

DOI: 10.15593/perm.kipf/2019.1.05

УДК 2–727+141.45]“19”

ДЕКОНВЕРСИЯ В ВОСПОМИНАНИЯХ ОБЫЧНЫХ СОВЕТСКИХ ЖЕНЩИН

Т.А. Фолиева

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия

О СТАТЬЕ

Получена: 21 декабря 2018 г.
Принята: 19 февраля 2019 г.
Опубликована: 29 марта 2019 г.

Ключевые слова:

деконверсия, религиозное обращение, религиозный нарратив, атеизм, дезаффилиация, конверсия, религиозная социализация, секуляризация.

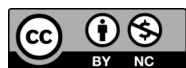
АННОТАЦИЯ

Статья посвящена анализу воспоминаний о деконверсии женщин, которые в 1920–1930-е годы входили в актив Союза воинствующих безбожников. Цель данной статьи – рассмотреть рецепцию деконверсии в 1920–1930-х годах прошлого столетия в воспоминаниях женщин о разрыве с религией. Под деконверсией понимается процесс, противоположный конверсии; это выход из религиозной общины (дезаффилиация); утрата религиозной веры; самостоятельное изменение своего поведения, вызванное трансформацией мировоззрения. Для достижения поставленной цели были проанализированы рассказы женщин-безбожниц об их дезаффилиации с православием, а затем к этим воспоминаниям применен инструментарий Дж. Барбура. Воспоминания являются свидетельствами обыденной жизни простых крестьян и рабочих конца XIX – первой трети XX века, в них не только рассказ о потере религиозности, но и повествование о тяжелой повседневности, интересные факты о религиозной жизни до- и послереволюционной России. Несомненно, полностью исключать внешнего (официального) влияния на такой религиозный нарратив нельзя, эти материалы требуют тщательной источниковедческой работы, особых критериев подлинности. Приложение инструментария Дж. Барбура показывает нам, что структура сценария деконверсии в нарративах соответствует предложенной авторской модели. В этих историях есть почти все критерии деконверсии: утрата религиозного опыта, интеллектуальные сомнения, критика – отсутствуют только описания эмоциональных страданий. Сами тексты, хотя и принадлежат безбожницам, по сути, являются не атеистическими, а антиклерикальными, а безверие здесь продукт социальный – это реакция на священнослужителя, трансформацию общества и неурядицы в государстве. Воспоминания показывают, почему, несмотря на давление Советского государства, религиозность среди женщин сохраняется и как появляется особый деконверсионный нарратив, который будет характерен для всего советского периода.

© ПНИПУ

© **Фолиева Татьяна Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религии, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6631-6022>, e-mail: tatiana_folieva@yahoo.com.

Статья подготовлена в рамках проекта «Религиозная социализация: теоретико-методологические и эмпирические основания» при поддержке фонда развития ПСТГУ.



Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

DECONVERSION IN THE MEMORIES OF COMMON SOVIET WOMEN

Tatiana A. Folieva

St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russian Federation

ARTICLE INFO

Received: 21 December 2018

Accepted: 19 February 2019

Published: 29 March 2019

Keywords:

deconversion, religious circulation, religious narrative, atheism, religious socialisation, disaffiliation, conversion, secularization.

ABSTRACT

The article is devoted to the analysis of the deconversion memories of the women being the members of the League of Militant Atheists in the 20s – 30s. These stories are the testimonies of everyday life of simple peasants and workers at the end of XIXth – the first third of the XXth century; we find in it not only the information on the loss of religiosity but a story of a tough daily life, interesting facts on the religious life of the pre- and post-revolutionary Russia. It is really impossible to eliminate completely external (official) influence on such a religious narrative; these materials require careful source-study work, special criteria of authenticity. The application of the tools of J. Barbour shows us that the structure of the script of deconversion in narratives corresponds to the proposed author's model. In these stories there are almost all the criteria for deconversion: loss of religious experience, intellectual doubts, criticism – only descriptions of emotional suffering are absent. The texts themselves, although they belong to the godless, are, in fact, not atheistic, but anticlerical, and the lack of faith here is a social product – it is a reaction to the clergyman, the transformation of society and turmoil in the state. These memories show us why, despite the pressure of the Soviet State, religiosity among women had been kept, and how there appeared a special deconversion narrative which would be typical for the whole Soviet period.

© PNRPU

Слово «деконверсия» образовано с помощью приставки «де», которая придает существительному значение «действия, противоположного, обратного тому, которое названо мотивирующим словом» [18, с. 225]. Таким образом, *деконверсия* в самом общем значении – это процесс, противоположный конверсии (обращению), то есть это выход из религиозной общины; утрата религиозной веры; самостоятельное изменение своего поведения, вызванное изменением мировоззрения. Проблема религиозного обращения мало исследована в отечественной науке в целом, а проблема религиозной деконверсии как на теоретическом, так и на прикладном уровне не затрагивается в принципе. Можно выделить небольшой пласт работ, если будем рассматривать термины «вероотступничество», «апостасия» и «расцерковление» как синонимы понятия «деконверсия». Прежде всего этой теме касаются историки, изучающие этот феномен в Европе начиная с поздней Античности и до Нового времени. Исследователи отечественной истории делают упор на изучение дореволюционного периода и эпохи Н.С. Хрущева [3, 4, 5, 19, 20]. Подобное игнорирование ими данной темы можно объяснить прежде всего тем, что проблема конверсии и деконверсии долгое время не интересовала ученых, поскольку само явление оставалось «внутренним делом» религиозных организаций. Во второй половине XX века возрастает интерес сначала к феномену религиозного обращения, а уж затем к проблеме выхода из религиозных организаций, что не в последнюю очередь связано с феноменом НРД (новые религиозные движения) в прошлом столетии. Лишь когда феномен стал заметен и его невозможно было игнорировать, появились серьезные исследования в этой области. Одним из первых, кто затронул эту проблему, был Джон Барбур [1]. Он проанализировал автобиографии поэтов, теологов, философов и на основании этого создал свою модель феномена, которую эффективно можно применять и к вторичным источникам (воспоминаниям), и в ходе эмпирических исследований [2].

Цель данной статьи – рассмотреть рецепцию деконверсии в 1920–1930-х годах прошлого столетия в воспоминаниях, связанных с разрывом с религией. Для ее достижения были проанализированы непосредственно рассказы женщин-безбожниц об их дезаффилиации с православием, а затем к этим воспоминаниям применен инструментарий Дж. Барбура.

Воспоминания о разрыве с религией: выбор, критика и обоснование

Выбор источников для данного материала был сделан нами исходя из следующих побуждений: (а) эти тексты незаслуженно обделены вниманием, поскольку считаются идеологически конъюнктурными, таким образом, мы заново, несмотря на их публикацию, вводим их в научный оборот; (б) советский период – один из самых интересных с точки зрения отхода от религии: насаждаясь сверху, атеизм получил особое значение (и звучание) в мировоззрении советского общества.

Существуют два типа официальных текстов об «отходе от религии». Первые тип рассказов мы условно обозначили как авторские – они принадлежат известным авторам 1950–1960-х годов XX века, которые не только прошли процесс дезаффилиации с православием, но и стали активными лекторами-атеистами. Это А.А. Осипов, Е.К. Дулуман, П.Ф. Дорманский. Второй пласт литературы о деконверсии данного периода – это воспоминания и рассказы обычных советских людей. Это сборники воспоминаний, в которых были и оригинальные тексты, и письма-исповеди, которые ранее уже публиковались в газетах и журналах. Сами составители называют эти сборники «живым человеческим документом, показывающим, как и почему люди отходят от религии» [12, с. 194]. Несомненно, в этих сборниках чувствуется рука редактора, составителя, направляющего. В них, как и в текстах упомянутых авторов, много официозной шелухи, но разнообразие сюжетов (практически не совпадают), деталей и элементов (к примеру, рассказы о подарках – козынке и чулках; о том, сколько стоит трудодень; какая изба была у хозяина и т.д.), наличие личных подробностей (например, описание смерти детей, мотивы второго замужества) не позволяют нам сомневаться, что тексты авторские.

Первым – по крайней мере из того, что мы обнаружили, – является сборник «Почему мы стали безбожниками», который был впервые выпущен в 1933 году и выдержал переиздание [16]. В книге содержится пять воспоминаний женщин, которые входили в актив Союза воинствующих безбожников. Рассказы эти являются свидетельствами обыденной жизни простых крестьян и рабочих конца XIX – первой трети XX века, мы находим в них не только информацию о потере религиозности, рассказы о тяжелой повседневности, но и интересные факты о религиозной жизни до- и послереволюционной России. Например, один из авторов повествует о богослужениях у старообрядцев: «Бывало, Великим постом, на пятой неделе, читают каноны Марии Египетской. Читают всю ночь. У чтеца голос громкий, заунывный и в слезу. Каноны на славянском языке, все непонятные и страшные, вроде: „Гряди, окаянная душа моя, с плотию твоею“. После каждого канона все поют запев: „Слава тебе, Боже наш, слава...“. При этом отбивают 3 земных поклона. А у староверов поклон дорого обходится: сначала стоишь на ногах, потом падаешь на колени, потом стучаешься лбом об пол, опираясь слегка на руки, потом сразу снова становишься во весь рост. Один поклон готов. Начинай сначала. От 5 часов вечера до 7 часов утра таких поклонов отбивала я до 900» [16, с. 34–35]. Или рассказ о том, что места в храме были оплачены: «Я часто бывала в Новодевичьем монастыре. Там, где ни стань, все сгонят. Подойдет монашка и скажет: „Это место откуплено купчихой“. Пойдешь в другое место: „Это место откуплено графиней“» [16, с. 45]. И мнение о религиозности в 1930-е годы XX века: «Я скажу так, что теперь настоящих верующих домохозяек мало. Безбожниц тоже меньше половины. Большинство в недоумении» [16, с. 29].

В этих воспоминаниях мы видим все черты нарратива, в котором прошлый опыт проходит репрезентацию через «упорядоченные предложения, отражающие временную последовательность событий» [17, с. 57]. Несмотря на его официальность и редакторскую обработку, мы видим в них все необходимые характеристики [17, с. 57]: информационную значимость (воспоми-

вания безбожниц явно направлены на то, чтобы заинтересовать аудиторию), «кредит доверия» (события могут быть подтверждены читателями), каузальность (авторы приводят причины и следствия своей деконверсии), одобрение (сама публикация таких текстов является негласной поддержкой), объективность (тексты эмоциональны). Отметим, что, в работе с такими нарративами перед исследователями стоит множество вопросов, и прежде всего – насколько такие воспоминания сконструированы редакторами текстов, а где мы видим авторскую позицию. Когда исследователи работают с религиозным нарративом, который получен в ходе непосредственных интервью [11, 14, 15], перед ними не стоит проблема «социально ожидаемого» рассказа, или по крайней мере они могут исключить его либо с помощью вопросов, либо фиксации реакций респондентов. В случае же с религиозными нарративами, которые опосредованы публикацией, а респонденты исторически дистанцированы от исследователя, работа с ними усложняется, мы как бы допускаем, что автор воспоминаний искренен перед своим читателем.

Однако такое допущение не разрешает проблемы достоверности источника, официальная публикация девальвирует его значимость в глазах многих исследователей, поскольку он был подвергнут редакторской обработке, а следовательно, влиянию господствующих идеологических установок. Это касается не только материалов советской эпохи, но и всех опубликованных нарративов. В то же время чем больше временная дистанция между автором воспоминаний и исследователем, тем меньше у последнего скептицизма в отношении источника. К примеру, в XIX веке существовал пласт воспоминаний о переходе из староверов в официальное православие, которые публиковались и отдельно, и в сборниках, и в журналах [6, 9, 13]. Как и в нашем случае, мы видим в данных текстах повторяющуюся структуру, влияние официальных установок, что, впрочем, не мешает исследователям использовать эти материалы в своей работе [5, 7, 8]. Такое положение позволяет говорить о стигматизации источника, когда мы заранее рассматриваем материал либо как недостоверный, либо как заслуживающий внимания. Происходит перенос общего впечатления об эпохе на конкретный материал, увязка личных представлений с идентичностью текста. Несомненно, нельзя полностью исключать внешнего (официального) влияния на такой религиозный нарратив, в то же время отметить источники нерационально. Все они требуют тщательной источниковедческой работы, применения к ним особых критериев подлинности. Для нас такими критериями являются соответствие текстов исторической эпохе; повседневные детали, которые вряд ли были бы сохранены в полностью отредактированных текстах; сообразность материала более поздним теориям (например, авторы текстов о разрыве с религией не знали о теории Дж. Барбура и не могли подогнать тексты под концепцию, или они не были знакомы с текстами Е.К. Дулумана и других и сами были образцом тех биографических нарративов, которые будут издаваться в 1950–1960-е годы прошлого столетия). Допустимо и то, что система редактирования текстов (или работа цензоров) также во многом зависит от того или иного исторического периода. Идеологическая корректура текстов в 1930-е годы не так изошрённа и формализована, как в 1950–1960-е годы, здесь еще чувствуется безбожнический энтузиазм послереволюционных лет. Присутствие сталинского благополучия не влияет на описание мотивов дезафiliation, как позже это будет видно в текстах хрущевской оттепели.

Именно из этих принципов мы исходили при анализе материалов. Впрочем, более глубокое изучение таких официальных религиозных нарративов еще впереди, в данной статье мы беремся утверждать, что воспоминания, которые мы анализируем, уникальны, поскольку это текст – не продукт некоего интеллектуального творчества, а рассказы того молчаливого большинства, чьи религиозные переживания нам практически неизвестны.

**«Все мы – домохозяйки-безбожницы...»:
воспоминания советских женщин о разрыве с религией**

Первый автор в сборнике «Почему мы стали безбожницами» – *товарищ Зинаида Баранова*, предположительно 1880 г.р. (отметим, что ни имен, ни возраста в тексте не указано, их можно только реконструировать. Так, Зинаида Баранова говорит: «Я, как сквозь сон, слышала, как кричали: „Зина, Зина!“»; «Раньше буквы не знала, а теперь вот мне 53 года, я сижу за книгой до 2 часов ночи» [16, с. 9–10]). Была замужем, муж был склонен к алкоголизму, в пьяном виде бил жену. «Из 9 детей четверо родились мертвыми, трое до году не дожили. Доктор сказал, что это от побоев и нервных потрясений, которые я переживала» [16, с. 10]. Женщина предполагает, что бытовое насилие, а также болезнь детей поддерживали в ней религиозность: «...муж мне кулаком в голову вбивал религию. Я от его побоев и от униженного положения своего искала в религии утешения» [16, с. 10]. Вместе с тем «от горя такого у меня росло религиозное чувство, но одновременно закрадывались и противоположные чувства. Иногда плачу, молюсь, а сама думаю: какой это Бог, что он позволяет меня бить ни за что!» [16, с. 10]. Отход от религии З. Баранова связывает с действиями священников: сначала «не нашла защиту у попа и Церкви, а я ее там искала», «после исповеди положила вместо пятака всего три копейки. Отошла шага три, глядь, а мой батя как швырнет мне вдогонку три копейки» [16, с. 12]. Окончательный отказ произошел, когда сестра З. Барановой «заказала попу молиться за упокой родителей и за здоровье нас, трех сестер. Поп перепутал... После этого я долго смеялась. И теперь не хожу в церковь. Я теперь совсем не боюсь Бога» [16, с. 13]. Советская власть, отмечает Зинаида, улучшила жизнь женщины, дала образование.

Автор второй истории – *товарищ Белобородова*. После свадьбы она переехала жить в семью мужа. «...Семья была огромная, в 25 человек. Самую большую власть имела бабушка моего мужа. Ниже чином отец мужа, потом свекровь. А дальше дело перепуталось. На место моего мужа стал его младший брат. Это случилось потому, что родители моего мужа снизили своего старшего сына перед младшим за женитьбу этого старшего сына на мне – горожанке, против их воли и власти» [16, с. 14]. Мужа героини забирают в армию, и ее положение в семье ухудшается. «Я и стирала, и за скотом ухаживала, и воду таскала, словом – не выпрягалась из работы. Я у всех к тому же была на побегушках. А сколько всяких обид терпела!» [16, с. 15]. Все это стимулировало религиозность: «Я видела один выход: спрятаться от глаз людских, перед молчаливой иконой вылить горькие слезы, Матери Божьей поведать горе свое и от нее ждать утешение» [16, с. 16]. Муж вернулся из армии и «начал петь революционные песни, не признавал царской власти и Бога». Это усиливает конфликт с родными, и супруги переезжают к родителям Белобородовой. «...Когда мы уезжали от его родителей, то вышли проводить отец мужа и свекровь. Отец мужа поднял икону и сказал: „Будьте прокляты за неповиновение родителям и за мысли дьявольские“» [16, с. 16]. У родителей Белобородовой жизнь стала легче, и интенсивность религиозности снизилась. «Лет пять я прожила сносно и про Бога вспоминала только по привычке. Потом мне пришлось снова два года жить в очень тяжелых условиях. Муж уехал в город, а я одна осталась в деревне. Денег он мне присылал очень мало, потому что сам получал 30 к. в день. Я была совсем беспомощной. Нужно было самой и пахать, и сеять, и дрова рубить. И вот никогда я так часто не бегала в церковь, как в эти два года» [16, с. 16–17]. Возвращение мужа и смерть четырех детей привели к тому, что она «немного остыла в религиозном чувстве. Но потом сама заболела цингой и снова начала молиться. Когда же я видела, что молитвы не помогали, что ребенок умирает, я озлоблялась на Бога. Когда умер брат, которого я очень любила, я, уходя от покойника, первый раз про себя подумала: нет, видно, Бога, если он не помогает» [16, с. 18]. Таким образом, автор

фиксирует у себя волнообразную интенсивность религиозности, которая увеличивалась в критических ситуациях и уменьшалась в стабильной ситуации. Религиозность для Белобородовой – это прежде всего обрядовое действие: молитва, паломничество в монастыри, службы, вериги и молебны. Белобородова излагает свое «богословие» молитвы: «...обращались все к Николаю-угоднику. Просила его походатайствовать перед Божьей Матерью, чтобы Божья Мать упростила Христа, а Христос, в порядке очереди, чтобы упрости Бог-отца» [16, с. 18].

Брат Белобородовой «активно работал в социал-демократической партии» [16, с. 19], он и посеял первые серьезные сомнения во взглядах автора в 1908 году: «Он мне много читал запрещенных книг» [16, с. 20]. Следующий удар по религиозности нанесла Первая мировая война. «В 1914, 1915, 1916 гг. из Вятки, куда я переехала, полк за полком уходили на фронт. Всех солдат прогоняли через церковь. Сытый, жирный поп накидывал через голову на солдатскую шею черный шнурок с простым медным крестом. Помню, в 1914 г. из Вятки угнали на фронт 193-й Свияжский полк. Через некоторое время я узнала, что от этого полка осталось всего 10 человек. Вот и благословили, рассуждала я. А дома ведь дети голодают, жены беспомощные все глаза выплакали. Как же это Бог позволяет? Я стала ненавидеть и попов, и Бога» [16, с. 21].

После Октябрьской революции Белобородова активно включается в общественно-политическую жизнь. «Я тогда была членом вятского исполкома... Врагов у нас в Вятке и около города было много... Я целыми ночами стояла с винтовкой у ворот исполкома» [16, с. 22]. В это же время автор фиксирует полный разрыв с религией. Перед Пасхой ее отправляют в архиерейский дом на собрание духовенства, куда она проникает хитростью. На собрании она узнает, что готовится военное нападение. «Все должны под командой архиереев броситься на горсовет рабочих и крестьянских депутатов, всех там перебьют, а потом захватят и другие учреждения. Это предложение внес и яро защищал толстый человек в штатском, местный купец, с черной раздвоенной бородой. Его поддерживал епископ Павел из Трифоновского монастыря» [16, с. 25]. Белобородова успевает предупредить исполком, всех участников собрания задерживают. «В этот день у меня испарилась последняя вера в Бога. Попы учили: люби врагов. А зачем же они звали убивать своих врагов? Звали верующих трудящихся убивать своих братьев по классу. Этот день я никогда не забуду» [16, с. 27]. После разрыва с религией, по мнению автора, жизнь ее улучшилась. Она стала активно принимать участие в общественно-политической жизни, создала детскую комнату при жакте, устраивала воскресники и культпоходы, проводила лекции.

Товарищ Корзунова (1886–?) родилась в старообрядческом селе Богушевка Бобруйского уезда Минской губернии. Отец, бедный крестьянин, умер, когда ей было три года, мать осталась с шестью детьми. Тяжелое экономическое положение с детства, по мнению Корзуновой, «причина моей, как говорят, бывшей религиозности» [16, с. 30]. С восьми лет автор работает, в 1904 году вместе с мужем и двумя детьми переезжает в Санкт-Петербург и устраивается на фабрику Штиглица. Проработала она до 1906 года. «Пришлось бросить работу, потому что дома и стирка, и дети, и кухня – все на тебя глядят и держат дома» [16, с. 33]. Несмотря на короткий трудовой стаж, автор успела войти в зубатовскую организацию, «платила 30 коп. членских взносов и ходила на собрания, которые происходили на Дегтярной улице» [16, с. 37], а также приняла участие в событиях Кровавого воскресенья. «Шли тихо, пели молитвы, но вдруг – шум. Народ волной хлынул назад. Впереди показалась стена верховых казаков, с голыми саблями... Вечером на больших саях ломовые извозчики возили трупы, как снопы. Весь день я ходила сама не своя. Бог, царь, Штиглиц, Гапон и тот рабочий, который смело крикнул на собрании, – все это перемешалось в голове. Бог казался таким слабым, маленьким» [16, с. 38–39]. Трагические события привели к потере доверия к Церкви, поскольку один поп (Гапон) призывал идти к царю, а другой (фабричный)

через два дня провел молебен «...об успокоении смуты. После молебна поп говорил проповедь. Говорил, что революционеры подкуплены японским золотом, что царь прощает нас, виновных, что царь ночью не спит и днем не ест, заботясь о рабочих. Говорили, что не надо было идти ко дворцу! Я вспомнила про Гапона, который, наоборот, советовал пойти ко дворцу без оружия, с молитвой. Мы так и сделали. Нас расстреляли, а теперь другой поп говорит, не надо было идти» [16, с. 39]. Окончательный разрыв происходит после казни соседского рабочего-революционера: «Муж через знакомых достал фотографию этого революционера. В день получения этой фотографии я сняла икону и на ее место повесила портрет рабочего-революционера» [16, с. 40]. Разрыв с религией преобразовал жизнь автора. «Я не в силах объяснить всего, что дало мне безбожие. Я почувствовала себя человеком» [16, с. 40]. Автор вела активную общественную жизнь, получала образование, вовлекала в безбожную работу других домохозяек.

Товарищ Михайлова, работница фабрики имени Мюнценберга, рассказывает о причинах своего разрыва с религией. Священник перепутал, что ребенок в его руках не мальчик, а девочка, и внес его в алтарь. «Подошел ко мне и спрашивает: как его имя? Я говорю: не его, а ее, это ведь девочка. Ее зовут Вера. „Какая Вера?! Дура! – закричал поп. – Алтарь опоганила”. Мне так и тюкнуло в сердце. Советская власть женщину с мужчиной на одну доску ставит, а религия и за человека нас не считает» [16, с. 45]. Полный отход от религии связан с образованием и социально активной позицией. «Много помог ликбез для прояснения. Я читала безбожные книжки и задумалась над тем, почему так много богов. Мне это очень не понравилось. Кому и молиться, не знаешь. Я ходила три года в клуб и много слушала безбожных лекций. Они мне много церковных обманов раскрыли. Но окончательно я отошла от религии, когда стала вести общественную работу» [16, с. 46].

Товарищ Сторубленкова сообщает, что до революции была очень религиозна, а после «очень часто ходила на митинги, где выступали большевики и раскрывали тайные царские договоры о войне. Я поняла, что зря умирали „за веру, царя и Отечество”. Это разъяснение подорвало мою религиозность» [16, с. 49]. В 1921 году произошел окончательный разрыв с религией, когда автора «делегировали от всей волости на губернскую конференцию женщин. Женщины чувствовали себя равноправными людьми. На меня это так подействовало, что я перестала с тех пор молиться. А потом, когда коммунизм начал развиваться быстрыми темпами, я решила, что сила у нас, а не у Бога» [16, с. 50].

Эти пять воспоминаний о разрыве с религией связаны между собой прежде всего историческим периодом и деятельностью общественной организации воинствующих безбожников. Однако детали, которыми наполнены эти рассказы, показывают разнообразие внутренней и внешней религиозной жизни.

Перед нами стоит задача понять, как можно интерпретировать эти рассказы через современную модель деконверсии Дж. Барбура и выявить в них то, что, несмотря на все многообразие, их связывает общий нарратив.

Теория деконверсии и опыт женщин-безбожниц

Исследовательский интерес к термину «деконверсия» возник в 1990-х годах после публикации книги *Versions of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith* американского ученого Джона Барбура (John D. Barbour) [1]. Автор использует термин «деконверсия» для обозначения потери религиозной веры и полагает, что, как и конверсия (обращение), деконверсия может быть разного типа. Для Барбура есть три вида деконверсии: та, которая ведет в другую религиозную систему, та, что приводит к агностицизму, и та, которая является, по су-

ти, метафорой, чтобы интерпретировать личную трансформацию. Характерными чертами деконверсии, согласно Дж. Барбуру, являются:

- 1) интеллектуальные сомнения и отрицание истинности вероучения;
- 2) критичный настрой, сильная критика ситуации в группе;
- 3) эмоциональные страдания, связанные с религиозными переживаниями;
- 4) дезаффилиация (разрыв связей с общиной / религиозной группой) [1, р. 2].

Деконверсия, указывает ученый, может произойти внезапно или же, наоборот, может быть длительным процессом, в ходе которого проявляются сомнения и неопределенность в религиозных убеждениях.

Автор полагает, что, несмотря на наличие эпистемологических оснований, чаще всего деконверсия – «это... нравственная проблема, дело совести» [1, р. 2], а также вера «в право и обязанность каждого человека выбирать свои убеждения» [1, р. 51]. В то же время причина может крыться и в принятии и/или формировании новых ценностей, которые абсолютно противостоят существующей идентичности [1, р. 4–5]. Третьей причиной деконверсии является радикальное противоречие между индивидуальным сомнением и богословской традицией, которая не может дать ответ «на вызовы религиозной веры, создаваемые другими религиями и светской культурой» [1, р. 5].

Приложение инструментария Дж. Барбура показывает, что структура сценария деконверсии соответствует предложенной модели и легко может быть выявлена: в дореволюционный период героиня жила тяжело и была безграмотной, религия спасала от ужасов жизни (опиум для народа), но попы были плохими (алчными и лживыми), после революции ее жизнь улучшалась, она стала читать и поняла, что для нее религии больше не существует, теперь женщина ведет активную социальную жизнь и счастлива. В этих историях есть почти все критерии: утрата религиозного опыта (критика, к примеру, крещения); интеллектуальные сомнения («я читала безбожные книжки и задумалась над тем, почему так много богов»), критика («неправду попы защищают, говорят, что Богу угодно»). Нет только описания эмоциональных страданий, разрыв с религией занимал много времени, но не был тягостным, по крайней мере авторы не описывают его таковым.

Сами тексты, хотя и принадлежат безбожникам, по сути, являются не атеистическими, а антиклерикальными, а безверие здесь продукт социальный – это реакция на священнослужителя, трансформацию общества и неурядицы в государстве. Интеллектуальные сомнения здесь без изысков: Бог сначала слишком далек от женщин, а затем приходит принятие его отсутствия в этом мире. Дж. Барбур в своей работе различает «деконверсию» (утрату личной веры) и «секуляризацию», в ходе которой снижается социальная интенсивность религиозной жизни – и вследствие этого происходит отход от веры. Дж. Барбур вводит еще одно принципиальное различие между «деконверсией» и «секуляризацией»: первый процесс можно изложить как собственную историю, как повествование о значительных событиях, которые ставят под сомнение веру, и сюжет их структурирован [1, р. 3]. Второй же чаще всего неосознаваем. Основываясь на этом, можно утверждать, что по крайней мере в 1930-х годах атеизация населения хотя и была интенсивной, но во многом еще строилась на личном выборе и не может рассматриваться как насильственная секуляризация.

В то же время мы видим, что отход от религии не массовое явление, как бы ни хотелось этого и представителям органов власти, и партийным организациям. Женщины-безбожницы – это то, к чему стремится государство, и то, что не принимает общество. Эти пять воспоминаний показывают, почему, несмотря на давление государства, религиозность среди женщин сохраняется: социальный фактор, который считается активными безбожниками главным, лишь часть

внутренних переживаний у обычных верующих. Подчеркивая тягость существования в прежние годы, фиксируя, что религия облегчает жизнь, советские атеисты, отвергая веру, не предлагают ничего взамен, что смогло бы скрасить повседневность. По сути, перед нами образец деконверсионного нарратива, который будет характерен для всего советского периода.

Список литературы

1. Barbour J.D. Versions of deconversion: autobiography and the loss of faith. – Charlottesville: University Press of Virginia, 1994. – 238 p.
2. Deconversion: qualitative and quantitative results from cross-cultural research in Germany and the United States of America / Heinz Streib [et al.]. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. – 259 p.
3. Алейников В.Н. К вопросу о ренегатстве православного духовенства в период хрущевской антирелигиозной кампании (1958–1964) // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 4. – С. 326–336.
4. Андрощук В.В. Преступления против религии по законодательству России (конец XIX – начало XX в.). – М.: Юриспруденция, 2016. – 207 с.
5. Архипова Н.Е. Миссионерская деятельность в нижегородской епархии в последней трети XIX – начала XX вв. // Научный диалог. – 2017. – № 3. – С. 119–132.
6. Богомолов Ф.Н. Рассказ бывшего старообрядца Федора Богомолова об его жизни в расколе и обращении в православие / с предисл. Н. Субботина. – М.: Унив. тип., 1866. – 44 с.
7. Ермачкова Е.П. Противораскольническая деятельность Русской православной церкви в сибирской провинции на рубеже XIX–XX вв. // Науч. ведомости Белгород. гос. ун-та. Сер.: История. Политология. – 2016. – № 1 (222). – С. 118–123.
8. Кашеваров А.Н. Пропагандистский аспект антицерковной кампании 1958–1964 гг. // Вестн. Рус. христ. гум. акад. – 2013. – Т. 14, № 4. – С. 86–93.
9. Кожевников В.Е. Рассказ бывшего старообрядца о своем обращении из раскола в православие. – М.: Тип. Т. Рис, ценз. 1874. – 34 с.
10. Кривушин И.В. Загадка Сократа. Схоластика: Юлиан и его время // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего нового времени. – 1996. – № 1. – С. 47–56.
11. Миронович Д.В. Нарративизация религиозного опыта в (авто)биографических интервью // Соціологічні студії. Науково-практичний журнал. – Луцьк: Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки. – 2013. – № 2. – С. 60–64.
12. Митрохин Л.Н. Послесловие // Почему мы порвали с религией [Сборник рассказов бывших верующих]. – М.: Госполитиздат, 1958. – С. 194–198.
13. Одначев В. Моя жизнь в расколе и обращение в православие. – М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, ценз. – 1897. – 10 с.
14. Пантелеева А.В. От религиозных практик к религиозным нарративам как смыслообразующим моделям поддержания солидарности в сообществе // Вестн. Правосл. Свято-Тихоновского гум. ун-та. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – № 71. – С. 119–130.
15. Поплавский Р.О., Ключева В.П. «Как только я переродился...»: конверсия и рассказы о ней в пятидесятнической традиции: структура и функции // Исслед. культуры: Междунар. журн. – 2013. – № 1 (10). – С. 35–41.
16. Почему мы стали безбожниками. Сборник сост. бригадой безбожниц г. Ленинграда / Центр. совет Союза воинств. безбожников СССР. – М.: Гос. антирелиг. изд-во, 1933 («Образцовая тип.»). – 51 с.

17. Пузанова Ж.В., Троцук И.В. Нарративный анализ: понятие или метафора? // Социология: методология, методы, математическое моделирование (4М). – 2003. – № 17. – С. 56–82.
18. Русская грамматика. Т. 1. Фонетика. Фонология. Ударение. Интонация. Словообразование. Морфология / гл. ред. Н.Ю. Шведова и др. – М.: Наука, 1980. – 783 с.
19. Смирнова О.С. Уполномоченные совета по делам РПЦ областей Верхнего Поволжья и апостасия духовенства в конце 1950-х – начале 1960-х гг. // Наука и школа. – 2010. – № 4. – С. 152–153.
20. Фирсов С.Л. Апостасия: «Атеист Александр Осипов» и эпоха хрущевских гонений на Русскую православную церковь. – СПб.: Сатисъ, 2004. – 286 с.

References

1. Barbour J.D. Versions of deconversion: autobiography and the loss of faith. Charlottesville, University Press of Virginia, 1994, 238 p.
2. Deconversion: qualitative and quantitative results from cross-cultural research in Germany and the United States of America / Heinz Streib... [et.al.]. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 259 p.
3. Aleinikov V.N K voprosu o renegatstve pravoslavnogo dukhovenstva v period khrushchevskoi antireligioznoi kampanii (1958–1964) [On the question of the renegade of the Orthodox clergy during the Khrushchev anti-religious campaign (1958–1964)]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*, 2013, no. 4, pp. 326-336.
4. Androshchuk V.V. Prestupleniia protiv religii po zakonodatel'stvu Rossii (konets XIX – nachalo XX v.) [Crimes against religion under the laws of Russia: (late XIX - early XX century)]. Moscow, Iurisprudentsiia, 2016, 207 pp.
5. Arkipova N.E. Missionerskaia deiatel'nost' v nizhegorodskoi eparkhii v poslednei treti XIX - nachala XX vv [Missionary activity in the Diocese of Nizhny Novgorod in the last third of the XIX - early XX centuries]. *Nauchnyi dialog*, 2017, no. 3, p. 119-132.
6. Bogomolov F.N. Rasskaz byvshego staroobriadtsa Fedora Bogomolova ob ego zhizni v raskole i obrashchenii v pravoslavie [The story of the former old believer Fedor Bogomolov about his life in schism and conversion to orthodoxy]. Moscow, Universitetskaya tipografiia, 1866, 44 p.
7. Ermachkova E.P. Protivoraskol' nicheskaia deiatel'nost' Russkoi pravoslavnoi tserkvi v sibirskoi provintsii na rubezhe XIX-XX vv. [Antischismatic activity of the Russian Orthodox Church in the Siberian province at the turn of the XIX-XX centuries]. *Nauchnye Vedomosti Belgorodskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya: Istorii. Politologii*, 2016, no. 1 (222), pp. 118-123.
8. Kashevarov A.N. Propagandistskii aspekt antitserkovnoi kampanii 1958-1964 gg. [The aspect of the anti-Church campaign of 1958-1964]. *Vestnik Russkoi Khristianskoi Gumanitarnoi Akademii*, 2013, vol. 14, no. 4, pp. 86-93.
9. Kozhevnikov V.E. Rasskaz byvshego staroobriadtsa o svoem obrashchenii iz raskola v pravoslavie [The story of the former old believer about his conversion from schism to orthodoxy]. Moscow, Tipografiia T. Ris, 1874, 34 p.
10. Krivushin I.V. Zagadka Sokrata. Skholastika: Iulian i ego vremia [Riddle of Socrates Scholastic: Julian and his time]. *Problemy Sotsial'noi Istorii i Kul'tury Srednikh Vekov i Rannego Novogo Vremeni*, 1996, no. 1, pp. 47-56.
11. Mironovich D. V. Narrativizatsiya religioznogo opyta v (avto)biograficheskikh interv'yuu [Narrativization of religious experience in (auto)biographical interviews]. *Sotsiologichni Studii. Naukovo-praktichnii Zhurnal*. Luts'k, Skhidnoevropeiskii natsional'nii universitet imeni Lesi, Ukrainki, 2013, no. 2, pp. 60-64.
12. Mitrokhin L.N. Posleslovie [Afterword]. *Pochemu my porvali s religiei: sbornik rasskazov byvshevik veruiushchikh*. Moscow, Gospolitizdat, 1958, pp. 194-198.
13. Odnachev V. Moia zhizn' v raskole i obrashchenie v pravoslavie [My life in schism and conversion to orthodoxy]. Moscow, tipografiia E. Lissnera i lu. Romana, 1897, 10 p.
14. Panteleeva A.V. Ot religioznykh praktik k religioznym narrativam kak smysloobrazuiushchim modeliam podderzhaniia solidarnosti v soobshchestve [From religious practices to religious narratives as sense-making models supporting solidarity in society]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, 2017, Iss. 71, pp. 119-130. DOI: 10.15382/sturl201771.119-130
15. Poplavskii R.O., Kliueva V.P. «Kak tol'ko ia pererodilsia» konversii i rasskazy o nei v piatidesiatnicheskoi traditsii struktura i funktsii ["As soon as I was reborn ..." conversion and stories about her in the Pentecostal tradition: structure and functions]. *International Journal of Cultural Research*, 2013, no. 1 (10), pp. 35-41.
16. Pochemu my stali bezbozhnitsami: Sbornik sostavlenn brigadoi bezbozhnits g Leningrada [Why we became godless: The collection was compiled by the brigade of godless Leningrad]. Moscow, Gaiz, 1933, 51 p.
17. Puzanova Zh.V., Trotsuk I.V. Narrativnyi analiz poniatie ili metafora? [Narrative analysis: concept or metaphor?] *Sociologiya: metodologiya, metody, matematicheskoe modelirovanie (4M)*, 2003, no. 17, pp. 56-82.
18. Russkaia grammatika. Tom 1. Fonetika. Fonologii. Udarenie. Intonatsiia. Morfologiya. Slovoobrazovanie. Morfologii [Russian grammar. Vol. 1. Phonetics. Phonology. Stress Intonation. Word formation. Morphology]. Moscow, Nauka, 1980, 783 p.
19. Smirnova O.S. Upolnomochennye soveta po delam Russkoi pravoslavnoi tserkvi oblastei Verkhnego Povolzh'ia i apostasiia dukhovenstva v kontse 1950-kh – nachale 1960-kh gg. [Commissioners for the affairs of the Russian orthodox church of the regions of the Upper Volga region and the apostasy of the clergy in the late 1950s - early 1960s.]. *Nauka i shkola*, 2010, no. 4, pp. 152-153.
20. Firsov S.L. Apostasiia: «Ateist Aleksandr Osipov» i epokha khrushchevskikh goneniia na Russkuiu pravoslavniuu tserkov' [Apostasy: "Atheist Alexander Osipov" and the era of the Khrushchev persecutions of the Russian orthodox church]. Saint Petersburg, Satis, 2004, 286 p.