по истории инакомыслия в СССР Л. А. Алексеева утверждала: верующие занимают «самые низкооплачиваемые и незавидные должности и все-таки часто подвергаются увольнениям по требованию партийного начальства, блюдущего «идеологическую монолитность» коллектива»[23].

33 Соответственно при проведении интервью с верующими мы стремились выяснить, насколько идеологическая дискриминация верующих влекла за собой ограничение доступа к материальным благам /оплачиваемым должностям /востребованным специальностям. Обращение к опубликованным воспоминаниям религиозных активистов, настоящих «узников совести» не позволило выявить их бедственное материальное положение, характерное, например, для лишенцев 1920-х гг. Ситуация с трудоустройством бывших заключенных за веру в начале брежневского периода ярко описана в воспоминаниях активиста незарегистрированной общины евангельских христиан баптистов в Красноярске Андрея Осельского, после выхода из заключения в середине 1960-х гг. (в то время, пока он находился в заключении, его семья получала обеспечение из средств Совета церквей ЕХБ) он вспоминал о трудностях связанных с трудоустройством и том, как они разрешились:

34 *«Нужно было срочно устраиваться на работу, но везде, куда бы я ни обращался, посмотрев мои документы мне сразу же отказывали. На первом же этапе я сходил с дистанции. Обойдя несколько контор я проследил закономерность — ни в одной не доходило до собеседования. Бывший зэк никому не нужен, все его боятся. Поняв бесполезность самостоятельных поисков вакансии, я пошел в исполком и сказал: — Вы меня посадили, хотя я не вор и не убийца. По вашем милости меня нигде не принимают на работу. У меня четверо детей, я обязан их кормить, одевать, обучать и воспитывать. А так как мне такой возможности не дают, то мне придется выходить из такого положения самому. Вот что я и сделаю — мир не без добрых людей — я иду на нелегальное положение, а вы ищите меня по всему Советскому Союзу, и когда найдете, опять посадите. Тогда первый секретарь, нервно крутя ручку в руках, посмотрел на меня исподлобья и сказал: — Мы поняли твою ситуацию. Подожди, я сейчас кое-куда позвоню, а потом скажу, что делать. Позвонил этот человек при мне на завод «Сибтяж маш» и говорит директору: — Тебе нужен хороший водитель, который совсем не пьет не прогуливает и никогда не ворует? Собеседник на втором конце телефона деловито парировал: — О чем речь? Такие водители всегда и всем нужны, но они просто так на дороге не валяются. Где их взять? — Вот я отправлю тебе такого водителя. Ты прими его без лишних разговоров, а если у тебя будут вопросы, приезжай ко мне, я объясню. Так я стал работать на заводе водителем,*

причем совсем недалеко от своего дома»[24].

35 Приведенный большой фрагмент воспоминаний представляется примечательным и характерным. Здесь представлен определенный тип верующего, не боящегося власти и готового говорить с ней с позиции обвинения в неправовых действиях[25], угрожающего выйти из советского легального пространства. Примечательна описываемая реакция представителя власти: он признает правомерность претензий верующего, признает его право на оплачиваемый труд, не сомневается в его ценных рабочих качествах и моментально решает вопрос с его трудоустройством. Мы выбрали этот фрагмент, поскольку рискуем предположить, что он отражает достаточно типическую ситуацию описания верующими своей востребованности в брежневском СССР.

36 Исследование нами биографий рядовых верующих показывают, что они обычно после средней школы получали рабочие специальности.

37 *«В училище я учился, и вечером ходил в вечернюю школу. И получилось так, что я 10 класс до полугода доучился в Ровно и уже возвращался обратно. У меня был аттестат и, к слову сказать, аттестат с отличием. Я все два года много готовился по предметам и, когда шел на экзамен, понимал, что я должен знать абсолютно всё.* ***— А училище какое?*** *— Слесарь-техник. Слесаря там были, и другие рабочие специальности.* ***— А почему именно рабочую специальность выбрали?*** *— Пойти в техникум требовалось быть комсомольцем — я им не был. Пойти в институт - тем более требовалось быть комсомольцем, и дорога закрыта практически всем» (М. Ноздрин, пятидесятник, Краснодар, Краснодарский край, 2015 г.).*

38 Интервью показали, что в религиозной среде выработался устойчивый стереотип недоверия к высшему образованию. Установка на невозможность поступления в высшее учебное заведение (возникшая изначально из-за дискриминации верующих — недопущения их в вузы) стала определенной философией сообщества, которое сформулировало идейное обоснование нежелательности учебы в вузах: большой риск потерять веру в силу изучения марксистко-ленинской философии, научного атеизма и тому подобное. «*И потом я поняла, что верующим людям нельзя было иметь высшее образование, потому что искусственно делался образ темного человека*» (И. Романова, баптистка, Тюмень, 2009). Однако случаи поступления в вузы были, но не все могли доучиться из-за проблем со сдачей экзаменов по курсу «Научный атеизм» или так называемых ленинских зачетов. В документах уполномоченных СРК разных регионов отложились разборы конфликтных ситуаций из-за отчисления верующих студентов за неуспеваемость. Уже упоминавшийся выше активный верующий из Тамбова Г. Мукин рассказывал,

как он поучал своих подрастающих детей.

39 *«Я говорил детям: «Ребят, учитесь хорошо, но имейте в виду: вы можете работать дворником, токарем, слесарем, даже в техучилище вы не поступите. Уж не говоря о техникуме или об институте... И детям говорил: «пацаны, закончите школу, учитесь хорошо, учителей слушайтесь. Пример во всем, к старшим уважение. Имейте в виду, т.к. верующие, баптисты, вы не можете окончить ни техникум, ни институт. Готовьтесь: слесарем, пекарем, токарем, но только, кстати говоря, не работа, связанная с детьми» (Г. Мукин, ЕХБ, Тамбов, 2014 г.).*

40 Большинство опрошенных нами верующих имели среднее специальное образование и практическую, востребованную специальность: крановщик, фрезеровщик, настройщик музыкальных инструментов, сантехник, работник пищевой индустрии, строители разных спецификаций. Такие специальности были востребованы в позднем СССР и хорошо оплачивались (в отличие, например, от гуманитарных или педагогических специальностей). Кроме того, передвижение по стране давало возможность приобретения и распространения различных дефицитов. Например, верующий инженер из Караганды привозил супруге из командировок разные дефицитные бытовые товары (из интервью с Й. Диком). Большая часть респондентов с удовлетворением вспоминает свое советское рабочее прошлое, конструктивную работу и с удовольствием в деталях описывает свою трудовую активность. Возможно, эта реакция связана с тем, что биографические интервью были собраны исследовательским коллективом у верующих, которые остались жить на постсоветском пространстве, а не эмигрировали. Эти верующие не пережили кардинального, тотального разрыва с советским прошлым, и были лишены условий для создания собственной версии героического прошлого «мучеников за веру».

41 Наличие своеобразной трудовой этики и выбор рабочих специальностей, которые в Советском Союзе оплачивались выше, чем инженерные специальности позволяли многим верующим иметь определенный материальный достаток. Василий Филиппов, рассказывая о штрафах, которые приходилось платить за проведение религиозных собраний, упоминает, что его зарплата на заводе в 1970-е гг. составляла «рублей 250, 300. Тогда такие заработки были». Также категорический отказ от употребления алкоголя и других развлечений, требующих серьезных материальных затрат и маркируемых верующими как порочные, способствовал серьезному росту бюджета семей верующих. При непосредственном знакомстве с повседневной жизнью евангельского сообщества в 1970-е — 1980-е гг. бросается в глаза обеспеченность респондентов дефицитными для советского обывателя предметами быта: жильем (обычно качественными домами в частном секторе, которые могли использоваться и как нелегальные молитвенные дома), частными автомобилями, магнитофонами, динамиками, радиоприемниками.

Уже упоминавшийся Г. Мукин, будучи настройщиком фортепиано, позволял себе для поездки покупать билеты на поезд в купе повышенной комфортности (спальные вагоны), что было, как правило, недоступно большинству советских граждан. Пятидесятнические и баптистские лидеры рассказывают о своих частых поездках /полетах по всему Советскому Союзу.

42 Итак, в своих нарративах верующие обычно долго и подробно рассказывают о своих трудовых достижениях, подробно описывают свое место в рабочей иерархии, тем самым подтверждая свою включенность и успешность в советский производственный процесс, несмотря на инаковость убеждений:

43 *«И меня уважали рабочие все и начальство уважало, несмотря на мои убеждения. Значит, отказался он на работу брать меня в свою бригаду. Была одна мастер-женщина, Раиса Васильевна Полякова. Я говорю: “Раиса Васильевна, возьмите меня в бригаду”. Она меня знала хорошо. Она: “Да, давай, конечно, приходи. Скажи начальнику и пиши заявление, что Полякова берет. Мне все равно, что ты там веришь, это твое дело; самое главное — это твое отношение к работе и уровень профессионализма”» (М. Ноздрин, пятидесятник, Краснодар, 2015 г.).*

44 Помимо «предопределенности» для верующих работы «руками», в других нарративах мы обнаруживаем и сознательный мотив добровольного выбора работы в качестве простого «работяги», который давал ощущение большей свободы от советской системы.

45 *«Потом, когда я был в Каховке, работал там арматурщиком, — ну, я заканчивал при учебном комбинате строительства гидросооружений курсы, — но я потом не стал уже этого документа брать, потому что это было связано с промежуточным отношением между /рабочим/ человеком и мастером или прорабом. Там надо было всегда делать то, что требовали, а не то, что есть. А это надо было за пределы справедливости выходить» (Вл. Даманский, пятидесятник, Петропавловск, Казахстан, 2013).*

46 Ценность и востребованность специальностей, которыми обладали верующие, постоянно подчеркивается в их нарративах. Пожилой верующий из Черновцов, находившийся в лежачем состоянии и часто терявший нить своего повествования, долго и с большой любовью рассказывал о своей работе на подъемном кране в горах.

47 *«И то, он дефицитно работает тот кран, он дорогой, очень трудоемкий, и они поверили мне, что я его буду сохранять как мать родную. И так и было.* ***Вы до пенсии на кране работали?*** *Я вышел на пенсию и работал еще два или три года…* ***А у вас на работе не было никаких проблем… начальство знало, что вы верующий?*** *Начальство знало и уважало. Вот дверь открыта конторы, а я прохожу коридором, а дверь*

открыта, чтоб воздух чистый был, я прохожу коридором мимо отдела кадров “Василий Васильевич, что же вы меня не зовете к себе на беседу? Каждый день я хожу сюда…” Напрашиваюсь. Он молчит. “Василий Васильевич, чего не выполняете все указания партии?“ “Как, что?” “А чего со мной не ведете работу?!”, расхохотался на весь коридор “Ты уже отработал!” я любил работать, любил работать в этих горах, там у меня полжизни…» (Д. Чернописский, баптист, Черновцы, Украина, 2012).

48 Наши рассказчики постоянно сообщают, что советские начальники предпочитали работать с верующими, так как они выгодно отличались от пьющих работников: «*Начальник один говорил: ты еще найди из своих-то, то есть сами начальники относились благосклонно*» (Вл. Головин, пятидесятник, Петропавловск, Казахстан, 2009). Даже на зоне, во время заключения полезная специальность создавала определенные льготы для верующих, в том числе для таких «антисоветчиков» как представители Совета церквей[26]. Например, осужденный «за тунеядство» пятидесятник в 1964 г. был переведен на более легкую и востребованную работу по специальности:

49 *«Отца отправили в поселок Усть-Черное. Это Коми край уже, граница. Отец вел себя там хорошо. Сначала на лесоповал отправили. А потом узнали, что он печник. И оставили, он работал в самом поселке. Истопником был еще» (Т. Меншикова, пятидесятница, Пермь, 2015).*

50 Итак, в нарративах верующих об их трудовой деятельности доминирующими являются несколько мотивов: добросовестный и успешный труд; честное, «совестливое» отношение к окружающим и работе; сознательное и категоричное неучастие в воровстве / использовании социалистической собственности на нужды отдельных лиц (как в поговорке «все вокруг колхозное, все вокруг мое») и обмане начальства. По сути, верующие воспроизводят уже цитированный кодекс строителей коммунизма. В имеющихся у нас материалах устной истории, воспоминаниях мы не встретим эсхатологических обоснований добросовестного труда ради светлого будущего. Хотя справедливости ради надо отметить, что в «Братском вестнике» мы встречаем утверждение, что труд по строительству справедливого общества приближает Царство Божие. Во многом респонденты воспроизводят советские установки. Однако обязательно показывают несоответствие коммунистических лозунгов и практической деятельности советских обывателей. Верующая Галя рассказывает, как, будучи выпускницей техникума во второй половине 1970-х гг., устраивается работать на сахарный завод:

51 *«Это такая работа была ужасная. Нормировщиком. Значит начислишь мало, работа, а тогда работа не по нарядам. А расценки были заниженные, люди тяжело работали, а по расценкам, если записать, так*

мало получалось. Они как начали на меня “Дети наши поумирают с голоду! Ты что нас обижаешь?!”, а я не обижаю, а этот инженер говорит, “Ну ничего, сейчас исправим”. Ну там наряд, они копали землю глубиной такой, траншею, метр, он говорит, пиши два. Выбрасывали землю и потом еще перебрасывали два раза. Мне так не нравилось, что как будто бы я неправду пишу, и я уволилась. Они уже тоже знали, что я верующая, потому что я тоже там нашла церковь и ходила. А дружила с дочкой главного инженера, и ей рассказала. А она отцу рассказала. Тогда было такое атеистическое, мы же строили коммунизм и к светлому будущему эта вера в Бога мешает идти. Ну, я написала заявление» (Галина, баптистка, Киев, 2013).

52 Мы видим, что диссонанс между лозунгами и фактической ситуацией в социалистическом строительстве, отраженный в литературе и анекдотах особенно брежневской поры, и скепсис верующих вписывается в массовые настроения того периода. Важным представляется в этом и утверждение рассказчицы, что неэтичность ее должности и необходимость участвовать в обмане вынудили ее уволиться.

53 Понятно, что за изложенной выше историей стоит долгая полемика между представителями идеологических структур и верующими об отношении к труду и качестве участия в социалистическом строительстве. По утверждениям верующих, именно коммунисты часто были самими «нечестными», дискредитирующими своим поведением светлые социалистические идеи. Цитированная выше верующая Галя рассказывала о поведении партийного начальства на следующем рабочем месте. На этот раз речь шла о маргариновом заводе:

54 *«Меня поручили начальнику там цеха, она меня уже знала по имени, говорит “Галочка, когда мы начнем с тобой работать?”, говорю “Да хоть сейчас”, работать, значит перевоспитывать, вести просветительскую такую работу, просвещать меня. Потом она украла масло и провинилась, ее наказали, ну понизили в должности. А меня передали потом главному энергетику завода. Ну он пришел такой важный, в цех прямо пришел “Что ты вот взяла себе в голову, это ж нельзя ни пить, ни курить, ни жене изменять, одну жену иметь, мужа одного иметь, это ж узкий такой, взгляд у тебя узкий», ну там говорил, говорил…”» (Галина, баптистка, Киев, 2013).*

55 Рассказчица с удовлетворением рассказывала о проработке на партсобрании обвиненного ею в «несоциалистической морали» главного энергетика. Затем она с удовлетворением рассказывала о том, что получила от завода квартиру как заслуженный «ветеран труда».

56 Сюжет о личной непорядочности/неэтичности «гонителей», тех, кто проявлял чрезмерное усердие в разоблачении и проработке верующих красной

нитью проходит через многие интервью. Обычно рассказчики включают в свое повествование сюжет о возмездии или разоблачении, которое ожидало таких активистов, как в случае с главным энергетиком. А. Осельский выделил в своих воспоминаниях в отдельную главу сюжет об участковом милиционере, который старался подвести его под статью. Он рассказал о личной озлобленности этого человека и его придирках к верующему, а затем о том, как этот милиционер оказался лишившимся работы: «потом я узнал, что его жена попалась на воровстве в каком-то магазине. Как выяснилось, он ее прикрывал. Впоследствии его супругу посадили в тюрьму, а его выгнали с работы. Не имея никакой специальности, он устроился работать на заводе простым слесарем. И опять в моих мыслях Божье определение: что посеешь, то и пожнешь»[27].

57 Воспоминания верующих показывают интересную трансформацию: коммунистические ценности оказываются наиболее усвоенными теми, кто был маркирован как «чужой», «несоветский», «инакомыслящий». Именно эта категория людей — евангельских верующих, имея четкую этическую систему (сами верующие обычно сводят ее к декалогу, добавляя обычно еще запреты на употребление алкоголя, курение и ругань матом) презентует себя как наиболее сознательных, честных и успешных советских тружеников. Тогда как идеологически верные и на словах коммунистически ориентированные люди, оказывались аморальными и неверными. Верующие позиционируют себя как наиболее правильных честных и сознательных граждан, ни в коей степени не ориентирующихся на борьбу с советской системой или идеологией (в чем их обвиняли) а наоборот стремящихся к реализации заявленных лозунгов светлого будущего; важным препятствием к достижению которого был атеизм.

58 * * *

Нарративы верующих показывают успешное освоение установок на сакрализацию труда, преобладающих в советском идеологическом мейнстриме, теми, кого советская идеология стремилась сделать маргиналами. Доминирующая установка на получение среднего специального (профессионального) образования и на ранний рабочий старт, что изначально было связано с дискриминацией верующих в сфере предоставления высшего образования, привела к формированию специфической субкультурной среды. Верующие не просто использовали для описания своей жизни лингвистические штампы, выражавшиеся в том числе в индифферентном отношении к советским общественным ритуалам, практикам и институтам, но и при необходимости трансформировали их, создавая собственную субкультуру на базе советской официальной культуры.

59 Материалы изучения повседневной жизни в 1960-е — 1980-е гг. показывают высокий уровень интегрированности и адаптированности представителей протестантских общин в советскую повседневность. Набор

жестких этических правил в повседневной жизни делал евангельских верующих качественными и ценными сотрудниками. Трезвость, неучастие в воровстве, добросовестность в выполнении работы делали представителей евангельских общин привлекательными работниками для нанимателей, постоянно страдающих от воровства и алкоголизма советских работяг.

60 Мы предполагаем, что маргинализация верующих на идеологическом уровне и ограничение допуска к интеллектуальным и управленческим ресурсам компенсировалась в какой-то степени их материальным благополучием и доступом к дефицитным материальным ресурсам. Материальное благополучие части протестантских семей превосходило их обычных «советских соседей» не только в связи с отказом от алкоголя, но в том числе благодаря тому, что ими были освоены так называемые «дефицитные ниши» советской инфраструктуры быта и производства.

61 Мы считаем, что изученный нами сюжет является важным для понимания амбивалентности советского общества брежневского периода и ярким примером перформативного сдвига. Более того, наиболее последовательными в воплощении коммунистических ценностей выступают те, которые на идеологическом уровне были объявлены официальной идеологией чуждыми или даже враждебными социалистическому обществу (а следовательно, тунеядцами). Именно верующие практиковали «кодекс строителей коммунизма» и озвучивали готовность участвовать в созидательном деле на благо общества.

Примечания:

1. См. артикуляцию этой проблемы антропологом Соней Люрман. Люрманн С. Что мы можем знать о религиозности советского периода? Сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2012. № 3/4. [Электронный ресурс]. URL: >>>>.

2. См. исследование А. Синичкина о сомнительности этой цифры. Синичкин А. О динамике роста братства ЕХБ с 1945 по 1965 г. [Электронный ресурс]. URL: >>>>.

3. История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989. С. 299.

4. Подробнее см. об этом: Савин А. И. «Многие даже не допускают мысли, что сектант может быть честным человеком»: «Брежневский» поворот в антирелигиозной политике и российский протестантизм (1964—1966 гг.) // Вестник ТвГУ. Серия «История». 2016. № 4. С. 59—75.

5. См. использование этого понятия А. Бегловым: Беглов А. В поисках безгрешных катакомб. Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 233—252.

6. О многогранности ситуации свидетельствует даже самое понятие «автономные», под которым власть понимала автономию зарегистрированных объединений от нелегальных религиозных центров, а верующие — автономию от официального признаваемого властями религиозного центра — ВСЕХБ.

7. См. к примеру: Арестов В. Н. Религиозный экстремизм. Содержание, причины и формы проявления, пути преодоления. Харьков: Вища школа, 1987; Лялина Г. С. Баптизм: иллюзии и реальность. М., 1977; Сапрыкин В. А. Социалистический коллектив и атеистическое воспитание. М., 1983.

8. См. о формах протестной активности ИПЦ: Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Современное сектантство и его преодоление. М., 1961. С. 161—188; Митрохин Л. Н. Реакционная идеология «истинно-православной церкви» на Тамбовщине // Там же. С. 144—160. О трансформации Русской православной церкви под влиянием советской политики см.: Beljakova N., Beljakova E. 2017. «Die

“Sowjetisierung” der Russisch Orthodoxen Kirche» in Kirchliche Zeitgeschichte 1-2. P. 207—221.

9. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. М., 2014. С. 76.

10. Савин А. И. Советское государство и евангельские церкви Сибири в 1920—1941 гг. Новосибирск, 2004. С. 9—44.

11. Всем общинам евангельских христиан и баптистов в СССР // Братский вестник. 1945. № 3. [Электронный ресурс]. URL: >>>>.

12. Panych O. A time and Space of Suffering: Reflection of the Soviet Past in the Memoirs and Narratives of the Evangelical Christians-Baptists // State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine. New York, 2012. P. 218—243.

13. См. об этом: Хархордин О. В. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.; М., 2002. С. 347—362; Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. М., 2014. С. 58—62; Левада Ю. Феномен «человека советского»: социологические параметры // Время перемен: предмет и позиция исследователя. М., 2016. С. 499—521; Фирсов Б. М. Разномыслие в СССР. 1940-е —1960-е гг. СПб., 2008. С. 61—74.

14. Об отношении церквей к революции см. Beljakova N., Bremer Th., Kunter K., "Es gibt keinen Gott!" Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte. Herder Verlag, 2016.

15. Coleman H. J. Russian Baptist and Spiritual Revolution. 1905—1929. Bloomington &Indianapolis: Indiana University Press, 2005; Raber M. Ministries of Compassion among Russian Evangelicals, 1905—1929. Eugene, Oregon, 2016.

16. Христианин и родина // Братский вестник. 1945. № 1. [Электронный ресурс]. URL:>>>>.

17. Программа КПСС, принята на XXII съезде КПСС [Электронный ресурс]. URL:>>>>.

18. Геллер М.Я. Машина и винтики. История формирования советского человека [Электронный ресурс]. URL: >>>>.

19. Основные вопросы научного атеизма М., 1966. С. 250.

20. Калугин В. М. Современное религиозное сектантство. Его разновидности и идеология. М., 1962. С. 44.

21. См., например, Белякова Н. А., Добсон М. Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940-1980-е гг. Исследование и источники. М., 2015. С. 285—290. Однако советские инстанции часто признавали незаконными увольнения такого рода и могли требовать восстановления верующих на работе. Сегодня можно утверждать, что это были отдельные случаи и верующие имели навыки борьбы с проявлениями такой дискриминации.

22. Бондаренко И. Три приговора. Одесса, 2006. С. 207.

23. Алексеева Л., История инакомыслия в СССР. М.; Вильнюс, 1991. С. 153.

24. Осельский А. История жизни сибиряка. Mission Christliches Werk. 2017. С. 156.

25. См. о такого рода обвинениях в письмах: Beliakova N. “«We ask you to put an end to lawlessness…»: Soviet believers’ letters of 1960-s — 1980s as a form of communication with the government” // Procedia — Social and Behavioral Sciences. 2016. P. 310—314; Beliakova N., Dobson M. “Protestant women in the late Soviet era: gender, authority, and dissent” // Canadian Slavonic Papers / Revue canadienne des slavistes. 2016. 58 /2. P. 117—140.

26. В этом плане интересны воспоминания П. Румачика, в которых он рассказывает, что его специальность — ремонтник отопительных котлов — помогала ему выжить на зоне. (Путь не украшен цветами. Петр, Павел и Люба Румачик. Baptist International Evangelistic Ministries. 2005. С. 74)

27. Осельский А. История жизни сибиряка. Mission Christliches Werk. 2017. С. 109.

Библиография:

1. Алексеева Л. М. История инакомыслия в СССР. Новейший период. Вильнюс; М., 1992.

2. Арестов В. Н. Религиозный экстремизм. Содержание, причины и формы проявления, пути преодоления. Харьков, 1987.

3. Беглов А. В поисках безгрешных катакомб. Церковное подполье в СССР. М.,

2008.

4. Белякова Н. А., Добсон М. Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940-е — 1980-е гг. Исследование и источники. М., 2015.

5. Бондаренко И. Три приговора. Одесса, 2006.

6. Всем общинам евангельских христиан и баптистов в СССР // Братский вестник. 1945. № 3 [Электронный ресурс]. URL: http://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/152/ (дата обращения: 30.07.2018).

7. Геллер М. Я. Машина и винтики. История формирования советского человека [Электронный ресурс]. URL: https://history.wikireading.ru/158054

8. История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989.

9. Калугин В. М. Современное религиозное сектантство. Его разновидности и идеология. М., 1962.

10. Левада Ю. Феномен «человека советского»: социологические параметры // Время перемен: предмет и позиция исследователя. М., 2016. С. 499—521.

11. Люрманн С. Что мы можем знать о религиозности советского периода? (Сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2012. № 3/4 [Электронный ресурс]. URL: http://www.religion.ranepa.ru/?q=ru/node/291 (дата обращения: 30.07.2018).

12. Лялина Г. С. Баптизм: иллюзии и реальность. М., 1977.

13. Осельский А. История жизни сибиряка. Mission Christliches Werk. 2017.

14. Основные вопросы научного атеизма. М., 1966.

15. Программа КПСС, принята на XXII съезде КПСС [Электронный ресурс]. URL: http://leftinmsu.narod.ru/polit_files/books/III_program_KPSS_files/116.htm#1 (дата обращения: 30.17.2018).

16. Путь не украшен цветами. Петр, Павел и Люба Румачик. Baptist International Evangelistic Ministries. 2005.

17. Савин А. И. «Многие даже не допускают мысли, что сектант может быть честным человеком»: «Брежневский» поворот в антирелигиозной политике и российский протестантизм (1964—1966 гг.) // Вестник ТвГУ. Серия

«История». 2016. № 4. С. 59—75.

18. Савин А. И. Советское государство и евангельские церкви Сибири в 1920—1941 гг. Новосибирск, 2004.

19. Сапрыкин В. А. Социалистический коллектив и атеистическое воспитание. М., 1983.

20. Синичкин А. О динамике роста братства ЕХБ с 1945 по 1965 год [Электронный ресурс]. URL: http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/statist.htm (дата обращения: 30.17.2018).

21. Современное сектантство и его преодоление. М., 1961.

22. Фирсов Б. М. Разномыслие в СССР. 1940-е — 1960-е гг. История, теория и практика. СПб., 2008.

23. Хархордин О. В. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.; М., 2002.

24. Христианин и родина // Братский вестник. 1945. № 1 [Электронный ресурс]. URL: http://mbchurch.ru/publications/brotherly_journal/150/ (дата обращения 30.07.2018).

25. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. М., 2014.

26. Beljakova N., Bremer Th., Kunter K. “Es gibt keinen Gott!” Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte. Herder Verlag. 2016.

27. Beliakova N. “We ask you to put an end to lawlessness…”: Soviet believers’ letters of 1960s — 1980s as a form of communication with the government // Procedia — Social and Behavioral Sciences. 2016.

28. Beliakova N., Dobson M. Protestant women in the late Soviet era: gender, authority, and dissent // Canadian Slavonic Papers / Revue canadienne des slavistes. 2016. 58 /2.

29. Coleman H. J. Russian Baptist and Spiritual Revolution. 1905—1929. Bloomington &Indianapolis, 2005.

30. Panych O. A time and Space of Suffering: Reflection of the Soviet Past in the Memoirs and Narratives of the Evangelical Chrictians-Baptists // State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine. New York, 2012.

31. Raber M. Ministries of Compassion among Russian Evangelicals, 1905—1929. Eugene, Oregon, 2016.

Honest Workers vs. Dissidents: Self-Presentation of Evangelical Christians in the Late Soviet Union

N. Belyakova
Institute of World History RAS
Russian Federation, Moscow
V. Kliueva
Institute of Northern Development Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
National Research Nuclear University MEPhI (Moscow Engineering Physics Institute)
Russian Federation, Tumen

Abstract

The article deals with the process of formation of the identity of late Protestants (Evangelical Christians, Baptists and Pentecostals), which combines both religious and specific “Soviet” features. The article argues that the Soviet ideology had a great influence on the formation of their identity. At the same time, it refused to classify believers as honest and conscious citizens. Believers were marked as “others”. Most believers positioned themselves as Soviet citizens, accepting the political system of the Soviet Union and socialist values, but having their own opinions about religion and its role in everyday life. The key value of the Soviet society was the right (and the honorable duty) to labour. Accordingly, in respect of people labeled as “other” (in the study period was a common euphemism for “dissenters”) were often accused of parasitism. One of the notable categories of such “dissidents” in the late Soviet Union were Evangelical believers, who were also religious dissidents in the literal sense of the word. How did believers find the possibility of professional and creative implementation, as well as their financial support in an authoritarian state? To what extent did the traditional “Protestant ethics” (M. Weber) determine the values of the Soviet evangelicals in the socialist context? How did representatives of Evangelical communities fit into the complex social structure characterized as a system of "small transactions" of the Brezhnev’s USSR? In this study, we aim to show the position of the believers themselves, who willingly talk about their conscientious work, emphasizing the ethics of their positions and contrasting themselves with the authorities and the official discourse. At the same time, a set of strict ethical rules in everyday life made Evangelical believers popular employees in the Soviet infrastructure. We argue that during the Brezhnev’s period, the marginalization of believers at the ideological level and the restriction of access to

intellectual and managerial resources were to some extent offset by their material wealth and access to certain scarce material resources and professions.

Keywords: History of Belief in the USSR, free churches in USSR, the Soviet workers, work in the USSR, work ethic, Christian ethic, communistic morals, rare (demand) specialty

Publication date: 31.08.2018

Citation link:

Belyakova N., Kliueva V. Honest Workers vs. Dissidents: Self-Presentation of Evangelical Christians in the Late Soviet Union // Istoriya. 2018. V. 9. Issue 7 (71) [Electronic resource]. Access for registered users. URL: http://history.jes.su/s207987840002379-5-1 (circulation date: 30.01.2019). DOI: 10.18254/S0002379-5-1

Код пользователя: 833; Дата выгрузки: 30.01.2019; URL - http://history.jes.su/s207987840002379-5-1 Все права защищены.