



Религиоведение. 2021. № 4. С. 95–105.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 4. P. 95–105.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.4.95-105

Васеха М.В.

*Институт этнологии и антропологии РАН
119991, Россия, г. Москва, Ленинский пр., 32А
maria.vasekha@gmail.com*

Антирелигиозная работа с женщинами в 1920-е годы и процессы феминизации Русской православной церкви (на сибирских материалах)

Аннотация. В работе анализируется один из аспектов комплексной послереволюционной советской политики по «раскрепощению женщин» – антирелигиозная работа среди женского населения, которая была теснейшим образом переплетена с общими практиками воинствующего атеизма и антирелигиозной работой среди населения. Однако, по мнению автора, работа с женщинами представляла собой отдельное направление усилий ранних советских культуртрегеров, требующее специального рассмотрения. Борьба с церковью, верой и верующими занимали в общей политике модернизации страны по советскому типу одно из центральных мест, и именно высокий уровень религиозности, главным образом женского населения, представлялся самым большим препятствием на пути построения нового безбожного общества. Если такая работа, как создание институтов материнства и младенчества, женский ликбез, вовлечение женщин в общественную советскую жизнь, несмотря на массовое сопротивление, находила хоть какой-либо отклик среди определённых слоёв населения, то проведение кампании по изъятию церковных ценностей, гонения на священнослужителей, попытки подрыва православной аксиологической базы существования русского общества вызывали лишь стойкий негативизм и жёсткое противостояние со стороны населения, прежде всего, женского. Изначально советские лидеры недооценивали глубину женской духовной жизни и считали посещения храмов женщинами данью традиции и формой досуга, которые предполагалось постепенно заменить советскими культурными и социальными мероприятиями. К концу первого десятилетия советской власти стало ясно, что эти методы борьбы не являются сколько-нибудь эффективными, уровень женской вовлечённости в церковную жизнь во время противостояния богочерству только возрос и даже породил новые формы участия женщин в церковных приходах, включая поддержание литургической жизни и массовые явления женского подвижничества.

Ключевые слова: женская религиозность, 1920-е годы, антирелигиозная политика, женщины и церковь, менсплейнинг, гендер и религия, феминизация православной церкви

Maria V. Vasekha

*Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences
32A Lenin Ave., Moscow, 119991, Russia
maria.vasekha@gmail.com*

Antireligious Work with Women in the 1920s and the Feminization Processes in the Russian Orthodox Church (Based on Siberian Materials)

Abstract. The paper analyzes one of the aspects of the comprehensive post-revolutionary Soviet policy for the “emancipation of women” – anti-religious work among the female population, which was closely intertwined with the general practices of militant atheism and anti-religious work among the population. However, in the author's opinion, working with women was a separate line of efforts of early Soviet cultural traders that required special consideration. The struggle against the church, faith and believers occupied one of the central places in the general policy of modernization of the country according to the Soviet type, and it was the high level of religiosity, mainly of the female population, that seemed to be the biggest obstacle on the way of building a godless New society. If such work as the creation of institutions of motherhood and infancy, women's educational program, the involvement of women in Soviet social life, despite massive resistance, found at least any response among certain segments of the population, then a campaign to seize church values, persecution of clergy, attempts to undermine Orthodox axiological basis for the existence of Russian society was caused only by persistent negativism and tough opposition from the population, primarily women. Initially, Soviet leaders underestimated the depth of women's



spiritual life, and considered visiting churches as a tribute to tradition and a form of leisure, which were supposed to gradually be replaced by Soviet cultural and social events. By the end of the first decade of Soviet power, it became clear that these methods of struggle were not at all effective, the level of women's involvement in church life during the opposition to theomachy only increased and even gave rise to new forms of women's participation in church parishes, including participation in liturgical life and mass phenomena of female asceticism.

Key words: female religiosity, antireligious campaign, the 1920s, women and the church, mansplaining, gender and religion, Orthodox church's feminization

Введение

В данной статье автор рассматривает методы антирелигиозной работы с женским населением в первое послереволюционное десятилетие. Гипотеза работы состоит в том, что в исследуемый период были запущены процессы и механизмы усиления роли женщин как в жизни конкретных приходов, так и деятельности всей Русской православной церкви. Автор работы обращается к первоисточникам – работам ранних советских идеологов А.М. Коллонтай, Н.К. Крупской, Л.Н. Сталь, Л. Д. Троцкого, Е. Ярославского и пр., анализирует соответствующие разделы в женской и антирелигиозной прессе первого десятилетия советской власти, агитационные брошюры для проведения прикладной антирелигиозной работы «на местах», привлекает полевые этнографические источники, в которых звучат реальные «женские голоса» исследуемого периода.

Среди современных отечественных исследований всё ещё очень немного работ посвящено анализу антирелигиозной работы среди женщин в первое послереволюционное десятилетие. Среди таковых можно назвать работу И.Ю. Говрякова [Говряков, 2013, 44–58], в которой автор проанализировал аргументацию и публицистические приёмы, используемые Советами в антирелигиозной кампании, направленной на женщин. Но, к сожалению, автор опирался на весьма ограниченный круг источников – а именно, на программные статьи и публичные отчёты советских пропагандистов, письма неких работников в редакцию журналов о переходе к атеизму, в связи с чем сделал выводы об успехах работы с женщинами в этой области, что не соответствует реальной исторической картине 1920-х гг. Месту женщин в православной церкви, в том числе и трансформации их роли после революции 1917 г., посвящено немало работ в рамках научно-исследовательской деятельности образовательных учреждений Русской православной церкви, в частности, монография «Служение женщин в церкви» [Служение, 2011]. Сегодня опубликовано немало работ, чаще всего принадлежащих авторству студентов и преподавателей православных учебных заведений, о конкретных женских подвигах и судьбах подвижниц во времена советского богоборчества, к сожалению, в основном все они носят описательно-фактологический характер. В этом плане весьма типична работа Н.А. Гречушкиной [Гречушкина, 2020, 130–143] о насельницах Марфо-Мариинской обители милосердия г. Москвы.

Интересно исследование феномена появления псаломщиц в период 1919–1941 гг. А.В. Печерина [Печерин, 2018, 100–110], автор проанализировал рост и развитие этого женского служения в храмах и монастырях в условиях религиозных гонений. Большая работа проделана этнографом О.В. Кириченко [Кириченко, 2011] по теме женского православного подвижничества в России XIX – середины XX века, где уделено большое внимание послереволюционным формам женского религиозного подвига и духовного подвижничества. Особняком стоит недавно вышедшая работа американской исследовательницы П. Херлингер [Херлингер, 2019, 304–327] с привлечением весьма широкого круга источников и литературы. Автор попыталась не только восстановить «мирянские женские голоса», но и увидеть новые корреляции между гендером и верой в первые десятилетия советской власти. В целом анализ трудов о советской антирелигиозной кампании 1920-х гг. показал, что все авторы отмечают особую роль женщин в противостоянии советским ментальным инновациям, однако, эта проблематика не выделяется как отдельное исследовательское направление. Этот пробел восполняет данная работа.

На протяжении 1920-х гг. шёл постоянный спор по поводу эффективности подходов антирелигиозной работы: а) апелляция к научному знанию, публичные диспуты или б) демонстративное попираание религиозных ценностей – уничтожение икон, «пляски попов», маскарадные шествия и «беснования» молодёжи в большие православные праздники. Периодически делался упор то на первое, то на второе, однако ни метод обращения к научным фактам, ни глумление над религией не находили в сердцах женщин никакого отклика, а последнее скорее имело обратный эффект. Участниками антирелигиозных бесчинств становилась в основном молодёжь – молодые парни, вступившие в комсомол. Девушки-комсомолки не принимали участия в подобных мероприятиях – и даже наоборот, многие из них пройдя процедуру вступления в комсомольскую организацию, продолжали «держаться» дома иконы и праздновать христианские праздники [Слезин, 2002, 80–85]. Уже в 1923 г. на высшем уровне была допущена мысль, что «издевательства над предметами веры и культа взамен серьёзного анализа и объяснения не ускоряют, а затрудняют освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков» [Сталь, 1926, 33]. Таким образом, было принято решение «бороться с верой» методами антирелигиозной научно-просветительской пропаганды.

Стали появляться методички с готовыми научно-просветительскими лекциями, где также предписывалось проводить «отвлекающие» от религии работы по вопросам землеустройства, агрономии, предполагалось читать специальные медицинские лекции, направленные против знахарства [Комсомол, 1925, 79–80]. Также предполагалась организация просветительских лекций, на которых должны были читать историю мировых религий, а также делать семантический анализ содержания религиозной обрядности. Однако, хоть и были составлены просветительские методички, но подготовленных к такой работе кадров практически не было. Таким образом, в 1925 г. Мария Михайловна Костеловская, будучи главным редактором журнала «Безбожник у станка», согласилась с неэффективностью разьяснительной атеистической работы в массах: «Полуграмотная аудитория не в состоянии даже вообразить, где находятся все эти страны с мудрёными названиями» [Костеловская, 1925].

И вновь в 1927 г. было признано крайне неудовлетворительным состояние антирелигиозной работы. На авансцену опять вышел тезис об организации красного «праздничного досуга», альтернативного православному. Весьма грубо сработанные, но всё же более востребованные у молодёжи, чем научно-образовательные формы работы, антирелигиозные карнавалы – Антипасхи и Антирождество [Бекман, 1931] – стали основой пропаганды к концу 1920-х гг.

«Почему женщине труднее порвать с верой...» [Крупская, 1929, 37]

«Если зайти в церковь, если посмотреть, кто является главным посетителем церковных служб, крестных ходов и всевозможных религиозных церемоний, мы увидим, что женщины составляют огромное большинство посетитель. Так было прежде, и та же картина наблюдается теперь» [Кандидов, 1926, 8], – примерно такими словами чаще всего начинались статьи раннесоветских пропагандистов, посвящённые антирелигиозной работе с женским населением. Лев Троцкий считал, что русские крестьянки воспринимают посещение православной церкви как бытовой обряд, поскольку церкви не удалось «...связать свои догматы и каноны с внутренними переживаниями народных масс», и связь с церковью держится «преимущественно на женской привычке», так как именно женщины «держатся за иконы, светят куличи и красят яйца на Пасху». «И в церковь ходят вовсе не по причине религиозности: светло в церкви, нарядно,людно, хорошо поют – целый ряд общественно-эстетических приманок...» [Троцкий, 1923, 44–45].

В этом с Троцким была солидарна и Надежда Константиновна Крупская, которая отмечала, что женщины в целом более консервативны во взглядах, «крепко держатся за обрядность», «случается, и коммунистки иконы у себя держат». В качестве основных причин женской религиозности она называла такие факторы, как меньшая образованность женщин по сравнению с мужчинами, их высокая загруженность домашними делами и отсутствие «культурного досуга». Помимо фактора «досуга» и «праздничности» церковного богослужения для женщин, Надежда Константиновна призывала учитывать женские «психологические особенности»:

«У женщин всех классов эмоциональная сторона сильнее развита, чем у мужчины того же класса; они более впечатлительны, более легко поддаются настроениям. Их легче убедить, воздействуя на чувства, чем на их разум» [Крупская, 1929, 12–15].

Ещё одним существенным фактором устойчивости веры у женщин Надежда Константиновна называла «женский недосуг» – или загруженность женской работой по дому и уходу за домочадцами, которые мешали женщинам получать образование, посещать публичные лекции. Поход в церковь являлся существенным фактором для выхода из плена домашней обыденности. Тяжёлое положение женщин в семейной и трудовой жизни вынуждает их искать помощи «у бога, и чем тяжелее – тем жарче молятся», – писала Крупская.

Советские антирелигиозные идеологи оценивали состояние женской религиозности как поверхностное и неглубокое, посещение женщинами храмов расценивалось как форма досуга и «законное» времяпрепровождение вне домашних обязанностей, которые легко можно подменить советскими культурными мероприятиями и ликбезом. Все методы работы антирелигиозной пропаганды среди женского населения строились исходя из этих представлений.

Методы антирелигиозной работы среди женщин

Советские антирелигиозные деятели представляли свою аудиторию – женщин – амбивалентно: с одной стороны, считали их союзниками молодой Советской власти в вопросах борьбы с «патриархальными притеснениями», а с другой, воспринимали как противоборствующих им внутренних агентов влияния на внутрисемейном фронте, на умы подрастающего поколения. Так, Емельян Ярославский, главный идеолог и руководитель антирелигиозного фронта в СССР, писал: «Нужно иметь ввиду, что в борьбе против коллективизации, против социалистического переустройства деревни наши классовые враги и церковь также опираются на женщин. Нужно усилить антирелигиозную работу среди женщин; нужно вооружиться большим терпением, большей настойчивостью» [Абрамов, 1930, 3].

Темы, с которыми антирелигиозные активисты выходили к женщинам, по сути, совпадают с развитием основных направлений в разработке «вопроса женщин». Отмечалось, что «процесс раскрепощения женщин от власти религиозных предрассудков будет идти вперёд с известной медленностью» и будет разрешён за счёт решения насущных женских проблем – женского образования, организации ясель и детских садов, культурного женского досуга и пр. [Горев, 1926, 21].

Советская социокультурная и образовательная деятельность

Н.К. Крупская в одной из своих установочных статей [Крупская, 1922] рекомендовала список мероприятий, освобождающих женщин «из лап религии». Среди них было предложено коллективное чтение литературы, организация и доступность комсомольских собраний, увеличение вовлечённости женщин в общественную жизнь, популяризация культурного досуга и искусства. Но самым важным фактором успеха антирелигиозной кампании среди женщин Крупская считала построение «нового быта» – хорошо организованной жизни с доступом к социальным благам и справедливости. Всех тех, кто создавал ясли, детские сады, общественные прачечные и столовые Крупская считала борцами на передовой с женской религиозностью.

Безусловно, работа как по налаживанию «быта», так и в области женского образования и досуга сильно «пробуксовывала». Так, в 1926 г. в рубрике «Письма с мест» журнала «Антирелигиозник» рассказывалось, что «существующие женкомиссии при клубах почти не старались улучшить эту работу, а между тем лекции, семейные вечера, вечера самодеятельности и прочие виды клубной работы могли бы дать значительные результаты» [Клубы, 1926, 42–43]. Более того, декларируя ликвидацию неграмотности среди женского населения как одну из приоритетных задач в вопросах эмансипации, в 1920-е гг. по ряду объективных и субъективных причин Советам не удалось добиться реально значимых результатов в вопросах женского образования, как среди взрослых крестьянок, так и среди сельских девочек школьного возраста [Васеха, 2018, 150–160].

«Христианство унижает женщину». Авторы антирелигиозных методических пособий по работе с женщинами советовали опираться на тезисы христианства о женщине и её «несправедливом» положении по сравнению с мужчиной.

Идея векового закабаления женщины религией должен был стоять одним из первых в антирелигиозных беседах с крестьянками и работницами. Составитель методички «Труженица Урала на борьбу за новую жизнь» [Коробейников, 1930, 3–4] Н.А. Коробейников в качестве подспорья агитаторам приводил слова апостола Павла: «Женщина – сосуд скудельный» и Святого Антония: «Женщина – начало всякого преступления и орудие дьявола». Предлагались также вырванные из контекста слова святого: «Когда вы увидите женщину, то считайте, что перед вами не человеческое существо, а сам дьявол». Методист предлагал обсудить «оскорбительное» для женщин изречение апостола Павла «Не муж создан для жены, а жена для мужа. И жена да убоится своего мужа».

В ходе атеистических бесед с женщинами следовало выйти на аналогию с «рабским» поговорками: «Люби жену, как душу, трясина её как грушу» и «Бей бабу молотом, она будет золотом». «Не зря в народных русских песнях так много поётся о тяжёлой женской доле “Распроклятое ты наше житье женское, Распроклятое бабье житье”», – воодушевлял на страницах методического пособия будущих агитаторов и лекторов по антирелигиозной работе Н.А. Коробейников.

Очернение образа священнослужителей. Пожалуй, самой доступной и популярной темой раннесоветской пропаганды был мотив «обмана попов» и противопоставляемая «поповским» религиозным обрядам медицинская и научно-просветительская работы. В женской прессе 1920-х годов активно использовался приём «сторителлинга» – использование медиа-потенциала с целью эффективного донесения мысли через конкретные истории, жизненные ситуации, произошедшие, якобы, с такими же женщинами, как и читательницы [Васеха, 2015, 60–70]. Вся женская антирелигиозная пропаганда на страницах журналов была «защита» в форму рассказов, повестей, «былей» и «сообщений с мест».

Так, в информационном сообщении «Не одурачили» в женском журнале «Красная сибирячка» повествовалось о перебравшейся в город нищей крестьянке, «ютившейся с шестью ребятами около стенок да лавчонок на Центральном базаре Омска». В заметке рассказывалось, что женщина по причине алчности «попа», который запросил за отпевание такую сумму, которой у неё не было, отказалась от этого религиозного обряда и обратилась за помощью в отдел работниц 1-го района Омска с просьбой помочь получить свидетельство о смерти [Не одурачили, 1923, 60]. Очевидно, подобное сообщение, скорее всего, имело очень опосредованное отношение к антирелигиозному «пробуждению» крестьянки и носило исключительно пропагандистский характер. Однако оно отражает тот факт, что советские ментальные «инновации» поддерживались часто люмпенизированными, маргинальными группами населения, утратившими свои ценностные установки и легко воспринимавшими новые, помогавшие адаптироваться и выжить.

Прикладная наука против молитвы. Важной и действительно иногда «работающей» темой, используемой антирелигиозными идеологами, стала тема беспомощности религиозных обрядов в различных тяжёлых жизненных обстоятельствах: при болезнях, неурожае, падеже скота и пр. Как элемент советского сторителлинга можно привести рассказ делегатки тов. Голиковой Свердловского собрания Иркутской области о мировоззренческих метаморфозах набожной женщины после того, как она не смогла «отмолить коровушку в церкви и отпить святой водой», не помог также и «сорокоуст Святому Иннокентию». В конце концов женщине пришлось идти за ветеринаром, после визита которого и принятых лекарств корова тут же пошла на поправку. По словам иркутской делегатки, далее эта крестьянка совершила акт вандализма: «Рассердилась баба на своих богов, что не помогли ей в её беде, снимала все свои деревянные иконы, маленькие целиком, а большие поколола пополам и стала покрывать кринки с молоком, чтобы сор не попадал». В рассказе резюмировалось: «Так корова отучила бабу от веры в бога» [Не годится – богу молиться, 1925, 20].

Тезисы антирелигиозной пропаганды, помимо эмоциональных доводов, опирались и на «научные», «медицинские» данные. Так, например, в рубрике Охраны материнства и младенчества журнала «Красная сибирячка» поднимался такой важный «санитарный» аргумент против посещения церкви, как использование общей ложки при таинстве Причастия. Якобы в ответ на запрос крестьянок села Поспелиха

«Не опасно ли в смысле заражения причащать ребёнка – не передаётся ли зараза через ложечку?» [Красная сибирячка, 1925, 24] давались самые развёрнутые объяснения о микробах, передаваемых через общую ложку заболеваний и смертельных эпидемий среди прихожан одного храма. Доходчиво объяснялось, что мать, которая приносит младенца на Причастие – по сути убийца собственного ребёнка.

Церковь и социальное неравенство. В рассказе «Старое и новое», рассказывалось, как работница фабрики Катерина пошла помолиться в церковь за здоровье своего младенца, но была изгнана оттуда городовым за то, что «наступила в церкви на подол барыни». После этого героиня рассказа поняла, что храм – не то место, где ждут простого работягу с его проблемами, и «оглянулась, выпрямилась, сжала кулаки и плюнула». Впоследствии Катерина сменила церковную общину на собрания делегатов, где однажды и выступила с рассказом о том, как потеряла веру. После этого выступления один храм передали под школу, другую церковь – под клуб. «Вот здесь алтарь был, а теперь учительская, на будущий год расширим и классы сделаем», «портреты Ленина повесили, плакаты, картины». Отношение общественности в рассказе к этой передаче было охарактеризовано как «Ребята своей школой гордятся. Необыкновенная она у нас – из церкви. Мы в бога не верим и в церковь нам не надо. А школу надо!» [Старое и новое, 1925, 20–21].

Исследователь комсомола А.А. Слезин связал радикализацию советской «безбожной» пропаганды в конце 1920-х годов с окончательным формированием образа «врага» в лице «кулацко-нэпмановско-поповского блока», который подготовил общественное сознание к массовому участию советских граждан к борьбе с объединёнными «врагами народа» [Слезин, 2010, 89–90].

Женская благотворительность вне церкви. Антирелигиозная пропаганда не могла не обратить внимание на такой традиционный аспект женской духовной жизни, как благотворительная деятельность, помощь слабым и менее защищённым. Идея переориентации женского служения мужу-семье-ближним на служение обществу-коммунизму-государству была активно задействована в арсенале антирелигиозной пропаганды. Яркий пример та-кого переориентирования женского попечения о ближнем описывала «быль», якобы имевшая место в селе Севинцы Брисадиоровской волости Кременчугского уезда. Одна из прихожанок церкви, организовавшая сбор всем миром денег на ремонт храма, неожиданно сказала: «А знаете бабоньки, что я задумала? Не завести ли нам <деньги> в приют, дети там не очень хорошо живут. Нам на женском собрании говорили». Прихожанки храма поддержали эту «здравую мысль», «забыв гнев батюшки». Рассказ заканчивался словами: «В этот вечер в детском доме был неожиданный праздник. Весело вернулись бабы домой. Не даром день прошёл» [У крестьянок, 1924, 68]. В данном случае основным посылом было обращение к «здравому смыслу» – смещение фокуса женского служения на «реальные проблемы»: поддержание сирот, а не обветшалою здания церкви. Не зря в пропагандистском тексте альтернативным «добрым делом» выступала поддержка детей, ведь для женщин забота о детях всегда была одной из приоритетных ценностей.

Церковь и пьянство мужей. В 1920-е гг. советские культуртрегеры в массовом сознании целенаправленно выстраивали «логическую» цепочку «водка – церковь». Лев Троцкий в одной из своих программных статей «Водка, церковь и кинематограф», призывал: «...довести до конца антиалкогольный режим <...> – такова наша задача», «...сейчас же составная часть жизни баня, пивная, церковь...» [Троцкий, 1923, 41]. Советская пропаганда постоянно проводила параллель между употреблением мужчинами спиртного и следовавшими за этим девиациями – и крупными православными праздниками (Рождеством, Пасхой и пр.).

Действительно, в послереволюционный период неопределённости в сёлах резко возросло употребление алкоголя, самогонование, что сибирский историк И.С. Кузнецов назвал непрерывным нарастанием деструктивных процессов – и охарактеризовал состояние общества 1920-х гг. психологическим термином «фрустрация» [Кузнецов, 1992, 54]. Учитывая, что больше всего от пьянства мужей страдали их жёны, в вопросе борьбы с пьянством мужчин Советы нашли реальную точку соприкосновения интересов власти и женского населения. Крестьянки, готовые

взаимодействовать с новой властью, обращались в женсоветы чаще всего именно с проблемой пьянства мужей и, как следствие, развала хозяйства.

«Красная обрядность» против христианских праздников. Частью «нового быта» и антирелигиозной кампании стало конструирование и внедрение в массы «красных» праздников с «антирелигиозным» содержанием. В первое десятилетие советской власти культуртрегеры действовали осторожно, заменяя содержание «старых» праздников календарного и семейного цикла «новым». Так появились «комсомольское рождество», «комсомольская пасха», «октябрины» (вместо крещения), «красная свадьба», «красные похороны» и т.д.

Религиозные праздники, православные обряды в средствах массовой информации описывались как «устаревшие», не имеющие никакого смысла, манипулирующие массами, чаще всего – именно женскими. В журнале «Безбожник» так описывался день «Параскевы-пятницы», особо почитаемой женщинами святой в Православии: «Добровольные помощники попов безжалостным кулачным боем выколачивали из женщин-истеричек («кликуш») нечистую силу, доводя свои несчастные жертвы до обморока» [Праздник, 1928, 15]. В то же время этнографические материалы дополняют историческую картину религиозной жизни 1920-х гг. и другими фактами. Например, в Вознесенской волости Каинского уезда крестные ходы к святому источнику и одноименной часовне Св. Параскевы-Пятницы происходили не только в 1920-е гг., но и в более позднее время [Фурсова, 2004, 151–154].

Более того, полевые этнографические материалы XX в. свидетельствуют о параллельной тайной духовной жизни русского общества, поддержание которой в условиях конспирации легло на плечи женщин. Так, например, сибирская крестьянка Н.И. Пономарева из деревни Вандакаурово Кольванского района Новосибирской области вспоминала, как поминали умерших родственников в «Родительские» (поминальные) дни: «У нас в деревне старушка ходила, читала Евангелие. Её просили. Ходила, хотя и боялась... но мы говорили ничё тебе не будет, не бойся» [Фурсова, 2002, 163]. Информант также предположила, что если подобной деятельностью занимался мужчина – его могли расстрелять, чего не сделали бы с пожилой женщиной. Есть и другой рассказ информанта о его родственнице Клавдии Антоновне Фекленкова (1903 г.р.), которая работала учителем в сельской школе (д. Листвянка Топкинского района Кемеровской области). По воспоминаниям, в неё даже стреляли «кулаки», поскольку она была коммунисткой. Однако когда она вышла на пенсию, сдала партбилет в партком и стала исполнять обязанности «попа», т.е. «погружать детей» (дома у неё был запас нательных крестиков, и она их раздавала после крещения) [ПМА, Голомянов, 2020].

Как показала история, конструирование раннесоветской «красной» обрядности не принесло сколько-нибудь значимых результатов, «перелицованные» в «красные» христианские праздники оказались неустраиваемыми у населения и не прижились в советском праздничном календаре.

Заключение

При достаточно больших усилиях, вложенных властью в антирелигиозную кампанию, официальная статистика демонстрировала неутешительные для советских идеологов цифры религиозной активности в первое десятилетие советской власти. Анкетирование по вопросам религиозности среди школьников в Сибири, проведённое в 1929 г., показало, что среди крестьянских детей религиозность достигала 90–100%. Самый «высокий» уровень религиозности наблюдался в «старожильческих кулацких семьях», а также среди людей старшего поколения и женщин [ГАНУ. Ф. 217. Л. 99].

В 1924 г. в Сибири было зарегистрировано 3005 религиозных организаций, и, как отмечалось в документах ОГПУ, вместо «ликвидированных» 56 групп верующих вновь подали на регистрацию 120, а рост общин происходил преимущественно за счёт женщин [ГАНУ, ф. 19; Ф. 20]. Явления противостояния советской антирелигиозной политике в самых разных формах среди женщин-мирянок были очень распространёнными и массовыми. Подобный религиозный подъём советские чиновники объясняли общей нестабильностью в обществе, ростом эсхатологических настроений и, возможно, слишком грубо проводимой антирелигиозной политикой.

Сухие цифры статистики свидетельствовали не только о не уменьшавшейся, а, даже наоборот, возрастающей религиозности населения страны. В итоге к концу первого послереволюционного десятилетия церковь была объявлена самым сильным идеологическим оппонентом советской власти, а «культурный кадр», как тогда называли тех, кто должен был вести антирелигиозную пропаганду, не обладал ни пропагандистским опытом, ни систематическими знаниями. В 1930-е годы, когда стало понятно, что такой важный аспект советской работы, как антирелигиозная кампания, потерпел фиаско, власть отдала предпочтение силовым методам борьбы со своим идеологическим оппонентом: на смену слову агитатора пришёл маузер, идеологическим дискуссиям – ГУЛАГ.

Женщины, в отличие от традиционно представлявших семью в общественной жизни мужчин, несмотря на проводимую политику «раскрепощения», не столь сильно зависели от общественного статуса. Они продолжали сохранять свою православную идентичность: посещать храмы, молиться и «держат» в доме иконы. Даже на жён высокопоставленных советских функционеров, исполнявших православные традиции, смотрели «сквозь пальцы» и снисходительно списывали подобное несоветское поведение на их «темноту», делали «скидку на пол». Молодое советское правительство методы антирелигиозной работы строило на крайне амбивалентном отношении к женщинам. С одной стороны, продвигаемый образ «новой советской женщины» включал такие компоненты, как самостоятельность в принятии решений, независимость от мнения семьи, способность построить жизненный сценарий вне матримониальной карьеры, нацеленность на получение образования и работы на благо нового общества [Васеха, 2015, 60–70]. С другой стороны, был нужен образ тех самых «тёмных», «забывших» женщин, нуждающихся в опоре и особенной поддержке (конструирование своего рода квазисословия по гендерному признаку). В связи с чем было бы актуально применить такой термин феминистского аппарата, как «менсплейнинг», введённый в оборот Ребеккой Солнит в знаменитом эссе «Мужчины учат меня жить» [Solnit, 2014]. Таким образом, несмотря на декларируемый образ «новой советской женщины», Советы не только продолжили, но и укрепили патриархально-охранительную традицию отношения к женщине, как «слабому», менее компетентному полу, требующему «особого» отношения и покровительства. В дальнейшем эта поло-ролевая асимметрия усилилась: роль покровителя женщины – мужчины – в советских реалиях была перенята государством.

Безусловно, женщины пользовались возможностью сыграть на своей «темноте» и «слабости» в отношениях с государством, этот статус позволял им обходить некоторые требования системы, что было невозможно для мужчин. Однако подобной лазейки не существовало для женщин, активно вовлечённых в коммунистическое строительство – например, учительниц – таких активно «выявляли» и «снямали» с работы. По мере взросления молодого поколения девушек, воспитанных на атеистических установках 1920–1930х гг., и гораздо более вовлечённых, по сравнению со своими матерями, в общественную советскую жизнь, стало возрастать число женщин с «коммунистической» идентичностью. «Православная» идентичность часто стала актуализироваться в связи с пенсионным возрастом и оставлением ответственных советских должностей, то есть возвращением к статусу «слабой» женщины. Таким образом, ранние советские разработчики антирелигиозной кампании ошибались в оценке «глубины» религиозности населения, главным образом, женщин, взявших на свои плечи ведение тайной духовной жизни общества.

Более того, в период советского богоборчества женщины усилили свою роль в жизни церкви. Русская православная церковь в принципе выжила во многом благодаря женщинам с низким советским социальным статусом (так называемые «белые платочки»). Они, в отличие от мужчин, не боялись потерять общественный престиж и пользовались двойственным отношением властей к женщине как существу более «низкого порядка», от которого нельзя требовать того же, что и от мужчин. В первое советское десятилетие сложился механизм специфического дуалистического поведения советского гражданина, когда в обществе было принято представляться атеистом, а внутри семьи при этом сохранялись религиозные традиции, церковные праздники. Подобное идеологическое лицемерие сохранялось практически до времён распада Советского Союза.

Возрождение религиозно-общественной жизни в 1990-е гг. и приток мужчин, принимающих священство, привело к ослаблению значимости женщины в религиозной жизни (по сравнению с советским периодом). Если в годы гонений на церковь пожилые женщины исполняли ряд ритуалов (например, «погружали» детей, читали Евангелие над покойниками), то сегодня это работа священнослужителей [Копоненко, 2006, 46–75]. Американская исследовательница Н. Киценко отмечает возросшую за последние двадцать лет роль приходских священников. Она практически приравнивает к ним воцерковлённых женщин, играющих сегодня важную и заметную роль в жизни приходов [Киценко, <http://gifter.ru/archive/19723>].

Сегодня женщины взяли на себя весь пласт рутинной социальной работы церковной жизни: организацию благотворительной деятельности, руководство хорами, детскими школами, занятиями и пр. Действует множество женских общественных организаций в русле православного общественного женского движения, носящих явный социальный характер и заточенных под конкретное решение проблем женщин – вопросов материнства и детства, то есть вполне традиционные женские роли в жизни православных приходов [Белова, 2011, 104]. Несмотря на возвращение женщин к вполне «традиционным» женским ролям в церкви, сегодня отмечаются и такие новые процессы, как рост количества православных женщин-литераторов, композиторов и авторов-исполнителей духовной музыки, а также студенток, получающих высшее духовное образование, успешно защищающих диссертации по богословию и преподающих богословские дисциплины в духовных семинариях.

Таким образом, раннесоветская антирелигиозная кампания 1920-х гг. породила такое историческое явление, как выход женщин в авангард русского общества в деле сохранения православной веры и традиций, в результате чего был запущен механизм феминизации Русской православной церкви. Как результат этого процесса сегодня мы наблюдаем рост числа женщин, желающих внести больший общественный и личный вклад в религиозный опыт.

Благодарность

Работа выполнена в рамках плана НИР Института этнологии и антропологии РАН

Acknowledgment

The work was carried out within the framework of the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences

Список сокращений

ПМА – Полевые материалы автора

Библиографический список

1. Абрамов, Ф. Как вести антирелигиозную работу среди крестьянок / Ф. Абрамов. – М.-Л., 1930. – 68 с.
2. Бекман, В. Как организовать антирелигиозный концерт / В. Бекман, М. Заржевская. – М., 1931. – 29 с.
3. Белова, Т.П. Женское православное общественное движение в современной России / Т.П. Белова // Женщина в российском обществе. – 2011. – № 2. – С. 100–107.
4. Васеха, М.В. «Крестьянка грамотная»: ликбез в Западной Сибири и конструирование нового паттерна женского поведения в 1920-е гг. / М.В. Васеха // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: история, филология. – 2018. – Т. 17. – № 5: Археология и этнография. – С. 150–160.
5. Васеха, М.В. Влияние женской всесоюзной и сибирской прессы 1920-х гг. на формирование новых поведенческих моделей сибирячек / М.В. Васеха // Вестник РУДН. Серия: История России. – 2015. – № 3. – С. 60–70.
6. Васеха, М.В. Русская крестьянка в семье и общественной жизни 1920-х гг. (по материалам юга Западной Сибири). Дисс. ...канд. ист. наук. Москва. – Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2015. – 245 с.
7. Говряков, И.Ю. Десятилетие безбожниц: женщина в антирелигиозной пропаганде 1918–1929 гг. / И.В. Говряков // История отечественных СМИ. – 2013. – № 1. – С. 44–58.

8. Государственный архив Новосибирской области (ГАО). Ф. 217. Оп. 1. Д. 177. Л. 99; Ф. 19. Оп. 1. Д. 25. Л. 35 об.; Ф. 20. Оп. 2. Д. 134. Л. 88.
9. Гречушкина, Н.А. Марфо-Мариинская обитель милосердия в 1918–1926 годы: состав общины и мотивы поступления в сестричество / Н.А. Гречушкина // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. – 2020. – Вып. 92. – С. 130–143.
10. Кириченко, О.В. Женское православное подвижничество в России: XIX – середина XX века: дисс. . . . на соиск. степ. доктора исторических наук. – М., 2011. – 792 с.
11. Киценко, Н. Православие и гендер в современной России «Религиозные виртуозы» в России? Кто в поле воин [Электронный ресурс] / Н. Киценко. – URL: <http://gefter.ru/archive/19723> (дата обращения 25.05.2021).
12. Клубы и антирелигиозная пропаганда // Антирелигиозник. – 1926. – № 10. – С. 42–43.
13. Комсомол в деревне. Сборник по основным вопросам работы в деревне (Наш опыт). – М.-Л., 1925. – 98 с.
14. Коробейников, Н.А. Труженица Урала на борьбу за новую жизнь / Н.А. Коробейников. – М., 1930. – 16 с.
15. Крупская, Н.К. Антирелигиозная пропаганда / Н.К. Крупская. – М.-Л., 1929. – 68 с.
16. Кузнецов, И.С. Социальная психология сибирского крестьянства в 1920-е гг.: Учеб. пособ. / И.С. Кузнецов. – Новосибирск: НГУ, 1992. – 96 с.
17. Не годится богу молиться, будем горшки покрывать // Красная сибирячка. – 1925. – № 2–3. – С. 20.
18. Не одурачили // Красная сибирячка. – 1923. – № 13–15. – С. 60.
19. Печерин, А.В. Социокультурный портрет женщины-псаломщика в 1919–1941 гг. (по материалам архивов Урала) / А.В. Печерин // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. – 2018. Вып. 85. – С. 100–110.
20. ПМА. Интервью с Голомяновым Александром Ивановичем, 1953 г.р., г. Новосибирск. 2020 г.
21. Праздник Параскевы-Пятницы в Ленинграде // Безбожник. – 1928. – № 23. – С. 15.
22. Против религии – за новый быт! (материалы к антирождественской кампании 1929–1930 г.). – Тула, 1929. – 104 с.
23. Слезин, А.А. Антирелигиозные праздники 1920-х гг. / А.А. Слезин // Вопросы истории. – 2010. – № 12. – С. 82–91.
24. Слезин, А.А. Сельский комсомол 1920-х гг.: реалии «одевничивания» / А.А. Слезин // Женщины села: проблемы адаптации к историческим условиям России. – Оренбург, 2002. – С. 80–85.
25. Служение женщин в церкви: Исследования / Сост.: свящ. А. Пастернак, С.Н. Баконина, А.В. Белоусов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 518 с.
26. Сталь, Л. Антирелигиозная работа среди женщин / Л. Сталь. Сборник. М.-Л., 1926. 70 с.
27. Старое и новое // Красная сибирячка. – 1925. – № 2–3. – С. 20–21.
28. Троцкий, Л. Вопросы быта. Эпоха «культурничества» и ее задачи / Л. Троцкий. – М., 1923. – 115 с.
29. У крестьянок проходит религиозный дурман // Красная сибирячка. – 1924. – № 1. – С. 68.
30. Фурсова, Е.Ф. Восприятие разрушения православия русскими крестьянами Новосибирской области в 1920–1930-х гг. / Е.Ф. Фурсова // Сибирь на перекрестье мировых религий. – Новосибирск, 2002. – С. 160–163.
31. Фурсова, Е.Ф. Поклонение святому источнику во имя Св. Параскевы в Барабе в прошлом и настоящем / Е.Ф. Фурсова // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2004. – Ч. II. – С. 151–154.
32. Херлинггер, П. Русские православные женщины в неправославные времена: примеры женского действия и влияния в революционную эпоху, 1917–1927 гг. / П. Херлинггер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2019. – № 1–2. – С. 304–327.
33. Kononenko, N. Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine // Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine / N. Kononenko / Ed. J.-P. Himka and A. Zayarnyuk. – Toronto: University of Toronto Press, 2006. – P. 46–75.
34. Solnit, R. Men Explain Things to Me / R. Solnit. – Haymarket Books 2014. – 130 p.

Текст поступил в редакцию 04.06.2021.
Принят к публикации 16.09.2021.
Опубликован 23.12.2021.

References

1. Abramov F. *Kak vesti antireligiozную rabotu sredi krest'yanok* [How to carry out anti-religious work among peasant women]. Moscow-Leningrad, 1930, 68 p. (in Russian).
2. Bekman V., Zarzhevskaya M. *Kak organizovat' antireligioznyj koncert*. [How to organize an anti-religious concert]. Moscow, 1931, 29 p. (in Russian).

3. Belova T.P. *Zhenshchina v rossijskom obshchestve* [Woman in Russian society]. 2011. no. 2, pp. 100–107 (in Russian).
4. Fursova E.F. *Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij* [Problems of archeology, ethnography, anthropology of Siberia and adjacent territories]. Novosibirsk, 2004, part II, pp. 151–154 (in Russian).
5. Fursova E.F. *Sibir' na perekrest'e mirovyh religij* [Siberia at the crossroad of world religions]. Novosibirsk, 2002, pp. 160–163 (in Russian).
6. Field data. Interview with Golomyanov Alexander Ivanovich, born in 1953, Novosibirsk. 2020 (in Russian).
7. *Gosudarstvennyj arhiv Novosibirskoj oblasti* [State Archives of the Novosibirsk Region]. Fund 217. Inventory 1. File 177, fol. 99; Fund 19. Inventory 1. File 25, fol. 35; Fund 20. Inventory 2. File 134, fol. 88.
8. Govryakov I.Yu. *Istoriya otechestvennyh SMI* [History of modern mass media]. 2013, no. 1, pp. 44–58 (in Russian).
9. Grechushkina N.A. *Vestnik PSTGU. Seriya II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University. Series II: History. The History of Russian Orthodox Church]. 2020, vol. 92, pp. 130–143 (in Russian).
10. Herlinger P. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezho* [State, religion and church in Russia and abroad]. 2019, no. 1–2, pp. 304–327 (in Russian).
11. Kicenko N. *Pravoslavie i gender v sovremennoj Rossii "Religioznye virtuozy" v Rossii? Kto v pole vojn* [Orthodoxy and Gender in Contemporary Russia "Religious Virtuoso" in Russia? Who is the warrior in the field]. Available at: <http://gefter.ru/archive/19723> (accessed on May 25, 2021) (in Russian).
12. Kirichenko O.V. *Zhenskoe pravoslavnoe podvizhnichestvo v Rossii: XIX – seredina XX veka* [Women's Orthodox asceticism in Russia: the 19th – mid-20th century]. Moscow, 2011, 792 p. (in Russian).
13. *Antireligiosnik* [Antireligionist]. 1926, no. 10, pp. 42–43 (in Russian).
14. Kononenko N. *Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine* in Himka J.-P., Zayarnyuk A. (eds). *Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine*. Toronto: University of Toronto Press, 2006, pp. 46–75 (in English).
15. *Komsomol v derevne. Sbornik po osnovnym voprosam raboty v derevne (Nash opyt)* [Komsomol in the village. Collection on the main issues of work in the village (Our experience)]. Moscow-Leningrad, 1925, 98 p. (in Russian).
16. Korobejnikov N.A. *Truzhenica Urala na bor'bu za novuyu zhizn'* [Toiler of the Urals to fight for a new life]. Moscow, 1930, 16 p. (in Russian).
17. Krupskaya N.K. *Antireligioznaya propaganda* [Anti-religious propaganda]. Moscow-Leningrad, 1929, 68 p. (in Russian).
18. Kuznecov I.S. *Social'naya psihologiya sibirskogo krest'yanstva v 1920-e gg.* [Social psychology of the Siberian peasantry in the 1920s]. Novosibirsk: NGU, 1992, 96 p. (in Russian).
19. *Krasnaya sibiryachka* [Red Siberian Woman]. 1925, no. 2–3, p. 20 (in Russian).
20. *Krasnaya sibiryachka* [Red Siberian Woman]. 1923, no. 13–1, p. 60 (in Russian).
21. Pecherin A.V. *Vestnik PSTGU. Seriya II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University. Series II: History. The History of Russian Orthodox Church]. 2018, vol. 85, pp. 100–110 (in Russian).
22. *Bezbozhnik* [Atheist]. 1928, no. 23, p. 15 (in Russian).
23. *Protiv religii – za novyy byt! (materialy k antirozhdestvenskoj kampanii 1929–1930 g.)*. [Against religion – for a new way of life! (materials for the anti-Christmas campaign in 1929–1930)]. Tula, 1929, 104 p. (in Russian).
24. Slezin A.A. *Voprosy istorii* [Issues of history]. 2010, no. 12, pp. 82–91 (in Russian).
25. Slezin A.A. *Zhenshchiny sela: problemy adaptacii k istoricheskim usloviyam Rossii* [Women of village: problems of adaptation to historical circumstances in Russia]. Orenburg, 2002, pp. 80–85 (in Russian).
26. *Sluzhenie zhenshchin v cerkvi: Issledovaniya* [Women's Ministry in the Church: Research]. Eds. A. Pasternak, S.N. Bakonina, A.V. Belousov. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2011, 518 p. (in Russian).
27. Solnit R. *Men Explain Things to Me*. Haymarket Books, 2014, 130 p. (in English).
28. Stal' L. *Antireligioznaya rabota sredi zhenshchin*. Sbornik [Anti-religious work among women]. A. Pasternak, S.N. Bakonina, A.V. Belousov (eds). Moscow-Leningrad, 1926, 70 p. (in Russian).
29. *Krasnaya sibiryachka* [Red Siberian Woman]. 1925, no. 2–3, pp. 20–21 (in Russian).
30. Trockij L. *Voprosy byta. Epoha "kul'turnichestva" i ee zadachi*. [Household issues. The era of "culture" and its tasks]. Moscow, 1923, 115 p. (in Russian).
31. *Krasnaya sibiryachka* [Red Siberian Woman]. 1924, no. 1, p. 68 (in Russian).
32. Vasekha M.V. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: istoriya, filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. Series: History and philology]. 2018, vol. 17, no. 5: Archeology and Ethnography, pp. 150–160 (in Russian).
33. Vasekha M.V. *Russkaya krest'yanka v sem'e i obshchestvennoj zhizni 1920-h gg. (po materialam yuga Zapadnoj Sibiri)* [Russian peasant woman in the family and social life of the 1920s. (based on materials from the south of Western Siberia)]. Ph.D. Thesis in History. Moscow: Institut etnologii i antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaya RAN, 2015, 245 p. (in Russian).
34. Vasekha M.V. *Vestnik RUDN. Seriya: Istoriya Rossii* [Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series: The history of Russia]. 2015, no. 3, pp. 60–70 (in Russian).

Submitted for publication: June 04, 2021.
 Accepted for publication: September 16, 2021.
 Published: December 23, 2021.