

Министерство культуры Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры»

На правах рукописи



КОШКАРОВ Анатолий Геннадьевич

**СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АДАПТАЦИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ В СОВЕТСКОМ ИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ
(НА ПРИМЕРЕ КУЗБАССА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА)**

5.10.1. Теория и история культуры, искусства

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание учёной степени

кандидата культурологии

Научный руководитель –
доктор культурологии, профессор
Астахов Олег Юрьевич

Кемерово – 2025

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АДАПТАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ В ИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ	16
1.1 Теоретико-методологические принципы исследования социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе	16
1.2. Культурфилософские основания социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе.....	24
1.3. Религиозно-социальные аспекты социокультурной адаптации христианских конфессий в индустриальном обществе	38
1.4. Социокультурная адаптации православия в рамках процессов секуляризации и индустриализации советского общества	55
Глава 2. СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АДАПТАЦИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ИНДУСТРИАЛЬНОМ КУЗБАССЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ ХХ ВЕКА.....	65
2.1. Ценностные установки социокультурной адаптации Русской православной церкви в советском обществе (по материалам периодической печати Кузбасса 1954-88 гг.)	65
2.2. Идеологические механизмы регулирования государственно-церковных отношений в Кузбассе второй половины ХХ века.	84
2.3. Процессы социокультурной адаптации Русской православной церкви в повседневных практиках Кузбасса второй половины ХХ века.	94
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	11110
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ	1165
Приложения	143

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы.

Православие как неотъемлемая часть социокультурного наследия России продолжает оказывать существенное влияние на развитие общества. В последние десятилетия отмечается усиление воздействия Русской православной церкви на культурную составляющую социальной жизни страны. Церковные институты традиционно выступали в роли платформы для продвижения идей, связанных с развитием и защитой российских духовно-нравственных ценностей, и этот формирующийся церковный нарратив стал особо актуальным в свете стремления государства обозначить свое отношение к вопросу сохранения традиционных ценностей. Указом Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809. «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» были обозначены стратегические национальные приоритеты, такие как «Защита традиционных российских духовно-нравственных ценностей, культуры и исторической памяти», обуславливающие общероссийскую гражданскую идентичность и единое культурное пространство страны, укрепляющие гражданское единство, нашедшие свое уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии России.

Вопросы культурного развития и исторической памяти напрямую связаны с обращением к динамике социокультурных отношений, содержательная целостность которых обуславливается процессами социокультурной адаптации. Само понятие культура, по мнению А. Я. Флиера, включает в себя характеристики адаптивного поведения людей, приспособляющихся не только к природному, но и к историко-культурному, социально-культурному контекстам их существования. При этом адаптация, как справедливо отмечал автор, влияет не только на изменение стереотипов поведения поколения людей, но и передачу опыта формирования устойчивых связей и отношений в культуре потомкам, и одним из главных каналов передачи такого опыта, наряду с воспитанием и обучением, становится религия.

Региональные историко-культурные и социально-культурные особенности развития России диктуют множественность способов осуществления адаптивных проявлений социально-религиозных отношений. Отличительные черты социокультурной адаптации Русской православной церкви в советском индустриальном Кузбассе были обусловлены ускоренной индустриализацией региона, в результате чего установка на формирование устойчивых основ жизни, что закреплялось в религиозных представлениях, сопрягалась с подвижной динамикой и социальной устремленностью к преодолению традиций. Подобный конфликт отражает лишь внешнюю сторону социокультурных изменений, содержание которых необходимо связывать с процессами культурогенеза, выраженными в механизмах трансформации и постоянного обновления культуры как целостного образования. В этом контексте не может быть культурного разобщения церкви и общества как двух независимых субъектов. Внутри культурной целостности происходит процесс адаптации одного к другому. При этом целостность не отрицает наличие нетождественных компонентов, их отношения выстраиваются на уровне глубинных смыслов и значений, формирующих особый ценностный контекст, обусловленный внешними и внутренними факторами локализации сообществ. В связи с этим особо актуальным является вопрос изучения региональной составляющей социокультурной адаптации церковных институтов в советском обществе в аспекте представления культуры как целостного образования. Одной из причин устойчивости Русской православной церкви является способность ее адаптации к различным социокультурным сценариям, поэтому условием защиты традиционных российских духовно-нравственных ценностей служит формирование адаптивной среды, в которой реализуется диалог церкви и государства.

Степень научной разработанности проблемы.

Термин «социокультурная адаптация» широко используется в естественных и социальных науках. Тематический дискурс социокультурной адаптации охватывает самые разнообразные направления. Широкое распространение

вопросы социокультурной адаптации получили отражение в прикладных исследованиях, связанных с постановкой социальной проблематики, как правило, в контексте деятельности конкретных учреждений или социальных институций, например, связанных с миграционными процессами, с адаптацией учащихся, сопровождением «реабилитантов», находящихся в разных трансформационных процессах и т. д. Так, например, вопросам особенностей социокультурной адаптации и интеграции мигрантов в обществе посвящены диссертационные работы Ю. С. Барышевой [141], А. В. Воропаевой [25], А. А. Лакомовой [162], Т. А. Панеша [89], М. А. Шипиловой [132], Д. А. Шмариновой [133] и др. Социокультурная адаптация студентов рассматривается в исследованиях О. В. Буховской [144], И. О. Кривцовой [161], Лондаджима Тьери [165], Л. И. Рюминой [174], и др. При этом одной из малоизученных тем прикладных исследований остается религиозная социокультурная адаптация.

При выявлении общетеоретических принципов социокультурной адаптации, связанных с обращением к биологическим, социально-психологическим, социологическим, культурологическим подходам явились зарубежные исследования Ж. Беннетта [186], М. Вебера [22], Э. Дюркгейма [154], Р. Линтона [187], Л. Моргана [80], Т. Парсонса [91], Р. Редфилда [188], Г. Спенсера [108], Г. С. Триандиса [191], М. Херсковица [126], Л. Шаффера [190] и отечественные работы Г. М. Андреевой [3], С. А. Арутюнова [4], Л. П. Буевой [15], А.Б. Георгиевского [27], В. В. Гриценко [35], И. Д. Калайкова [50], Э. С. Маркаряна [72], Т. Г. Стефаненко [110; 111], А. Я. Флиера [119] и др.

Религиозная жизнь в контексте цивилизационного развития рассматривается в трудах Н. Я. Данилевского [38], А. Тойнби [113], О. Шпенглера [135] и др.

Социокультурной адаптации в трансформационных процессах культуры посвящены работы В.В. Горшковой [151], Е. В. Красавиной [54], Н. В. Маханько [78], Т. В. Щеклачевой [136] и др.

Механизмы социокультурной адаптации личности раскрываются в исследованиях Л. Б. Волынской [24], Л. И. Васехи [20], И. Н. Дониной [40], И. А. Купцовой [58] и др.

Социокультурная адаптация религиозных сообществ описана в исследованиях В. Ю. Бирюкова [143], А.М. Понамаревой [169] и др.

Проблемы технократизации общества и адаптации православия в этих процессах ставятся в работах Н. А. Бердяева [11; 12], С. Н. Булгакова [17], Н. С. Трубецкого [115] и др. Акцентируют внимание на вопросах уникальности и органичности связи культуры и религии К. Н. Леонтьев [163] и Н. Ф. Федоров [176].

В диссертации используется понятие «индустриальное общество», которое отличается от таких понятий как буржуазное, капиталистическое или промышленное общество. В научный оборот термин ввел А. Сен-Симон, [102] который выявил, что промышленное производство, использующее машины в освоении природных ресурсов, становится основой капиталистических отношений. В дальнейшем проблематика индустриального общества активно стала разрабатываться во второй половине XX века в трудах Р. Аrona [139], Д. Белла [8], У. Ростоу [189], Э. Тоффлера [114], Ж. Фурастье [123] и др.

Кризис религиозной жизни в европейском индустриальном обществе раскрывается в работах М. Вебера [147], Б. П. Вышеславцева [149], М. Хайдеггера [125], К. Ясперса [185] и др.

Противопоставление научно-интеллектуальной и религиозной традиции демонстрируют в своих работах классики европейской философии Ф. Бэкон [19], Т. Гоббс [31], Э. Гуссерль [36; 37], А. Камю [51], И. Кант [52], О. Конт [53], Т. Кун [57], Дж. Локк [65], Ф. Ницше [83], Р. Рорти [97], З. Фрейд [121], Э. Фромм [179] и др.

Кризису религиозной жизни православия посвящены работы церковных деятелей митрополита И. Алфеева [2], А. Л. Дворкина [152], М.Е. Козлова [87], А. В. Кураева [59; 60; 61], В. Н. Лосского [66], И. Ф. Мейендорфа [79],

Д. П. Огитского [86], А.И. Осипова [88], епископа В. Родзянко [96], А. Д. Шмемана [134] и др.

Особенности культуры советского общества освещались в трудах Э. А. Баллера [6], А.С. Боголюбова [14], С. Л. Сенявского [103] и др.

Взаимоотношениям Русской православной церкви и государства во второй половине XX века посвящены диссертационные работы Ю. В. Гераськина [28], М. В. Иошкина [47], Д. Ю. Макаровой [67], И. И. Масловой [77], М. В. Редько [94] и др.

Религиозная жизнь юга Западной Сибири и Кузбасса представлена в трудах ученых, религиозных и общественных деятелей А. В. Горбатова [32], А. В. Курлюты [62], М. М. Кушниковой [63], И. Т Лапкина [64], В. В. Тогулева [112], П. А. Патрина [90] и др. Информационным источником о мероприятиях, связанных с религиозной жизнью региона, явилась периодическая печать Кузбасса 1954-88-х гг. Также в работе были использованы устные источники меморатного типа.

В работе использовалась открытая архивная документация, исторические документы, нормативно-управленческие акты райисполкомов, уполномоченного Совета по делам религий четырех отделений Государственных архивов Алтая, Кемеровской и Новосибирской областей: Государственное казенное учреждение Кемеровской области «Государственный архив Кемеровской области в г. Новокузнецке» (ГКУКО ГАКО); Государственный архив Кемеровской области (ГАКО); Государственный архив Новосибирской области (ГАНО); Краевое государственное казенное учреждение «Государственный архив Алтайского края» (КГКУ ГААК).

Проблемой исследования явилось осмысление процессов социокультурной адаптации Русской православной церкви в условиях развития советского индустриального общества: с одной стороны – сквозь призму конфликтного содержания государственно-церковных отношений, связанных с антирелигиозной политикой, с другой стороны – через сохранение социально-религиозных связей, обусловленных практиками повседневной жизни.

Объектом исследования является религиозно-культурная жизнь в советском индустриальном обществе второй половины XX века.

Предмет исследования – адаптивная социокультурная трансформация Русской православной церкви в условиях индустриального Кузбасса второй половины XX века.

Цель исследования состоит в определении региональных характеристик процессов социокультурной адаптации Русской православной церкви в советском индустриальном обществе второй половины XX века.

Достижение поставленной цели потребовало решения следующих исследовательских задач:

1. Выявить теоретико-методологические принципы исследования социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе.

2. Эксплицировать культурфилософские основания социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе.

3. Обозначить религиозно-социальные аспекты социокультурной адаптации христианских конфессий в индустриальном обществе.

4. Обосновать социокультурную адаптацию православия в контексте процессов секуляризации и индустриализации советского общества.

5. Определить ценностные установки социокультурной адаптации Русской православной церкви в советском обществе (по материалам периодической печати Кузбасса 1954-88 гг.).

6. Охарактеризовать идеологические механизмы регулирования государственно-церковных отношений в Кузбассе второй половины XX века.

7. Конкретизировать процессы социокультурной адаптации Русской православной церкви в повседневных практиках Кузбасса второй половины XX века.

Теоретико-методологическая основа исследования.

Использование культурно-исторического подхода и методов исторического описания и анализа документов в диссертации способствовало рассмотрению механизмов функционирования индустриального общества в контексте

конкретных исторических и культурных условий, обуславливающих вариативность развития социокультурных систем. Системный подход в работе с использованием дедуктивного и индуктивного методов позволил увидеть индустриальный тип общества как целостную структуру в аспекте секуляризации социально-религиозных отношений. Для выявления характеристик индустриального общества как социокультурного системного образования в исследовании использовался типологический подход с обращением к методу аналогии. Рассмотрение процессов культурогенеза помогло раскрыть предпосылки происхождения и динамику индустриального типа общества. Применяемый в работе аксиологический подход содействовал изучению процессов сохранения, трансляции и адаптации традиционных ценностей культуры в условиях секуляризационных процессов. Подходы культурной антропологии с использованием методов интервью, текстового анализа позволили выявить специфику социокультурных практик, формирующихся в контексте повседневных отношений в регионе, связанных с социокультурной адаптацией традиционных религиозных ценностей.

Научная новизна

1. Теоретико-методологические принципы исследования социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе выстраиваются посредством оценки взаимодействия субъектов в контексте адаптивных ситуаций не только с учетом установления их связей, но и объективной конфликтности.

2. Культурфилософские основания социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе определяются трансформацией парадигмы развития религиозных и социальных отношений, характеризующихся субъектным содержанием, что обуславливается процессами секуляризации культуры. Выявление культурфилософских смыслов динамики социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе дает новое представление о реализации этих процессов, обусловленных индивидуализацией духовных смыслов.

3. Религиозно-социальные аспекты социокультурной адаптации христианских конфессий в индустриальном обществе выявляются сквозь призму вариативных признаков различных типов социокультурной адаптации европейской и отечественной религиозных традиций. Впервые уточняется особенность адаптивной функции православия в рамках развития индустриального общества.

4. Одной из особенностей развития советского индустриального общества стала попытка государства придать строительству этого общества квазирелигиозные черты. «Конкуренция» религии и государства в этом вопросе впервые представлена в контексте государственного влияния на процесс социокультурной адаптации православной традиции в условиях ее секуляризации и процессах индустриализации общества во второй половине XX века.

5. На основе анализа периодических информационных печатных изданий Кузбасса 1954-88-х гг. изучены процессы социокультурной адаптации религиозных общин в контексте трансляции ценностных установок, связанных с идеологической пропагандой. Детальный обзор материалов периодической печати позволил выявить активность и нестандартность адаптирующихся религиозных сообществ в практиках сохранения и трансформации церковных институтов.

6. Идеологические механизмы регулирования государственно-церковных отношений в Кузбассе второй половины XX века привели к трансформации церковной идентичности, что способствовало маргинализации религиозной традиции в регионе. Анализ конкретных ситуаций свидетельствует о динамике и сложности развития адаптивной среды с точки зрения взаимодействия официальных декларируемых принципов атеизма и религиозных отношений, формирующихся в практиках повседневной жизни. Это получило отражение в развитии относительной автономии церковной жизни, личностных формах миссионерства, которые представляются в качестве внутреннего императива, обуславливающего устойчивость трансляции религиозных ценностей. Такая внутренняя резистентность церкви к идеологическим практикам выступает

свидетельством публично невыраженной сохранности основ религиозного мировосприятия в практиках повседневности.

7. Впервые процессы социокультурной адаптации Русской православной церкви в повседневных практиках Кузбасса второй половины XX века рассматриваются в аспекте неоднозначного соотношения религиозных ценностей и принципов построения советского индустриального общества. Обратной реакцией на утверждаемую идеологию явилась адаптация религиозной жизни к новым условиям, проявившая себя в сохранении институтов духовничества, клерикально-семейных династий, национально-этнических групп и церковной иерархии.

Положения, выносимые на защиту:

1. Основанием социокультурной адаптации могут выступать процессы ассимиляции, ориентированные на абсолютное уподобление составляющих компонентов культуры. Однако социокультурная адаптация представляет собой более сложный процесс, включающий как внешнее приспособление к социокультурным нормам и структурам, так и внутренне противоречивую рефлексию, связанную с переосмыслением ценностей, что можно рассматривать как условие культурогенеза.

2. Видоизменение парадигмы развития религиозных и социальных отношений в становлении индустриального общества было связано с развитием европейской внерелигиозной интеллектуальной модели, в рамках которой осуществлялся поиск ответов на вопросы социокультурной адаптации религии в обществе, получивший персонализированный характер. Появление множества подходов, обуславливающих полярное разнообразие религиозно-социальных идей фаталистических, дейстических, атеистических, идеалистических, синкретических и др., повлияли на формирование культурфилософской оценки христианских ценностей. Во второй половине XX века, несмотря на распространение антирелигиозных установок, в общественном сознании произошел сдвиг в сторону признания не только аксиологической, но и гносеологической значимости традиционных религий.

3. В странах Европы переходу от традиционного общества к индустриальному соответствуют различные типы адаптации религиозной традиции и определения её места в обществе. Вариативность формирования адаптивной среды отразилась в развитии направлений традиционного протестантизма, неопротестантизма, неокатолицизма, а также системы «индивидуального атеизма», получившей распространение в основном в католических странах, где неокатолическая трансформация не удовлетворяла ряд слоёв общества. В советском индустриальном обществе подвижность социокультурной адаптации Русской православной церкви оказалась сопоставимой с моделью «индивидуального атеизма».

4. В контексте процессов секуляризации и индустриализации советского общества нивелирование институционального статуса церкви обусловило подвижность ее существования. Религиозные институты проявляли способность адаптироваться к подобным ситуациям, создавая прецеденты не только для собственного выживания, но и развития. С одной стороны, в работе государственных учреждений осуществлялось заимствование религиозных форм и практик, с другой стороны, официальный язык, дисциплинарные уставы светских организаций, особенности заводских трудовых взаимоотношений были усвоены церковным сообществом. Подобные инверсии препятствовали тотальной эрозии отношений граждан к традиционной религии, что подтверждается сохранением на идеографическом уровне «живых» религиозных символов.

5. Действенное содержание просветительской антирелигиозной деятельности в Кузбассе, направленной на формирование ценностных установок с использованием средств массовой информации, имело постоянный, но не всегда скоординированный характер, что периодически его обесценивало. Поэтому идеологические призывы, нацеленные на «полное отмирание религиозных предрассудков», побуждали обратную реакцию религиозных сообществ, проявившуюся в создании альтернативных путей трансляции христианской аксиологии в практиках повседневной жизни.

6. Идеологические механизмы регулирования государственно-церковных отношений в Кузбассе второй половины XX века были направлены на усиленный контроль церковной среды. Регулятивные действия государственно-церковных отношений сводились к следующему ряду идеологических практик: нормативно-правовая деятельность, просветительская, кадровая (подготовка идеологических работников), управленческий и финансово-хозяйственный контроль, обуславливающий невозможность структурной автономии церкви. Ответом религиозных общин на социальные вызовы стал поиск адаптивных инструментов для усиления самостоятельности коллективной церковной жизни, развития миссионерской деятельности, получившей личностный характер.

7. Конкретные процессы социокультурной адаптации Русской православной церкви в повседневных практиках Кузбасса второй половины XX века были детерминированы регулятивными действиями государственно-церковных отношений. С целью сохранения своей идентичности на локальном уровне активная часть духовенства разворачивала свою деятельность, используя приемы «подпольной борьбы», отстаивая право на самостоятельность религиозных убеждений. Адаптивные механизмы достижения данной цели получили выражение в практиках консолидации семейно-династических и национальных групп, сплочения активных верующих в малые «группы доверия» вокруг духовников, что способствовало централизации управления церковью и повышению роли епископата.

Теоретическая значимость исследования заключается в осмыслении процессов социокультурной адаптации Русской православной церкви в контексте специфики развития советского индустриального общества, с учетом региональных особенностей трансформации религиозной жизни Русской православной церкви в Кузбассе второй половины XX века. Изучение характерных особенностей формирования государственно-церковных взаимоотношений в Сибири позволило обосновать специфику действия механизмов социокультурной адаптации, получившей закрепление в альтернативных способах сакрализации христианских ценностей в повседневных

практиках религиозной жизни. Этим работа вносит существенный вклад в оригинальное решение вопросов выстраивания амбивалентной логики формирования религиозно-социальных связей, не отрицающей культуру как целостное и органическое образование.

Практическая значимость исследования. Материалы исследования могут быть использованы специалистами, занимающимися вопросами консультирования и экспертизы в области религиозно-социальных отношений, работниками государственных и местных органов власти, а также в преподавании вузовских курсов и специальных дисциплин по религиоведению, культурологии, политологии, краеведению, истории Сибири. Материалы диссертационного исследования дают возможность для разработки факультативных курсов изучения региональной культуры в учебных заведениях различного уровня.

Апробация работы

Основные положения и выводы диссертационного исследования обсуждались на научно-практических конференциях: Международная научная конференция «III Чтения, посвященные памяти Р. Л. Яворского (1925 – 1995)» (Новокузнецк, 2007); Международная научная конференция «IV чтения, посвященные памяти Р. Л. Яворского (1925 – 1995)» (Новокузнецк, 2008); Международная научная конференция «V чтения, посвященные памяти Р. Л. Яворского (1925 – 1995)» (Новокузнецк, 2009); Международная научная конференция «VI чтения, посвященные памяти Р. Л. Яворского (1925 – 1995)» (Новокузнецк, 2010); VI Всероссийская научная конференция «История идей и история общества» (Нижневартовск, 2008); Международная научно-практическая конференция «Модернизация образования в условиях глобализации» (Новокузнецк, 2009); Всероссийский научно-практический семинар «Культурная идентичность в региональном пространстве» (Кемерово, 2024); IV Международная научно-практическая конференция «Социальные коммуникации: философские, культурологические, исторические, психологические, политические, религиозные измерения» (Кемерово, 2025).

По теме диссертации опубликованы 21 научная статья, в их числе 7 публикаций в изданиях, определенных перечнем ВАК.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, списка литературы и использованных источников, а также приложений.

Глава 1. СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АДАПТАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ В ИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

1.1. Теоретико-методологические принципы исследования социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе

Существуют разные подходы к понятию социокультурной адаптации, в каждом из которых внимание акцентируется на отдельных особенностях этого процесса: эволюционный и биологический, социально-психологический, культурологический, информационный и др. Социокультурной адаптации посвящены работы следующих исследователей на Западе: Ж. Беннетта, А. Вайсмана, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Р. Линтона, Л. Моргана, Т. Парсонса, Р. Редфилда, Г. Спенсера, Г. Триандиса, М. Херсковица, Л. Шаффера, Э. Шобена; в России: Г. М. Андреевой, С. А. Арутюнова, Л. П. Буевой, А. Б. Георгиевского, В. В. Гриценко, И. Д. Калайкова, Э. С. Маркаряна, Т. Г. Стефаненко, А. Я. Флиера.

Термин адаптация (лат. *adaptacio* – приспособление) широко использовался в контексте связи естественных и социальных наук. В конце XIX – начале XX века в рамках развития социологической науки появилась необходимость отделить социальные (внешние) и психологические (внутренние) процессы друг от друга. В результате появилось понятие социальная адаптация [136. С. 260]. Отталкиваясь от биологического подхода, Л. Морган и Г. Спенсер, представили социальную адаптацию в качестве доминирующего фактора, который корректирует социокультурную эволюцию на примерах равновесия биологических законов [108]. Адаптацию они рассматривали как основную характеристику эволюции жизненных систем на Земле.

Вслед за Г. Спенсером, который разглядел, что общество – это социальный организм, который живет по аналогии с законами биологических организмов, Т. Парсонс описал часть этих закономерностей. Т. Парсонс говорит, что адаптация осуществляется с помощью следующих механизмов: познавательных, защитных и приспособления. Если равновесие есть, значит общество стабильно. Конфликты

возникают при отсутствии равновесия. «Повышение адаптивной способности представляет собой процесс, в результате которого социальные единицы обретают больший выбор ресурсов, высвобождаясь в своем функционировании от некоторых ограничений, присущих их предшественникам» [91. С. 44].

Парсоновские адаптивные механизмы были дополнены и расширены набором убеждений Э. Дюркгейма. Этот набор включил в себя ценности и нормы, благодаря которым общество сохраняется в единстве. «Осмыслия коллективные институты, приспособливая их к себе, мы их индивидуализируем, мы так или иначе отмечаем их своей личной меткой. Таким образом, осмыслия чувственno данный мир, каждый из нас окрашивает его на свой манер, и различные субъекты по-разному адаптируются к одной и той же физической среде. Вот почему каждый из нас в какой-то мере создает себе свою мораль, свою религию, свою технику» [154]. Э. Дюркгейм обращает внимание на то, что общество состоит из «нормативных» людей, которые живут по принципам и нормам этого общества, а также людей, игнорирующих эти нормы. В этом смысле он рассматривает социальную жизнь через призму «норма – патология» [154].

Если для Э. Дюркгейма «нормативные» и «патологичные» люди детерминированы, то в «Понимающей социологии» М. Вебера человек свободен от влияния внешних факторов. Он создает свой мир на основе личного опыта восприятия. По мнению М. Вебера, социокультурная адаптация выражается в том, чтобы человек сам мог осознать свои цели и согласовать их с рациональными возможностями достижения поставленных целей [23. С. 344].

Следуя в понимании общества как целостного образования за Э. Дюркгеймом, в своем фундаментальном труде «Социальная и культурная динамика» П. А. Сорокин вынес на всеобщее обозрение свои взгляды, которые, по мнению А. Тойнби, охарактеризовали его как первопроходца [98. С. 118]. Согласно взглядам российско-американского ученого П. А. Сорокина, существуют три логико-смысловых формы культур, сменяющих друг друга: идеациональная, идеалистическая (рациональная, умозрительная), чувственная. Эти «типы» культур никогда не существовали в чистом виде, но все

интегрированные культуры в действительности оказываются состоящими из различных соединений этих ... логико-смысовых форм» [107. С. 62]. Данные формы П. А. Сорокин характеризовал как «культурные суперсистемы». В его трактовке понятия «культурная система» и «культурная суперсистема» были различимы. К системам он относил язык, мораль, религию, искусство, философию, науку, право и пр. Социокультурная адаптация происходит при смене культурных форм, предшествующих fazam смены суперсистем. Этот процесс он описал через цепочку: «Кризис-катарсис-харизма-воскресение» [107. С. 884].

В своей статье «Социальная и социокультурная адаптация: определение понятий и их иерархической взаимосвязи» Т. В. Щелкачева дает емкие комментарии относительно взглядов П. А. Сорокина на интересующий нас предмет. Исследователь делает акцент на том, что по П. А. Сорокину следует различать «социальную» и «социокультурную» адаптации. «Под социальной адаптацией понимается, вне зависимости от структуры определения и научной области, фактически адаптация отдельного, иногда конкретизированного, субъекта к той или иной (конкретизированной или нет) среде» [136. С. 259]. Социокультурную адаптацию «в общем и целом можно понимать, как взаимосвязь личностного, социального и культурного аспектов взаимодействия» [136. С. 265]. «Таким образом, применение термина "социокультурное" обусловливается его собственным содержанием, не привязанным к тандему "общество – культура" и не являющимся сплавом значений "социального" и "культурного". Третий компонент – личностный – интегрирует все в единое целое» [136. С. 266].

Для основателя традициологической школы в культурологии И. С. Маркаряна характерно понимание культурной адаптации «...как общего свойства систем устанавливать соответствие между собой и средой в целях самосохранения культуры». В ней «следует видеть прежде всего то, что она позволяет охватывать все без исключения биологические и социальные системы» [72. С. 150]. В свою очередь, с точки зрения А. Я. Флиера, среда обитания

адаптируется под нужды и потребности человеческого существования, создавая искусство, социальные институты и др. Благодаря технологиям доиндустриальная культура оформляется с чертами «социально стратифицированной политико-конфессиональной городской культуры сословного типа» [177].

Исследователь этого явления Т. Л. Смолина под социокультурной адаптацией видит приспособление человеческих сообществ, групп, индивидов к изменениям в поведении, нормах, сознании, социальной организации, ценностей, технологий и т. д. [177]. Она выделяет три направления в исследовании культурной адаптации. Во-первых, это «...изучение аккультурационных изменений в поведении мигрантов (социокультурный подход). Во-вторых, изучение аккультурационного стресса – эмоциональных изменений и переживаний переселенцев. И, наконец, третье направление – исследование аккультурационных аттитюдов, т.е. отношений и ценностей, которые формируются у индивида под воздействием инокультурной среды» [106. С. 163]. И здесь уместно привести высказывание В. В. Гриценко, который видит в социокультурной адаптации процесс, «в результате которого происходит изменение внешних поведенческих стратегий индивида в ответ на требования новой социокультурной среды» [35. С. 62]. В этом контексте понятие социокультурной адаптации находится в тесной связи с межкультурной коммуникацией. В области межкультурной коммуникации культурная адаптация рассматривается в аспекте аккультурации и культурной мутации. В нашем случае речь не идет о том, что религиозные субъекты входят в иную религиозную или этническую культуру и наоборот, но способы объяснения процессов «культурной мутации» частично совпадают с нашими решениями.

В контексте решения вопросов культурогенеза Э. С. Маркарян демонстрирует специфические для этой проблемы условия адаптации: приспособление «к непредвиденным культурной традицией многообразным условиям и ситуациям, в которых приходится действовать людям, происходит благодаря актуализации механизма творческих инноваций, выполняющего по сути дела функции мутаций и рекомбинации генов в процессах биоэволюции. В

силу этого человеческие творческие инновации иногда называют культурными мутациями» [72. С. 157].

Т. Г. Стефаненко обращает внимание на то, что в более узком смысле это «сложный процесс, в случае успешного завершения которого человек достигает соответствия (совместимости) с новой культурной средой, принимая ее традиции как свои собственные и действуя в соответствии с ними» [111. С. 318]. По мысли Г. В. Исаян термин «социокультурная адаптация», в «широком смысле может быть определен как процесс приспособления индивида к условиям среды (природной или социальной)» [48. С. 246].

В результате исследования рассматриваемых вопросов Т. В. Щеклачева сделала ряд замечаний. Процессы, маркируемые как социокультурная адаптация легко спутать с ассимиляцией либо с культурным научением, «когда «доминирующее большинство» обучает «меньшинство» собственным «правильным» культурным образцам. В этом контексте аккультурацию действительно легко спутать с социокультурной, культурной, этнической, социальной адаптацией (вместе взятыми и по отдельности, в зависимости от выбранной интерпретации), поскольку в определении есть прямое указание на необходимость приспособления представителей одной иноэтнической/инокультурной группы к условиям жизни, созданными представителями другой» [136. С. 264]. «Понятие "социокультурная адаптация" должно быть обязательно отделяться от понятий "аккультурация", "инкультурация", "ассимиляция", "межкультурная адаптация" (термин отечественной социальной психологии), "интеграция»» [136. С. 269].

В настоящей работе под понятием «социокультурная адаптация» мы имеем в виду совокупность формирующихся значений, ценностей и норм, взаимодействий и отношений субъектов, интегрирующихся в эту совокупность. Как отмечали Парсонс и Дюркгейм, процесс социокультурной адаптации включает в себя не только внешнюю адаптацию, но и внутреннюю. Важным является факт того, что этот процесс связан не только с принятием социальных норм, но и с усилением социокультурных связей и отношений. Здесь

доминирующим фактором является внутренняя рефлексия субъекта (включая институции), которая создает условия не только для принятия норм, но и для их адаптации через коммуникацию. Последняя основана на взаимном учете ценностей и условий, в которых они существуют, даже если взаимодействие неравнозначно.

Социокультурная адаптация становится обоюдным процессом, где коммуникация – это не просто восприятие, но и активный диалог. Что является весомым для религиозных отношений, где «самость» (автономия и внутренняя логика) сохраняется, несмотря на изменения. В процессе социокультурной адаптации равноценными партнерами выступают и адаптирующийся субъект, и общество. Этот взаимный процесс объясняет, почему в индустриальном обществе (по Спенсеру, фазе «добровольного сотрудничества») религиозные отношения не упраздняются, а трансформируются. Как отмечает А. Я. Флиер: «Человек не только сам в своей деятельности адаптируется к условиям, в которых протекает его жизнь, но и в посильных для него масштабах адаптирует среду к своим потребностям» [178]. Это подтверждает взаимность адаптации.

В нашей работе понятие «социокультурная адаптация» тесно связано с понятием «индустриальное общество», поскольку встраивание религии в социокультурные структуры именно индустриального общества мы и рассматриваем в настоящем исследовании. Для социокультурной адаптации личностный аспект является своего рода маркером, который интегрирует все в единое целое, в индустриальном обществе на первый план выходит именно «общество», стремящееся детерминировать все процессы. Эта проблематика стала активно разрабатываться во второй половине XX века в трудах Р. Аrona, У. Ростоу, Д. Белла, Э. Тофлера, Ж. Фурстье.

В процессе формирования индустриального общества Р. Арон выделяет такие факторы как рост крупного машинного производства, урбанизацию, колоссальное развитие науки и техники, средств коммуникации (газеты, радио, телевидение). Интенсивное развитие средств массовой информации обуславливает их использование для трансляции и последующей адаптации

определенного набора ценностей. Соглашаясь с концепцией М. Вебера [5. С. 594], Р. Арон замечает, что тот стремился разработать два основных положения, гласящих, что религиозные убеждения определили поведение протестантов, и что это поведение оказало воздействие на формирование капитализма. Чтобы доказать первое высказывание, он действует следующим образом: в то время, когда объективно ещё не сложились капиталистические отношения, именно между индивидами в протестантских группах таковые отношения в зачаточной форме начали складываться. У протестантов общей была только этика, и именно она давала возможность действовать одинаково. Р. Арон хотел путем изучения цивилизаций доказать, что капитализм для своего развития нуждался в некоторых духовных условиях [139].

У истоков разработки понятия индустриального общества стояли А. Сен-Симон, Адам Смит, Кондорсе. В научный оборот термин ввел Сен-Симон, который выявил, что именно промышленное производство, использующее машины в освоении природных ресурсов, становится основой капиталистических отношений. Как следствие, дворянство и духовенство объявились бесполезными слоями для общественного прогресса. «Полезными» признавались предприниматели, рабочие, крестьяне, ремесленники, то есть производители, способные создавать материальные блага. Следует отметить, что А. Сен-Симон достаточно критично относился к формирующемуся буржуазному типу общества. К числу главных недостатков индустриального процесса он относил обнищание широких народных масс, социальную незащищенность рабочих, безжалостную конкуренцию. А. Сен-Симон предложил «новую промышленную систему», в которой можно было бы адаптировать трудящихся к идее их всеобщего взаимодействия.

Свободное взаимодействие производительных индивидов становилось возможным только при справедливом распределении материальных благ, что, в свою очередь, являлось следствием принципов абсолютной свободы предпринимательства и относительного политического равенства [102]. Индустриальное общество, по Сен-Симону, это конечная точка в оптимальной

адаптации общества. Благодаря специфическим рычагам воздействия, противоречия в таком обществе может преодолеть лишь государство.

Сравнивая индустриальное общество с доиндустриальным, можно заключить, что традиционное общество – это такое общество, в котором определяющим фактором является сельское хозяйство, господствуют натуральное хозяйство и сословная иерархия. Традиционное общество противопоставляется индустриальному. Понятие индустриального общества часто соотносится с понятием массового общества. Согласно теории индустриального общества, переход от традиционного общества к индустриальному возможен только с появлением массового рыночного производства и демократического строя. Если персонифицировать индустриальное общество, то оно стремится к устройству целостной нации-государства – с общим языком и культурой, урбанизацией и ростом грамотности, расширением избирательных прав населения, применением достижений науки во всех сферах общественной жизни. На пути к такому обществу осуществляется социокультурная адаптация, благодаря которой создается новое искусство, социальные институты и т.п.

Понятие индустриальное общество включает в проблемную плоскость понятие секуляризации, демонстрируя противоположность мнений относительно этого предмета. Для А Сен-Симона этот процесс выражался в понимании бесполезности духовенства для прогресса. М. Вебер считал, что религия сыграла важную роль для переосмыслиния своей трудовой роли средневековых бургевров и продемонстрировала этим положительное направление секулярных процессов. По мнению П. Сорокина, при циклической смене суперсистем культуры, подъём новой культуры стимулируется разложением и упадком старой культуры, в процессе общего развития религия может приобрести новые смыслы и значения.

Анализ теоретико-методологических основ социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе позволяет сделать следующие выводы. Социокультурная адаптация – это не статичное, а динамичное явление, характеризующееся постоянным взаимодействием и взаимной трансформацией. Это сложный, многогранный процесс, включающий как внешнее приспособление

к социальным нормам и структурам, так и внутреннюю рефлексию, переосмысление ценностей. Этот процесс носит двусторонний характер, где адаптирующийся субъект (религиозные институты) и общество взаимодействуют на основе коммуникации и взаимного учета ценностей.

Производственные мощности, структура, операционные последовательности – все то, что характеризует индустриальное общество как систему и ее сравнение с религиозными системами не входит в непосредственную сферу нашего исследования. С технологическими процессами религия не пересекается, но пересекается с людьми, той антропологической атмосферой, которая рождается от соприкосновения с деятельными участниками тех самых индустриальных процессов. Нас интересуют культурно-исторические процессы, связанные с формированием индустриального типа общества, изменения ценностных принципов, обусловленных духовными трансформациями, в которых религиозное содержание требует особого рассмотрения. Индустриальное общество, с его технологическими, экономическими и социальными особенностями, создает новые вызовы для религии. Однако, религия не исчезает, а трансформируется, находя новые формы существования и взаимодействия с обществом. Таким образом, социокультурная адаптация религии в индустриальном обществе – это взаимный процесс, где религия и общество влияют друг на друга, сохраняя при этом свои сущностные характеристики. Этот процесс открывает новые возможности для изучения роли религии в современном мире и ее взаимодействия с быстро меняющимися социальными структурами.

1.2. Культурфилософские основания социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе

Европейская культура со времени эдикта 313 года Константина Великого, придавшего христианству статус государственной религии, в содержании развития исходила из принятия христианских норм. Молодая религия с огромным энтузиазмом включилась в переустройство общества по христианским образцам. Была выстроена империя, в которой христианская религия начала доминировать в

качестве базового мировоззренческого принципа. При переходе от античности к средневековью произошло разрушение старого «языческого» мира и закладка нового мировоззрения, которое было санкционировано, прежде всего, христианскими мыслителями¹ [1. С. 12]. Христианизация Европы повлияла на процессы социокультурной адаптации, в результате которой христианские ценности стали новым стержнем самоидентификации. Благодаря Реформации, зарождению и развитию индустриального общества из одной религиозной традиции – средневекового католицизма XI – XV веков вышли три новых больших мировоззренческих общественных течения: протестантизм, неокатолицизм и внерелигиозная интеллектуальная традиция.

В эпоху Ренессанса самоидентификация стала реализовываться не только под влиянием теоцентризма, но и посредством новой идеи – гуманизма. Это слово вошло в лексикон всех слоев общества вплоть до наших дней. Путь теоцентрической социокультурной адаптации в сторону гуманистической явился культурным процессом, в конечном счете, изменившим все религии. Этот процесс в начале пути проявился в решительном исключении консенсуса с материализмом, а позже, напротив, проявился в радикальном материализме, исключающем любого рода метафизику.

Христианство проходит свое становление и развитие в периоды поздней Античности и Средних веков. Этот период характеризуется гегемонией традиционного доиндустриального общества. Календарные сельскохозяйственные работы, такие как возделывание земли, сеяние семян, высадка саженцев и сбор урожая, молебны до начала трудов и благодарность за полученные плоды с традиционными празднованиями, понимались в контексте живых образов окружающей природы, что указывало на включенность человека в процессы этих явлений, на неразрывную связь с ними. Религиозная жизнь дополняла это ощущение, включаясь в эти процессы своим богослужебным уставом, требоисполнением, годичным богослужебным кругом. Священнослужители

¹ Довольно интересные рассуждения по этому вопросу мы встречаем в книге А. В. Кураева «Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир?» (2. изд., доп. – Москва: Паломникъ, 2003).

составляли тематические молитвословия и поучения. Опираясь на сельскохозяйственные явления, а также на особенности рождения семян, роста урожая и других процессов, человек выстраивал параллели своего единения с Богом. Господь-Вседержитель в такой системе ценностей ощущался синергично, как соратник человека.

На эти особенности обращает внимание М. Хайдеггер, который говорит, что патриархальный крестьянский быт, который располагался в храме, в доме, в поле, имел особое пространственное ощущение, которое проявляется в игре четырех начал – это «земля и небо, божественные и смертные» [181]. Эти представления гармонично вписывались в общие богословские взгляды на провиденциальность, как для католичества, так и для православия.

Развитие индустриального общества усиливало кризис, связанный с отрывом человека от ценностей традиционного общества. Начали меняться стереотипы мышления. Индустриальное общество стало осваивать все больше пространства, где вместо живой природы появились искусственные предметы: станки, заготовки, материалы и прочие атрибуты машинного производства. На первых фабриках и мануфактурах процессы производства полностью зависели от человека. Здесь главное – своевременность. Если материалы производства будут поставляться своевременно, и печи не будут потухать, то с производственных площадок будут выходить хорошие по качеству, ничем не отличающиеся друг от друга продукты.

Человек стал воспринимать себя на месте Творца. Никаких посредников, кроме производственных сил. Размахнулся до фигуры «господина земли». «Еще древние греки противопоставляли друг другу «техне» и «фюзис». В диалоге Платона «Софист» упоминается о распространенном мнении относительно природы..., которая «порождает силу какой-то самопроизвольной причины, производящей без участия разума». Для участников диалога очевидно то, «что приписывается природе, творится божественным искусством», а соответственно «существует два рода творчества: один – человеческий, другой – божественный» [92. С. 9].

Человек индустриального общества воспринимает окружающий мир не как часть бытия, а как принадлежащее ему хранилище материальных ценностей. В данном контексте это явление можно называть природой подчинённой, переработанной и превращённой из организма в организацию. Между окружающим миром и человеком машины стали своего рода промежуточными звенями. Новый «посредник» развенчал таинственные природные процессы и затмил собой окружающую природу и ее явления. Без девственного ареола таинственности труднее стало её воспринимать в качестве гармоничного античного космоса. Она постепенно начала превращаться в «Mundos» – универсум, представляющий из себя огромное пространство для безапелляционного человеческого хозяйствования. Вследствие развития производительных материальных сил произошло «порабощение человеческой личности природой и общественной средой» [10. С. 142]. Вещь стала выше человека, так как человек сделался орудием производства продуктов. Благодаря технике произошел процесс разрушения старых тел и создания новых, совсем не похожих на тела органические, создались «тела организованные» [10. С. 11].

В философии русских экзистенциальных мыслителей (Н. Бердяев, Л. Шестов) проблема отчуждения решалась под углом зрения разрушительного воздействия на духовный мир человека различных форм объективированного мира – экономики, техники, государства и др [85]. С. Н. Булгаков утверждал, что в окружающем его обществе наблюдалось как «"организмом" побеждается "механизм"». Можно сказать, что весь мировой и исторический процесс вытекает из противоречия между механизмом, или вещностью, и организмом, или жизнью, и из стремления природы преодолеть в себе механизм как начало необходимости, с тем чтобы преобразоваться в организм как начало космической свободы, торжество жизни, панзоизм» [17. С. 84]. «Можно установить три стадии в истории человечества – природно-органическую, культурную в собственном смысле и технически-машинную. Этому соответствует различное отношение духа к природе – погруженность духа в природу; выделение духа из природы и образование особой сферы духовности; активное овладение духом природы,

господство над ней» [12. С. 11]. Здесь его рассуждения расходятся с мнением Н. А. Бердяева. Речь идет о порабощении «общественного человеческого организма» «машинами». Для С. Н. Булгакова при помощи достижений науки невозможно устроить рай на земле. «Связь науки с техникой или технологический характер науки представляется одним из наиболее важных свойств научного знания, с которыми должна считаться философия науки, не следует распространять этого на всю науку и прямо ставить знак равенства между наукой и техникой, направленной на разрешение хозяйственных задач»» [17. С. 188].

Первые шаги в сторону развития индустриального общества знаменовались критическим переосмыслением европейцами своих религиозных традиций, в которых последние пытались отыскать недостатки «казенной» религии или, по определению протопресвитера А. Шмемана, «социально-политического тотема». Возможно по этой причине «начиная с Возрождения, все то, что определяло собой историю, что вдохновляло, взрывало, меняло человеческую судьбу, уже не было христианским, а на глубине было восстанием против него. И еще на большей глубине – восстанием против изменения христианства самому себе» [134. С. 84].

Для протестантского мировоззрения индустриальные приобретения не являлись проблемным процессом. Напротив, образ «мёртвой природы» или искусственной вещи был поляризован протестантами XVII века с живой природой, как символ выражения подлинной духовности в противовес ветхой душевности [60. С. 11]. Для протестантской этики технический прогресс заслуживал благословения и благоговения. Протестантский проведенциализм утверждал, что спасение человека предопределено Богом и совершается личной верой [61. С. 45]. Доказательством предопределённости к спасению человека служило материальное благополучие. Если материально состоятелен, – предопределен, и наоборот, не состоятелен – не предопределен. Богословский индивидуализм протестантизма выходил на первый план и был противопоставляем соборности католицизма, где всем социальным слоям горожан находилось место для сопричастности Творцу.

Под влиянием кальвинистов в XVII в городах Гамбурге, Лионе и Париже демонстрировались очень интересные характерные для протестантов того времени события, такие как заключение под стражу городских нищих и безумцев (юродивых). С 1650 по 1750 г. «были созданы солидные по своим размерам учреждения, чтобы заключать туда не только безумных, но и стариков, больных, безработных, бездельников, проституток, то есть всех, кто не вписывался в рамки формирующегося общественного порядка. Индуистриальное капиталистическое общество не могло терпеть существования сообществ праздношатающихся людей. Из полумиллиона жителей, что в ту пору насчитывало парижское население, шесть тысяч оказались в заключении. В подобных учреждениях не допускалось и мысли о лечении, всех заключенных просто принуждали к каторжному труду» [122. С. 14-15]. Похоже именно это имел в виду Ж. Кальвин, когда богословствовал о лени и добродетели: «Всякому ясно, насколько необходимо <...> пробуждать человека от беспечности и лени» [159].

Аксиологические схемы средневековых религиозных деятелей благодаря реформации оказалась под сомнением. Благодаря этой тенденции католический провиденциализм получил себе хорошо образованного оппонента в виде деизма. Деистические интуиции внесли в европейскую культуру ощущение того, что человек полноправный хозяин вселенной, а Бог стал «праздным», так как отстранился от дел. Такое богословие нашло себе значимую поддержку в виднейших интеллектуальных представителях своего времени: Вольтер, Герберт Чербери, Д'Аламбер, Дэвид Юм, Лейбниц, Жан-Жак Руссо и др. Для них Бог являлся «призраком живого бога», лишь предметом поклонения. Бог стал олицетворением предмета чистой философской спекуляции. Его уравновесили мифу. В этой связи Спиноза посетовал, что мыслители позабыли «Того, Кто есть» (ЯГВЕ), а вместе с «Ним и истинный смысл проблемы существования» [156]. Вслед за Вольтером, Руссо, Фонтенелем мыслители разных направлений естественным образом вернулись к старой и очень поверхностной интерпретации проблемы конечных причин. Эта интерпретация превращала Бога в «часовщика», единократно использовавшего божественный ремонтуйар для запуска мироздания.

Интеллектуалы из идеи Бога вновь сконструировали платоновского Демиурга, «с той лишь разницей, что на сей раз, прежде чем упорядочить свой мир, этот Демиург посоветовался с Ньютоном» [156]. Утверждение Френсиса Бэкона: «Знание-Сила» стало приобретать вдохновляющее звучание. «Ибо люди, восхищаясь ложными силами духа и прославляя их, обходят и теряют истинные его силы» [19. С. 57]. Теологические опыты на время ушли из философских дискуссий, так как их место занял секулярный научный поиск. Перемена происходила так, для средневекового европейца мир был ничтожен в сравнении с Творцом, но в эпоху гуманизма эта тенденция начала меняться. Возникла точка зрения: мир бесконечен в возможности (потенциально), а Бог бесконечен актуально [56. С. 173]. В дискуссионном процессе эту мировую потенциальность превратили в актуальную бесконечность. Присвоив природе божественный атрибут, её поместили на место Творца. Возникла уравнивающая культурная модель: бесконечная Природа – бесконечный Бог, а значит между их бесконечностями нет разницы. Появился «новый» выбор между двумя «старыми» мнениями. Все сущее – Бог (пантеизм), или все сущее – природа (материализм). Ни в одном, ни в другом не просматривалось места для христианской идеи о том, что человек создан по образу и подобию Божию. А это уже не только «мысли о равенстве Бога и человека или даже... мысли о независимости от Бога; из нее вытекает и то, центральное для гуманизма убеждение, что в каждом человеке заключается все человечество» [179]. Истина там, где достоверность. Ф. Ницше заметил, что со времен Декарта «все философы покушаются на старое понятие "душа", под видом критики <...> это значит: покушаются на основную предпосылку христианского учения. Новейшая философия <...> антихристианская, хотя, говоря для более тонкого слуха, она отнюдь не антирелигиозна. Некогда верили в "душу", как верили в грамматику <...> И вот стали пробовать с упорством и хитростью, достойными удивления, нельзя ли выбраться из этой сети» [83. С. 55].

Время стало предлагать новые исследовательские направления, например, происхождение самого знания. Джон Локк решил заняться этой проблемой и в

своем поиске нацелился синхронизировать разные исследования происхождения, проверить их на достоверность и определить объем «человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры» [65. С. 91]. Исследовательский интеллектуальный процесс предохраняет человека «от скептицизма и умственной бездеятельности. Когда мы будем знать свои силы, мы будем лучше знать, что можем предпринять с надеждой на успех» [65. С. 94]. Без знания своего гносеологического потенциала, существует опасность впасть в догматизм или скептицизм.

Жажда знания подтолкнула представителей эпохи Просвещения к нерелигиозной вере. Эта вера выражалась в том, что человеческое общество можно и нужно совершенствовать, и делать это необходимо активно развивая человеческое знание. Ощущение сопричастности прогрессу, как произведению человеческих исканий и стремлений, простилировало развитие веры как особой силы человечества. Если ему дано творить, то это не заслуга божественных сил, а самого человека. Божественная предопределённость, в отличие от материальной детерминированности, стала представляться абсурдной. В силу того факта, что у человека есть разум, человек свободен. Небесное может быть отброшено, так как стало неубедительным перед судом человеческой свободы и разума. Позже подобные рассуждения и сам «разум» И. Кант подверг критике [52].

Богословские темы долгое время находились в центре событий человеческих поисков. Деизм, пантеизм, эмпиризм, солипсизм, атеизм, последовательно сменяли друг друга, становились в авангард для оппозиции религиозным толкам и активно формировали мировоззренческую конкуренцию традиционной теологии. Это не было похоже на военные действия, это был естественный, мирный процесс. Ф. Ницше в своей манере попытался его описать. Религиозный мир, в терминологии исследователя «истинный мир», стал «наконец басней». Он убеждённо говорил современникам о том, что «истинный мир» – идея, ни к чему больше не нужная, даже более не обязывающая, ставшая бесполезной, ставшая лишней, следовательно, опровергнутая идея – упраздним ее» [167]. Жизнь «кончается там, где начинается "Царствие Божие"» [167].

Философ многим открыл глаза, поставив диагноз эпохе, которая, по его мнению, «убила Бога» и которой больше ничего не остаётся, как только переоценить ценности. Таким образом, в европейских странах появилась новая безрелигиозная форма покаяния².

По мнению К. Ясперса путь Заратустры демонстрировался как «жертвенный и суровый путь, путь горний, в нем есть совершенно своеобразный аскетизм духа. Жертва и аскетизм возможны не только во имя исполнения заповедей Бога, но также и во имя высшего достоинства и творческого призыва человека. Человек не должен быть рабом суety мира, он должен быть свободен от низших стихий мира во имя своего творческого и царственного назначения. Несмотря на то, что Ницше возмущался идеей домашнего и прирученного христианского Бога, он сам так и не смог освободиться от постулатов трансценденталистской религии, а лишь поставил на место Бога сверхчеловека» [184].

Средневековые европейцы слово «Бог» писали с заглавной буквы, а человек – с маленькой. На момент начала индустриальных революций, которые начались с эпохой Возрождения и продолжили своё развитие в эпоху Просвещения, все чаще понятия Бог и человек стали уравнивать. Благодаря стараниям М. Мендельсона и Ф. Якоби в конце XVIII века слово «Бог» все чаще стали заменять на термин «Абсолют». Эта тенденция трансформации продолжила свой процесс и нормальным тоном стало рассуждать об этих понятиях отвлеченно, обозначая только «проекции свойств человека и природы, превращенные в самостоятельные существа» [88. С. 28]. Так как религиозная культура способствуют ослаблению инстинкта, отказу от влечений, общекультурные ценности, получившие своё начало от христианства, стали переводить в область сомнительных ценностей [121. С. 103]. Средневековые европейцы искали смысл жизни в Писании, Священном предании. Для самосовершенствования отправлялись в монастыри, где получали наставления от монахов, которые учили приходящих использовать духовные молитвенные правила (исихазм – на Востоке, медитативные практики – на Западе). В Новое время поиск смыслов сохранился, но акценты сместились,

² Греческое слово μετάνοια (покаяние) на русский язык переводится как перемена ума.

теперь творческая энергия, которой приобреталась молитва, стала служить источником для научного познания.

Используя терминологию З. Фрейда, можно сказать, что произошёл процесс сублимации духовных переживаний и феноменов в область научных откровений. Исиахст стремится отрешиться от всего чувственного. Феноменолог стремится к «эпохе», буквально – «воздержанию от суждений». Так описывается первый этап феноменологической редукции. После того, как естественно-научное и религиозное познание были разведены, последовал некоторый разворот к переосмыслению значения этих двух начал друг для друга. Традиционная религиозность, построенная на священном предании и ищущая в этом предании новые формы для обоснования своих религиозных представлений, для светского исследователя продолжала оставаться интересной, так как в «сущность метафизики все еще остается для мышления наиболее достойным предметом мысли, пока оно не обрывается, произвольно и потому неуклюже, разговор с доставшимся ему от истории преданием» [180].

В аграрном обществе человек воспринимал окружающий мир в концентрической перспективе, в которой процессы располагались вокруг общины, создавая ощущение экзистенциальной встроенности в природные агрокультурные циклы, которые протекали «здесь и сейчас». В индустриальном обществе, благодаря организационно-линейным процессам, бытие ориентировалось не на абстрактное место и время проживания, а на процессы человекоцентричной социализации, которые рассматривались с перспективой на будущее. «Пространство-время означает <...> открытость, просвещивающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося и настоящего» [125. С. 399]. В такой системе ценностей бытие реализуется в будущем, минуя прошлое и настоящее. Раскрытие человеком своего предназначения может осуществиться только тогда, когда он поместил себя внутри этого «тряка протяжения и выстоял определяющую это протяжение отклоняющее-отказывающую близость» [125. С. 401]. Настоящее, для такого понимания, не имеет ценности. Проживание в моменте, вокруг домашнего очага, определяет традиционное общество, также и

человек, как продукт индустриального общества, определяет себя в будущем, минуя настоящее. Но наше будущее в конечном счёте, это – бытие в смерти. Настоящий обесцененный физический мир сменится «метафизическим миром». М. Хайдеггер такое обесценивание назвал «Мир Man», который диктует человеку: «Мы наслаждаемся и веселимся, как люди веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как люди смотрят и судят; но мы и отшатываемся «толпой», как люди отшатываются; мы находим «возмутительным», что люди находят возмутительным... бытие с другими как таковое озабочилось серединой» [125. С.69]. В этом ключе уместно высказывание Е.Н. Трубецкого, который говорит, что «прогресс как таковой представляет отрицательную ценность» [115. С. 257].

Итак, из приведённых рассуждений можно заключить, что сначала ревизии подверглись теологические постулаты, потом подвергли обесценивающим манипуляциям природу, а после взялись за переосмысление человека и его предназначения, делая упор на его производственную необходимость, уравновешивая его с индустриальным механизмом. При таких условиях появился стимул связывать окружающий мир с точки зрения рентабельности с научно-техническим прогрессом и переориентировать традиционные интуиции (в том числе религиозные) под свои нужды. Отечественный мыслитель Евгений Трубецкой обращает внимание на то, что быстрое падение человека и человечества, при головокружительных успехах современной науки и техники, утвердили себя как неизбежное начало поведения, «которому должно быть подчинено все в человеческой жизни. В особенности современное государство, с его аморализмом, с его стремлением использовать всю культуру как средство для осуществления животных целей коллективного эгоизма» [115. С. 258]. Констатация довольно удручающая, но, как говорил Т. Кун, «банкротство» «существующих правил означает прелюдию к поиску новых» [57. С. 101].

Разные мыслители со времен Возрождения условно прошли как минимум через три этапа: «сначала они надеялись получить искупление от Бога, потом – от философии, теперь того же ждут от литературы» и непонятным остается вопрос,

благодаря этому движению чего добываются [97. С. 31]. Кризис, связанный с развитием индустриального общества, создаёт условия, при которых главными процессами может стать отторжение социокультурных, политических, экономических и других общественных доминант, ориентированных на интеграцию индустриальной и традиционной культур.

Для индустриального типа общества характерно научное мировоззрение. Для прошедшей эпохи свойственно созерцательное мировоззрение теологов или жрецов. «Ученые заменяют жрецов или теологов в качестве общественной группы, образующей интеллектуальную и моральную основу общественного порядка. В наследство от жрецов они приобретают духовную власть, которая, как подчеркивается в первых работах О. Канта, непременно воплощается в каждую эпоху в тех, кто предлагает господствующий образ мыслей, а также идеи, служащие фундаментом социального строя. Так же как ученые заменяют жрецов, «индустриалы» в самом широком смысле этого термина (предприниматели, управляющие фабриками, банкиры) приходят на место военных» [5. С. 87].

В своем труде «Дух позитивной философии» О. Конт отмечал, что все наши умозрительные представления неизбежно проходят через три историко-мировоззренческие стадии: теологическую, метафизическую и научную. Каждая из которых – это реакция на предыдущую. У Канта эти процессы завершаются позитивной стадией, т.к. войдя в эту стадию «строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным» [53. С. 54-55]. Другими словами, невостребованность предыдущей определяет следующую стадию. Господствующий образ мысли определяет социокультурное развитие общества, который имеет тенденцию к разного рода трансформациям. Так за позитивным знанием приходят неопозитивное, неометафизическое и неотомистское мыслительные направления. Недовольные официальной идеологией находят себе опору в метафизическом и теологическом измерениях.

В соответствии с этой логикой общество двигается и в современном мире. Информационное общество развиваясь обуславливает динамику культурных процессов. Мультикультурная картина мира размывает все доселе

господствующие культурно-исторические представления. В таком мире происходит смешение всех стилей и направлений, выкраивается новое направление: протест всех против всех. С зарождением позитивного мышления в точных науках стали очевидны ограничения традиционного мышления в рамках политики и религии. Позитивный подход, предрешивший успехи в науке, «должен охватывать все аспекты мысли. Однако распространность позитивного метода вовсе не очевидна. Неужели мы обречены воспроизводить в социологии, в сфере морали или политики методы, используемые в математике или физике? По крайней мере, спор еще не закончен» [5. С. 93]. Метафизическая, теологическая и позитивная стадии сегодня действуют одновременно.

Мы наблюдаем не противоборство теизма и атеизма. Атеизм старого образца близок к смерти. Будущее готово нанести ему решающий и последний удар. Опыт атеизма, «так обстоятельно обсуждавшийся теологами и религиозными философами XX столетия относится к числу проблем, в общем, разрешенных; если он когда-нибудь имел самостоятельное содержание <...> содержание — это как следует переварено и усвоено христианской мыслью» [137. С. 91]. Атеистическая идея отошла, а на ее место выдвинулись «радикальный релятивизм и прагматизм в сочетании с практикой модного образа жизни». Здесь появилась мода на всякого рода мистику, имеющую в своей основе синкретические установки, которые, в свою очередь, уже не используя атеистический идеологический арсенал, своими специфическими религиозными положениями продолжили дело десакрализации традиционной религиозности и научности. В аграрном обществе ценности корректировались в храмах. Постиндустриальное же общество в качестве ретранслятора культурных ценностей рассматривает современными информационными площадками, подавляющее большинство из которых являются контролируемыми.

Смене ориентиров интеллектуальной традиции с богословских на *вне-* и *арелигиозные* сопутствует культурная адаптация всех участников этого процесса: в механистичном мире нет скрытого и тайн, есть вопросы и ответы – верные и неверные, технологии и процессы, которые поддаются формализации и

детальному культурному описанию, что согласуется с культурфилософским контекстом понимания этих процессов. Общая история развития европейской интеллектуальной традиции не показывает прямолинейной связи с религией: тупики абсолютизации науки, механицизма и технологического отношения к миру приводят интеллектуальную мысль к более сложному пониманию сути и характера религиозных традиций. Мировоззренческие установки – это своего рода движения от проблемы к проблеме; они формируют повестку и расставляют акценты в решении вопросов определения принципов мировосприятия. Отталкиваясь от этой основы выстраиваются процессы культурогенеза. Данный контекст обусловил социокультурную адаптацию религиозной жизни. Именно эти парадигмы запустили сценарии, по которым реализовалось взаимоотношения религиозных институтов в индустриальных обществах.

Вопросы коммуникации культуры и религии являются ключевыми в нашей работе. Культурфилософские основания и их взаимосвязи являются доминантной точкой, обозначающей взаимовлияние религии и культуры. Во время поиска ответов на вопросы о месте религии в обществе стали появляться новые представления, пытающиеся удовлетворить этот запрос. При всей неоднозначности ответов появилось движение вокруг определения неконфессиональных форм понимания Абсолюта, выделяющих его независимость от разума, что выступает свидетельством связи и противопоставления квазирелигиозных отождествлений с религиозными ценностями и семиотическими изменениями метафизических понятий Бог, Абсолют, Вселенная и др. В свою очередь были запущены трансформационные процессы внутри религиозной культуры, которые представили целый ряд социокультурных последствий, включивший в себя формирование новой трудовой этики и пенитенциарной системы и пр., обоснованных религиозными мотивами, что указывает на характерное выражение культурогенеза и создаёт условия для культурфилософского анализа этих явлений.

1.3. Религиозно-социальные аспекты социокультурной адаптации христианских конфессий в индустриальном обществе

С наступлением эпохи реформации произошло кардинальное переосмысление основ жизни европейцев в его социально-экономических, культурно-исторических и политических перспективах. Реформация проявила себя как одна из движущих сил для укрепления и развития индустриального общества, послужила положительной духовной основой для его формирования. В границах индустриального общества появились предпосылки для создания плюралистических по отношению к этому обществу религиозных объединений. Возникла необходимость синхронизировать существующие понятия с ярко окрашенными суждениями, как плюрализм, толерантность, конвергенция, и попытаться вписать их в контекст религиозно-общественной жизни. В структуре индустриального общества имелись механизмы для социокультурной адаптации религиозных институтов. Имелись инструменты для обратной адаптации, в которых можно было разглядеть некоторую зависимость от религиозных процессов. Эту зависимость обозначил своей в работе «Протестантская этика и дух капитализма» Макс Вебер, где указывал на реформацию как на формообразующее явление этого процесса [147]. Более подробно это явление можно рассмотреть в культурно-исторических процессах стран – родоначальниц индустриального общества – Англии, Германии, Франции и США.

Несмотря на утверждение Ф. Ницше о том, что немцы «плохо одарены» религией, есть основания усомниться в этом интересном утверждении [92. С. 280]. Утверждение Н. А. Бердяева опровергает этот тезис: он говорит, что вся «германская философия имеет идеалистическое направление и материализм мог быть в ней лишь случайным и незначительным явлением» [142]. Феодалы и духовенство средневековой Германии были представителями элитарной культуры, которые возвышались над плебейскими сообществами. Одним из ярких признаков этой элитарности являлся латинский язык, которым в своей основной массе и владели эти слои общества.

Перевод М. Лютера Библии на родной для германцев язык, десакрализировал носителей этого знания. Так немцы получили статус родоначальников процесса перевода книг Священного Писания на родные языки и возможности отделения от Римско-Католической церкви [10. С. 85]. В Германии это действие явилось очень важным событием для становления индустриального общества. Под влиянием этих событий, в противовес феодалам и духовенству, начало своё движение буржуазия как третий социальный слой. Осуществление Реформации произошло в переломный момент немецкой истории, предопределив этим событием коренную культурную перекодировку общества. Макс Вебер утверждает: «То обстоятельство, что именно на Западе общинная религиозность обычно связана со средним и мелким бургерством, естественным образом объясняется тем, что в западном городе в известной степени теряют своё значение кровнородственные связи, в частности внутриродовые. Замену им индивид находит не только в профессиональных объединениях, которые на Западе, как и повсюду, носят культовый характер (хотя уже не связанный с табу), но и свободно создаваемых религиозных сообществах. Однако этот факт определяется не экономическим своеобразием городской жизни как таковой; напротив, очень часто, как легко можно обнаружить, каузальная связь бывает обратной» [21. С. 150].

После реформационных событий Лютеранская Северо-Германская и Кальвинистская Реформатская церкви в Швейцарии, где среди населения преобладал немецкий язык, появились аналоги Католической церкви «для бургеров». Германия долгое время оставалась страной «бургеров», творческой интеллигенции, вольных мистиков и консервативных крестьян. Говоря более ясно, можно утверждать, что основные элементы индустриального общества были созданы, при этом страна продолжала оставаться во многом феодальной и традиционной. Процессы по созданию в Германии индустриального общества начались во второй половине XIX века. Происходило это по английским и французским лекалам, в попытках их догнать. После разгрома Германии и

подписания Версальского договора (28 июня 1919 года) в западной части начало создаваться квазисекуляризованное общество.

В Англии, при зарождении и развитии индустриального общества, проходили похожие на французские и германские события процессы. В какой-то степени, английский вариант можно назвать более прагматичным. На заре английской промышленной революции, кальвинизм проявил себя с позиции «боевой теории восставших» [7. С. 81]. В английских просторах Реформация случилась, как реакция на конфликт, вызванный противоборством Генриха VIII с Папой Римским из-за развода со своей первой женой, так же как события, связанные с борьбой английского среднего класса и горожан за свои права. Англиканская церковь появилась чтобы учесть интересы всех сторон. Новое религиозное учреждение для верхушки общества создала свои условия – церковь спиритуалистическую, по виду почти как католическую, для низов – кальвинистские самоуправляемые общинны, которые весьма свободно могут видоизменять ритуалы и своё вероучение. Догматические основы англиканской церкви «представляют собой сложную смесь католицизма, лютеранства и кальвинизма» [87. С. 157]. В целом англикане представляли собой очень широкую и мягкую структуру, в числе главных принципов которой лежали единство организации и лояльность существующей иерархии.

Процесс секуляризации в английском обществе проходил довольно мягко. Среди европейцев до конца XIX века англичане считались самой пуританской нацией, отличающейся серьёзной строгостью и не всегда рассудительным соблюдением религиозных принципов и моральных норм. На рубеже XIX – XX веков произошёл массовый отход от христианской морали, но не принципов. Произошла культурная трансформация элиты, благодаря которой чествовали появление Британской империи нового типа, построенной не на традиционных британских ценностях, а на толерантности и веротерпимости, отражающих приоритет государственных интересов в обществе. В Англиканской церкви во второй половине XX века и в начале XXI века произошли скандальные канонические преобразования. Феминистически настроенные представители

общества «продавили» принятие синодальными чиновниками Англии «положение о женском священстве»³. Первая женщина, официально вошедшая в церковный клир, появилась в 1995 году, а к 1998 году их насчитывалось 1900. Благодаря такому мягкому и терпимому отношению официальной церкви к своим прихожанам последние благосклонно терпят преподавание основных мировых религий в школах, где особое место отводится христианству и неукоснительно соблюдается традиция ежедневного прочтения вслух молитвы в стенах школы.

Британский монарх является главой англиканской церкви. В его обязанности входит назначение архиепископов и епископов. Для всех священников обязательна клятва в верности короне. После того как монарх стал полноправным хозяином английской церкви, королевская администрация стала предписывать «содержание воскресных проповедей, произносившихся во всех церквях страны» исходя из рекомендаций королевского двора [7. С. 84]. Сегодня британский монарх является символом страны, значит и англиканская церковь является как минимум символом символа. Королевский двор следит за тем, чтобы каноническая жизнь английской церкви протекала в духе политкорректности, толерантности и плюрализма⁴, как этого заслуживает, по мнению королевского двора, общество.

Франция до конца XVIII века была страной «продвинутых» пассионариев, которые внесли в историю своей страны значительный вклад. В XVI – XVII вв. это католические интеллектуалы типа Лейбница или Декарта, в XVIII веке – непримиримые антиклирикалы, деятели Просвещения. Реформационное движение было нитролизовано. По этой причине Революция развивалась уже не по пути религиозных преобразований, а в направлении конфронтации с религиями. Началось с того, что 1791 года был принят в конституцию декрет о

³ Более 30 лет назад Священный Синод РПЦ высказал мнение о женском пасторстве в принципе: «Мы не видим оснований для возражений против любого решения этого вопроса в конфессиях, где священство не признается таинством и где, следовательно, с точки зрения Православия, сакраментального священства, как такового, вообще нет» [93. С. 9].

⁴ К вопросу о европейском плюрализме. Грек – иеродиакон Иероним Киккотис был человеком строгого православных взглядов. Его брат был коммунистом. По этой причине представители греческой церкви в Лондоне обвинили «его в сочувствии к коммунизму, и его исключили из клира» [55. С. 16-17].

введении гражданского устройства церкви. Священников перевели на государственное содержание, отменили десятину, что естественно повлияло на материальное благополучие духовенства и ограничило их финансовую автономность. Продвигались весьма интересные идеи, такие как введение выборности всех слоёв духовенства и обязательная присяга на верность конституции. Такие инициативы были неприемлемы для последних, так как лишали высшее католическое духовенство самостоятельной политической силы. Так как «конституция 1791 года не могла достичь подчинения революции, то в дальнейшей борьбе ей пришлось приступить уже к искоренению самого христианства» [158]. Религиозные войны XVI – XVII вв. утомили французов и довели до осознания того, что христианство, как и вообще любую религию, надо дистанцировать от власти [113. С. 394]. В народной среде такие представления стали постепенно усиливаться, и в определённый момент появилось подходящее обстоятельство для воплощения этих инициатив в жизнь. Свершилась Великая французская революция. Ревнители революционных преобразований взялись ревностно вершить дело революции, а заодно освобождать народное сознание от религиозных «пут». Впереди революционеров ждало разочарование: оказалось, что французская революция «добралась только реакции, и это показывает, чем была в действительности. Рабски служить человечеству ничем не лучше, чем служить Богу. В конце концов, братство бывает у коммунистов только по воскресным дням. В остальные дни недели братья становятся рабами» [51. С. 167].

Наполеон успокоил революционный «невроз». Также смягчению содействовала реставрация монархии. Вследствие реставрации Бурбонов общественная жизнь католической церкви вернулась в прежнее русло. Ожидая восстановления феодальных привилегий, не все представители духовенства приняли новые экономические отношения, но для развития нарождающегося общества это уже не имело большого значения, так как авторитет католической церкви не вернулся на прежний уровень. К тому же наблюдались явные перегибы в области религиозных отношений, под видом новых законодательных актов,

обеспечивающих пожизненную ссылку на галеры за святотатство и четвертование, за осквернение Причастия [51. С. 270-271]. Духовных лиц, поддерживавших законодательные акты о строгом наказании для борцов с церковными таинствами, поставили в один ряд с исполнителями приговоров, чем обусловили негативное отношение Сен-Симона и ему подобных противников религии считать религиозных «палачей» «бесплодными» для прогресса и французского общества.

Противоборство традиционного общества с новой индустриальной верхушкой сопровождалось то революциями, то реставрациями. Все это привело к созданию полностью светского государства, что французы ставят себе в особую заслугу, отсюда и появление закона Франции о запрете на ношение религиозной атрибутики в общественных местах.

Процессы понимания социокультурной адаптации религии в США начинаются с понимания того культурно-исторического пространства, которое занимает религия в Северной Америке. Первыми в эту страну из Старого Света начали съезжаться авантюристы разных сортов и религиозные беженцы. Под влиянием библейских постулатов переселенцев в зарождающемся обществе начало формироваться новое мировоззрение. Пуритане Массачусетского залива внимательно прослеживали и вводили в обиход законодательные представления Моисеевого Закона, где язычество каралось смертью [61. С. 32-33]. На территории католической миссии таких прецедентов не наблюдалось. Католики отстраивали школы и учили местных жителей верить по-новому, искореняли язычество культурными методами. В противоположность пуританам квакеры Пенсильвании в отношениях с местными индейцами проводили свою политику на основе правил книг Нового Завета, где доминировали пацифистские настроения. Индейцы такой посыл восприняли за слабость и ответили на него актами чрезвычайной агрессии, которая сформировала представления о том, что исполнение «власти абсолютно несовместимо с мировоззренческими основами квакерства» [18. С. 79].

На момент формировании инфраструктуры нового государства стали проявляться особенности численного доминирования религиозных сообществ.

При создании государства нового типа, на примерах законодательных крайностей пуритан и пацифизма квакеров Пенсильвании и других похожих на них религиозных образований, ощущалась проблемность опоры на их представления. При таких обстоятельствах появился американский Билль о правах с его толерантными поправками. В США религию от государства не отделяли. Первая поправка к американской конституции появилась чтобы защитить адептов вер от произвола властей и защиты от межрелигиозной конфронтации. «Американские ценности» формировались исходя из мультиконфессиональных принципов. Америка вынуждалась отстаивать в этих принципах статус общечеловеческого достояния [124. С. 63].

Высший образованный класс был сформирован в период войны за независимость. Этот класс ориентировался как на мысли английских философов, так и на идеи деятелей Просвещения. Они не находились в борьбе с религией, их более интересовало общественное благоустройство государства. Религиозные вопросы, как и проблемы морали, – это вопросы личные. Для «отцов-основателей» был важен курс на государственную инженерию и сбалансированность религиозных общин, что выглядело как некоторая государственная отстранённость от религии. Конфронтация с религией не входила в их представления, как это было во Франции, важно было закрепить в сознании граждан, что процессы религиозных конфронтаций следует воспринимать как акты частных вопросов личности (общины), которые регулируются судебной системой в частном порядке. Так Соединенные Штаты Америки стали анклавом религиозно толерантного общества. В этом направлении развитие государственно-церковных отношений проходило весь XIX век.

В России социокультурная адаптация религии проходила под явным государственным влиянием и с большой оглядкой на европейские образцы. В начале XVIII века активно начали действовать горнодобывающие предприятия Урала и Алтая, демидовские заводы, петровские судоверфи. Технологическое развитие России к моменту реформ Александра II было уже на значительной высоте, а начиная с 1861г. и по 1913г. продемонстрировало свою экономическую

стабильность и жизнеспособность. Пётр I одновременно с экономическими и государственными преобразованиями, обращал особое внимание процессу создания европейской культуры нового образца, где старался изменить повседневную жизнь своих подданных, в том числе её религиозной составляющей. «Петровская политика ставила своей целью превращение русского православного универсального государства в одно из местных государств современного Западного мира, с тем чтобы русский народ мог занять определенное место среди других западных наций» [113. С. 48]. Образцами для Петра Великого служили не только шведская армия и голландские верфи, но и европейские религиозные учреждения протестантских и католических толков.

Духовный Регламент Петра I. установил в стране новые стандарты, соответствующие европейской Реформации. Увиденное Петром на Западе пленило его воображение и побудило изменить страну по этим образцам. Протестантская часть европейского континента была свободной от папской власти. Папа Римский и Патриарх Московский для него являлись фигурами тождественными. Идея организации церковного управления в России в англиканском и лютеранском духе, с подчинением духовных властей светским, была интересной. Так как в протестантских церквях можно было совершать богослужебные действия без патриарха или иной фигуры, несущей на себе хоть и ограниченные, но регалии высшей власти, являлась соблазнительной. Патриаршество на Руси упразднили без особых эксцессов. После смерти патриарха Адриана в 1700 году нового выбрать не позволили. Патриарха заменили Священным Синодом, бюрократической структурой, созданной по немецкому лютеранскому образцу, с целью церковно-государственного регулирования основных церковных дел. Благодаря этому преобразованию монарх надеялся трансформировать церковные институты: ослабить церковную иерархическую верхушку, создать лояльную государству и подчинённую ему церковную иерархию, а так же поставить на особый контроль решение всех церковных вопросов этому бюрократическому аппарату. Реформа проходила не без сопротивления. Многие архиереи, священники и миряне прибывали в

смущении и недоумении. Показательны слова современника: «На благочестие и веру нашу православную наступили, но таким образом и претекстом, будто они не веру, но непотребное и весьма вредительное искореняют» [120. С. 95].

Шокирующими мерами для носителей русской традиции стали внешние изменения: старинные русские иконы стали закрашивать и «молевать» вместо них иконы, взятые из католических образцов, где доминировали непривычные для русского взгляда живописные чувственные образы. Традиционное одноголосое знаменное пение заменили партерным многоголосием. Некогда самобытная храмовая архитектура под влиянием западных образцов была вытеснена на периферию. Но более важным с культурной точки зрения оказался процесс трансформации богословия и богословского образования.

Под влиянием западного богословия, существовавшая в России еще до начала правления Петра Великого, русская православная традиция стала подвергаться ревизии. На смену ей пришли богословские изыскания Восточной Украины, которые были экспортированными последними из Польши в Москву в 1654 году. Малороссийские архиереи отлично знали католическую и лютеранскую духовную литературу, так как в большинстве своем знали латынь и европейские языки. Так же они занимались переводами на «славянское наречие», внешне очень схожее с церковнославянским языком. В частности, к таким лицам относился Иоанн Максимович (1651 – 1715), архиепископ Черниговский, позже ставший митрополитом Тобольским и Сибирским, рака с мощами которого по сей день стоит для поклонения в Софийском соборе Тобольского кремля, многие из трудов которого были переводами книг католических и лютеранских богословов⁵.

При Петре деятельные архиереи за труды такого рода стали получать государственную поддержку в виде назначения на кафедры за пределами Малороссии, при этом их деятельность в центральных городах России воспринималась неоднозначно. Богословское образование, ранее опиравшееся

⁵ Например, Максимович Иоанн, святитель. Илиотропион / Святитель Иоанн Максимович; предисл. и прим. свящ. Александра Гумерова. - Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2008.; Максимович Иоанн. Феатрон, или позор нравоучительный царям, князьям и всем спасительный (наставление начальствующим). 1703. (рукопись); Максимович Иоанн, святитель. Царский путь креста Господня. – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2011.

скорее на личную инициативу и самоорганизацию, тоже подверглось ревизии. Взяв за основу европейскую модель духовных учреждений, были созданы славяно-греко-латинские школы. Так же под патронажем Духовной академии в Петербурге были запущены епархиальные училища и семинарии.

Организация учреждений была доверена в основном людям, разделявшим взгляды императора на необходимость коренных духовных преобразований. Таким образом, с активным привлечением католической и лютеранской литературы с XVIII века было положено начало для изменения типа богословского мышления, которое гарантировало включение в этот процесс епископов, священников и прихожан.

Появилось много адаптированных для применения внутри православных общин дословных переводов нравственного и апологитического содержания, католических катехизисов и других книг доктринальной направленности. Позже, в петровскую и послепетровскую эпоху, церковные историки конца XIX – XX вв назвали это «пленением православного богословия западным».

Затрагиваемые трансформационные процессы в богословском направлении обусловили отказ от дальнейшего использования традиционной храмовой архитектуры и иконописи, что создало серьёзные предпосылки для выхолащивания богослужения и приходского традиционного уклада. Только в XX столетии начался процесс, связанный с переоткрытием традиционных церковных направлений.

Изменения, которые коснулись приходской жизни, усложнили внутриприходские отношения. Церковная традиционная община состояла из клириков и мирян, которые заботились о взаимном благополучии. На духовенство государственными органами была возложена часть государственных функций: проведение «брачных обысков», ведение метрических книг, выдача свидетельств, регистрация смертей [101], озвучивание за богослужением государственных приказов, указов, манифестов, предупреждающих гражданские волнения [95. С. 98].

Из священника сделали представителя государственной власти на приходе, оттенив его основную функцию, что выглядело не комплементарно и, естественно, не добавляло ему авторитета в глазах прихожан. Разграничение сословных границ, установление новых прав и обязанностей перед государством, разный образовательный уровень, дополнительно закрепляли эту разность между членами общины. Перспектива неиспользованных возможностей духовенством создавала атмосферу недовольства и обиды. Это «ограничения в карьерном росте <...> способностей, личных амбиций и стремлений. Отсюда проистекали чувство приниженности, комплексы неполноценности и «маленького человека»» [127. С. 33]. В среде священнического сообщества стали зреть настроения, сулящие отходом от традиционного сословного принципа: наследования священного сана потомками. Священнические дети стали поступать в семинарии не по желанию получить дальнейшее церковное назначение, а по причине бесплатного способа обучения. Благодаря сложившейся практике в начале XX века из семинарий примерно пятая часть выпускников принимала священный сан. Остальные по окончании духовного заведения шли в «университеты, в разные институты, в учителя» [116. С. 117].

Это время начала упадка монашеской жизни. Исходя из вышеуказанных предпосылок более раннего кризиса русского православия середины XVII века, в число его причин попали как государственное влияние, так и отсутствие современной богословской обоснованности монашества. На рубеже XVIII – XIX веков православная монашеская традиция была вновь экспортирована в Россию из Молдавии уроженцем Малороссии, Паисием Величковским. На то время он явил себя как деятельный богословский писатель и переводчик, который заложил основания для возрождения традиционного православного богословия. Он осуществил переводы на славянский язык нескольких значимых греческих сборников святоотеческих трудов. В той или иной степени, с именем Паисия связаны последующие деятели данного возрождения – Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник, оптинские старцы.

Официально значимыми и первенствующими продолжали оставаться учреждения с системой православного «западного» образца, представленного Синодом, архиереями и священниками, Академией и подведомственными семинариями. В целом, культурно-историческая действительность русского православия XVIII – XIX веков характеризуется значительными трансформационными процессами, вызванными абсолютным государственным регулированием. Эти события опережали общественные изменения и порой вызывали открытое сопротивление церковных низов и глухое несогласие верхов. Инфраструктурные изменения православных учреждений католических и протестантских образцов носили умеренные характеристики, в институциональном отношении весьма сопоставимые с Европой. Такая же умеренность свойственна и европейской богословской неокатолической направленности развития в стране. Однако данному опережающему религиозному процессу соответствовало более архаичное, малоиндустриализованное традиционное общество, рухнувшее под грузом собственных противоречий в 1917 году.

Не смотря на широкий размах реформирования государственных систем петровские реформы можно охарактеризовать как верхушечные, затронувшие только аристократию. Что касается изменения религиозной жизни, то проведённые реформы достигли самых низов приходской жизни и отношений. Благодаря преобразованиям XVIII века страна получила современную на тот момент армию и новый правительственный аппарат. Россия осталась при этом аграрной страной с традиционной моралью и нормами традиционного общества, к числу которых можно отнести недоверие к представителям и структурам реформированного государства.

Подводя итоги, можно сказать, что для индустриальной эпохи характерен процесс секуляризации. Политика, экономика, наука и другие общественные подсистемы освобождались от опеки религии, которая до этого времени имела колоссальное влияние на общество. В нем религии определялось место «духовного водительства» и организующей силы традиционного общества. К

этим процессам надо было адаптироваться. Некоторые церковные иерархи, почувствовав общественные тенденции, способные ослабить их власть, попыталась эти «тенденции» максимально ослабить. Таким образом «под огонь» попали индустриализация, техника, демократия и т.д. Однако религиозные институты не выдержали противоборства с «индустриально» настроенной общественностью и были оттеснены от центра общественно-исторической арены.⁶

Благодаря протестантам традиционные аскетические практики стали пересматриваться и подгоняться к новой парадигме. Это стремление обозначило себя как движение «к сакрализации эстетического переживания». Последнее вытолкнуло часть человечества к существованию на поверхности вещей, сфокусировало внимание не на его внутреннюю сопряженность, а неизбытвенную разобщенность с миром [13. С. 183]. Обозначилась одна из целей традиционной религии – удержать целостность человеческого существа, не дать растворить личности в «усредненности». Зародившийся протестантизм в лице Ж. Кальвина, главного проповедника радикальной религиозной несвободы или «Божественного предопределения», объявил о том, что Христос «распялся» только за «предизбранных» к спасению. Что возлагало на членов реформатских общин ответственность и обязанность доказывать, прежде всего, себе самим, что они таковыми и являются. Богат – значит предизбран. Так зародилось религиозно мотивированное стремление к обогащению, попутно простимулировавшее в Западной Европе развитие капитализма.

Кризис католицизма и католической церкви стимулировал процессы религиозной социокультурной адаптации, следствиями которой были политические, социальные, экономические и другие изменения. Религиозным ответом на кризис стала Реформация – широкий, многоплановый процесс, шедший в разных странах отнюдь не по единому шаблону. Так в северогерманских землях и Швейцарии, где распространялись две первые версии

⁶ А. И. Осипов утверждает, что в средние века боролась не религия с наукой, а ученые-консерваторы с новыми учеными. Среди «консервативно настроенных» ученых находилось немало людей, которые принадлежали к церковной иерархии. И они использовали свое привилегированное положение для борьбы со своими оппонентами. Один из способов борьбы состоял в объявлении ересью те взгляды, которые им были чужды [88. С. 15].

протестантской реакции – лютеранство и кальвинизм, сформировалась модель взаимоотношений религии и общества, обозначенная в работе как «традиционный протестантизм». Отличия традиционного протестантского общества от «традиционного католического» состоят в опоре на «буржуа». С этим связаны и новые культурные акценты: доступность Священного Писания, его перевод на доступные языки, более высокая роль образования в религиозной и общественной жизни, иной тип иерархии отношений в приходе – меньшее значение клириков и большая активность мирян. При этом сам тип эксклюзивных отношений религиозной традиции, государства и общества не изменяется: традиционные протестанты не отличались особой веротерпимостью; государственная поддержка традиционных, «культурообразующих» религий и сейчас обычна для стран традиционного протестантизма. Аналогичным образом можно охарактеризовать и ситуацию в странах Скандинавии, в которых структурно религиозные общины в процессе Реформации не изменились, а лишь поменяли «юрисдикцию» – с католической на протестантскую. Как особую форму традиционного протестантизма можно выделить и Англиканскую епископальную церковь. Хотя англиканская реформация сопровождалась значительными доктринальными изменениями и общественными конфликтами, ядро традиции не изменилось, как и принцип эксклюзивных отношений в обществе – при всей веротерпимости государства, его церемониальная глава – королева, одновременно является и главой Англиканской церкви.

«Неопротестантский» тип взаимоотношений религии и общества связан своим рождением с Англией, Шотландией и Нидерландами, кальвинистским движением, но «типологически» представлена она особо в США. Эта традиция исходит из множественности религиозных общин, несогласных друг с другом, и возлагает на государство обязанность защищать любое меньшинство, одновременно не подпадая под доминирующее влияние ни одной из общин. Под влиянием Реформации в XVI – XVII в. менялась и католическая традиция: её адаптацией стала Контрреформация, также значительно изменившая роль и место религии в обществе, характер их взаимоотношений, ставший более

инструментальным и идеологизированным, структуру самих религиозных общин, в противовес протестантам укрепляя их иерархичность. Из кризиса Реформации католическая традиция вышла иной – в работе она именуется «неокатолической».

Наконец, к крайним проявлениям социокультурной адаптации религиозно-государственных и общественных отношений в работе относится французская модель отделения религии от государства. Французская революция, вступив в конфликт с Католической церковью, формулирует принципы последовательной внерелигиозности государства и предельной свободы совести в обществе. Любой гражданин может быть религиозным как частное лицо, но в качестве государственного чиновника не имеет права демонстрировать лояльность даже принципам религиозного мировоззрения. При этом в равные условия должны быть поставлены не только разные религиозные традиции, но и верующие, и атеисты, и вообще люди любых взглядов.

Трансформация религиозной жизни в России, начавшаяся с Петровских времён, в итоге вобрала в себя весь спектр нижних слоёв приходской жизни и отношений. Преобразования государственного устройства, высокой культуры и экономики чаще характеризуются как верхушечные, относящиеся только к высшему дворянству. При Петре I начался процесс ужесточения крепостного права, который оформился при его преемниках превращением этого права в институт, скорее напоминающий рабство. Этот скрытый конфликт между европеизированными «верхами» и остающимися в рамках старорусских традиционных отношений «низами» выглядит логичным, но порабощение и колонизация менее развитого более развитым обществом не представляется позитивными, так как с позиций общих изменений русского общества, связанного с его переходом из положения аграрно-традиционного к индустриальному, является скорее сдерживающим позитивные изменения фактором. Сохранение архаичного уклада хорошо вписывалось в обоснование и закрепление прежнего уклада и мировоззрения крестьянства. Обоснование крепостного права подавалось как естественная часть традиционной крестьянской культуры,

отстаиванием крестьянами таких культурных черт, которыми дорожили их предшественники, что для них на самом деле не являлось характерным.

Таким образом, о заимствовании европейских образцов на уровне народных масс и начале полноценного перехода к индустриальному обществу можно говорить лишь начиная с 1861 года – времени отмены крепостного права. С начала реформ Александра II Россия прошла пять этапов индустриального развития: становление фабрично-заводского производства (1850-60-е гг.); подъем фабрично-заводской промышленности (1885-1900-е гг.); индустриальный кризис (1901-1902) и депрессия (1903-1908 гг.); экономический подъем (1909-1913 гг.); развитие индустриализма в военное время [150].

Представленные этапы индустриализации естественным образом способствовали росту городского населения, что помимо сельских переселенцев затрагивали и церковноприходскую общину. Процессы урбанизации обусловили укрупнение городов. Эти города становились анклавами индустриального общества, в которых новые граждане стали главными движущими элементами этого общества. Высшее дворянство, новая интеллигенция, городские разночинцы и прочие элементы этой конструкции, вели образ жизни, во многих моментах соответствующий быту средних слоев населения европейских стран, также купечество и рабочие, заняли особую нишу в этих экономических отношениях нового типа – рыночной и индустриальной. В этих больших городах появилась новая индустриальная культура, в которой востребованной оказалась культивируемая государством европеизированная модель религиозности.

При этом анклавы индустриальной экономики и индустриального общества всё также были окружены «сельским морем». Россия и после полувека активной индустриализации оставалась преимущественно аграрной страной с 90% сельского населения [175]. На поверхку оказалось, что это «сельское море» только внешне выглядело единой культурой, а на самом деле проявилось раздробленностью многочисленных образований разделяющихся между собой диалектными, низовыми, зачастую архаичными общинно-родовыми культурами. В таких условиях эта религиозная традиция, стремящаяся усвоить европейские

черты, указывает на неё как на традицию высших слоёв общества. Религиозность общинно-родовых культур либо не воспринимается в должной мере, либо воспринимается как смешение символов и ритуалов архаистических культур и христианства. Заметим, что именно вытеснение и дальнейшее исчезновение в Европе XV-XVIII веков мифологического мышления явилось основным признаком религиозной социокультурной адаптации. О подобных изменениях в России можно говорить только о внешних изменениях форм религиозной традиции. Религиозной трансформации общества в целом не произошло. Значительные группы продолжали сопротивляться культивируемой адаптации, продолжая оставаться на доагарной стадии развития культуры. В советский период попытки быстро изменить и индустриализовать общество под государственным контролем совпали с ускоренным, а потому экстремальным давлением на религиозную традицию, попытками полностью исключить её влияние на общественные процессы.

В итоге, общему вектору социально-исторических изменений в европейских странах соответствует четыре больших типа трансформации религиозных традиций.

Все они вписываются в новое индустриальное общество по традиционному протестантскому пути, через социокультурную адаптацию «традиции», либо по пути неопротестантского дробления на общины, или через неокатолическую реакцию, но за последней, чаще всего идёт, конфликтное столкновение традиции с государством по типу революционной Франции, под видом «индивидуального атеизма». В советском индустриальном обществе подвижность социокультурной адаптации Русской православной церкви оказалась сопоставимой с последней моделью. Допетровские религиозные общины были архаичными и консервативными, которые дорожили своими религиозными особо русскими чертами. Эти черты сохранялись благодаря полному приятию форм и традиций. С приходом петровских преобразований эти формы и традиции подверглись пересмотру. С этого момента обозначился процесс встраивания и адаптации «завезённых» ценностей в русскую религиозную культуру, несмотря на то, что

эти продукты являлись характерными для иных религиозных толков. Возложение на духовенство функций государственной власти, обязанных последними нести бремя фискальной направленности, осуществляя регистрацию и учет чисто гражданских вопросов, связанных с регистрацией рождения, смерти и бракосочетания, а также осуществлять контроль над гражданами относительно участия в церковных таинствах, помещало духовенство в разряд ангажированных властью общественных институтов. Внутри самой церковной инфраструктуры реакция на это последовала в заметной тенденции сокращения численности и негативного отношения духовного сословия к этим повинностям, что свидетельствует о том, что священническое сословие так и не смогло адаптироваться к этой роли. Новая культура была переработана и усвоена, что выразилось в появлении и развитии новой архитектуры и художественной культуры, музыки и литературы, но наметился процесс и обратной адаптации, в попытках реконструкции монашеского и богословского движения.

Обобщая признаки и условия различных типов социокультурной адаптации европейской религиозной традиций можно указать на ключевые изменения субъектов, касающиеся инфраструктуры религии – основных институтов, связывающих традицию с культурой и доминирующим мировоззрением, отражённым в ранних научных концепциях, обществом, в его историческом развитии, и государством.

1.4. Социокультурная адаптации православия в рамках процессов секуляризации и индустриализации советского общества

Вследствие Октябрьской революции 1917 года государственное отношение к религиозным институтам в России заметно изменилось. Помимо некомплиментарного отношения к религиозным институтам, представители новой власти попытались установить культурную альтернативу религии, выраженную в заимствовании религиозных инструментов с квазирелигиозными мотивами. Эта тенденция развивалась вопреки желанию В. И. Ленина. Первый нарком просвещения новой власти А. В. Луначарский стал главным идеологом этого

направления. Для него «философия Маркса есть философия религиозная»: «Социализм вытекает из религиозных исканий прошлого, он религиозен по существу, хотя и оплодотворён фактом экономического роста человечества» [173]. А.В. Луначарский выступил как жрец большевистской рациональной религии от ума, основанной на марксизме [173].

Приход нового вида религии сравнивали с приходом христианства, которое «пришло в Россию не только как религия, но и как мировоззрение, во всем объёме его содержания, охватывающего самые различные темы» [44. С. 29-30]. Власть большевиков принесла не только мировоззрение, охватившее все сферы политической и социальной жизни страны, но и религиозную область, заявив этим претензию на полное духовное господство. Первыми законодательными актами советского государства стали Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, а также запрещение церковного набатного звона. Чуть позже, с конца 1920-х и до начала 1940-х гг., советская власть приступила к мерам усиленного государственного давления на церковь. Другие элементы старого общества, такие как дворянство, купечество, разные городские сословия, тоже подверглись этому давлению. Стратегия террора сменилась жёстким государственным регулированием. Религиозные институты решили не уничтожать, а взять под пристальный государственный контроль. После того как поняли, что не получится с насекома взять намеченную «высоту», стратегию изменили на длительную «осаду»: жизнь в церкви решили официально поддерживать, но в «коматозном» состоянии (неофициально). Проведение этого плана по ограничению религиозной жизни в советском государстве взяли на себя органы госбезопасности. В отчётом докладе начальника VI отделения Секретного отдела ОГПУ Е. А. Тучкова заместителю председателя ОГПУ В. Р. Менжинскому о работе отделения в 1923 г., в документе № П-173, было настоятельно рекомендовано создать такую осведомительную сеть, которой можно было бы «руководить <...> всей церковью <...> После этого и имея уже целую сеть осведомления возможно было направить церковь по такому пути,

какой нам был нужен» [140]. Подобная стратегия использовалась в начале 1930 годов, когда низовая приходская жизнь протекала относительно свободно.

В 1927 г. появилось скандальное заявление митрополита Сергия (Страгородского), которое вызвало оживлённую дискуссию. В этом заявлении за набором общих фраз антирелигиозный характер советской власти митрополитом Сергием нивелировался. На это в зарубежной прессе, естественно, последовала волна недовольства. Эмигранты-соотечественники, находясь на приличном расстоянии от эпицентра событий, сочли уместным поставить под сомнение нравственную сторону этого воззвания, при этом обнажив свои слабости. «Это окаменение во всем - в спорах о «русскости», в «национальных организациях», потому что оно в самом сознании. Поэтому эмиграция реакционна по самой своей природе. Не участвуя в реальной жизни страны, народа, культуры, она может только «реагировать», но реакция эта, определенная изнутри этим отрывом, мертворожденная, иллюзорная...» [134. С. 122].

С 1925 года советская власть дистанцировалась от западных индустриально-капиталистических идей, таких как демократия и свободный рынок. После принятых решений XIV съезда партии, был взят курс на то, чтобы конкурентно противостоять мировому капитализму. За первую (1929-1932 гг.) и вторую (1933-1937 гг.) пятилетки были построены новые и реконструированы старые предприятия. Кузнецкий металлургический Комбинат, Магнитогорский металлургический Комбинат, Туркестано-Сибирская железная дорога, Харьковский, Челябинский, Сталинградский тракторные заводы, Днепровская ГЭС - этими и другими стройками в стране начал развиваться советский индустриализм, а с ним и новые идеологические механизмы.

Победа в Великой Отечественной войне создала предпосылки для оптимизма в отношении западных систем хозяйствования. К тому времени получили распространение идеи «сен-симоновского» индустриализма. С этим понятием стали обсуждать конвергенцию – ту идею, благодаря которой стало возможным отследить, что может получиться от скрещивания экономических идей социализма и капитализма, с целью заимствовать из другой системы

позитивные свойства и частные характеристики. Эта идея получила на Западе своё развитие в трудах Р. Аrona, У. Ростоу, Дж. Гэлбрейта, Я. Тинбергена, П. Сорокина. В СССР эту идею поддержал общественный деятель, один из создателей первой советской водородной бомбы, а также будущий правозащитник и диссидент академик АН СССР, – А. Д. Сахаров. В своих выступлениях он обращал внимание на то, что холодная война – это пережиток прошлого, необходимо сосредоточить свои устремления на создании единой немилитаризированной цивилизации.

Религиозные организации осознавали неизбежность развития советского индустриализма, к тому же работники заводов на свои заработанные содержали храмы и духовенство, что относило этот труд к богоугодным. По этой причине православное духовенство против нового вида хозяйствования особо не возражало. Теоретически, при сопоставлении западного индустриального капитализма и социалистического индустриализма, находилось нечто привлекательное для интеллигентного посетителя церковных собраний. Как замечал Б. П. Вышеславцев, советский индустриализм базируется на государственном капитализме, а западный – построен на индивидуалистическом капитализме [149]. Так что в советской индустриальной системе экономические аспекты находят скорее поддержку общинными установками церкви.

Период с 1943 по 1947 годы характеризовался как время гармоничных государственно-церковных отношений. Начиная с 1948 года наступил период холода идеологической отчуждённости. Государство в лице Центрального Комитета партии открыто выразило претензии к Церкви. Исследователь этой темы А. В. Горбатов эти претензии выразил в следующих позициях. Во-первых, негласное управление и контроль над Русской православной церковью должны регулироваться Отделом пропаганды и агитации ЦК ВКП(б). Во-вторых, Совету по делам РПЦ при Совете министров СССР следует отказаться от роли координатора и посредника церкви и стать, по сути, административным управляющим механизмом, действующим «в интересах партии и социалистического строительства» [32. С. 166].

Индустриализация стала отождествляться с социалистическим строительством, а церковь как институт не вписывалась в это понимание. Тема социалистического строительства стала активно продвигаться по всем направлениям государственных начинаний. Руководство СССР приложило немало сил при прокладывании курса социалистического индустриального строительства, задействовало много материальных и интеллектуальных ресурсов. Сперва духовенство, а потом прихожане стали ощущать эти изменения. Появление советского индустриализма в информационной церковной среде внесло диалектически-риторические изменения во внутренние церковные взаимоотношения. Эти установки отражали скорее дисциплинарные характеристики заводских работников, так как выходцы именно из этой среды становились прихожанами и работниками православных храмов. По этой причине на приходах спокойно восприняли и усвоили возникшие тенденции. После богослужений в приходских трапезных стали проходить собрания трудовых коллективов, выговоры «отцам, братьям и сестрам», лишение премиальных «нарушителям трудовой дисциплины» и многие другие регулятивные особенности развивались под влиянием заводских трудовых установок.

Так как прихожанами храмов становились выходцы из заводов и их родственники, то не существовало особого напряжения в восприятии новых факторов, так как это происходило с людьми, заранее впитавшими эти психологические заводские установки. Сложнее дело обстояло с встраиванием сознание прихожан идей об особой сопричастности советскому индустриальному обществу. Ещё такие европейские мыслители, как Кеплер, Ламетри и прочие, предлагали рассматривать вселенную, животных и людей как механизмы. В советской России такой подход использовал советский политический и государственный деятель Н. И. Бухарин, который выводил из коммунистических отношений особый вид трудовой кооперации - «людей, рассматриваемых как живые машины в пространстве и времени» [130. С. 59-60]. Он хорошо отдавал себе отчёт в том, что социализм во всех проявлениях, в том числе в индустриализме, был продуктом «социальной инженерии» [130. С. 58]. Если для

европейских мыслителей их механицизм – это скорее пафосная метафора, призванная указать на целесообразность и механистичность творения, то для Н. И. Бухарина – это скорее политическая программа, стремящаяся включить граждан в этот процесс. Он писал о том, что «процесс строительства коммунизма является в значительной мере сознательным, то есть организованным» [130. С. 58] в отличие от капитализма, который организовывать необходимости не было, так как «его не строили, он сам строился» [130. С. 58].

К идее об особой сопричастности советскому индустриальному обществу обращались в своих выступлениях разные спикеры советского государства. Одним из самых заметных в этой связи стал тост, произнесённый И. В. Сталиным на приёме в Кремле в честь участников Парада Победы 25 июня 1945 года: «Я бы хотел выпить за здоровье людей, у которых чинов мало и звание незавидное. За людей, которых считают «винтиками» великого государственного механизма, но без которых все мы – маршалы и командующие фронтами и армиями, говоря грубо, ни черта не стоим. Какой-либо «винтик» разладился – и кончено. Я подымаю тост за людей простых, обычных, скромных, за «винтики», которые держат в состоянии активности наш великий государственный механизм во всех отраслях науки, хозяйства и военного дела» [109. С. 1].

Даже в выражении «железный занавес» слышались мотивы механистичности происходящего. Этот занавес опустился, и «винтики» большой страны поспешили встроиться в новый процесс, впервые озвученный в 1930-х годах под лозунгом: «Догнать и перегнать». Мыслительные процессы советских граждан необходимо было держать сконцентрированными на индустриальной повестке. Эта концентрированность дала свои результаты: сперва улицы деревень, посёлков и городов стали называть индустриальными именами. Ударников труда, талантливых инженеров и эффективных руководителей стали приравнивать к «сонму» героев революции и Великой Отечественной войны. Кинематограф, театральные постановки и прочие культурные мероприятия с задором работали в этом же направлении. Спортивные команды, стадионы тоже получили соответствующие маркировки. Честь страны стали защищать на спортивных

мероприятиях спортсмены, входящие в команды и занимающиеся на стадионах с узнаваемыми названиями: «Шахтер», «Металлург», «Локомотив», «Химик», «Трактор», и пр.

Плановый характер советского социализма в противовес рыночным отношениям капитализма создавал атмосферу принудительной обязательности исполнения производственных функций индустриализма. Жёсткая иерархическая структура церкви была созвучна социалистической системе, но эта ограниченность легко оспаривалась: «"К свободе призваны вы, братья". Во имя этого принципа отрицается прежде всего тоталитарная диктатура марксизма и утверждается свободная правовая демократия» [149].

Индустриальное строительство с его ударным трудом, планами, пятилетками и прочими перспективами непосредственно церковных организаций не касалось, поэтому в церковной среде механистическая символика не усваивалась. В приходском обороте действовали другие - традиционные органические образы, например, «Я лоза, а вы ветви» (Ин.15:5). Церковь продолжала жить в своей системе ценностей, служить по своему уставу, почитать своих святых.

В 1943 году из-за «церковной патриотической позиции» наступило смягчение советской политики в отношении к церковным институтам. Не ломая церковных традиций, И. В. Сталин предпринял попытку сделать из церкви свою опору и помощника. Это было предметом обсуждения на его встрече с тремя высшими церковными иерархами. Если И. В. Сталин видел перспективу мягкого управления Церковью посредством создания особого министерства Совета Русской православной церкви, которая по своим функциям была практически тождественна аналогу дореволюционного министерства, возглавляемого оберпрокурором Священного Синода, то Н. С. Хрущев даже не рассматривал подобный вариант. Для него верующие – это отсталые граждане, для которых, по мысли А. В. Горбатова, была организована государственная программная триада: «контроль (управление) – профилактика – репрессии» [33. С. 121]. Для сравнения: в социалистической Румынии имелся опыт сотрудничества церкви с

государством, похожий на Сталинскую инициативу. В 1944 году священник после совершения службы заметил пробегающего мимо человека, который просил укрыть его от преследования полиции. Преследователям священник на вопросы о беглеце указал заведомо неверное направление. Последний через два года стал президентом коммунистической Румынии. Звали его Георге Георгиу-Дежу. Своего спасителя он сделал патриархом. «Третьим патриархом Румынии стал Юстиниан Марина, избранный 24-го мая 1948-го года» [148]. Мало того, Церковь в Румынии не была отделена от государства, и священнослужители получали зарплату от государства. Даже пионеры, проходящие с пионервожатыми возле храма, организованно останавливались и крестились в сторону куполов.

Западное индустриальное общество развивалось постепенно и производило своё строительство, опираясь на экономическое индивидуалистическое стимулирование, входящее в конфликт с общинной традиционной системой ценностей. Советское индустриальное общество имело характер ускоренного движения и искало свою опору в квазиобщинной коммунистической системе, что коренным образом контрастирует с западным аналогом и меняет ментально-психологический подход к самоидентификации и культуре советского индустриального общества. При сравнении традиционного доиндустриального европейского общества с индустриальным, мы находим в доиндустриальном обществе общинные, а также соборные идентификационные обоснования, а в индустриальном – антиобщинные, индивидуалистические.

В заключение можно суммировать, что характер развития отношений государства и церкви в дореволюционный (синодальный) период, сопровождаемый процессами секуляризации и индустриализации, можно охарактеризовать как стремление государственной власти ослабить влияние церковной иерархии посредством бюрократизации церковных институтов по государственным образцам. Самостоятельность церковных институтов поддерживалась только в вопросах, не связанных с государственным управлением, ограничиваясь социальными и просветительскими направлениями. Советская модель развития государственно-церковных отношений, используя все

имеющиеся государственные инструменты, отменила такой подход, выстроив модель, игнорирующую самостоятельность и нужды православной традиции. Вплоть до начала Великой Отечественной войны 1941 – 1945 гг. существование церковных институтов было поставлено под сомнение.

Ускоренная индустриализация требовала особого идеологического импульса, который она дала, простимулировав стахановское движение и другие похожие процессы. В этом движении государственному аппарату необходимо было создать ментально-психологическую платформу, способную объединить и направить представителей этого общества по намеченному пути. Для этих целей, в противовес церковным структурам, осуществились попытки подмены советскими идеологами традиционных религиозных институтов квазирелигиозными коммунистическими идеологемами. Попутно решались вопросы экономически ангажированной и психологическо-ментальной направленности государства, выраженной в попытках встроить в сознание граждан символические идеи о экзистенциальной сопричастности советскому индустриальному обществу. Безусловно, такие события могли повлиять на внешние структуры социокультурной адаптации религиозной жизни, в буквальном смысле деформировать её, но благодаря разнообразным обстоятельствам церковь продолжала функционировать. Продолжали отыскиваться инструменты, благодаря которым нивелировалось государственное давление на церковное аксиологическое содержание. Из вышеприведенного можно заключить, что социокультурная адаптация религиозной жизни проходила по трем направлениям: адаптация к действиям государства, претендующего на роль полного духовного господства и генерального регулятора церковной жизни; адаптация к влиянию на внутриприходскую жизнь заводских трудовых отношений, связанных с дисциплинарными предписаниями; и адаптация к государственным попыткам встроить в сознание граждан символические идеи о экзистенциальной сопричастности советскому индустриальному обществу, в противовес религиозному символизму, не выраженной властью с достаточной эксплицитностью.

В целом, если в европейских странах индустриализация длилась около столетия и позволяла относительно мирными путями решать адаптационные проблемы религиозным сообществам, то ускоренные процессы советской индустриализации, которые можно было поместить в тридцатилетний отрезок, не оставляли шансов на разумное переосмысление государством и церковными общинами своего архаичного прошлого. Процессы секуляризации и урбанизации происходили спонтанно, что мешало религиозной адаптации происходить мягко и безболезненно. Ускоренные попытки изменить и индустриализировать советское общество создали предпосылки для экстремального давления на религию, что предрешило своеобразный ответ на этот вызов со стороны последней. Религиозные институты продемонстрировали способность приспосабливаться к подобным сценариям, создавая прецеденты не только для выживания, но и для развития. Квазирелигиозные заимствования государством методик и практик, взятых в качестве образца у религии, не смогли разрушить отношение граждан к традиционной религии. Советская квазирелигиозность, с ее символикой и светскими обрядами, не сократила власть советов, здесь религия осталась вне конкуренции. Дисциплинарные уставы, терминология, особенности заводских трудовых взаимоотношений были безболезненно усвоены церковным сообществом. Это адаптация стала практически безальтернативной установкой. На семантическом уровне индустриальные механистические символы не смогли вытеснить традиционные «живые» религиозные символы.

ГЛАВА 2. СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ АДАПТАЦИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ИНДУСТРИАЛЬНОМ КУЗБАССЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

2.1. Ценностные установки социокультурной адаптации Русской православной церкви в советском обществе (по материалам периодической печати Кузбасса 1954-88 гг.)

Ускоренная индустриализация в Кузбассе началась в конце 1920-х годов. В культуре это выразилось в том, что на индустриальных площадках начали появляться культурные деятели. Композиторы, художники, артисты, поэты, литераторы стремились вписать свое имя в славную историю родного края, поддержать строителей этого процесса, дать обоснование индустриальному строительству как судьбоносному явлению для страны. Для европейцев воспевание индустриальных процессов не входило в особый приоритет интересов. В европейских странах индустриальное строительство проходило около столетия и позволило спокойно и свободно, без давления, сформироваться зарождающейся культуре индустриального общества.

Ускоренные процессы советской индустриализации Кузбасса уместились в тридцатилетний срок, что не позволяло в разумной манере отрефлексировать и адаптироваться ко всем изменениям. Государственные инициативы регуляционного характера, которые помимо государственно-общественной среды распространили своё влияние и на религиозные институты, не оставляли шансов на разумное осмысление государством и церковными сообществами своего места в новом формирующемся мире. Общая история европейской интеллектуальной внерелигиозной традиции, которая также обслуживала интересы индустриального общества, не демонстрировала прямолинейного движения «от религии», но в начале двигалась в этом направлении. Для целей абсолютизации науки и знания, механизма и технологического отношения к миру не было необходимости в смене характера религиозных традиций. Позже этот процесс проявился в признании общественной и гносеологической роли

религии. В советской России процессы секуляризации обусловились крайним нетерпением государственных институтов к религиозной составляющей граждан страны. Таким образом, культурные силы, призванные для воспевания будущих свершений, сфокусировались на обосновании ослабления религиозного влияния. В данном разделе рассматривается содержание статей антирелигиозного содержания, выполненных в рамках вышеобозначенных процессов, с середины 1954 г. до конца 1988-х гг. Проводится анализ следующих основных периодических изданий региона: Металлургстрой, Блокнот агитатора, Кузбасс, Кузнецкий рабочий, Железнодорожник Кузбасса, Комсомолец Кузбасса.

В 1954 году вышло постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения», которое явилось точкой отправления для законодательно обоснованных действий, направленных на особую государственную регуляцию религиозных институтов. И. В. Сталина в 1953 г. сменил на посту Н. С. Хрущев, который не стал последователем линии своего предшественника, которая выражалась в относительной лояльности государства к религии. Постановление вышло 7 июля и уже 10 сентября в «Кузнецком рабочем» заведующим отделом пропаганды и агитации Молотовского райкома КПСС была поставлена задача перевоспитать трудящихся, так как «Религия закрепляет, углубляет в сознании верующих отсталость, темноту, невежество и мракобесие» [216. С. 2]. С мая по август в 1959 году вышли уже три статьи об усилении атеистической пропаганды в библиотеках [229. С. 2] и клубах [200. С. 2]. Такая динамика сохранялась до 1965 года.

Журналистский уровень авторов публикаций включал в себя следующие должности и профессии: врач-методист Дома санитарного просвещения, методист Новокузнецкого дома санитарного просвещения, заместитель председателя совета атеистов Новокузнецка, бывший Анжеро-Судженский священник, председатель методического совета по пропаганде атеизма при правлении областной организации общества «Знание» г. Кемерово, лектор обкома КПСС, секретарь Киселевского горкома КПСС, старший преподаватель кафедры философии Сибирского металлургического института г. Новокузнецка, заведующая Домом

политического просвещения, начальник уголовного розыска Кировского райотдела милиции г. Кемерово, преподаватель Кемеровского государственного университета, кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии Кемеровского государственного университета, секретарь Кузнецкого райкома КПСС. Из вышеприведенного журналистского состава становится очевидным, что антирелигиозная пропагандистская работа в средствах массовой информации имела постоянный, но несистемный характер. Для нормальной антирелигиозной работы не хватало профессиональных лекторов-пропагандистов. По замечанию публицистов, для целевой аудитории многие лекторы скучны, тематические занятия организованы низком уровне, что, по результатам опросов, способствовало сохранению у горожан остатков религиозного мировоззрения [222. С. 2]. Массовой деятельности отводилось особое место как основной и важнейшей работе агитаторов, но она проводилась не на должном уровне [230. С. 4]. По количеству упоминаний в публикациях о баптистах они были лидирующими, вторыми были представлены православные, третью строчку замыкали остальные представители религиозного мира Кузбасса. Изредка выходили предостерегающие публикации о иеговистах. Советские граждане могли почертнуть некоторые подробности об их жизни и деятельности, например, то, что для большей эффективности и совместной поддержки, иеговисты проповедуют парами. В своей основе такие группы состоят из женщин [254. С. 3].

Анализ прессы за 1974 г. дает представление о том, что антирелигиозная работа велась в Кузбассе отрядом лекторов, которых насчитывалось более четырехсот человек. За три года они произнесли «свыше 15 тысяч лекций... сотни вопросов и ответов, тематических вечеров по атеизму, читательских конференций и устных журналов» [198. С. 1]. На начало 1982 г. в Куйбышевском и Орджоникидзевском районах «было 6 школ научного атеизма», с началом учебного года «к ним прибавилось еще 9». К сказанному можно добавить, что ответственные работники за «антирелигиозный фронт» считали, что им приходится полагаться на некомпетентных работников, что с точки зрения эффективности в принципе не может считаться нормальным. «Это обязательно

приведет к потере качества. Нужно, чтобы лекции по атеистической тематике читали люди подготовленные, знающие свое дело, такие как Г. А. Стаканова, Л. А. Попова, А. И. Бродский, Г. М. Балан, Н. Н. Лапин. Они могут ответить на вопросы слушателей, перестроиться в ходе лекции, учитя интересы аудитории» [194. С. 1]. Представленные цифры дают представление о том, что только с началом 1980-х годов XX столетия в СССР «борьба с религией» приняла вид систематического антирелигиозного культурного просвещения. Также этим работникам вписывалось в заслугу, что за пять лет в области ликвидировались «14 религиозных общин, в том числе евангельских христиан-баптистов в Междуреченске и Яшкино, иеговистов в Белове, Гурьевске, Прокопьевске, меннонитов в Анжеро-Судженске и Новокузнецке, «пятидесятников» в Гурьевске и Мысках, старообрядцев в Кемерове» [198. С. 1]. На трехмиллионный Кузбасс численность профессиональных атеистических агитаторов составляла 420 человек, что, по мнению автора публикации, является очень малым числом [221. С. 1].

В публикациях прослеживается критическая линия относительно индивидуального подхода к антирелигиозной пропаганде. В одном месте журналист сетует на то, что из-за отсутствия организованной индивидуальной работы, комсомолка стала баптисткой и публично отказалась вносить в кассу членские взносы [212. С. 2]. В другом месте описывается, что некомпетентный подход к индивидуальной работе становится причиной охлаждения энтузиазма заинтересованных лиц в этом направлении деятельности. Прослеживается, что в результате такой некомпетентности даже журнал «Наука и религия» теряет по 240 подписчиков в год [217. С. 3]. И справедливо подмечают, что такая деятельность приносит «порой больше вреда, чем пользы» [249. С. 2]. Во избежание таких ошибок в работе необходимо входить в личный контакт с человеком, создавать условия для более активного сближения. «Нужно знать все мелочи его бытовой жизни, узнать увлечения, характер, привычки, круг друзей. Неплохо изучить взаимоотношения человека в коллективе, посмотреть, как он трудится» [194. С. 1]. По сути дела, автор статьи выражает сожаление, что из-за системных ошибок

лекторам-атеистам трудно подобрать аргументы даже для подростка тринадцати-пятнадцати лет. В нужном ключе развернуть для него вопросы о смысле жизни и целесообразности существования. В следующей публикации автором повторяется тезис о том, что необходимо сосредотачиваться на индивидуальной работе с населением. Здесь в качестве примера приводятся баптисты, которые после того, как в г. Осинники открыли молитвенный дом, «обошли жителей района, почти с каждым поговорили, пригласили к себе» [196. С. 2]. И подытоживая, автор заключает: «Мы же в основном с "массами" работаем, про конкретного человека забываем» [196. С. 2].

Представители христианских неправославных направлений в поведении и быту выделялись на общем фоне. В пример ставится религиозное отношение к алкоголизму, курению и прочее. Один «...шахтер стал сектантом, бросил употреблять спиртное, курить и материться. Товарищи по работе стали посмеиваться и, по-своему, не по-книжному, перевоспитывать. Сектант какое-то время крепился, а потом объявил себя безбожником – и вернулся к старым порокам. Собеседник «сказал об этом с сожалением» [196. С. 2]. Автор заметки указывает на то, что верующие непубличных споров не боятся. Атеисты – добровольцы к спорам менее готовы, поэтому к спорам комсомольцы не приглашают «верующих и сектантов», со слов автора, в Осинниковском молитвенном доме никогда не происходило бесед с сектантами.

В 1970 г. в Кемеровском ГК ВЛКСМ констатировали, что в последние три года «вопросы атеистической пропаганды не обсуждались ни разу» [206. С. 2]. Автор приводит мнение доцента кафедры фармакологии Н. Н. Алеутского, который говорит, что индивидуальная работа с верующими и лекторий не способны решить всех атеистических проблем. Он пишет: «Надо заставить служить атеизму широкие массовые средства пропаганды, кинофильмы, телепередачи, стенные и многотиражные газеты» [206. С. 2]. По всей видимости, на такие шаги местная власть пойти не могла, так как стремилась избегать международного резонанса. Пропагандисты убеждали советских читателей в том, что зарубежные СМИ превратно трактуют отношение к религии в СССР. Это

делается для подрыва западными спецслужбами процесса разрядки напряженности, желая «обвинить Советский Союз в невыполнении обязательств Заключительного акта Общеевропейского совещания в Хельсинки, вытащить для обсуждения проблему прав верующих в СССР» [214. С. 3]. «В роли «мучеников веры» выставляют тех, кто грубо нарушил советские законы. Злобную шумиху подняли на Западе в связи с арестом в январе 1980 г. священника Дудко.... Он долгое время поддерживал преступную связь с антисоветскими зарубежными центрами, передавал клеветнические материалы, которые использовались для подрывной деятельности против СССР» [214. С. 3]. В другой статье читаем, что «Идеологическая борьба между лагерем социализма и капитализма в настоящий момент приобретает все более острые формы. Буржуазные идеологи стремятся отыскать наиболее уязвимые места, использовать любые лазейки, для ведения пропагандистской работы в странах социализма. Одной из таких лазеек они избрали религиозные убеждения части населения социалистических стран, в том числе и Советского Союза. Пуская в ход легенды о преследовании у нас религии, верующих, они создали миф «о нарушении прав человека»» [207. С. 4]. Вопрос: как не нарушая прав человека, большинство остается атеистами. Ответ: религиозной пропаганде противопоставляют «яркое, правдивое партийное слово, силу убеждения – такова насущная задача не только коммунистов, общественников, но каждого сознательного рабочего» [207. С. 4]. Важно, что в прессе не стеснялись рассказывать о нарушениях законодательства относительно религии и притеснения верующих. В следующей статье автор «снимает маски»: «Наша Конституция гарантирует гражданам СССР свободу совести, «возбуждение вражды и ненависти, как говорится в статье 52, в связи с религиозными верованиями запрещается», но эта гарантия ни в коем случае не освобождает нас от ведения атеистической пропаганды, не дает санкций на благодушие, безразличное отношение к религии, более того, наше право и обязанность помочь тем, кто оказался в религиозных сетях» [217. С. 3]. Это традиционное нивелирование конституционных прав для верующих со стороны атеистов.

После нескольких дискриминационных атеистических статей выходило опровержение «буржуазной клеветы» на советское понимание религиозной проблемы. Думаю, любому юристу не составило бы особого труда, чтобы на основании открытой, газетной информации составить заключение о нарушении прав верующих в городах Юга Западной Сибири. Помимо абстрактных «врагов» журналисты указывали на конкретных лиц, которые по мнению авторов шли в ногу с главными врагами СССР – американцами. В «идеологической борьбе против стран социалистического содружества, против марксистко-ленинской теории империализм отводит религиозным организациям» [203. С. 3]. Часто приходилось читать в особого рода религиозной литературе о теории заговора во главе с «франко-масонскими» и другими силами, но в этой же статье автор считает, что заговор осуществляется посредством США и Церкви. Некий сотрудник американской разведки Аллан Дрейфус (скорее всего имелся ввиду Аллен Уэлш Даллес – дипломат, разведчик) говорил: «Посредством церкви мы можем действовать с наибольшей эффективностью. Церковь для нас имеет важное значение. Это наиболее легкий, прочный и полезный способ проникновения в страну и подыскания базы для нашей работы» [203. С. 3]. Далее автор приводит, как ему кажется, типичные примеры клеветы, а также «фальсификация, искажение действительности, которые занимают почетное место в арсенале клерикалов», таких как Иоанн Шаховской – Сан-Францисский архиепископ, патриарх Тихон Белавин. Отсюда мы узнаем, что Митрополита Киевского Владимира убили не большевики, а украинские националисты, что Бердяев, Мережковский, Булгаков – это «мистический хлам русских декадентов», а Никита Струве – французский разрушитель социалистических идей [203. С. 3].

К 1988 г. тон критики смягчился, но совсем не исчез. Церковь начали представлять в позитивном ключе, как активного борца с такими негативными явлениями как «наркомания и преступность, алкоголизм и проституция» [218. С. 2-3]. Отмечались заслуги Церкви во время войны. А также внушительные суммы, внесенные церковью в фонд мира, детский фонд, преподносились как комплимент.

Внешнеполитическая «поддержка» в печати и по телевидению президента США Рональда Рейгана убедила советское политическое руководство в том, что «религия перестала быть опиумом для народа, что она учит добру и тем самым воспитывает человека» [218. С. 3]. Вопреки более гибкой политической линии автор завершает свои размышления привычным выводом: «Религия была и остается антинаучной» [218. С. 3]. Несмотря на то, что верующего человека с активной социальной позицией могли обвинить в том, что международный «империализм широко использует религию в качестве «тroyянского коня», надеясь с ее помощью пронести буржуазные идеи в сознание советских людей» [231. С. 2], они пытались отстаивать свои убеждения через прессу, вступали в прямую полемику с читателями и журналистами. Например, молодая женщина 24-х лет написала в редакцию письмо, где указала на необходимость веры в Бога с соответствующим обоснованием позиции [231. С. 2]. Вот еще одна нехарактерная публикация для своего времени. Это письмо комсомолки, которая благодаря теплому общению с верующими баптистами прониклась к ним симпатией. Комсомолка вынуждена оправдываться за формальное отношение к своим обязанностям комсомольцев и коммунистов. Она говорит прямо, что верующие эффективны там, куда партийные товарищи не доходят. Она указывает, что «работаем с людьми по-топорному, не замечаем нужд и горестей, которые иногда сваливаются на человека, подменяя индивидуальный подход к нему чтением нудных лекций и проведением скучнейших бесед в аудиториях, где и верующих-то нет» [234. С. 2]. Данная тема обсуждалась на страницах газеты «Кузбасс».

Сегодня «спор с верующими пора вести не с позиций огульного отрицания, а на почве грамотного понимания их воззрений, религиозных принципов, знакомства с религиозной литературой, обрядами» [219. С. 3]. Автор публикации рекомендует прямо верующих не критиковать и ярлыки не навешивать. Для вывода, бывшего верующего из церковной организации необходима положительная и своевременная критика. А. Ткаченко отмечает: «Хорошее, доброжелательное отношение порой действует на верующих больше, чем все наши лекции и другие антирелигиозные мероприятия» [244. С. 2-3]. В публикации

практически показывают, как можно положительно вести наступление на религию. Помимо положительной, доброжелательной атмосферы необходимо направлять дискуссии в нужное русло. Для этого необходимо «показать коренную разницу между великим принципом нашего общества – «кто не работает, тот не ест» и рабским библейским установлением: «В поте лица своего ешь хлеб свой»» [250. С. 2]. Примечательно, что обе цитаты взяты из Второго послания апостола Павла к Фессаланийцам. У. Зенковича схожее утверждение: «Учитывая притягательную силу марксизма-ленинизма, защитники религии пытаются сблизить с христианскими заповедями идеалы коммунизма» [204. С. 2].

В. Чамлер показывает, что следует считать позитивной и доброжелательной атмосферой. Проходил диспут под председательством лекторов-атеистов, которые рассказали, как проводили мероприятие. Он пишет: «Некоторые вопросы верующих скорее походили на выступления. Это чувствовали все присутствующие и хотели им помешать. Но и верующие не молчали. Раздавались их возгласы: «Зачем нас сюда приглашали? Почему человеку не дают слово сказать?..» Мы считаем, что наше тактическое вмешательство в начавшуюся словесную перепалку между верующими и неверующими помогло осознать обеим сторонам ошибочность своего поведения» [250. С. 2]. На страницах рассматриваемых изданий авторы подвергают критике своих коллег по цеху, указывают на инерцию и отсутствие антирелигиозной работы. Застарелые антирелигиозные аргументы сами же и оспаривают. Например, тезис о том, что Юрий Гагарин облетел вокруг Земли, а Бога не видал, опровергается самим журналистом: «Помнится, когда я, утверждая атеизм, победоносно сообщил этот факт моей бабушке, она как-то попросту игнорировала его. Кризиса веры он у нее не вызвал» [195. С. 2].

По отношению к старшему поколению, с этим можно было смириться, так как работники предприятий в большинстве своём малообразованы. По заверениям самих же агитаторов, атеистическая работа бесполезна среди неграмотных. Выявляется закономерность, что где неграмотность, там сохранение религиозной культуры [208. С. 2]. С молодыми и образованными дело обстоит

иначе. В статье описывается опыт бывших студентов КемГУ, которые захаживали в церковь и в силу научных аргументов и систематической работы отказались от религиозных воззрений. Преподаватель Кемеровского государственного университета. Л. Реморова даже развила теорию, по которой следует с верующими студентами строить правильную работу: «Целесообразно ввести практику по научному атеизму на всех кафедрах в вузе. Установить контроль и отчетность студентов по атеистической пропаганде перед кафедрой педагогики» [225. С. 4]. Это своего рода культурная инициация и практический реальный отказ от веры в Бога. Ранее подобного подхода в газетах не озвучивалось. Верующим наверно повезло, что призыв Л. Реморовой не был взят на вооружение.

Из публикаций на антирелигиозную тему становится очевидным, что своей работе борцы с религией не использовали новые подходы. Со страниц газет граждане продолжали узнавать о неуспешной антирелигиозной агитации и об успешной миссионерской работе среди студентов. Читаем, что студент пятого курса Сибирского металлургического института ради проповеди баптизма бросил учёбу. В другом случае секретарь комсомольской организаций не скрывает, что атеистическая работа им не ведётся. Также, встречаем следующее признание инженера Металлургического комбината. Его полемика с верующими потерпела фиаско. Видимо, желая победить неприятеля на его поле, получил в ответ от оппонентов большую порцию цитат из Библии, на что вынужден был ретироваться [217. С. 3].

Борцы с религией, оттачивая свои методики, призывали своих коллег обратить внимание на то, как во время катехизации среди интересующихся, их противники проводят аналогичную работу. Катехизаторы «нередко вовлекают людей в свои общины потому, что используют апробированные на протяжении многих лет способы воздействия на эмоции и психику человека: сочувствие к горю, утешение в беде, поскольку ничто, пожалуй, так не обижает человека, как бездушие и черствость. Вот почему партийным организациям надо в каждом трудовом коллективе добиваться уважительного отношения к человеку, проявлять максимум внимания к его нуждам» [198. С. 1]. А вот пример того как под

влиянием религии атеистические лекторы сами задумываются о своем нравственном совершенствовании: «Душевное отношение друг к другу должно быть нормой нашей жизни. Только в этом случае у церковников и сектантов исчезнет возможность спекулировать добром во имя утверждения религии» [199. С. 2]. Отсутствие кадров, четкой методологии, отношений и так далее, все указывает на это. Однако в «прессе» победоносно декларировался кризис религии. Верующих трудно назвать по-настоящему религиозными, так как они «посещают богослужения и совершают религиозные обряды не столько в силу убеждений и внутренней потребности, сколько в силу привычки, традиции» [202. С. 3]. На наш взгляд данный тезис позволяет обосновать тот факт, что привычка и традиция самые крепкие и незыблевые религиозные основания.

Традиция и привычка – это антикризис религиозной культуры. За кризис религии могли объявить что угодно. Например, начальник уголовного розыска рассказывает о том, что произошло тайное вскрытие денежной кассы храма города Кемерово. Кассир Нина Зубкова, ранее работавшая в этом храме и ограбившая его, дошла до этого благодаря лицемерию, лжи и обману церковников. Наблюдая различные пороки священнослужителей, она решилась на преступление. Совершившая преступление защищается: «Они пожалели меня, купили крест и надели на меня» Так начинался он, этот путь от церковных к тюремным воротам» [243. С. 4]. Автор приходит к выводу, что церковь находится в состоянии кризисе, так как способствует преступлениям.

Про кризисные явления встречаем следующее: «Кризис религии в нашем обществе протекает не только в форме количественного сокращения религиозных общин, но также в резком падении степени религиозности верующих. Социологи отмечали, что для большинства верующих связь с религией ограничивается формальным исполнением обрядов» [198. С. 1]. На деле получается, что обряды, которые часто ругали сектанты и иные обыватели являются наикрепчайшей формой проявления религиозности, благодаря которой продолжает сохраняться традиция. Видно, по этой причине атеистические организации взяли в разработку

тему формирования новой – атеистической культуры со своими обрядами и традициями. И, надо сказать, посвятили этому немало времени и сил.

Е. Сабина рассматривает проблему – на какие средства существует церковь. Речь идёт о церковной «двадцатке» и ревизионной комиссии. Показано как формируется «черная» церковная касса [227. С. 2].

Приведём следующий показательный пример. Жители ряда городов Кузбасса начали получать письма со следующим содержанием: «Святое письмо. Двенадцатилетний мальчик увидел господа бога на берегу реки в белой робе. Господь бог сказал: «Передавайте это письмо из рук в руки. Оно должно обойти весь свет. За это вы получите счастье. Не забывайте бога, молитесь богу и святому духу». Одна семья получила письмо и написала десять писем, через 36 дней получила счастье, и другая порвала и получила пожизненную болезнь ... Аминь!» [204. С. 2]. Эти письма были объявлены ярким свидетельством «глубокого кризиса веры в Бога, который переживают в наши дни все без исключения религиозные конфессии» [204. С. 2].

Заместитель председателя совета атеистов К. Л. Карышев рассказывает о «внедрении советских обрядов, проведении праздников» для формирования «убежденных атеистов» [210. С. 2]. Константин Львович сетует на то, что нет новых антирелигиозных фильмов. Признается в некотором формализме [210. С. 2].

Некоторые молодёжные лидеры предлагали организовать комсомольские традиции и обряды. В. Козько так и говорил: «создать торжественные традиции, усилить работу по внедрению советских гражданских обрядов» [212. С. 2]. «Надо в противовес им создавать свои гражданские ритуалы, ритуалы без мистических страхов, запоминающихся» [212. С. 2]. Празднование дня Победы с факельным шествием школьников». Яркие, торжественные, безрелигиозные обряды – дело новое и сложное» [246. С. 4]. В. Копеин предлагает бороться за нового человека следующим образом: «Прочно входят в быт трудящихся новые традиции, праздники, ритуалы: встречи нового трудового года, проводы зимы, проводы юношеской в Советскую Армию, торжественное вручение паспортов, комсомольские

свадьбы» [213. С. 2]. Предлагается подмена понятий, сохранение формы с подменой религиозного содержания на любое другое содержание аксиологического характера. Н. Костенко рекомендует придумать какой-нибудь советский ритуал вместо крещения. Разбирается письмо, пришедшее от женщины в горисполком. С раздражительными нотками женщина пожаловалась на неряшливость во время крещения священнической помощницы [215. С. 2].

В. Кузьменко считает, что «отсутствием атеистического общественного мнения и можно объяснить факты, когда в религиозных праздниках и обрядах участвуют многие неверующие» [217. С. 3]. Вопреки сказанному можно отметить, что атеизм так и не прижился на Юге Западной Сибири. В продолжение темы позволим себе небольшое отступление. Для некоторых авторов были известны мнения неверующих о том, что «современные вероучения – безобидны, поскольку они не связаны с эксплуататорскими классами и лояльно относятся к Советскому государству» [298. С. 1]. Чувствуется некоторое равнодушие советских людей к религиозной теме. Верующие из разряда врагов переходят в категорию «лояльных». В другом месте еще интереснее. Автор-лектор-атеист после многотысячных встреч говорит: «Общение с такой большой аудиторией...дает основание сделать вывод о неуважительном отношении неверующих к атеистической пропаганде» [245. С. 3].

Вернемся к предыдущей теме. В «Доме культуры проводятся новые советские обряды: торжественная регистрация брака, наречение новорожденных, вручение паспортов шестнадцатилетним и посвящение подростков в рабочие» [239. С. 3]. «Раньше крещение ребенка в церкви воспринималось как большой семейный праздник. Мы сейчас хорошо понимаем унизительность этого обычая: едва родившийся человек объявляется грешником, мать для «прощения грехов» должна была дать очистительную молитву, обряд закреплял неравенство женщины тем, что девочку, существо «более греховное», нельзя было занести в алтарь» [245. С. 3]. А. Ткаченко в статье пишет: «В поселке группа православных женщин выполняет требы по отпеванию покойников... Пожилая женщина призналась, что она поет церковные молитвы на похоронах, крестит детей» [246.

С. 4]. Эта заметка обращает на себя особое внимание, так как трансляция религиозной культуры осуществляется женщина, в самых важных ее видах – крещение и погребение. В обычных условиях это обязанности мужчины-священника.

Интересна заметка о безрелигиозных обрядах. «Многие семьи крестят детей только в силу традиции, под влиянием бабушек и дедушек. Бывают просто курьезные случаи. Так, в нашем районе приняла крещение гражданка В. в возрасте 26 лет. В беседе с нею выяснилось: В. счастлива в семье, очень жизнерадостный, трудолюбивый человек, активно участвует в общественной работе. В бога не верует, а приняла крещение для того, чтобы угодить свекрови» [247. С. 4]. Это к вопросу о том, какие аргументы мнимые атеисты использовали для оправдания своих священодействий.

В своей статье-разоблачении: «Мы за новые обряды» А. Иванов, оглашает более десяти имен и фамилий с местами работы и должностями, замеченных за религиозными действиями. В следующей публикации встречаемся со случаем воспитательно-профилактических увещеваний [220. С. 3]. Из размышлений следующего автора узнаем, что отец одного директора школы попросил сына после своей смерти организовать проводы его по-христиански, т. е. совершить обряд отпевания. Сын выполнил поручение, за что был уволен с работы [208. С. 2]. В другом месте разоблачаются шесть членов КПСС и кандидаты в члены партии, которые были «пойманы» во время крестин и после уволены с работы, так как «быть членом партии или комсомола и участвовать в религиозных обрядах – понятия несовместимые» [255. С. 4].

Аргументы в оправдание своих религиозных действий не принимались. «Мы не хотели крестить, оправдываются родители, но бабка предъявила ультиматум – отказалась нянчить, и мы вынуждены были согласиться» [208. С. 2]. В качестве положительного примера публиковали имена героев, отказавшихся от религии, среди которых находим бывшего псаломщика Л. В. Чудинова (пенсионер), бывшего пресвитера евангельских христиан-баптистов С. А. Кирпиченко (стал членом атеистического совета при горкоме КПСС – получает

пенсию). Бывшего православного священника из Анжеро-Судженска Г. Н. Коршунова, баптиста А. А. Безрученко. Поставлен вопрос о том, что верующим клирикам тяжело выходить из общин и по материальным причинам [208. С. 4].

Святитель Димитрий Ростовский посвятил много времени составлению Четырех-миней, описания житий святых. А вот встречаем и особый жанр как бы противоположный житиям святых. Если в церковной литературе описывалось как люди приходили к Богу, то литература атеистического содержания отражает другое направление – как люди уходили от Бога. Начнем свое изложение о девочке-баптистке [193. С. 4]. А. Антонов в статье «Галочка» показывает конфликт отца-фанатика и детей, лишенных социализации. В статье религия не подвергается прямой критике, в центре внимания находится религиозный фанатизм. Автор показывает, что коллектив рабочего предприятия поможет и спасет из религиозных «пут».

И. Борискин в повествовательном жанре рассказывает об увлечении подростка религией. О его сближении с духовенством и разочаровании в религии из-за увиденных моральных нарушений священнослужителей [197. С. 2]. Далее встречаем и такую статью, в которой рассматриваются события 1927 г. Председатель сельсовета оказался скрытым врагом народа, и он «организует» чудотворное явление на воде Божией Матери. Автор статьи делает вывод: «Если прямо сейчас запретим это паломничество, не будет пользы, только озлобим всех. Давай выяснить, кто организовал чудо» [34. С. 2]. Имеется заметка, в которой рассказывается как староста Никольской церкви Новокузнецка организовал приезд к себе домой из Зенково «святого» инвалида – Ивана Авескова, 45-и лет, который с детства не ходил, страдал «психическими отклонениями». Вереница верующих пошла к старосте домой, неся всевозможные приношения [226. С. 2]. Другая статья о том, как молодая перспективная женщина заболела и ее повели к знахарке, которая перед лечением потребовала ее крещения. В Михайловском храме города Новокузнецка священник Василий Буглаков ее крестил. Крестной выбрали церковную женщину, под влиянием которой у подопечной появились навязчивые мысли о переписывании псалтири, паломничество по святым местам,

с дальнейшим отречением от мира. Все закончилось психиатрической больницей, где больной была оказана высокопрофессиональная помощь. Е. Саблина считает, что религия не помогает в лечении, а делает больным [228. С. 3].

Еще в одной статье приводится рассказ бывшей баптистки, которая поведала о детской психологической травме, вызванной религиозным воспитанием. Главная травма заключается в том, что родители и община ее не пускали в кинотеатр. Наперекор всем она нашла возможность посетить его и встретила там комсомольца, который «увлек» ее общественной деятельностью. Так, по мнению автора, произошел разрыв последней с религией [232. С. 2]. Также с газетных страниц узнаем, что баптисты хорошо, с первого взгляда, воспитывают детей. Высокие оценки в школе, хорошее поведение. Одна проблема – детей воспитывают в обмане. Сын семейства отступил от религии – молодец, он должен стать примером для сестёр, которые пока не последовали его примеру [233. С. 2].

А. Сорокин обращает внимание, что в трудных жизненных ситуациях адвентисты, баптисты и т. д. всегда воспользуются удобным случаем, для обращения в свою веру. История о выходце из сектантской семьи, он в сомнениях сменил несколько сект, но кроме лицемерия и прочего ничего не нашел. Евангельская цитата – «женщина убоится своего мужа» подтолкнула горе - сектанта к нанесению колото - резаных ранений собственной жене. Вывод из статьи в том, что увлечение религией способно уничтожить человека, религия убивает [236. С. 2]. За подписью двух человек в милицию поступило заявление на гражданина Георгия Новикова – священника Кемеровского храма. Якобы он пьяный мешал проводить богослужение [240. С. 2]. И. Сотников пишет о безобразии на церковном празднике. Нищие «попрошайничают». Священники и пономари занимаются дележкой денег. Такой доход бы впечатлил и зажиточных горожан [241. С. 2].

В. Чамлер сообщает, что в шестом классе общеобразовательной школы проводят урок истории. Когда «в ходе урока одна из шестиклассниц говорит, что у них в поселке Кульяновка живут баптисты, дети почему-то поворачиваются в

сторону Вити. Ребячья непосредственность и в то же время вынужденная бесцеремонность смущает мальчика, его лицо покрывается пятнами, а он уже до конца урока не поднимает руки. А когда на перемене ребята столпились вокруг учительского стола, чтобы получше рассмотреть картинки, Витя долго не решался подойти к одноклассникам. Наконец, и он оказывается в толпе ребят и с интересом глядит на одну из картин, причем своеобразно реагирует на ее содержание: «Дров-то как много заготовили, чтобы еретика сжечь!» [249. С. 2]. Думаю, родители Вити – баптиста поблагодарили учителя, за формирование нелюбви к католикам. Поведение ребенка, затравливаемого коллективом очень характерно для тех времен. Многие верующие дети на этом фоне становились маргиналами. Хулиганами и позже арестантами. Статья – рассказ о том, как школьнику Анатолию прикрепили на пиджак октябрятскую звездочку. Мама-баптистка заставила ее снять с груди и выбросить в огонь «отец говорил, что это сатанинские знаки, что они прожигают огнем грудь» [251. С. 2]. Судя по статье за подобные речи в тюрьму в то время, не сажали. Статья-рассказ повествует о юноше, подвергающимся религиозному насилию дяди и матери. Его готовили в истинно православную церковь, а он поглядывал на трудовой коллектив. Мечтал быть шофером. От религии отказался – мечта сбылась. Хорошо женился. На работе уважают. Вывод–откажись от религии и все у тебя будет [252. С. 2]. В заключение обзора художественное повествование о священнике, который увидев лицемерие и мздоимство священников бросил сан. В статье используется тезис о том, что гитлеровцы пришли на Украину и Эстонию как «христовы войны, они воюют против большевиков» [192. С. 2-3]. Это слова – назидания от старшего священника младшему.

В рамках устранения антисанитарных условий в церквях врачи - методист Дома санитарного просвещения А. Зиняк предостерегает читателей от обряда крещения. Так как обряд проходит в холодной воде. Многократно врачи - бактериологи брали на анализы воду и выяснили, что вода кишит микробами и не меняется. Священники болеют гриппом и туберкулезом. Когда священник производит обряд крещения случаются «потопления» детей. Посты тоже вредны

для здоровья. Причащать с одной ложечки крайне опасно [205. С. 2]. В том же стиле в другом издании статья – исповедь бывшего Анжеро-Судженского священника Г. Н. Коршунова. Избитые клише: при крещении вода грязная и холодная, антисанитарные условия. Религиозность приравнивается к суеверию: покрешишься, в институт поступишь [214. С. 3].

Помимо темы антисанитарных условий в храмах методисты из дома санитарного просвещения писали статьи и на другие антирелигиозные темы. Происхождение человека с научной точки зрения. Автор отталкивается от религиозного видения происхождения и отстаивает дарвинскую теорию происхождения видов [201. С. 3]. Обоснованием атеизма, с научной точки зрения, должны были заниматься профильные организации. В Кузбассе этим занималось общество «Знание». В публикациях рекламировались атеистические месячники этого общества: «Наука и религия о происхождении болезней; Медицина и зناхарство; Выставки книг и плакатов на тему: Космос, наука и религия; Люди, идолы, боги; Наука, атеизм, прогресс» [211. С. 2]. Дом политического просвещения организовывал семинары с перспективными названиями «Почему у религии нет будущего»; «Причины существования религиозных пережитков в СССР и пути их преодоления». Сюда же приглашали для работы в семинарах бывших священников, например, Г. Н. Коршунова, бывшего священника из Анжеро-Судженска [224. С. 2].

Наступает год празднования тысячелетия Крещения Руси, где тон публикаций меняется. Журналисты не успевают за новой политической риторикой руководителей страны. В статье ставится вопрос о том, что религия может стать партнером государства в деле деалкоголизации, борьбе с курением и прочее. «В конфронтации с государством находятся лишь те сравнительно немногочисленные сообщества верующих, которые нарушают законы, отказываются регистрировать свои общины, ведут по указке из-за рубежа антисоветскую деятельность или практикуют обряды, опасные для здоровья людей. У большинства же религиозных объединений отношения с государством нормальные» [237. С. 3]. Вышли также, очень знаковые статьи. Одна посвящена

приему епископа Гедеона в Кемерово администрацией по случаю тысячелетия Крещения Руси. В статье никакой критики религии. «Доверие и содружество» с государством [209. С. 4]. Дальше, очень положительно о тысячелетии крещения Руси в храме Михаила Архангела г. Новокузнецка [242. С. 3]. Следующая статья посвящена кузнецким храмам. Сколько, где, когда и до какого времени. Это один из первых очерков, приуроченных к празднованию Крещения Руси. Передовая статья, тональность ее не осуждающий религию [223. С. 2]. А. Сорокин рассказывает о подготовке к празднованию юбилея Крещения Руси. Статья выдержана в уважительном наклонении. Нет прежних слов этого автора «атеизм» антирелигиозный и пр. Отмечено, что церковь перечислила в Фонд мира и Детский фонд большие средства [238. С. 4].

Из приведенного обзора прессы можно прийти к следующим выводам. В средствах массовой информации пропаганда имела постоянный, но несистемный характер. Антирелигиозная работа проходила при отсутствии квалифицированных журналистов. Вузовское сообщество не в должной мере было задействовано в разработке новых методик борьбы с религией. Антирелигиозная работа имела формальный характер. Гражданские ритуалы, такие как празднование дня Победы, с факельным шествием школьников, торжественная регистрация брака, наречение новорожденных, вручение паспортов шестнадцатилетним и посвящение подростков в рабочие, всерьез рассматривались как альтернатива религиозным обрядам. В то же время из публикаций очевиден процесс активности и нестандартности адаптирующихся религиозных сообществ к возникающим проблемам. Альтернативное требоисполнение мирянами (не входящие в противоречия с церковными установлениями), активность в требоисполнении канонических представителей церкви, с описанием последующих негативных последствий и др.

Исходя из анализа еженедельных информационных печатных изданий Кемеровской области 1954 – 1988 гг. можно отследить, в каких условиях проходила социокультурная адаптация религиозных общин, и реализовывались процессы трансформации и сохранения религиозной культуры, выстраивающий

ценностный контекст. Ускоренная индустриализация в Кузбассе началась в конце 1920-х годов и интенсивно развивалась в течение тридцати лет. Такой короткий срок не позволял в разумной манере культурно оптимизироваться и адаптироваться ко всем культурным изменениям. В культуре это выразилось в привлечении на индустриальные площадки разных деятелей культуры, включая журналистов, которые должны были сформировать обоснование индустриальному строительству как судьбоносному явлению для страны. В европейском развитии индустриального движения приоритеты выглядели по-другому. Сам процесс индустриализации интересовал разного рода мыслителей, исходя из интересов школ разных научных направлений. В Европе индустриализация активно развивалась около столетия, что позволило ей спокойно, без давления, сформировать новые культурные отношения. Общая история европейской интеллектуальной внерелигиозной традиции, которая также обслуживала интересы индустриального общества, не демонстрировала прямолинейного движения «от религии», но в начале двигалась в этом направлении. Для целей абсолютизации науки и знания, механизма и технологического отношения к миру не было необходимости в смене характера религиозных традиций. Позже этот процесс проявился в признании общественной и гносеологической роли религии. Из обзора прессы мы видим, что в советской России процессы секуляризации обуславливались крайним нетерпением государственных институтов к религиозной составляющей граждан, но как и в случае с развитием европейских адаптационных процессов, в 1988 году наступил переломный момент с переосмыслением и признанием общественной и гносеологической роли религии в нашей стране.

2.2. Идеологические механизмы регулирования государственно-церковных отношений в Кузбассе второй половины XX века.

Характер процессов секуляризации при рождении индустриального общества обусловился религиозными процессами, в рамках которых произошло кардинальное переосмысление основ жизни людей и возникла необходимость в

пересмотре инструментов, регулирующих этические нормы, в основном через правовые и государственные институты. Стали формироваться представления, необходимые для синхронизации понятий с ярко окрашенными суждениями типа плюрализма, толерантности, конвергенции, и попытки вписать их в контекст религиозно-общественной жизни. В разных странах и регионах эти процессы диктовались спецификой исторического процесса, где государственно-общественные отношения обуславливали регулярность и насыщенность разных общественных направлений, включая религию. В дореволюционной России религия рассматривалась в контексте диалога с государством; подобная попытка была также предпринята в 1950-х годах в советской России, но не увенчалась успехом. В других сценариях этот процесс выражался как резкое разграничение государственно-церковных границ с обоснованием доминирования принципов индивидуального атеизма, который получил отражение в регулятивных практиках советского общества. Именно поэтому характер развития государственно-церковных отношений определяется их внутренним социально-религиозным содержанием и внешними регулятивными факторами, обуславливающимися особенностями организации практик взаимодействия государства и церкви. В советском обществе второй половины XX века в качестве доминирующего принципа регуляции социокультурной адаптации становится идеология, которая была официально нацелена на борьбу с религией, однако на уровне практик повседневных отношений регулятивные механизмы социально-религиозных процессов демонстрируют их антиномичность, что определяет неоднозначность и сложность их оценки.

Можно выделить три вектора выстраивания идеологического регулирования государственно-церковных отношений в советском обществе, соответствующих хронологическим отрезкам: с 1918 г. по 1943 г., с 1943 г по 1947 г. и с 1948 г. по 1988 г., каждый из которых характеризуется своей логикой определения связи и разграничения государства и церкви. После издания декрета от 23 января 1918 г «Об отделении Церкви от государства» религиозная культура в РСФСР была поставлена под особый контроль. Во время Великой отечественной войны при

поддержке И. В. Сталина последовало некоторое смягчение этого курса, которое длилось с 1943 по 1947 гг. Уже в 1948 году партийная элита активизировалась в «направлении критического переосмысления церковной политики и непосредственной роли Совета по делам РПЦ при СМ СССР» [33. С. 166]. Эта тенденция достигла своего апогея после смерти И. В. Сталина. Последнего сменил на посту Н. С. Хрущев, при котором появилось постановление ЦК КПСС 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде».

Для регулирования в области религиозных отношений в СССР был создан Совет по делам Русской Православной Церкви (1943-65 гг.), который был реорганизован в Совет по делам религий при Совете Министров СССР (1965-91 гг.). Его инфраструктура опиралась на исполкомы Советов и уполномоченных Совета по делам религий, которые воплощали в жизнь политику государства на местах. Идеологические установки вырабатывались и осуществлялись совместно с 5-м управлением КГБ, который занимался борьбой с идеологическими диверсиями. Между Советом по делам Русской Православной Церкви и советским партийным руководством регионов, поддерживаемым ЦК, существовали разногласия, так как Совет выступал «за поступательное развитие государственно-церковных отношений», а ЦК с руководством регионов предпочитали «конфронтационный путь», что принципиально не меняло вектор направления государственно-церковной политики, но указывало на разные настроения участников этого процесса [33. С. 170].

С 1954 до 1986 года совместными силами Совета и правительства были реализованы следующие законодательные инициативы, регламентирующие социально-религиозные отношения в СССР:

1954 г. – Постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде», направленное на улучшение атеистической работы с населением;

1958 г. – Постановление «О монастырях в СССР», после которого были закрыты многие монастыри и ограничена деятельность религиозных организаций в целом;

1959 г. – Постановление «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений», связанное с увеличением налогов на церковные доходы;

1961 г. – Постановление «Об усилении контроля за деятельностью церкви», которое обусловило регистрацию религиозных общин местными советами, и настоятели фактически были отстранены от управления приходами;

1975 г. – Указ Президиума Верховного Совета РСФСР «О религиозных объединениях», которым был подтверждён прежний антирелигиозный курс;

1986 г. – Постановление ЦК КПСС «О мерах по усилению борьбы с нетрудовыми доходами», которое усилило регламентацию ведения церковных хозяйств.

В этот период времени реализовывался общегосударственный подход к проблеме регуляции социально-религиозных отношений, где государственному аппарату ставилась задача – при соблюдении принципа признания за гражданами свободы совести повысить их сознательность, которая должна была повлечь за собой «полное отмирание религиозных предрассудков», при этом повышать сознательность было решено «не административными мерами, а путём пропаганды просвещения» [262. Д. 18. Л. 35]. Предполагалось, что свободу совести в религиозных учреждениях возможно обуздать постоянным и чутким вниманием с использованием «научного подхода <...> своими специфическими методами, которые следует совершенствовать и развивать» [262. Д. 18. Л. 176]. Эти установки реализовывались прежде всего в средствах массовой информации. Так, например, 10 сентября 1964 в периодическом издании городской газеты «Кузнецкий рабочий» заведующим отделом пропаганды и агитации райкома КПСС ставилась задача – «перевоспитать трудящихся», так как религия «закрепляет, углубляет в сознании верующих отсталость, темноту, невежество и мракобесие» [216. С. 2]. Следует обратить внимание на то, что авторы таких статей, характеризуя церковную культуру как «религиозные предрассудки, отсталость, темноту, невежество и мракобесие», говорили о ценностях, которые для представителей религиозного сообщества, являлись основой их культуры,

мировоззрения, поведения и стержнем для формирования моральных и этических норм. Поэтому такие «воззвания», нацеленные на «полное отмирание религиозных предрассудков», побуждали обратную реакцию, обуславливающую создание альтернативных путей аксиологической трансляции религиозной культуры в практиках повседневной жизни.

Судя по периодическим изданиям, проблемы «невежества и мракобесия» решали не профессиональные борцы с религией, а случайные кадры, имеющие разные должности, работающие в разных профессиональных областях. Инфраструктура идеологических работников выглядела внушительной и весьма разрозненной: врач-методист Дома санитарного просвещения, лектор областного комитета КПСС, заместитель председателя совета атеистов, председатель методического совета по пропаганде атеизма при правлении областной организации общества «Знание», секретарь горкома КПСС, бывший священник, старший преподаватель кафедры марксистско-ленинской философии института, начальник уголовного розыска райотдела милиции, заведующая Домом политического просвещения, секретарь райкома КПСС и т.д. Разнородный кадровый состав идеологических работников не обеспечивал системную работу по борьбе с религией [230. С. 4]. Для преодоления проблемы бессистемности антирелигиозной деятельности были созданы специальные «отряды лекторов», насчитывающие более четырехсот человек, которые за три года провели «свыше 15 тысяч лекций... сотни вечеров вопросов и ответов, тематических вечеров по атеизму, читательских конференций и устных журналов» [198. С. 1]. В массовой печати утверждалось, что с началом 1980-х годов «борьба с религией» приняла тенденцию систематического культурного и антирелигиозного просвещения [194. С. 1]. При этом появлялись критические статьи, в которых отмечалось, что антирелигиозная работа на местах исполнялась формально, и, например, даже на комсомольских собраниях в течение нескольких лет могли быть ситуации, когда «вопросы атеистической пропаганды не обсуждались ни разу» [206. С. 2].

В качестве примера активного участия в борьбе с религиозными настроениями можно привести мероприятия комсомольцев, когда во время

церковных праздников они блокировали вход на территорию храма и осуществляли действия, направленные на то, чтобы сорвать богослужение [105. С. 170]. Молодые люди угрожали камнями у входа в церковь всем, кто пытался войти [262. Д. 81. Л. 25]. Один из молодёжных лидеров комсомольской организации обращал внимание на то, что необходимо «создать торжественные традиции, усилить работу по внедрению советских гражданских обрядов» [212. С. 2]. Вместо крестного хода необходимо организовать факельное шествие школьников, приуроченное ко дню Победы. Вместо крещения нужно будет придумать какой-нибудь советский ритуал. «Надо в противовес им создавать свои гражданские ритуалы, ритуалы без мистических страхов, запоминающихся» [212. С. 2]. В качестве механизма религиозной инверсии предлагается переосмысление традиций: «Прочно входят в быт трудящихся новые традиции, праздники, ритуалы: встречи нового трудового года, проводы зимы, проводы юношей в Советскую Армию, торжественное вручение паспортов, комсомольские свадьбы» [213. С. 2]. Религиозные «тайства» противопоставляются «советским обрядам» [260. Д. 74. Л. 29]. Создание государством квазирелигиозных противовесов демонстрировало необходимость «изменения внешних поведенческих стратегий индивида в ответ на требования новой социокультурной среды» [35. С. 62]. Использование религиозных инструментов в идеологических практиках парадоксальным образом обуславливало обратную адаптацию государственно-церковных отношений, в которых проявилась динамичность и нестандартность развития социально-религиозных процессов.

Официальное обесценивание церкви осуществлялось при обращении к манипулятивным практикам, связанным с использованием правовых санкций. Люди, практически случайно оказавшиеся в церковном дворе, например, из любопытства пришедшие туда в пасхальную ночь, могли быть задержанными милицией и дружиными. При этом, необходимо отметить, что добровольное посещение религиозных собраний и сооружений не были вне закона, поэтому действия задержания носили скорее «воспитательный» характер. Так же, при крещении требовались паспорта родителей, чтобы потом на собраниях трудовых

коллективов им могли «помочь и указать верное направление». Исходя из директив контролирующих организаций о непредоставлении конфиденциальной информации представителям власти, деятельность храма могли запретить. Также не являлось тайной то, что работников храмов, пономарей, певчих, членов «двадцатки», сторожей, уборщиц и пр., могли убеждать сотрудничать с органами власти.

Уполномоченные не отстраняли от служения священников за вредные привычки и распутную жизнь, если те, конечно, не нарушали закон [262. Д. 7. Л. 108-109]. Так, например, в одном сибирском городе в 1948 году сняли с регистрации двух священников, которые вели себя аморально и этим компрометировали себя. За это уполномоченный был отстранён от своей должности, так как «вследствие своей политической ограниченности не понимает того, что, проводя чистку церкви от попов, пьяниц и развратников, он по существу стал на путь укрепления религии» [33. С. 169]. Граждане должны были видеть, в какую безнравственную среду они попадают. Поэтому работникам городских храмов не рекомендовалось проявлять чрезмерную «духовно-нравственную» активность. При возникновении проблем с «некоммуникабельным» кандидатом властные органы могли пойти на крайние меры, вплоть до закрытия храма.

Идеологические практики регулирования государственно-церковных отношений повлияли не только на характер позиционирования церкви в советском обществе, но и выстраивания ее внутренней организационной структуры, включающей следующую вертикаль: патриарх – синод – епископы – приходы, и горизонталь отношений, связанных с локальным наличием «общины» как соборного единства единомышленников, регулируемым настоятелем (священником) прихода. Вопросы функционирования и материального обеспечения прихода решались силами «приходского управленческого аппарата». На Поместном Соборе Русской Православной 31 января 1945 г. при поддержке государства было принято «Положение об управлении Русской Православной Церкви». В соответствии с этим Положением настоятелю отводилось место

председателя, а старосту выбирали приходским советом. «Ревизионная комиссия, состоящая из четырёх человек, должна была осуществлять ревизию имущества и денежных сумм, наблюдать за церковным имуществом» [129. С. 152]. После принятия постановления Совета Министров СССР «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культурах» от 16 марта 1961 г. ситуация изменилась. До этого постановления настоятель мог позволить себе отстранить «двадцатку» и старосту от управления делами [261. Д. 763. Л. 60]. После обнародования Положения аналогичными полномочиями наделялся уже староста. Староста со всей серьёзностью мог доминировать в приходских делах, о чём свидетельствуют примеры высказываний: «Я староста, всё будет, по-моему,» [262. Д. 91. Л. 186]. На основании донесений местного церковного совета настоятеля можно было уволить [261. Д. 765. Л. 252]. Священник работал по договору, который регламентировал обязанности последнего по исполнению соответствующих видов работ. Духовенству было отказано в присутствии и праве голоса на приходских собраниях [43. С. 268]. Настоятель осуществлял лишь «духовное руководство» [49. С. 33]. Это привело к любопытным последствиям. Так, например, управление православной церковной общиной могло осуществляться следующим составом: бухгалтером мог быть лютеранский пастор, членом комиссии – пятидесятник, староста – православный, в качестве председателя ревизионной комиссии мог выступить баптист. Такой управленческий состав мог быть сформирован государственными органами, и он мог постоянно меняться, о чём свидетельствуют очевидцы: «17 лет на этом приходе сменилось 34 священника, по два за год» [100. С. 51].

Управленческие и финансово-хозяйственные ограничения клириков, с одной стороны, нивелировали структурную автономию, а с другой стороны, создавали предпосылки для более тесного общения с прихожанами, что способствовало усилению миссионерской активности и гарантировало альтернативную финансовую автономность, минуя церковную бухгалтерию. До 1961 года финансовое обеспечение духовенства было выше средних доходов населения, недельный доход составлял от 5000 до 7000 рублей. На свои

«заработанные» средства священник мог позволить себе услуги домработницы [262. Д. 81. Л. 13]. Для поддержки архиерея и его окружения готовили конверт в 5000 рублей [261. Д. 765. Л. 75]. После 1961 года духовенство перевели на зарплату, что позволило выплачивать налог государству. Заработка плата уже составляла 400 рублей⁷, половину из которых священник отдавал в качестве налога государству. При начислении налога больные и нетрудоспособные от выплат не освобождались [261. Д. 765. Л. 217]. Сведения о заработке духовенства подвергались огласке, где налог, отанный государству (половина зарплаты), приплюсовывался к полученной сумме. Существовала процедура, при которой общий церковный доход облагался налогом. Проверяя храмовую бухгалтерию, районный финансовый отдел осуществлял мониторинг, акцентируя внимания на периоды финансовой активности во время проведения больших церковных праздников. В эти дни доходы могли значительно превышать обычные ежедневные денежные поступления, но именно эти дни учитывались для уплаты ежемесячного налога [261. Д. 765. Л. 233]. Особое внимание под предлогом «своевременного реагирования на факты нарушения советского законодательства» уделялось контролю церковно-хозяйственной деятельности храмов в обеспечении функционирования зданий и ведение приусадебных хозяйств [257. Д. 58. Л. 26-27]. Ремонт и другие хозяйствственные вопросы согласовывались с представителями Уполномоченного по делам религии, которые уведомляли финансовые органы об ответственности церковной номенклатуры за финансовые преступления [258. Д. 63. Л. 14]. При этом известными являются факты о существовании негласных запретов на отпуск со складов стройматериалов и других необходимых товаров. Конечно, прямых запретов на ремонт и строительство не было, но использовались бюрократические структуры, действующие в рамках общих правил и структур, приводя к волоките и формализму решения хозяйственных вопросов. В этих условиях для

⁷ В 1961 году прошла денежная реформа. Был произведен обмен старых денег на новые по курсу 10 старых рублей = 1 новому рублю.

«дезориентированных» религиозных сообществ вырисовывалась неразрешимая перспектива проблем.

Подводя итоги, можно выделить следующий ряд наиболее распространенных направлений реализации видов идеологических практик регулирования государственно-церковных отношений с целью затруднить социокультурную адаптацию церковных институтов в советском обществе:

- нормативно-правовая деятельность, связанная с установлением общегосударственного подхода к проблеме регуляции социально-религиозных отношений;
- просветительская деятельность с использованием средств массовой информации, направленных на «воспитание трудящихся»;
- кадровая деятельность, связанная с подготовкой идеологических работников и выстраивания их системной работы;
- квазирелигиозная деятельность, обусловленная общественной активностью, направленной на формирование социальных верований и ритуалов;
- создание прецедентов репутационной неблагонадежности представителей церкви с целью этического обоснования классовых противоречий;
- управленческий и финансово-хозяйственный контроль, обуславливающий невозможность структурной автономии церкви.

Представленные примеры видов идеологических практик регулирования государственно-церковных отношений в советском обществе свидетельствуют о тенденции к затруднению адаптации и унификации религиозной культуры с целью максимального контроля сферы религиозной жизни. Однако на уровне повседневных практик выстраивания взаимодействия государственных и церковных институтов конкретные ситуации усложнялись неоднозначной оценкой способов регулирования этих отношений, что способствовало поиску адаптивных инструментов для установления автономии церковной жизни, развитию миссионерской деятельности, которая носила личностный характер. Личностная форма миссии даже при наличии запретов представляется в качестве внутреннего императива, обуславливающего сохранность трансляции

религиозных ценностей, защищенных от внешних влияний. Такая внутренняя резистентность Русской Православной Церкви к идеологическим регулятивам выступает свидетельством парадоксальной сохранности основ религиозного мировосприятия [222. С. 2]. Таким образом идеологические механизмы регулирования государственно-церковных отношений с целью затруднения социокультурной адаптации религии в советском обществе следует рассматривать в контексте неоднозначных взаимоотношений между официальными декларируемыми принципами атеизма и религиозными отношениями, формирующимиися в практиках повседневной жизни, связанными с принятием и трансляцией сакральных смыслов и значений.

2.3. Процессы социокультурной адаптации Русской православной церкви в повседневных практиках Кузбасса второй половины XX века.

Инфраструктура православной традиции состоит из разных элементов религионной культуры. Центром является богослужение (литургия в частности) и все, что связано с его обслуживанием, а периферией – элементы, обслуживающие вероучительные аспекты культуры. Для нормального функционирования православной инфраструктуры необходимы условия: храм или помещение под его нужды и священник с прихожанами. Богослужебные атрибуты не рассматривались светскими чиновниками как инструмент для дезинтегрирования православных общин.

Советская власть преследовала цель парализовать или затруднить социокультурные функции церкви. Точнее, деятельность государственных контролирующих органов была направлена на ограничение публичных выступлений и богослужебных «отправлений». Вся публичная деятельность духовенства на приходе была под контролем государства, которое требовало от представителей церкви буквального исполнения законодательства о культу [262. Д. 87. Л. 99]. Священник находился под административным и психологическим давлением.

Главными антиподами от светской власти для клириков выступали уполномоченные по делам религии. Именно под их контролем осуществлялись все судьбоносные «храмовые» решения. Уполномоченный по делам религии, обращаясь к священнику, доводил до сознания последнего, что надо делать все правильно «по закону». В противном случае «как бы <...> куда-нибудь не перевели», чтобы потом не удивляться: «причина моего перевода для меня неизвестна» [262. Д. 87. Л. 70]. Уполномоченный должен быть уверен в том, что «служитель культа» все «будет делать только в соответствии с законом» [262. Д. 87. Л. 96]. А это значит, что каждый клирик должен ясно усвоить, что священники, «а также дьякон <...> кроме церковной службы ни во что не вмешиваются» [262. Д. 87. Л. 61], «отведем службу и домой» [262. Д. 87. Л. 70]. Как настоятель, «так и рядовое духовенство не вмешиваются в дела управления храмом <...> следят за чистотой <...> и требует этого от старосты» [262. Д. 87. Л. 71]. Уполномоченный по делам религии адаптировал духовенство под свои стереотипы: «надо ладить с властями, с исполнительными органами и угодить верующим» [262. Д. 81. Л. 11-12]. При этом нельзя допустить «разжигания религиозного фанатизма» и чаще заострять внимание «на моральном поведении человека <...> созвучного моральному кодексу строителя коммунизма» [262. Д. 81. Л. 12].

В таких условиях традиционные религиозные ценности частично смещались в сторону удовлетворения основных биологических потребностей. Священник «боится старух и епископа. Что бы от него старухи не потребовали, он старается это выполнять. Держится за место <...> переживает, как бы его куда-нибудь не перевели» [63. С. 212]. Священнослужитель «вынужден вести очень осторожную жизнь, опасается разных сплетен, поэтому не имеет телевизора и не ходит в кино» [262. Д. 87. Л. 56].

Государственное давление и последующий упадок православной традиционной «аксиологии» стимулировали кризис. «Отцы великие и малые! Бросайте обманывать себя и других. Идите на живую работу. Родина строит жизнь на новых началах, и ей нужны активные работники» [253. С. 1].

Одним из видов реализации социокультурной адаптации на дискриминационные действия советских чиновников стало распространение нелегальной и полулегальной деятельности священства. Доходило до того, что духовенство уходило «глубоко в подполье, причем, между староцерковниками и обновленцами вопросы прежних разногласий уходили на второе место, а в ряде мест достигалось полное согласие». За «неимением поповских кадров, попы староцерковники возглавляли обновленческие приходы и наоборот». [99. С. 225] Но, как «отступничество», так и уход в «подполье», были проявлением слабости, которые в силу своей локальности или «консервации» не могли иметь трансляции и социокультурной интеграции в церковную систему. Подобные практики не могли осуществляться с размахом и без оглядки на возможные санкции власти, а потому носили ограниченный характер.

Как мы определили выше, вся публичная деятельность духовенства на приходе была под контролем государства. И сама деятельность государственных контролирующих органов была направлена на ограничение публичных богослужебных «отправлений». Здесь, в качестве ответа, обозначилась еще одна тенденция реализации социокультурной адаптации. Активные прихожане 1980-х годов располагали информацией об изготовлении и распространении духовно-нравственной литературы, аудиокатушек для катушечных магнитофонов с духовным самодельным аудиоматериалом и иных способов доведения религиозной информации до потенциальных прихожан [См. приложение 7].

Алтайский проповедник Игнатий Тихонович Лапкин в начале 1980-х гг. придумал для себя девиз: «Магнитофонизация всей Сибири» и стал следовать ему вместе со своими единомышленниками (Г. Г. Фаст и А. И. Пивоваров). На 62 магнитофонные «катушки» (около 600 часов звучания) им были надиктованы и записаны творения отцов церкви: св. Иоанна Златоуста, Баженного Августина, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника. Также Библия, «Добротолюбие», «Лествица». К 1986 году каталог фонотеки составлял уже 200 кассет. Это два месяца непрерывного звучания. «Исторический путь православия» О. А. Шмемана, апологетические книги баптистского автора Рогозина. Чисто

религиозной тематикой не ограничился. Был записан и «Архипелаг ГУЛАГ». До 1979 года он в своей нелегальной студии на шести магнитофонах увеличивал копии надиктованных им материалов. По всей стране на благотворительно собранные средства приобретались в «промышленном» масштабе кассеты и аппаратура для перезаписи. По всей стране разъезжала группа добровольцев для приобретения всего необходимого, т.к. эти товары относились к группе дефицитных. Дважды И. Т. Лапкин за свою деятельность был арестован и помещен в места лишения свободы (с мая 1980 года по октябрь, а с 9 января 1986 года пробыл 15 месяцев в уголовном лагере ЖД-158/3 в Казахской ССР, городе Жанатас) [170]. Вышеупомянутый священник Геннадий Генрихович Фаст в 1985-86 годах семь месяцев ходил на допросы и был под следствием по политической статье. Одна прихожанка отнесла в КГБ книгу, которую получила от Фаста. Книга «была о новомучениках - изданная Русской православной церковью за границей «Трагедия Русской Церкви» Регельсона. Инкриминировали «клевету на советский строй», «антисоветскую агитацию и пропаганду». Благодаря начавшейся перестройке делу не дали хода [153].

Любопытную подробность рассказала нам прихожанка Михайловского храма г. Новокузнецка Баяновская Надежда Дмитриевна. Отец Александр под видом ремонта церкви демонтировал ветхое деревянное здание и оперативно силами рабочих и прихожан начал возводить каменные стены. Власти, по всей видимости, были в замешательстве и не совсем поверили, что такое строительство без согласования с ними возможно. Прислали в церковь наряд милиции для ареста священника Александра. Активные прихожане к тому времени были бдительны поэтому выставляли у ворот караульных. Они отцу и сообщили, что милицейская машина в церковь направляется. В церковном дворе было деревянное помещение, и там стояла кровать, и на ней лежало много матрасов. Милиционеры, войдя в эту комнату, увидели сидящих на кровати «старушек». На вопрос: «где поп?» услышали: «не знаем». После отъезда милицейской машины из-под матрасов, на

которых сидели бабушки, вылез А. И. Пивоваров. Здесь налицо консолидация граждан, разделяющих общие для данной субкультуры ценности⁸.

Вмешательство государства в управление приходами и установление постоянного надзора за священством и приходами со стороны комитета государственной безопасности, уполномоченных через агентов в церковной среде, стимулировало протестную атмосферу и неформальные действия, направленные на решение церковных вопросов. Вследствие этой тенденции получили широкое распространение неформальные и даже не совсем этичные практики взаимодействия на уровне церковного хозяйства с представителями власти, которые негласно регламентировали закупки храмами стройматериалов и прочих необходимостей. Общую реакцию можно свести к двум противоположным вариантам: конфронтации⁹ и попыткам приспособления к ситуации,¹⁰ варьируя неформальные договорённости и использование слабостей внутренних правил советской бюрократии, лояльность к нравственным несостыковкам с декларируемыми церковными обычаями и внутреннее, не высказываемое недовольство сложившимся порядком вещей.

Эффективным с точки зрения решения насущных крайне затруднительных проблем было обращение к иерархическим церковным структурам. Протоиерей Василий Буглаков говорил о противоречивом отношении властей к некоторым

⁸ [Семейная история Баяновских. Записал Кошкаров А. Г. Новокузнецк, ноябрь, 2006 г.].

⁹ Из рассказа протоиерея Василия Ивановича Буглакова узнаем: «Прихожанка новокузнецкого храма Святого Михаила – Архистратига, Александра Никифоровна, работавшая на приходе поваром и потерявшая на фронте мужа, брата, двоих сыновей, говорила: «Неужели я не заслужила в нормальном храме молиться?». Отчаянная женщина была готова самосожжение совершить в случае отрицательного решения вопроса и приготовила фотографа с целью отправить снимки в американское посольство в Москве. И вся толпа людей заявила, что если батюшка не выйдет из здания суда, то они живыми отсюда не уйдут. Побоялись скандала, судьи отпустили отца домой». См. приложение 3

¹⁰ Как положительные, так и отрицательные проявления индустриальных практик, войдя в «церковную ограду», адаптировались в ней, вытесняя традиционные христианские обычай и практики и способствовали трансформации церкви. Эти тенденции хорошо проглядываются в отчетах и протоколах церковных собраний и многочисленных государственных архивных документах. Прежде всего, это особый тон советской номенклатуры («церковный клир», например, стал «кадрами»), лексические особенности общения и особая советская риторика. На уровне трудового устава, трудовой дисциплины произошла трансформация в сторону государственных трудовых производственных моделей. Трудовая этика советского общества практически без сопротивления была воспринята в сибирских храмах.

архипастырям. Он указывал на Павла (Голышева), который, по заверениям ближайшего окружения, считался личным другом Шарля Де Голля. Было заметно, что с ним власти считались, он позволял себе быть очень волевым. В.И. Буглаков обратился к своему руководителю по поводу попыток закрыть храм. «Я поехал в Новосибирск», – рассказывает отец Василий, – «так как по телефону нельзя было говорить, с него можно было звонить только с прослушиваемого вокзала, к владыке Павлу, и он меня принял, и я ему все рассказал. Он сказал, чтобы мы быстро собрали подписи в знак несогласия с властями. Сметанникову и пожилую даму Лидию Николаевну посадили в самолет и отправили в Москву, и там, как бы случайно они встретились с владыкой Павлом на Смоленском бульваре в отделе по делам церкви. Там владыка поставил вопрос ребром: "Как так, это же нарушение конституции". После этого в Новокузнецк приехала комиссия из Москвы, и проблема была снята». [См. Приложение 2].

Авторитетом высшего руководства церковь пользовалась редко, но эффект от этого был. По рассказам современников, достаточно было звонка по телефону некоторым представителям высшего эшелона церкви, чтобы проблема была снята. На таком положении был митрополит Варфоломей (Городцев Сергей Дмитриевич). Удавалось ему это по следующим причинам. Он был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941 – 1945 годов». Пользовался авторитетом у советского правительства. Такое отношение заслужил благодаря организации сборов для нужд Красной армии и Флота. Из своего положения смог извлечь пользу для всей церкви. В 1947 году смог договориться с советской властью о передаче из музея в Покровский собор города Тобольска «честных останков» Иоанна, митрополита Тобольского. Он же составил службу святому [90. С. 134].

Отрицательный образовательный ценз для духовенства, который особо отслеживался как в местных советах, на уровне уполномоченных, так и в целом, мог способствовать личной инициативе самообразования, но из-за отсутствия качественных пособий нередко обращались к «народному православию» или самовыведенному упрощённому пониманию церковных вопросов. Наличие и

само содержание домашней «духовной» библиотеки определяло «рецептуру» носителя «духовной мудрости». Не касаясь аутентичной церковной литературы, можно утверждать, что на полках священнослужителей для самоподготовки содержались книги сомнительного церковного содержания. В начале 1990-х годов в отдел книжного фонда города Барнаула пришел сын клирика Новосибирской и Барнаульской епархии священника Александра Щербакова, он принес более ста книг из духовной библиотеки отца Александра. «Праща духовная» 1721 года издания, «Пентикостарион» 1722 года. На некоторых из книг автографы незаурядных личностей, таких как преподобный Стефаний Ижевский, архиереи, управляющие разными российскими епархиями в разное время. «Эти книги сразу сделали фонд отдела на пару веков старше» [168]. По замечаниям респондентов, именно по таким образцам иногда приходилось готовиться для формирования ответа на запросы интересующихся церковными реалиями. В таких условиях можно было попасть в жёсткую ограничительную фундаменталистскую атмосферу. Так, благочинный Барнаульского округа протоиерей Николай Войтович в своём разговоре с уполномоченным по делам религии озвучил некоторые особенности подобного влияния: «В Сибири религиозность у определенной части населения более устойчива и в целом ряде случаев доходит до фанатизма. Он считает, что в Сибири работало в прошлом, да и теперь много малограмотных священников и каждый из них, не зная твердо церковных уставов, старался развить фанатизм у верующих. Например, даже сейчас многие верующие хотят делать несколько причастий в год, а по уставу требуется одно. После причастия отдельные верующие женщины не живут с мужьями, не ходят в баню и т.д., тогда, как такого воздержания после причастия не требуется <...> говорит, что они стараются перевоспитывать верующих, но удаётся это с трудом, обычно ссылаются «а вот батюшка такой-то им говорил так именно делать» [262. Д. 81. Л. 11-12]. При этом сам Войтович озвучивает весьма спорные тезисы, например, о причастии один раз в год и т.п.

Наконец, две меры воздействия на инфраструктуру православной традиции со стороны государства оказались наиболее эффективными. Это жёсткое

налоговое бремя, введённое на рубеже 1950-60-х гг., перевод священства на фиксированную зарплату и перевод церковных финансов под контроль «общины»¹¹, в реальности, чаще представленной лояльными уполномоченным старостами. Действенных и систематических попыток противостояния финансовому контролю и ограничениям на исследованном материале не отмечено, что указывает, скорее всего, на то, что финансовая функциональность не имела фатального характера для изменения привычного образа жизни.

Второй мерой была отмена принципа единократности назначения священников. Она оказалась очень удобной для установления полного контроля за поведением священнослужителей, как для советской бюрократии, так и для епископата. В начале параграфа были продемонстрированы последствия переназначений клириков на другие приходы. Важно, что редуцированные элементы советской системы взимания «налогов» с прихода существуют во внутрицерковных отношениях и в настоящее время.¹²

Из регионального типа, отражающей частные практики, можно вывести и более общую схему воздействия советского государства и общества на православную религиозную традицию и итоговую социокультурную адаптацию этой традиции, как ответ на непрекращающееся давление государства.

Накануне 1917 года мы можем охарактеризовать Православную Церковь как в значительной мере бюрократизированную, сословную и лояльную государству социальную структуру, участники которой по большей части могут быть оценены как законопослушные и привилегированные члены общества. Дальнейшее усиление бюрократизации Церкви явилось результатом трансформации традиции 1980-х годов. Данная тенденция осуществлялась благодаря большому уровню бюрократизации советского «вмешающего»

¹¹ «Материальная сторона поддерживалась кружечным сбором. Кружку делили все батюшки между собой, собирались все вместе, считали и делили. Власти о доходах узнавали из амбарной книги, куда прописывались посчитанные суммы. В неделю выходило от 5000 до 7000 рублей. Автомобиль "Москвич" первого выпуска стоил 9000 руб. Такие заработки были недолго, до 1960-х годов. В 1961 году деньги поменялись и всех нас посадили на зарплату с выплатой большого налога, до этого платили маленький». Приложение 3.

¹² Практика регулярного перевода священников с прихода на приход закрепилась и стала в последние десятилетия своего рода нормативной для русского православия.

общества, и пристальному вниманию властных структур к делам церкви. Одним из основных следствий этой усиленной бюрократизации стал рост влияния высшей иерархии и династических церковных союзов при снижении роли рядовых священников и мирян. Наступило практически полное разрушение принципа общинности. Примерно в это же время наметилась и ещё одна тенденция, сохранившая свою направленность до 1990-х годов. Это явление схоже с трудовой миграцией, но в силу специфики деятельности, к которой стремились соискатели, это явление можно назвать духовной миграцией. В 1973 году из украинского села Билэчи, Львовской области в Сибирь приехал Николай Петрович Гомзяк. Он получил священническое рукоположение и организовал переход односельчан в храмы Сибири. На сегодняшний день из той же украинской деревушки только в Кузбасской Митрополии трудится 22 человека (в других епархиях на тот момент в Западной Сибири уже было около 100 человек)¹³.

Бенедикт Андерсон относил появление национализма к концу XVIII в и связывал это явление с «эрозией религиозных убеждений». Он утверждал, что национализм не сменил религию, а стал восприниматься как противовес аналогичным культурным системам, которые ему предшествовали [138]. В нашем случае этот тезис можно принять с поправкой – в Сибири национальная идентичность стала дополнительной опорой для религии. Пока в революционной России уничтожалась религия, в Украине и Белоруссии, напротив, эта идентичность укреплялась. Украинцы и белорусы, в самый разгар гонений на православных в России, были польскими подданными. Западная Украина и Западная Белоруссия были аннексированы Советским Союзом у Польши. Закон СССР «О включении Западной Украины в состав Союза ССР с воссоединением ее с Украинской ССР» был принят 1 ноября 1939 года. Закон СССР «О включении Западной Белоруссии в состав Союза ССР с воссоединением ее с Белорусской ССР» был принят 2 ноября 1939 года. К тому моменту, когда народы Западной Украины вступили в великую семью советских народов, «под гениальным водительством <...> родной коммунистической партии <...> Советского

¹³ [Семейная история Риморов. Записал Кошкаров А. Г. Новокузнецк, октябрь, 2013 г.].

Правительства во главе с товарищем Молотовым, под руководством <...> великого вождя и учителя Иосифа Виссарионовича Сталина» [177].

В советской России храмы уже стояли разрушенными, и подавляющее число духовенства находилось в тюрьмах. В сложившихся условиях выходцы из Украины и Белоруссии ощущали некоторую мессианскую ответственность, относительно продолжения трансляции православных идей. Протоиерей Михаил Николаевич Римар был рукоположен в священники в Новосибирске в 1978 году. Он говорит о том, что украинцы и белорусы воспринимали свое церковное служение как особую миссию. Они считали, что являются проповедниками неповрежденного православия, того православия, которое не было затронуто советской властью (не следует понимать сказанное как конфронтацию на национальной почве). По этой причине между украинцами и белорусами складывались особая религиозная ответственность за сохранение и приумножение православной культуры. Как землякам они доверяли друг другу больше, чем коренным жителям. Отсюда внутринациональная обобщенность и особый, национальный подход к делу миссии¹⁴. Высланные властями из Белоруссии и Украины граждане СССР, находя земляка в Сибири, особо выделяли подобные отношения. По национальному признаку происходила консолидация и самоидентификация, в том числе представителей священнической корпорации.

Если советское государство прикладывало усилия для уничтожения сословных границ, и, благодаря этому, в социуме продолжают оставаться только неформальные квазисословные отношения в некоторых его слоях, то сословные границы священнослужителей и тесно связанных с ними людей продолжают сохранять принципы сословной солидарности и изолированности. Такое явление можно связать с восприятием церкви как рудимента дореволюционного общества, в котором естественным образом сохраняются соответствующие отношения. Также, такому восприятию могли сопутствовать процессы 1940-1980-х годов, где священники, выходцы из юго-восточной Финляндии, Восточной Польши,

¹⁴ [Семейная история Римаров. Записал Кошкаров А. Г. Новокузнецк, октябрь, 2013 г.].

Прибалтиki, с присоединением к СССР в 1939-1940-м годам, экспортировали церковную жизнь «дореволюционного образца».

Результатом бюрократического указания направления для движения низовой активности, маргинализации и сословной изоляции церковного сообщества, сформировалась отрицательная лояльность государству, а отсюда и широкое распространение неформальных повседневных практик. На смену аутентичному богословию пришло низовое «народное православие» при слабо выраженной роли «высокой» богословской мысли.

Все это указывает на то, что в ряду европейских типов адаптации религиозной традиции советский её вариант оказался наиболее радикальным, по применению принципов похожим на сценарий, реализованный во Франции. Регуляционное давление на религиозные институты в попытках её ограничения поместило атеистов в особое положение, создав предпосылки для радикальной изоляции религии. Результатом подобного отношения стала значительная маргинализация и деградация как большого числа её носителей, так и религиозной традиции в целом. Эти действия не достигли желаемого результата, а именно полного «отмирания религии». Сложившийся опыт трёх десятилетий постсоветского социума показал это. Члены церковного сообщества не потеряли интерес к основной религиозной традиции России и религии вообще¹⁵. Однако, благодаря тем многолетним усилиям сохраняются результаты того травматического воздействия государства под видом религиозной маргинальной психологии и архаичного «народного православия».

По итогам рассмотрения личных траекторий задействованных респондентов-священнослужителей и исследования изменений в сфере профессионально-приватной деятельности (богослужение, исповедь и тайна

¹⁵ Множество социологических опросов фиксируют общий интерес жителей РФ к религиозным традициям и праздникам, а также выстраивание идентичности на основе религии. Например, опрос Pew Research («Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе», 2017 г.) говорит о 71% от опрошенных в 2015-м году, определяющих себя как православные христиане, 10% мусульман и только 19% респондентов, обозначающих себя в качестве атеистов, агностиков, безрелигиозных людей и т.п. Доля респондентов, определяющих себя как православных христиан, при этом, с 1991 года выросла примерно вдвое – с 37%.

исповеди), можно заключить, что трансформация традиционной религиозной культуры и идентичности здесь неочевидна, что, видимо, может быть связано с возможностью сокрытия от внешнего давления личных эмоций, мыслей, приватным характером частной коммуникации. Но очевидным является способность церкви адаптироваться, используя вспомогательно-повседневные подсистемы церковной идентичности. В частности, речь идёт о приватном и практическихничем не ограниченном ретрансляторе исповеди. Духовничество удобно для формирования и трансляции функционирования религиозных систем. Между духовником и мирянином появляются сакральные отношения, свои «тайны». Тематический диапазон на исповеди затрагивает такие бытовые приватные области, которые в обыденной жизни не обсуждают ни с друзьями, ни с родными. Все «темные» психологические уголки открываются перед духовником. Для проведения исповеди необязательно находиться в церковном помещении. Теоретически исповедь может проходить где угодно. Время, место и обстановка неважны. Из этих отношений складывается взаимная преданность¹⁶.

Например, в 1975 году протоиерея Василия Буглакова за несанкционированное строительство в церковном дворе вызвали в суд. Статья, по которой его вызвали, предусматривала лишение свободы. К зданию суда за священником пошли его духовные «чада». Протоиерей Василий рассказывает, что за ним они шли с канистрами бензина. Одна из женщин, которая постоянно у протоиерея исповедовалась (звали её Александра Никифоровна, фамилию, к сожалению, респондент не назвал), работавшая на приходе поваром, готова была совершить самосожжение в случае обвинительного приговора. Другие прихожане взяли с собой фотоаппарат, с целью отправить снимки в американское посольство в Москву. Прихожане объявили, что если их духовник не выйдет из здания суда, то они живыми не уйдут.¹⁷ Похожий случай описывается в архивных документах, датируемых 1954 годом. В этот период в квартирах Таштагола и в окрестностях

¹⁶ В 1952 году в городе Сталинске протоиерей Леонид Виноградов в обход установленного законодательства «в области религиозных культов» по просьбе своих духовных «детей» тайно совершал обряды крещения, освящения, «венчания нескольких студентов» [257. Д. 58. Л. 59].

¹⁷ [Семейная история Буглаковых. Записал Кошкаров А. Г. Новокузнецк, февраль, 2007 г.]

Таштагольского района проводил свою активную деятельность священник Андрей Малюгин. Он совершал в квартирах своих духовных «детей» крестины, заупокойные поминовения и другие действия религиозного характера. Через своих подопечных проводил «активную агитацию» за открытие в Таштаголе общину. За эти поступки священник Андрей прославился среди верующих как «таштагольский чудотворец» [258. Д. 63. Л. 6] и за это же был снят с регистрации.

Вот пример скрытой нелояльности к существующему государственному строю и невнимательного выбора объекта для воцерковления, в данном случае больше похожего на антисоветскую пропаганду. Хотя в общении с автором этого исследования дьякон говорил, что гражданка изрядно приукрасила его слова. Приведем небольшой фрагмент из заявления, сделанного некоей гражданкой в горисполком. «В мае прошлого года я познакомилась с отцом-дьяконом Успенской Церкви Вылегжаниным Алексеем Прокопьевичем. В результате этого знакомства, я стала получать литературу религиозного характера. Через два месяца я уезжала из Бийска и вернулась сюда уже в начале этого года, и в июле знакомство наше возобновилось. Под руководством настоятеля отец Алексей проводил со мной беседы, давал читать литературу. Отец-дьякон часто говорил о том «произволе», который учиняют власти по отношению к священникам, говорил о том, что скоро все изменится, что духовенство совершил какой-то переворот, добьется замены состава горисполкома и т.д. Говорил, что люто ненавидит Советскую власть, что существовать ей осталась недолго <...> Отец-дьякон давал мне прослушивать магнитофонные записи передач «Би-би-си» и «Голоса Америки». Он утверждал, что верить можно только этим передачам. Литература, которую он мне давал читать, была точно такого же направления. Во «Сне Иоанна Кронштадского», в «24-х масонских протоколах» говорилось о конце Советской власти. Автор «Сна И. Кронштадского» глумился над образом Ленина, над такими символами революции, как Красное Знамя и пятиконечная звезда» [262. Д. 87. Л. 1-2].

В сфере профессионально-публичной деятельности (проповедь в разных формах, открытая демонстрация религиозной идентичности) и частной жизни

священники и активные члены общин испытывали максимальное презрение и давление. Открыто выражать свою принадлежность к священному сану советская власть духовенство «разучило». Принадлежность к священному сану трудно скрыть – это борода и ряса, как профессиональный дресс-код. Если клирик отправлялся совершать требы, то одевался так, чтобы священника в нем не узнали: тщательно подбирал полы подрясника под пальто, а бороду прятал в шарф и воротник [131. С. 291]. Одевали на голову береты и представлялись миру творческой интеллигенцией. Только в церкви внешне священник оставался священником: подрясник, ряса и богослужебные облачения. Священник Сергей Хмыров рассказывал, что те священники, которые находили в себе достаточно твердости, чтобы ходить в облачении только этим фактом уже и были миссионерами. Он был сам свидетелем того, как на кладбище священник совершил заупокойную службу на могилке своего родственника и люди, наблюдающие издалека на священнодействующего священника, начинали подходить и приглашать совершить литии на могилках их родственников¹⁸.

В некоторых случаях излишний нажим приводил к противоположным и неожидаемым результатам. Отчаявшись получить определенные преференции от государства представители церкви осуществляли очень смелые и, с точки зрения светского законодательства, незаконные действия, обеспечивая себя ожидаемым результатом. В начале 1980-х годов прислали в Михайловскую церковь г. Новокузнецка священника Александра Ивановича Пивоварова. Он долго и серьезно готовился к началу строительства каменного храма, который строить ему разрешения не давали. Заблаговременно начали скопать «ворованный», цемент, кирпич и другой стройматериал¹⁹. Другого способа добычи стройматериала для храма, в подобной ситуации в Советском Союзе для таких целей не существовало. С религиозными организациями работали очень «аккуратно». С середины XX века на нужды для сибирских храмов государство резко и принципиально ограничивало «отпуск» стройматериалов и прочих

¹⁸ [Семейная история Хмыровых Записал Кошкаров А. Г. Новокузнецк, январь, 2006 г.].

¹⁹ Семейная история Вылекжаниных. Записал Кошкаров А. Г. Новокузнецк, ноябрь, 2006 г.

необходимых для поддержания жизнедеятельности храмов предметов. Настоятели и старосты покупали всё нелегально «на стороне». Эта адаптация, пожалуй, вошла в легенды советской эпохи практически для всех идеологических групп и направлений. В своем письме в 1953 году Уполномоченный по делам религии жаловался начальству, что для ремонта молитвенного здания церковники купили «по повышенным ценам, явно краденной у государственных организаций около 400 кг. олифы. Таким же путем через шоферов до 25 тонн угля завезено много автомашин гравия и песка. Оплата за материалы производилась за счет церковного тарелочного сбора без фиксации этих «операций» в бухгалтерии» [257. Д. 58. Л. 65]. Таким же образом готовились стройматериалы для грядущей стройки. В условиях строжайшей конспирации складировали и хранили строительные заготовки. В назначенный день, разобрав деревянное строение, быстрыми темпами возвели церковные каменные своды. Поднять удалось не много. Власти Пивоварову дали сутки времени, чтобы он покинул Новокузнецк. Кстати сказать, в горисполкоме знали о намерениях реконструкции храма [259. Д. 32. Л. 105-106] и то, что этот прецедент допустили, говорит о хорошей адаптации к сложившейся ситуации представителей церкви.

Приведем еще один похожий пример оспаривания права на осуществление сакральных религиозных желаний. Настоятель Михаило-Архангельского храма города Новокузнецка Протоиерей В. И. Буглаков в 1976 г затеял расширение храма, путём пристройки к имеющемуся зданию 80 кв. м. алтарной части. Администрация города категорически не давала разрешения на пристройку. Не получив на строительство разрешения, собрав единомышленников из прихожан, он очертил контуры алтаря на грунте и за субботу и воскресенье залил фундамент. По окончании работы фундамент завалили строительным мусором. Таким образом, в несколько приёмов алтарь был пристроен. После чего Буглакова вызвали в суд, назначили штраф и отпустили. Позже, таким же образом он пристроил к храму колокольню, но здесь дело дошло до первого секретаря горкома партии Н.С. Ермакова. Он потребовал сурового наказания для нарушителя закона. Назначили день суда, но сурового приговора так и не

последовало. К зданию суда начали подтягиваться прихожане-ветераны войны, вдовы героев. Для разряжения обстановки властями было принято решение не обострять ситуацию. Священника отпустили домой²⁰.

В общем, можно сказать, что под давлением советского государственного аппарата церковная среда городов Юга Западной Сибири с 1950-х годов переживает внутренние деформации, которые можно оценить как негативные с точки зрения целостности церковных сообществ и этического соответствия религиозного мировоззрения. Набор данных изменений, на наш взгляд, не меняется от одного региона к другому. Главным образом, это самоизоляция отдельных групп и лиц, провоцирование скрытой на индивидуальном уровне нелояльности к окружающему обществу. Акцентирование внимания на бытовой специфике религиозной жизни, доминантное выделение ритуалов и второстепенных бытовых практик в ущерб символам и смыслам, а также внутренняя конкуренция между представителями религиозных общин и иерархии за ограниченные ресурсы (влияние, авторитет и власть, распределение финансовых потоков). Все перечисленные явления характеризуют направления социокультурной адаптации. Внутренним фактором эрозии социокультурной адаптации религиозной жизни можно считать внутригрупповую конкуренцию, доминирование бытовых связей и отношений над религиозными.

В качестве адаптивных механизмов, позволяющих сохранить религиозную идентичность, можно рассматривать следующие способы установления интегративных связей и отношений:

- духовничество, предполагающее формирование тесных «зон доверия» на основе глубоких личных, почти интимно-родственных связей духовника и его паствы, дополнительную устойчивость которым придавало их рассмотрение как сакральных, не подчинённых логике обыденной жизни;
- клерикально-семейные династии и группы, в которых проявлялась семейно-родственная сплочённость для противостояния внешнему давлению со стороны властей;

²⁰ [Семейная история Буглаковых. Записал Кошкаров А. Г. Новокузнецк, февраль, 2007 г.]

- национально-этнические группы, формирующиеся на основе реализации механизмов сплочённости по принципу землячества и общих этнических связей;
- церковная иерархия, обусловленная авторитетной институциализацией подчинения с целью сохранения общих смыслов в практиках трансляции религиозной традиции, такая централизация способствовала локализации «профессиональной» среды как субкультуры.

На протяжении многих веков в истории Российского государства такие институты были обязательными для православных, но именно в советский период их роль приобрела особое значение в связи с внутренней необходимостью сохранения религиозной идентичности, которая выступала условием возможности социокультурной адаптации Русской православной церкви в советском обществе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теоретико-методологические принципы исследования социокультурной адаптации религиозной жизни в индустриальном обществе выстраиваются посредством оценки взаимодействия субъектов в контексте адаптивных ситуаций не только с учётом установления их связей, но и объективной конфликтности. Если не учитывать эту двойственность процессов, результат действия адаптивных механизмов может быть представлен как ассимиляции, ориентированная на абсолютное уподобление составляющих компонентов культуры. Однако социокультурная адаптация представляет собой более сложный и динамичный процесс, включающий в себя не только внешнее приспособление к социокультурным нормам и структурам, а также внутренне противоречивую рефлексию, связанную с переосмыслинением ценностей, что в свою очередь можно рассматривать как условие культурогенеза.

Видоизменение парадигмы развития религиозных и социальных отношений в становлении индустриального общества было связано с развитием европейской внерелигиозной интеллектуальной модели, в рамках которой осуществлялся поиск ответов на вопросы социокультурной адаптации религиозной жизни в обществе, получивший персонализированный результат. Появление множества подходов, обуславливающих полярное разнообразие религиозно-социальных идей (фаталистических, дейстических, атеистических, идеалистических, синкретических и др.) повлияло на формирование культурфилософской оценки христианских ценностей. Поэтому появилось движение вокруг определения неконфессиональных форм понимания Абсолюта, выделяющих его независимость от разума, что выступило свидетельством связи и противопоставления квазирелигиозных отождествлений с религиозными ценностями и семиотическими изменениями метафизических понятий Бог, Абсолют, Вселенная и др. В свою очередь были запущены трансформационные процессы внутри религиозной культуры, которые представили целый ряд социокультурных последствий, включивший в себя формирование новой трудовой этики и пенитенциарной системы и пр., обоснованных религиозными

мотивами, что указывает на характерное выражение культурогенеза и создаёт условия для культурфилософского анализа этих явлений.

Общему вектору культурно-исторических изменений в европейских странах соответствует четыре больших типа трансформации религиозных традиций. Все они вписываются в новое индустриальное общество по традиционному протестантскому пути, через социокультурную адаптацию «традиции», либо по пути неопротестантского дробления на общины, или через неокатолическую реакцию, но за последней, чаще всего идёт, конфликтное столкновение традиции с государством по типу революционной Франции под видом «индивидуального атеизма». В советском индустриальном обществе подвижность социокультурной адаптации Русской православной церкви оказалась сопоставимой с последней моделью.

Допетровские религиозные общины были архаичными и консервативными, они дорожили своими русскими религиозными чертами. Эти черты сохранялись благодаря абсолютному приятию форм и традиций, которые с приходом петровских преобразований подверглись пересмотру. С этого момента обозначился процесс встраивания и адаптации «завезённых» ценностей в русскую религиозную культуру, несмотря на то, что эти продукты являлись характерными для иных религиозных толков. Возложение на духовенство функций государственной власти, обязанных последними нести бремя фискальной направленности, осуществляя регистрацию и учет чисто гражданских вопросов, связанных с регистрацией рождения, смерти и бракосочетания, а также осуществлять контроль над гражданами относительно участия в церковных таинствах, помещало духовенство в разряд ангажированных властью общественных институтов. Внутри самой церковной инфраструктуры реакция на это последовала в заметной тенденции сокращения численности и негативного отношения духовного сословия к этим повинностям, что свидетельствует о том, что священническое сословие так и не смогло адаптироваться к этой роли. Новая культура была переработана и усвоена, но наметился процесс обратной адаптации в попытках реконструкции монашеского и богословского движения.

С началом советской индустриализации можно выделить следующие направления социокультурной адаптации религиозной жизни:

- внешняя адаптация, проявляющаяся в отношении к действиям государства, претендующего на роль полного духовного господства и генерального регулятора церковной жизни;
- внутренняя адаптация, свидетельством которой явилось влияние на внутриприходскую жизнь заводских трудовых отношений, связанных с выполнением дисциплинарных предписаний.

В целом, если в европейских странах индустриализация длилась около столетия и позволяла относительно мирными путями решать адаптационные проблемы религиозным сообществам, то ускоренные процессы советской индустриализации, которые можно было поместить в тридцатилетний отрезок, не оставляли шансов на разумное переосмысление государством и церковными общинами своего архаичного прошлого. Процессы секуляризации и урбанизации происходили динамично, что затрудняло поступательную и безболезненную адаптацию религиозной жизни к новым условиям.

На основе анализа периодических информационных печатных изданий Кузбасса 1954-88-х гг. были изучены конкретные процессы социокультурной адаптации религиозных общин в контексте трансляции ценностных установок, связанных с идеологической пропагандой. Из детального обзора периодики очевидны активность и нестандартность адаптирующихся религиозных сообществ в практиках сохранения и трансформации церковных институтов. Действенное содержание просветительской антирелигиозной деятельности в Кузбассе, направленной на формирование ценностных установок с использованием средств массовой информации, имело постоянный, но не всегда скоординированный характер, что периодически его обесценивало. Поэтому идеологические призывы, нацеленные на «полное отмирание религиозных предрассудков», побуждали обратную реакцию религиозных сообществ, проявившуюся в создании альтернативных путей трансляции христианской аксиологии в практиках их повседневной жизни.

Идеологические механизмы регулирования государственно-церковных отношений в Кузбассе второй половины XX века привели к трансформации церковной идентичности, что способствовало маргинализации религиозной традиции в регионе. Государственные регулятивные инициативы обусловили следующие идеологические практики: нормативно-правовая деятельность, просветительская, кадровая (подготовка идеологических работников), управленческий и финансово-хозяйственный контроль, обуславливающий невозможность структурной автономии церкви. Ответом религиозных общин на социальные вызовы стал поиск адаптивных инструментов для усиления самостоятельности коллективной церковной жизни, развития миссионерской деятельности, получившей личностный характер.

Рассмотренные примеры видов идеологических практик регулирования государственно-церковных отношений в советском обществе свидетельствуют о тенденции к затруднению адаптации и унификации религиозной культуры с целью максимального контроля сферы религиозной жизни. Однако на уровне повседневных практик выстраивания взаимодействия государственных и церковных институтов конкретные ситуации усложнялись неоднозначной оценкой способов регулирования этих отношений, что способствовало поиску адаптивных инструментов для установления автономии церковной жизни, развитию миссионерской деятельности, которая носила личностный характер. Индивидуальная форма миссии даже при наличии запретов представляется в качестве внутреннего императива, обуславливающего сохранность трансляции религиозных ценностей, защищённых от внешних влияний. Активная часть духовенства разворачивала свою деятельность с целью сохранения своей идентичности на локальном уровне, используя приёмы «подпольной борьбы», отстаивая право на самостоятельность религиозных убеждений. Адаптивные механизмы достижения данной цели получили выражение в практиках консолидации институтов духовничества, клерикально-семейных династий, национально-этнических групп и церковной иерархии. На протяжении многих веков указанные институты были обязательными для православных, но именно в

советский период их значимость с целью сохранения собственной идентичности возросла.

Данное исследование открывает перспективы рассмотрения дальнейшего развития социокультурной адаптации Русской православной церкви в условиях трансформации российского общества. Полученные выводы можно соотнести с процессами выстраивания религиозно-социальных отношений на примере других конфессий. Возможно продолжение исследования в направлении компаративистики: сравнение материалов и выводов данной работы с аналогичными исследованиями, посвященным другим регионам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

Печатные издания

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – Москва: Наука, 1977. – 320 с.
2. Алфеев Иларион, Митрополит. Церковь в истории. Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней / митрополит Иларион Алфеев. – Москва: Познание, 2017. – 360 с.
3. Андреева Г. М. Актуальные проблемы социальной психологии / Г. М. Андреева. – Москва: Издательство Московского университета, 1988. – 111 с.
4. Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – Москва: Наука, 1986. – 250 с.
5. Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Р. Арон; общ. ред. и предисл. П. С. Гуревича. – Москва: Издательская группа Прогресс – Политика, 1992. – 608 с.
6. Балашов Н. С. Для слова Божия нет уз. Православный христианин в тюрьме и на свободе / Н. С. Балашов. – Барнаул [б. и.], 2002. – 648 с.
7. Барг М. А. Великая английская революция в портретах ее деятелей / М. А. Барг. – Москва: Мысль, 1991. – 397 с.
8. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования / Д. Белл; пер. с англ. В. Л. Иноземцев (ред. и вступ. ст.). – Москва: Academia, 1999. – 956 с.
9. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – Москва: АСТ Хранитель, 2006. – 224 с.
10. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – Москва: Мысль, 1990. – 175 с.
11. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. – Париж: YMKA-PRESS, 1995. – 166 с.
12. Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) / Н. А. Бердяев // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 147-162.

13. Блюмеранц М. Мир после смерти вещей (культура непримиримой толерантности) // Вопросы философии. – 2003. – № 2. – С. 181-184.
14. Боголюбова А. С. Очерк художественной культуры советского периода. / А. С. Боголюбова. – Москва: «Директ-Медиа», 2009. – 115 с.
15. Буева Л. П. Социальная среда и сознание личности / Л. П. Буева. – Москва: Издательство: МГУ, 1968. – 268 с.
16. Бузгалин А. В. Постиндустриальное общество – тупиковая ветвь социального развития? / А. В. Бузгалин // Вопросы философии. – 2002. – № 5. – С. 26-43.
17. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Трагедия философии: в 2 т. / С. Н. Булгаков. – Москва: Наука, 1993. – Т. 1. – 604 с.
18. Бурстин Д. Американцы: колониальный опыт / Д. Бурстин; пер. с англ.; под общ. ред. В. Т. Олейника; послесловие В. П. Шестакова. – Москва: Изд. группа Прогресс – Литера, 1993. – 480 с.
19. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Бэкон; сост., общ. ред. и вступит. ст. А. Л. Субботина. – 2-е испр. и доп. изд. – Москва: Мысль, 1977. – Т. 1. – 567 с.
20. Васеха Л. И. Этнологические факторы социокультурной адаптации личности: автореферат дис. ... канд. культурологии: 24.00.02 / Рос. инт переподготовки работников искусства, культуры и туризма. – Москва, – 1996. – 24 с.
21. Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – Москва: Юрист, 1994. – 704 с.
22. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. – Москва: Прогресс, 1990. – 808 с.
23. Вебер М. Основные социологические понятия / М. Вебер // Избр. произведения. – Москва: Прогресс, 1990. – 643 с.
24. Волынская Л. Б. Динамика социокультурной адаптации личности: дис ... доктора культурологии: 24.00.01 / Волынская Людмила Борисовна; [Место

защиты: Государственная академия славянской культуры]. – Москва. – 2009. – 369 с.

25. Воропаева А. В. Социокультурная адаптация иммигрантов в контексте интеграции в российское общество / А. В. Воропаева // Социологическая наука и социальная практика. – 2019. – № 7(4). – С. 128-135.
26. Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер; пер. с англ.: Т. В. Бредниковой, М. К. Тюнькиной; ред. и послесл. И. И. Крупника. – Москва: Прогресс, 1991. – 267 с.
27. Георгиевский А. Б. Эволюция адаптаций: историко-методологическое исследование/ А. Б Георгиевский. – Ленинград: Наука, 1989. – 187с.
28. Гераськин Ю. В. Взаимоотношения Русской Православной Церкви, общества и власти в конце 1930-х – 1991 гг.: на материалах областей Центральной России: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02 / Гераськин Юрий Вениаминович; [Место защиты: Моск. пед. гос. ун-т]. – Рязань, 2008. – 558 с.
29. Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – Москва: Весь мир, 2004. – 120 с.
30. Глинчикова А. Г. Капитализм, социализм, индустриальное общество – к вопросу о соотношении понятий / А. Г. Глинчикова // Вопросы философии. – 2001. – № 9. – С. 36-53.
31. Гоббс Т. Сочинения: в 2-х т. / Т. Гоббс. – Москва: Мысль, 1989. – Т. 1. – 622 с.
32. Горбатов А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е гг.: дис. ... д-ра исторических наук / ГОУ ВПО «Кемеровский государственный университет». Кемерово, 2009. – 437 с.
33. Горбатов А. В. Государственно-церковные отношения в Сибири (1949–1952 гг.) / А. В. Горбатов // Известия Томского политехнического университета. – 2007. – Т. 310. – № 3. – С. 166-170.
34. Горбатов В. История одного чуда: [1928 г.: с. Красный Яр Ижморского района: «чудотворная икона»] / В. Горбатов // Кузбасс. – 1970. – 20 января. – С. 2.

35. Гриценко В. В. Социально-психологическая адаптация переселенцев в России / В. В. Гриценко. – Москва: «Институт психологии РАН», 2002. – 252 с.
36. Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль; сост. В. А. Куренной. – Москва: Издательский дом Территория будущего, 2005. – 464 с.
37. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – Санкт-Петербург: Фонд «Университет», «Владимир Даль», 2004. – 339 с.
38. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому / Н. Я. Данилевский. – Москва: Институт русской цивилизации: Благословение, 2011. – 816 с.
39. Декреты Советской власти. – Москва: Государственное издательство политической литературы, 1957. – Т. 1. – 627 с.
40. Донина И. Н. Музей в социокультурной адаптации инвалидов: дис... канд. культурологии: 24.00.03 / Донина Ирина Николаевна; [Место защиты: С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусств]. – Санкт-Петербург, 2014. – 223 с.
41. Дракер П. Ф. Постэкономическое общество / П. Ф. Дракер. – Москва: Academia, 1999. – 288 с.
42. Дюркгейм Э. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: антология. / Э. Дюркгейм; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – Москва: Канон, 1998. – 432 с.
43. Журавский А. В. Приход в Русской Православной Церкви XX в. / А. В. Журавский // Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь. – Москва: Руслъ, 2000. – С. 276–294.
44. Зеньковский В. В., протопресвитер. Смысл православной культуры / Протопресвитер В. В. Зеньковский. – Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 272 с.
45. Иноземцев В. Л. За десять лет. К концепции постэкономического общества / В. Л. Иноземцев. – Москва: Academia, 1998. – 576 с.

46. Иошкин М. В. Атеистическая деятельность комсомола Тамбовской области в 1960 – 1961 гг. / М. В. Иошкин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 9. – Ч. 1. – С. 63-64.
47. Иошкин М. В. Влияние религии и атеизма на молодежь в 1958 – 1964 гг.: на материалах Тамбовской области: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Иошкин Михаил Викторович; [Место защиты: Тамб. гос. ун-т им. Г.Р. Державина]. – Тамбов, 2015. – 201 с.
48. Исаян Г. В. Социокультурная адаптация: ключевые проблемы исследования // Бизнес. Образование. Право / Вестник Волгоградского Института Бизнеса. – 2017, ноябрь № 4 (41). – С. 246-249.
49. Казем-Бек А. Русская Православная Церковь в 1961 году / А. Казем-Бек // Журнал Московской Патриархии. – 1962. – № 1. – С. 27-42.
50. Калайков И. Д. Цивилизация и адаптация: пер. с болг. / И. Д. Калайков; под общ. ред. И. Б. Новик. – Москва: Прогресс, 1984. – 238 с.
51. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – Москва: Политиздат, 1990. – 415 с.
52. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Москва: Изд.: Мысль, 1994. – 592 с.
53. Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / О. Конт. - Ростов на Дону: «Феникс», 2003. – 296 с.
54. Красавина Е. В. Социальная адаптация современной российской молодежи: монография / Е. В. Красавина; Российская таможенная академия. – Москва: Изд-во Российской таможенной академии, 2013. – 111 с.
55. Кривошеин Василий, архиепископ. Две встречи: Митрополит Николай (Ярушевич) и митрополит Никодим (Ротов) / Архиепископ В. Кривошеин. – Москва: Изд-во Сатис, 2003. – 224 с.
56. Кузанский Н. Об ученом незнании / Н. Кузанский; пер. с лат. С. А. Лопашова. – Санкт-Петербург: Азбука, 2001. – 320 с.

57. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – Сост. В. Ю. Кузнецов; Пер. с англ.: И. З. Налетов, В. Н. Порус, А. Л. Никифоров, О. А. Балла. – Москва: АСТ, 2002. – 606 с.
58. Купцова И. А. Социокультурные механизмы адаптации личности в условиях современной массовой культуры: автореферат дис...кандидата культурологии: 24.00.01 / Моск. гос. ун–т им. М. В. Ломоносова. – Москва. – 2002. – 24 с.
59. Кураев А. В., диакон. Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир / Диакон А. В. Кураев. – 2. изд., доп. – Москва: Паломникъ, 2003. – 542 с.
60. Кураев А. В., диакон. Неамериканский миссионер / Диакон А. В. Кураев. – Саратов: Изд–во Саратовской епархии, 2006. – 463 с.
61. Кураев А. В., диакон. Протестантам о православии / Диакон А. В. Кураев. – Москва: Изд–во Московского Подворья Свято–Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 267 с.
62. Курлюта А. Н. Жизнь и служение / А. Н. Курлюта. – Санкт–Петербург: Сатисъ – Держава, 2006. – 304 с.
63. Кушникова М. М. Плач золотых звонниц. Церкви Кузбасса: страницы непарадной истории 1940 – 1960–х гг. в архивных документах / М. М. Кушникова. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1997. – 528 с.
64. Лапкин И. Т. Для Слова Божия нет уз. Православный христианин в тюрьме и на свободе / И. Т. Лапкин. – Барнаул: Алтайский полиграфический комбинат, 2002. – 631 с.
65. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. / Дж. Локк ; под ред. И. С. Нарского. – Москва: Мысль, 1985. – Т. 1. – 623 с.
66. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – Москва: Центр СЭИ, 1991. – 288 с.
67. Макарова Д. Ю. Эволюция взаимоотношений Русской Православной Церкви и Советского государства в 1943–1991 гг.: на материалах Курской области: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Макарова Дарья Юрьевна; [Место защиты: Кур. гос. ун–т]. – Курск, 2015. – 313 с.

68. Максимович Иоанн, святитель. Илиотропион / Святитель Иоанн Максимович; предисл. и прим. свящ. Александра Гумерова. – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2008. – 656 с.
69. Малышкина Т. Громкое дело / Т. Малышкина // Кузбасс: приложение «Золотые купола», 2011. – 27 апреля.
70. Маняхина М. Р. Русская православная церковь в конфессиональных процессах в истории культуры Сибири (XVII – начало XX вв.): дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01 / Маняхина Марина Ревовна. – Санкт-Петербург, 2003. – 386 с.
71. Маркарян Э. С. Очерки теории культуры / Э. С. Маркарян. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1969. – 228 с.
72. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука: логико-методологический анализ / Э. С. Маркарян. – Москва: Мысль, 1983. – 284 с.
73. Маркс К. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: Госполитиздат, 1956. – 690 с.
74. Маркс К. Избранные произведения: в 2-х т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: Госполитиздат, 1952. – Т. 2. – 516 с.
75. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии / К. Маркс. – Москва: Госполитиздат, 1970. – Т. 3. – Кн. 3. – Ч. 1. – 512 с.
76. Маркс К. Социология: сборник. / К. Маркс; пер. с нем., вступ. ст. Ю. Н. Давыдова. – Москва: Канон: Кучково поле, 2000. – 432 с.
77. Маслова И. И. Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской Православной церкви: 1953 – 1991 гг.: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02 /Маслова Ирина Ивановна; [Место защиты: Московский. гос. пед. ун-т]. – Москва, 2005. – 545 с.
78. Маханько Н. В. Социокультурная адаптация в трансформационных процессах культуры: дис...канд. философ. наук: 24.00.01. / Кубанский государственный аграрный университет. – Краснодар. – 2001. – 142с.

79. Мейендорф И. Ф. Живое предание: Свидетельство Православия в современном мире / И. Ф. Мейендорф. – Санкт-Петербург: РХГИ, 1997. – 270 с.
80. Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л. Г. Морган. – Ленинград: Издательство института народов Севера ЦИК СССР, 1935. – 373 с.
81. На епархиальном совете // Красноярский благовестник. – 1991. – № 1. – апрель.
82. Николин А. А., священник. Церковь и государство (история правовых отношений) / Священник А. А. Николин. – Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. – 429 с.
83. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. – Москва: Мысль, 1990. – Т. 2. – 829 с.
84. Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – Москва: Academia, 1999. – 366 с.
85. Новикова Д. Э. Понятие и формы отчуждения как актуальная тематика современных социальных исследований / Д. Э. Новикова // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. – 2017. – № 3 (23). – С. 112-118.
86. Огицкий Д. П. Константинопольские Соборы 869–870 и 879–880 годов и церковная современность // Журнал Московской Патриархии. – 1969. – № 12. – С. 62-66.
87. Огицкий Д. П. Православие и Западное христианство / протоиерей Максим Козлов, Д. П. Огицкий. – Москва: Издательство Отчий дом, 1995. – 176 с.
88. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие / А. И. Осипов. – Москва: Даниловский благовестник, 1997. – 336 с.
89. Панеш Т. А. Особенности социокультурной адаптации рефатриантов (косовских адыгов) в условиях поликультурной среды Северного Кавказа: автореферат дис. ... кандидата культурологии: 24.00.01 / Панеш Тамара Айсовна;

[Место защиты: Краснодар. гос. ун-т культуры и искусств]. – Краснодар. – 2009. – 26 с.

90. Патрин П. В., протоиерей. Времен связующая нить / Протоиерей П. В. Патрин. – Новосибирск [б.и.], 2006. – 183 с.
91. Парсонс Т. Система современных обществ/ Т. Парсонс. – Пер.с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева. Под ред. М.С. Ковалевой. – Москва: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
92. Пономарев Р. Е. Теория образовательного пространства: монография. / Р. Е. Пономарев. – Новокузнецк: РИО КузГПА, 2008. – 242 с.
93. Послание Священного Синода о V Ассамблее Всемирного Совета Церквей и ее результатах // Журнал Московской Патриархии. – 1976. – № 4. – С. 7-13.
94. Редько М. В. Русская Православная Церковь в условиях советского общественно-политического строя 1940-х – 1980-х гг.: на материале Красноярской епархии: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Редько Мария Викторовна; [Место защиты: Иркут. гос. ун-т]. – Иркутск, 2010. – 194 с.
95. Римский С. В. Российская Церковь в эпоху Великих реформ (Церковные реформы в России 1860 – 1870 годов) / С. В. Римский. – Москва: Общество любителей церковной истории, 1999. – 289 с.
96. Родзянко Василий, епископ. Теория распада Вселенной и вера отцов: Каппадокийское богословие – ключ к апологетике нашего времени / Епископ Василий Родзянко. – Апологетика XXI в. – Москва: Паломник, Издательский дом «Грааль», 1996. – 254 с.
97. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 30-41
98. Русанова В. С. Головин Н. А., П. А. Сорокин и А. Д. Тойнби: от знакомства к дружбе // Наследие. – 2021. – № 1(18). – С. 116-123.

99. Русская Православная Церковь юга Западной Сибири (XIX – XX вв.): исторические очерки / Кемеровский госуниверситет; ред. кол.: В. А. Волчек, А. М. Адаменко, В. А. Овчинников. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2007. – 319 с.
100. С Божьей помощью и вразумлением: ист. – лит. очерки / авт. сост.: Г. Д. Будько, К. А. Федяев, В. Д. Федяева; Кемеровская и Новокузнецкая епархия. – Кемерово: Издательский центр Кемеровской и Новокузнецкой епархии; ООО СКИФ, 2009. – 264 с.
101. Свод законов Российской Империи, повелением государя императора Николая Первого составленный: издание 1857 года. – Санкт-Петербург: Тип. Второго отд-ния Собств. е.и.в. канцелярии, 1857 – 1876.
102. Сен-Симон А. Письма к американцу: избранные сочинения / А. Сен-Симон. – Москва: Издательство Академии наук СССР, 1948. – Т. 1. – 402 с.
103. Сенявский С. Л. Социальная структура советского общества в условиях развитого социализма (1961–1980 гг.). / С. Л. Сенявский. – Москва: Мысль, 1982. – 351 с.
104. Слезин А. А. Провинциальный комсомол в системе взаимоотношений советского государства и русской православной церкви (1940-е – начало 1960-х гг.) / А. А. Слезин, А. А. Беляев // Политика и общество. – 2010. – № 1. – С. 22-29.
105. Слезин А. А. Тайные методы борьбы с религией в Тамбовской области на рубеже 1950 – 1960 – х гг. / А. А. Слезин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 9. – Ч. 2. – С. 169-172.
106. Смолина Т. Л. Адаптация к инокультурной среде: анализ родственных понятий / Т. Л. Смолина // Психология человека: интегративный подход : сборник статей. – Санкт-Петербург: АНО «ИПП», 2007. – С. 162-167.
107. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин; пер. с англ., все статья и комментарии В.В. Сапова. – Москва: Астрель, 2006. – 1176 с.

108. Спенсер Г. Основания биологии / Г. Спенсер. – Санкт-Петербург: Типография Санкт-Петербургского Общества печатного дела «Издатель», 1899. – Т. I. – 458 с.
109. Сталин И. В. За здоровье скромных людей! / И. В. Сталин // Правда. – 1945. – 27 июня. – С. 1.
110. Стефаненко Т. Г. Адаптация к новой культурной среде и пути ее оптимизации // Введение в практическую социальную психологию / Под ред. Ю. М. Жукова, Л. А. Петровской, О. В. Соловьевой – Москва: Смысл, 1996 – С. 167-185.
111. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко. – Москва: ИП РАН: Академический проект, 2000. – 320 с.
112. Тогулев В. В. Кузнецкие воеводы XVII – начало XVIII вв. // Разыскания: историко-краеведческом альманах. – Кемерово, 1992. – Вып. 2. – С. 3-6.
113. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник статей / А. Дж. Тойнби. – Пер. с англ. – 2-е изд. – Москва: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
114. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – Москва: Издательство АСТ, 1999. – 784 с.
115. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – Берлин: Слово, 1922. – 281 с.
116. Федченков Вениамин, митрополит. Россия между верой и неверием / Митрополит Вениамин Федченков. – Москва: Русь, 2003. – 733 с.
117. Флиер А. Я. Культурогенез / А. Я. Флиер. – Москва: РИК, 1995. – 128 с.
118. Флиер А. Я. Моя стихия – системное мышление / А. Я. Флиер // Культура Дальнего Востока. – 2020. – №2. (29) – С.79-86.
119. Флиер А. Я. Тезаурус основных понятий культурологии: учебное пособие / А. Я. Флиер, М. А. Полетаева; МГУКИ. – Москва: МГУКИ, 2008. – 284 с.

120. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. – Вильнюс, 1991. – 848 с.
121. Фрейд З. Будущее одной иллюзии: сборник. Сумерки богов / З. Фрейд; сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – Москва: Политиздат, 1990. – 398 с.
122. Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко; пер. с фран. С. Ч. Офертаса; под общ. ред.: В. П. Визгина, Б. М. Скуратова. – Москва: Практис, 2002. – 384 с.
123. Фурастье Ж. Технический прогресс и капитализм с 1700 по 2100 год. // Какое будущее ожидает человечество? – Прага: «Мир и социализм», 1964. – С. 157-159.
124. Фурман Д. Е. Религия и социальные конфликты в США / Д. Е. Фурман. – Москва: Наука, 1981. – 256 с.
125. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В.Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503с.
126. Херковиц М. Дж. Процессы культурного изменения / Херковиц М. Дж.; перевод с английского В. Г. Николаева // Культурология. – 2005. – № 1(32). – С. 4-39.
127. Худолеев А. Н. Отечественная историография революционной теории П. Н. Ткачева (1920 – 1980-е годы) / А. Н. Худолеев; под ред. В. П. Зиновьева. – Томск: Томский государственный университет, 2012. – 348 с.
128. Цыпин Владислав, протоиерей. История Русской Церкви 1917 – 1997 / Протоиерей В. Цыпин. – Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Кн. 9. – 832 с.
129. Цыпин В. А. РПЦ в новейший период. 1917 – 1999 гг. / В. А. Цыпин // Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь. – Москва: Русь, 2000. – С. 134-178.
130. Шафаревич И. Р. Духовные основы российского кризиса века. Записки русского экстремиста / И. Р. Шафаревич. – Москва: Алгоритм, 2005. – 320 с.

131. Шевкунов Г. А., архимандрит. «Несвятые святые» и другие рассказы / Архимандрит. Г. А. Шевкунов. – 2-е изд., испр. – Москва: Изд-во Сретенского монастыря; «ОЛМА Медиа Групп», 2011. – 640 с.

132. Шипилова, М. А. Особенности социокультурной адаптации и интеграции мигрантов в современном японском обществе: дис ... канд. культурологии: 5.10.1. / Шипилова Мария Андреевна; [Место защиты: Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации; Диссовет MGIMO 5.10.1.0003]. – Москва, 2023. – 263 с.

133. Шмаринова Д. А. Проблемы социокультурной адаптации российских эмигрантов первой волны: на материалах произведений Гайто Газданова : дис ... канд. культурологии : 24.00.01 / Шмаринова Дария Алексеевна; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова]. – Москва, 2012. – 239 с.

134. Шмеман А. Д., протоиерей. Дневники. 1973 – 1983 / Протоиерей А. Д. Шмеман; сост., подгот. текста: У. Шмеман, Е. Дорман, Н. Струве. – Москва: Русский путь, 2005. – 720 с.

135. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – Москва: Мысль, 1993. – 663с.

136. Щеклачева Т. В. Социальная и социокультурная адаптация: определение понятий и их иерархической взаимосвязи // Вестник НГУЭУ. –2019. – № 2. – С. 258-271.

Электронные ресурсы

137. Аверинцев С. С. Несколько соображений о настоящем и будущем христианства в Европе [Электронный ресурс] / С. С. Аверинцев. – Москва. – 1994. URL: <https://homeread.net/book/neskolko-soobrazheniy-o-nastoyashchem-i-budushchem-sergey-averincev> (дата обращения: 05.08.2025)

138. Андерсон Б. Воображаемые сообщества [Электронный ресурс] / Б. Андерсон / – URL: https://psv4.userapi.com/s/v1/d/wnun3ru2nAiW2Gac3cUBT4Uq40XGTr6vEjxlK_SHJxy-

htc4xX9NkUYsK1O7RE1k6OQbDQUIyzcxS7tMZ0sIIvh9TUXKmuMmzYiSeGyUa
cfgMAceOVFg/Anderson_B_-_Voobrazhaemye_soobschestva_pdf.pdf (дата
обращения: 05.08.2025)

139. Арон Р. Избранное: введение в философию истории [Электронный
ресурс] / Р. Арон // Электронная библиотека Гумер: сайт. – Электрон. дан. – [Б.
м.], 2020. – URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01000665615?ysclid=mfbcu50750150629> (дата
обращения: 05.08.2025)

140. Архивы Кремля. Политбюро и церковь 1922 – 1925 гг. [Электронный
ресурс]. Кн. 2. Документы разных дел из фондов АПРФ, ГАРФ, РЦХИДНИ, ЦА
ФСБ 1922–1925 / издание подготовили: Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. – М.:
РОССПЭН, 1998. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/arhivy-kremlja-politbyuro-i-tserkov-kniga-2-1922-1925-gg/ (дата обращения: 05.08.2025)

141. Барышева Ю. С. Социокультурная адаптация мигрантов в условиях
современного мегаполиса: на примере Москвы: дис ... канд. культурологии:
24.00.01 [Электронный ресурс] / Барышева Юлия Сергеевна; [Место защиты:
Моск. гос. ун-т культуры и искусств]. – Москва, 2007. – 171 с. – URL :
<https://www.disscat.com/content/sotsiokulturnaya-adaptatsiya-migrantov-v-usloviyakh-sovremennoego-megapolisa-na-primere-moskvy?ysclid=mfevl9bgym67239894> (дата обращения: 05.08.2025)

142. Бердяев Н. А. Судьба России [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. –
Электрон. дан. – Москва, 2004. – (E-libra: электронная библиотека). – URL:
<https://e-libra.ru/read/452162-sud-ba-rossii.html>. (дата обращения: 05.08.2022)

143. Бирюков В. Ю. Социокультурная адаптация нетрадиционных
религиозных сообществ в Российской Федерации [Электронный ресурс] – : дис ...
канд. философ. наук : 09.00.14 / Бирюков Виктор Юрьевич; [Место защиты:
Ленингр. гос. ун-т им. А.С. Пушкина]. – Санкт–Петербург, – 2013. – 198 с.–
URL: <https://search.rsl.ru/ru/search#q=социокультурная%20адаптация%20религии> (дата обращения: 05.08.2025)

144. Буховская О. В. Сопровождение адаптации студентов к социокультурной среде: Дис. пед. наук. 13.00.01. / [Электронный ресурс] – Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева. – Биробиджан. – 2017. – 237с. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_009649152/ (дата обращения: 05.08.2025)
145. Василий (Кривошеин) архиепископ Бельгийский и Брюссельский. Спасенный Богом. Навсегда с Россией [Электронный ресурс] / Архиепископ Бельгийский и Брюссельский Василий (Кривошеин) // Библиотека Максима Мошкова: сайт. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2005–2020. – URL: <http://lib.ru/MEMUARY/KRIWOSHEIN/spasennyj.txt>. (дата обращения: 05.08.2025)
146. Васильева Н. Мыльный пузырь «барнаульского чуда» [Электронный ресурс] / Н. Васильева // Здравый смысл. – Электрон. журн. – 2004. – № 30. – URL: <https://razumru.ru/humanism/journal/30/vasilyeva.htm> (дата обращения: 05.08.2025)
147. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма: избранные произведения [Электронный ресурс] / М. Вебер. – Москва, 1990. – URL: <http://www.kara-murza.ru/books/Veber/index.html>. (дата обращения: 05.08.2025)
148. Воспоминания архиепископа Элистинского и Калмыцкого Юстиниана. «Румыния времён Чаушеску и старца Клеопы». [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/orthodoxchurches/print77349.htm> (дата обращения: 10.10.2019)
149. Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры: марксизм, неосоциализм, неолиберализм: монография [Электронный ресурс] / Б. П. Вышеславцев. – Москва – Берлин: Директ-Медиа, 2017. – 1037 с. – URL: http://marsexxx.com/lit/vysheslavcev-krizis_industrialnoy_kultury.htm (дата обращения: 05.08.2025)
150. Гвоздецкий В. Л. Индустриальное развитие Российской Империи (1861–1917 гг.) [Электронный ресурс] / В. Л. Гвоздецкий // Слово: образовательный портал. – Электрон. дан. – [Б. м.]. 2020. – URL: <http://www.portal-slovo.ru/art/36299.php>. (дата обращения: 05.08.2025)

151. Горшкова В. В., Дутова О. В., Скачкова Е. Б. Социокультурная адаптация субъекта в условиях именующегося российского общества [Электронный ресурс] // Научное обозрение. Педагогические науки. – 2015. – № 1. – С. 142-143. – Режим доступа: URL: <https://science-pedagogy.ru/ru/article/view?id=740> (дата обращения: 05.08.2025)
152. Дворкин А. Л. Свобода христианства и сектантский тоталитаризм [Электронный ресурс] / А. Л. Дворкин // Радонеж. – 1997. – Вып. 10. – № 4. – URL: https://web.archive.org/web/20071012043436/http://oroik.netda.ru/chten_97/5dvorki.htm (дата обращения: 05.08.2025)
153. Десницкий А. И. История и лица. Отец Геннадий Фаст [Электронный ресурс] / А. И. Десницкий // Киевская Русь: православный портал. – Электрон. дан. – [Б. м.], 1999–2020. – URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/2265/>. (дата обращения: 05.08.2025)
154. Дюргейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение [Электронный ресурс] / Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. – Москва: Канон, 1995. – 352 с. – URL: https://vk.com/wall-75391615_500 (дата обращения: 05.08.2025)
155. Дюргейм Э. Элементарные формы религиозной жизни [Электронный ресурс] / Э. Дюргейм // Gendocs.ru: сайт. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2020. – URL: http://gendocs.ru/v26704/эмиль_дюргейм._элементарные_формы_религиозной_жизни?page=4. (дата обращения: 05.08.2025)
156. Жильсон Э. Бог и философия [Электронный ресурс] / Э. Жильсон // – URL: <https://litmir.club/br/?b=851748> (дата обращения: 05.08.2025)
157. Иеромонаху Лазарю, оскорбившему армян, вынесен строгий выговор с занесением в личное дело [Электронный ресурс] // Blognews: сайт. – Электрон. дан. – Ереван, 2020. – URL: <http://blognews.am/rus/news/304759/ieromonakhu-lazaryu-oskorbivshemu-armyan-viynesen-strogiyy-viygovor-s-zaneseniem-v-lichnoe-delo.html>. (дата обращения: 05.08.2025)

158. Кабанес О. Революционный невроз [Электронный ресурс] / О. Кабанес, Л. Нассэ. – Москва: Ин–т психологии; Изд–во КСП, 1998. – URL: http://krotov.info/history/18/1789rev/kaban_00.htm. (дата обращения: 05.08.2025)
159. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере [Электронный ресурс] / Ж. Кальвин. – Москва: Издательство Российского Государственного Гуманитарного университета, 1997. – Т. 2. – URL: <http://calvin.tvcom.ru/8/K/k2-2.htm>. (дата обращения: 05.08.2025)
160. Кому неугоден православный епископ [Электронный ресурс] // Русская линия: православное информационное агентство. – Электрон. дан. – СПб., 1997–2020. – URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=404148>. (дата обращения: 05.08.2025)
161. Кривцова И. О. Социокультурная адаптация иностранных студентов к образовательной среде российского вуза (на примере Воронежской Государственной Медицинской академии им. Н. Н. Бурденко). [Электронный ресурс] // Журнал Фундаментальные исследования. – Воронеж. – 2011. – № 8 (2). – С. 284 – 288. – URL: <https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=27948> (дата обращения: 05.08.2025)
162. Лакомова А. А. Социальная адаптация молодых трудовых иммигрантов в России. – Социальная структура, социальные институты и процессы: дис...канд. соц. наук. 22.00.04. / [Электронный ресурс] – Нижний – Новгород. – 2022. – URL: <https://diss.unn.ru/files/2022/1203/autoref-1203.pdf> (дата обращения: 05.08.2025)
163. Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения [Электронный ресурс] / К. Н. Леонтьев // Lib.ru: сайт. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2020. – URL: http://az.lib.ru/l/leontxew_k_n/text_0120.shtml. (дата обращения: 05.08.2025)
164. Литвинова Е. Ф. Жан Антуан Кондорсе. Его жизнь и научно–политическая деятельность [Электронный ресурс] / Е. Ф. Литвинова // URL: <https://www.litres.ru/book/elizaveta-litvinova/zhan-antuan-kondorse-ego-zhizn-i-nauchno-politicheskay-175495/> (дата обращения: 05.08.2025)

165. Лондаджим Тьери. Социокультурная адаптация иностранных студентов, обучающихся в российских вузах [Электронный ресурс] – автореферат дис...канд. соц. наук: 22.00.04. / – Нижний Новгород. – 2012. –25 с. – URL: https://new-disser.ru/_avtoreferats/01005512784.pdf (дата обращения: 05.08.2025)
166. Муравлев А. Н. OMNIAPRECLARARARA [Электронный ресурс] / А. Н. Муравлев // Алтайская правда. – 2006. – URL: <https://web.archive.org/web/20120806083127/http://www.ap.altairegion.ru/arhiv/arj10-2006.html> (дата обращения: 05.08.2025)
167. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Как «Истинный мир» наконец стал басней [Электронный ресурс]. URL: https://www.100bestbooks.ru/files/Nietzsche_Sumerki_idolov_ili_Kak_filosofstvuyut_molotom.pdf?ysclid=mfiftr2rf597112300 (дата обращения: 05.08.2025)
168. Пивоваров Александр. Биография [Электронный ресурс] // Памяти протоиерея Александра Пивоварова: сайт. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2013–2020. – URL: <http://www.a-pivovarov.ru/biography>. (дата обращения: 05.08.2025)
169. Понамарева А. М. Социокультурная адаптация мусульманских общин в западоевропейских обществах [Электронный ресурс] – : автореферат дис. ... кандидата соц. наук: 22.00.01 / Понамарева Анастасия Михайловна; [Место защиты: Моск. гос. ун–т им. М.В. Ломоносова]. – Москва. 2010. – 22 с. – URL: <https://search.rsl.ru/ru/search#q=социокультурная%20адаптация%20религии> (дата обращения: 05.08.2025)
170. Попов И. А. Православие на Алтае в последней трети XX века. Испытание богоборческой властью (На примере духовной жизни И. Т. Лапкина) [Электронный ресурс] / И. А. Попов. // Уроки истории XX век: сайт. – Электрон. дан. – М., 2009–2020. – URL: <http://urokiistorii.ru/node/470>. (дата обращения: 05.08.2025)
171. Постановление ЦК ВКП(б) «О темпе коллективизации и мерах помощи государства колхозному строительству» 5 января 1930 г. [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Гумер: сайт. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2019. –

URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/temp_koll.php (дата обращения: 05.08.2025)

172. Речь А. Ю. Вышинского по вопросу вхождения Западной Белоруссии и Украины в состав СССР. [Электронный ресурс] – URL: https://runivers.ru/doc/d2.php?SECTION_ID=6332&CENTER_ELEMENT_ID=147560&PORTAL_ID=6332 (дата обращения: 05.08.2025)

173. Рылёв К. Э. Священнослужители культуры. Почему в Москве много театров? [Электронный ресурс] / К. Э. Рылёв. – URL: <https://kryliov.livejournal.com/49246.html> (дата обращения: 05.08.2025)

174. Рюмшина Л. И. Социокультурная адаптация студентов к образованию за рубежом: подход российских и зарубежных психологов [Электронный ресурс] // Психология. Историко-критические обзоры и современные исследования. – 2023. – Т. 12. – № 8А. – С. 111-118. – URL: <http://www.publishing-vak.ru/file/archive-psycology-2023-8/d2-ryumshina.pdf> (дата обращения: 05.08.2025)

175. Рубакин Н. А. Россия в цифрах [Электронный ресурс] / Н. А. Рубакин. – Санкт-Петербург: Издательство Вестника знания (В. В. Битнера), 1912. – 214 с. – URL: <http://www.knigafund.ru/books/25643/read> (дата обращения: 05.08.2025)

176. Федоров Н. Ф. Статьи о регуляции природы. Из материалов к третьему тому «философии общего дела». Письма [Электронный ресурс] / Н. Ф. Фёдоров. – Москва: Директ-Медиа, 2008. – 138 с. – URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=7369> (дата обращения: 05.08.2025)

177. Флиер А. Я. Адаптация культурная. Энциклопедия культурологии [Электронный ресурс] / А. Я. Флиер // Академик: словари и энциклопедии. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2000 – 2020. – URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/193/АДАПТАЦИЯ. (дата обращения: 05.08.2025)

178. Флиер А. Я. Культура как система институтов посредничества [Электронный ресурс] // Культура культуры – 2015. – URL:

file:///C:/Users/User/Downloads/kultura–kak–sistema–institutov–posrednichestva.pdf
(дата обращения: 05.08.2025)

179. Фромм Э. Библейская концепция человека [Электронный ресурс] / Э. Фромм // <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/filosofiya/212020-erih-fromm-biblejskaya-koncepciya-cheloveka.html> (дата обращения: 05.08.2025)

180. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – URL: <https://proza.ru/2009/11/20/888> (дата обращения: 05.08.2025)

181. Хайдеггер М. Строительство жительствование мышление [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Пер.: Колесникова Д. А. ФГБОУ ВО «Санкт–Петербургский государственный университет», Санкт–Петербург, Перевод выполнен по изданию Heidegger M. (1997). Vorträge und Aufsätze. Neske Verlag Stuttgart, C. 120-180. – URL: <https://tehne.com/event/arhivsyachina/martin-haydegger-stroitelstvo-zhitelstvovanie-myshlenie> (дата обращения: 05.08.2025)

182. Хантингтон С. П. Война цивилизаций: победитель определится на культурном фоне [Электронный ресурс] / С. П. Хантингтон // Нью-Йорк Таймс. – 1993. – № 13 (32). – 6 – 19 июля. – URL: http://krotov.info/lib_sec/22_h/han/hunting.html. (дата обращения: 05.08.2025)

183. Щедровицкий Г. П. Избранные труды [Электронный ресурс]. Ч. I. Программы. Подходы. Концепции. Принципы и общая схема методологической организации системных исследований и разработок / Г. П. Щедровицкий. - URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/3961/3967> (дата обращения: 05.08.2025)

184. Ясперс К. Ницше: введение в понимание его философствования [Электронный ресурс]./ К. Ясперс. – URL: <https://predanie.ru/book/221108-nicshe-vvedenie-v-ponimanie-ego-filosofstvovaniya/> (дата обращения: 05.08.2025)

185. Ясперс К. Смысл и назначение истории [Электронный ресурс] / К. Ясперс. – Москва, 1994. URL: <http://filosbank.narod.ru/Fails/Knigi/Htm/Yaspers.htm>. (дата обращения: 05.08.2025)

Литература на иностранных языках

186. Bennett, M. J. Towards ethnorelativism: A developmental model of intercultural sensitivity. // In R. M. Paige (Ed.), *Education for the intercultural experience*. – Yarmouth, ME: Intercultural Press, 1993. – P. 21-71.
187. Linton R. Acculturation in seven American Indian tribes. 1940, D. Appleton–Century Company, incorporated; Redfield R., Linton R., Herskovits M. J. Memorandum for the Study of Acculturation. // *American Anthropologist*. – 1963. – № 38. – P. 149-152.
188. Redfield R., Linton R., Herskovits M. J. Memorandum for the Study of Acculturation. // *American Anthropologist*. – 1963. – № 38. – P. 149-152.
189. Rostow W.W. The Stages of Economic Growth // *The Economic History Review*, New Series, Vol.12, №1, – 1959.
190. Shaffer, L. From mirror self-recognition to the looking-glass self: exploring the Justification Hypothesis. *Sociology. Journal of Clinical Psychology*. – 2005
191. Triandis, Harry C. Individualism – Collectivism and Personality // *Journal of Personality*. – 2001 – № 69 (6)

Периодическая печать

192. Антонов А. Возвращение из кромешного ада / А. Антонов // *Комсомолец Кузбасса*. – 1965. – 28 февраля.
193. Антонов А. Галочка: [религия и дети: на атеистические темы] / А. Антонов // *Кузнецкий рабочий*. – 1968. – 10 августа.
194. Атеистическая пропаганда // *Кузнецкий рабочий*. – 1983. – 17 сент.
195. Белокуров А. По поводу одного ЧП: [о недостатках в атеистической пропаганде на шахте «Байдаевская»] / А. Белокуров // *Кузнецкий рабочий*. – 1983. – 18 января.
196. Богданов Е. Во что человеку верить: самому ли строить свое счастье или ждать милости от бога? / Е. Богданов // *Комсомолец Кузбасса*. – 1987. – 18 июня.
197. Борискин И. К. Путь разочарования: [записки из жизни верующего подростка] / И. К. Борискин // *Кузнецкий рабочий*. – 1977. – 19 марта.
198. Воспитывать атеизм // *Кузбасс*. – 1974. – 24 марта.

199. Граждан В. Да скроется тьма: в ответе за каждого: [о вере и религии] / В. Граждан // Комсомолец Кузбасса. – 1974. – 8 июня.
200. Дьяков Н. Научно–атеистическая пропаганда в клубе / Н. Дьяков // Кузнецкий рабочий. – 1959. – 22 мая.
201. Ефимова В. Как появился человек: ответ верующим и неверующим / В. Ефимова // Кузнецкий рабочий. – 1967. – 6 сентября.
202. Зенькович У. В век науки: [научно – техническая революция и религия] / У. Зенькович // Кузбасс. – 1975. – 22 января.
203. Зенькович У. Идеологическая борьба и церковь: [об антисоветской деятельности религиозных общин Кемеровской области] / У. Зенькович // Кузбасс. – 1971. – 2 октября.
204. Зенькович У. Ловцы человеческих душ: [кто и зачем в наше время пишет «святые» письма] / У. Зенькович // Комсомолец Кузбасса. – 1979. – 20 февраля.
205. Зиняк А. «Святая» купель: [на атеистические темы] / А. Зиняк // Кузнецкий рабочий. – 1968. – 5 января.
206. Зубрицкий Н. Пока у атеистов выходной: [о позиции комсомольских активистов в борьбе с религиозными пережитками и их роли в атеистической пропаганде] / Н. Зубрицкий // Комсомолец Кузбасса. – 1970. – 24 ноября.
207. Зюзин А. Правда и домыслы: [о свободе религии и положении верующих в СССР, в том числе в Кузбассе] / А. Зюзин // Кузбасс. – 1980. – 12 августа.
208. Иванов А. Еще раз о бабушках: [атеистическая пропаганда] / А. Иванов // Комсомолец Кузбасса. – 1966. – 3 августа.
209. Каптарь А. Юбилейные торжества: к 1000-летию Крещения Руси / А. Каптарь // Железнодорожник Кузбасса. – 1988. – 9 июля.
210. Карышев К. Л. Формализма не должно быть: [об успехах и недостатках атеистической работы] / К. Л. Карышев // Кузнецкий рабочий. – 1984. – 10 августа.

211. Карышева Б. И. На новый уровень работы: [месячник пропаганды «Атеистические знания – в массы»] / Б. И. Карышева // Кузнецкий рабочий. – 1984. – 10 апреля.
212. Козько В. В тихом городе: [работа атеистов в г. Тайге] / В. Козько // Комсомолец Кузбасса. – 1964. – 21 июня.
213. Копеин В. Бороться за нового человека: [об атеистической пропаганде в г. Киселевске] / В. Копеин // Кузбасс. – 1974. – 12 июля.
214. Коршунов Г. Н. Защитить детей от религии: [говорит бывший священник Петропавловской церкви г. Анжеро-Судженска] / Г. Н. Коршунов // Кузбасс. – 1971. – 9 октября.
215. Костенко Н. Кто ты, «третий человек»?: [обряд крещения : на антирелигиозные темы] / Н. Костенко // Кузнецкий рабочий. – 1975. – 3 декабря.
216. Крючков И. Улучшить антирелигиозную пропаганду / И. Крючков // Кузнецкий рабочий. – 1954. – 10 сентября.
217. Кузьменко В. На позиции невмешательства: [об атеистической пропаганде, усилении ее среди верующих] / В. Кузьменко // Кузбасс. – 1979. – 29 марта.
218. Кузьменко В. Свобода совести и атеистическое воспитание / В. Кузьменко // Кузнецкий рабочий. – 1988. – 17 февраля.
219. Кузьменко В. Чтобы спорить грамотно: [о проблемах атеистического воспитания размышляет лектор – атеист] / В. Кузьменко // Кузбасс. – 1988. – 10 июня.
220. Михайлова З. Мы за новые обряды: [атеистическая пропаганда в Кузбассе] / З. Михайлова // Кузбасс. – 1966. – 4 января.
221. Мы – атеисты: [об атеистической пропаганде в Кузбассе] // Кузбасс. – 1976. – 4 апреля.
222. Николаева Л. К. Будь ты трижды атеистом: [опросы верующих] / Л. К. Николаева // Комсомолец Кузбасса. – 1988. – 22 декабря.
223. Огурцов А. Кузнецкие храмы: что мы знаем о них сегодня / А. Огурцов // Кузнецкий рабочий. – 1988. – 31 августа.

224. Попова Л. Полезный разговор: [атеисты Кузбасса делятся опытом] / Л. Попова // Кузнецкий рабочий. – 1965. – 23 мая.
225. Реморова Л. Судьба Марии: [атеистическое воспитание в вузах Кемеровской области] / Л. Реморова // Кузбасс. 1975. – 30 июля.
226. Саблина Е. Бабоньки, расступитесь: [о новообъявленном «святом» в Старокузнецке] / Е. Саблина // Кузнецкий рабочий. – 1965. – 4 июля.
227. Саблина Е. Под звон колокола: [о неприглядных делах Никольской церкви Новокузнецка] / Е. Саблина // Кузнецкий рабочий. – 1965. – 22 декабря.
228. Саблина Е. Тенёта: [преодоление религиозных пережитков в сознании людей] / Е. Саблина // Кузнецкий рабочий. – 1968. – 14 июня.
229. Свириева З. Библиотека ведет научно-атеистическую пропаганду / З. Свириева // Кузнецкий рабочий. – 1959. – 24 июня.
230. Семенова Е. Аудитория ждет лектора: [заметки об атеистической пропаганде в г. Новокузнецке] / Е. Семенова // Кузнецкий рабочий. – 1967. – 14 июля.
231. Сергеев М. Верой в себя силен человек: [антирелигиозная пропаганда] / М. Сергеев, У. Зенькович // Комсомолец Кузбасса. – 1976. – 23 ноября.
232. Сибирский А. Здравствуй, жизнь: [религия и семья: на атеистические темы] / А. Сибирский // Комсомолец Кузбасса. – 1968. – 12 ноября.
233. Синютин Д. Трагедия одной семьи: [на антирелигиозные темы] / Д. Синютин // Кузнецкий рабочий. – 1965. – 22 октября.
234. Соколов А. Религия не делает человека лучше / А. Соколов // Кузнецкий рабочий. – 1988. – 2 февраля.
235. Сорокин А. Вербой и правдой: [о вере] / А. Сорокин // Кузбасс. – 1987. – 25 марта.
236. Сорокин А. Вербуют пополнение: [о недостаточной работе с верующими: атеистическая пропаганда] / А. Сорокин // Кузбасс. – 1986. – 18 мая.
237. Сорокин А. И противники, и союзники: [религия и государство] / А. Сорокин // Кузбасс. – 1987. – 25 марта.

238. Сорокин А. Юбилейные торжества: [православные общины Кузбасса отметили 1000-летие Крещения Руси] / А. Сорокин // Кузбасс, 1988. – 2 июля.
239. Сорокина Л. В ответе за каждого: [атеистическая пропаганда] / Л. Сорокина // Кузбасс. – 1966. – 2 июня.
240. Сотников И. Козни лукавого: [«святой» Никольской церкви г. Кемерово Г. Новиков] / И. Сотников // Комсомолец Кузбасса. – 1968. – 19 декабря.
241. Сотников И. Под сенью божьего храма: [Никольская церковь г. Кемерово: на атеистические темы] / И. Сотников // Комсомолец Кузбасса. – 1968. – 12 ноября.
242. Стригалева Е. У истоков духовности: к 1000-летию Крещения Руси / Е. Стригалева // Железнодорожник Кузбасса. – 1988. – 14 июня.
243. Там ложь и обман: [Никольская церковь г. Кемерово] // Комсомолец Кузбасса. – 1966. – 6 февраля.
244. Ткаченко А. Не надо медвежьих услуг: [атеистическая пропаганда] / А. Ткаченко // Комсомолец Кузбасса. – 1966. – 22 июля.
245. Ткаченко А. Нужен ли атеизм верующим? / А. Ткаченко // Кузбасс. – 1967. – 16 сентября.
246. Ткаченко А. Успокаиваться рано: [атеистическая работа в Кемеровской области] / А. Ткаченко // Кузбасс. – 1967. – 2 сентября.
247. Трухина А. Отставших в пути не будет: [атеистическая работа Кузнецкого райкома КПСС в г. Новокузнецке] / А. Трухина // Кузнецкий рабочий. – 1966. – 8 января.
248. Усилить научно-атеистическую пропаганду в клубах // Кузнецкий рабочий. – 1959. – 22 мая.
249. Чамлер В. Витя уходит от бога: [заметки об атеистическом воспитании] / В. Чамлер // Кузнецкий рабочий. – 1964. – 29 ноября.
250. Чамлер В. Идем к людям: [научно-атеистическая пропаганда в г. Новокузнецке] / В. Чамлер // Комсомолец Кузбасса. – 1965. – 16 апреля.

251. Чамлер В. История про маленькую звездочку: [религия и дети: атеистическая пропаганда] / В. Чамлер // Комсомолец Кузбасса. – 1967. – 12 марта.

252. Чамлер В. От бога – к людям: [история семьи Вольф] / В. Чамлер // Кузнецкий рабочий. – 1966. – 24 июня.

253. Шестаков Ф. Открытое письмо бывшего священника / Федор Шестаков // Советская Сибирь. – 1927. – № 166 (2307). – 23 июля.

254. Шильке И. Лишить религию будущего: [об антирелигиозной работе в г. Белово] / И. Шильке // Кузбасс. – 1977. – 18 января.

255. Щербаков М. С крестом на шее: [об участии членов партии в религиозных обрядах] / М. Щербаков // Кузбасс. – 1973. – 23 ноября.

256. Юшкова Л. Не проходите мимо: на атеистические темы / Л. Юшкова // Металлургстрой. – 1981. – 16 сентября.

Неопубликованные материалы

Государственное казенное учреждение Кемеровской области «Государственный архив Кемеровской области в г. Новокузнецке» (ГКУКО ГАКО)

257. Исполнительный комитет Новокузнецкого городского Совета народных депутатов 1927–1945. – Ф. 1. – Оп. 4. – Д. 58.

258. Исполнительный комитет Новокузнецкого городского Совета народных депутатов 1927–1945. – Ф. 1. – Оп. 4. – Д. 63.

Государственный архив Кемеровской области (ГАКО)

259. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Кемеровской области, г. Кемерово. – Ф. 74. – Оп. 12. – Д. 32.

Государственный архив Новосибирской области (ГАНО)

260. Уполномоченный по делам религии при Совете министров СССР по Новосибирской области (1943–1991). – Ф. Р – 1418. – Оп. 1. – Д. 197, 74, 12, 147.

Краевое государственное казенное учреждение «Государственный архив Алтайского края» (КГКУ ГААК)

261. Исполнительный комитет Алтайского краевого Совета народных депутатов (1940–1962, 1964–1991 гг.). – Ф. Р – 834. – Оп. 4. – Д. 752, 763, 765.

262. Уполномоченный Совета по делам религий при Совета Министров СССР по Алтайскому краю. – Ф. Р – 1692. – Оп. 1. – Д. 14, 18, 35, 81, 91.

Приложения

Приложение № 1

Духовенство в городском приходе 1970-х гг. по воспоминаниям настоятеля Михайло-Архангельской церкви г. Новокузнецка митрофорного протоиерея Василия Ивановича Буглакова

(Записано в Новокузнецке в 2006-м году)

Я приехал в 1964 г. из Казанского кафедрального собора, а о. Александр Шетнев в это время уехал туда и там вместо меня служил. Это было обыкновенное совпадение. Батюшка был человеком ревностным, бесстрашным, готов был на все: в ссылку, так в ссылку. Его называли «батюшка Шетник». Имел большой вес некий Кастенов – бывший учитель. Был наглым, преданным уполномоченному, перед ним «ходил на задних лапках», ему угоджал. Будучи одновременно благочинным, хорошо знал, что его поддерживает советская власть, поэтому ни с архиереем, ни с кем другим в церковной среде не считался. Все его презирали. Закончил он свой земной путь где-то при Краснодарских церквях, уже во время духовного потепления или лояльного отношения к церкви. Меня сюда направил владыка Кассиан. Когда я сюда приехал, здесь был старенький храмик. С правой стороны имелась пономарка, которая была в столь ужасном состоянии, что бродячие коты сквозь проломы в двери могли проникать туда и обратно беспрепятственно. Помню, что в тот год морозы достигали 42 градусов ниже нуля, в алтаре термометр показывал 13 градусов ниже нуля, а нам надо было служить. Алтарь находился, где сейчас иконостас, здесь была боковая стенка прорублена, и там стоял иконостас. Иконы были похожи, например, Божья Матерь – одежда как в пружине – примитивщина. Служил в одном лице отец Александр Лопатко. Сам он был из Полесья – Белоруссия. Так же он был настоятелем. Он был один. Служил только по субботам и воскресеньям. Когда меня прислали, говорил: «А зачем мне второй?». Я говорю, батюшка, я же не сам, меня назначили. Я обратил внимание, что о. Александр не знает устава. Здесь

регент был Андрей. На гармошку переложит «Милость мира»²¹, потом разучивают и так пели немного. Пели так, что просто ужас, кощунство какое-то. Проповедовал батюшка примитивно. Не было лампадочки перед Царскими вратами, не было Праздничной иконы Архистратига-Михаила, не было облачений белых к Пасхе. Купили срочно китайскую ткань, и моя мама по ночам сидела, шила. А какая грязь была, т.к. город грязный. Идут два паровоза. На подъеме как поддадут, дым, копоть, дышать нечем. Всё кругом территории храма было изрыто траншеями, котлованами, ямами. Домами еще застроено не было. Мной была введена практика общей исповеди, акафисты по вечерам. Я даже уполномоченному давал отчет, т.к. меня представил настоятель Никольской церкви Алексей Осипов. Говорил, что тут приехал новый священник с нововведениями, меня вызывают, спрашивают, что это за такая активизация? У Осипова с КГБ активные контакты были. Лукин был полнотелый батюшка, о нем хорошее мнение было. Юнацкевич был ярым борцом за уничтожение алкогольных напитков – много собственными устами уничтожил. Он был здесь, потом его перевели в Прокопьевск настоятелем. Сысоев был индифферентный, еврей. Он иконы не признавал, служил в Никольском храме у Осипова. Был пожилой и лысый. Осипов был одногоним. А дочка Сысоева рентгенолог Марина Николаевна была исключительно умным и верующим человеком. Она у нас в хор ходила и пела там регулярно. Она была идеальная христианка. Сильно скорбела из-за духовного состояния отца. Осипов рвался в Сергиев Посад, т.к. у него там жила теща – Варвара. Все, что можно, туда пересыпал. Телом был здесь, а душой там. Потом служил там, в Пушкино, там же и умер. Отец Александр Щербаков был трогательный верующий. Он как апостол Петр ни одной службы не стоял без слез, все оплакивал свой грех обновленчества. Плакал и говорил: «я же предатель». Проповедовал он больше часа и люди, слушая его, забывали про время. Лопатко, Януцкевич, Запольский говорили : «Мы лучше пойдем покрестим, или что-нибудь еще поделаем, а ты проповедуй». У него был дар слова. Говорил без принуждения, естественно. Приехав сюда из Казани, начал

²¹ Одно из песнопений анафоры – ключевой части литургии.

служить в пост литургию преждеосвященных даров. Народ ее не признавал, говорили, как так, что за служба, даже «Верую»²² не попеть. Приходилось приучать. Исповедников много было. Приходилось вдвоем изнывать от исповеди. Иногда мы с Лопаткой уходили в 12 ночи домой после исповеди.

Был у нас староста Сергей Филлипович Толкачев, он был кузнецом на КМК²³, любил выпить. У него был сын, работал в Куйбышевском исполкоме. И вот задумали через территорию церкви проложить канал. Сейчас там, где мы ходим вдоль канала, все не так, как было раньше. Там были огороды, посажены тополя, стояли дома. Тут рядом были улицы Покровская, Тельмана. Напротив церкви стоит пятиэтажка, рядом девятиэтажки, но раньше здесь были маленькие домики и огороды. Здесь была улица «Пионерский переулок» и ее снесли. В управлении КМК проектировали этот канал, под этот манер хотели снести церковь. Потом мне одна женщина, работница КМК сказала, что видела в 81 кабинете своими глазами проект. Вдоль железной дороги идет канал, потом резко сворачивает на территорию церкви и дальше возвращается на прежнюю траекторию. Это был предлог, чтобы церковь снести. Это была Лидия Сметанникова. Она была переселенка из Москвы, очень интеллигентная и церковная пожилая предпенсионная женщина. Она просила передать настоятелю все сказанные слова, я передал, но он решил посоветоваться со старостой Толкачевым. Сын Толкачева посоветовал отцу шибко не перечить решению властей, т.к. церковь все равно снесут, а подумать о том, что нам пообещали за это хороший надел земли дать. Все это стало проясняться. Толкачев убеждал настоятеля, церковников, что «напрасно устраивать противостояние, нас не послушают, все равно всех отправят в Никольскую церковь». После этого отец Александр говорит: «А что я могу сделать?». В это время епархией управлял владыка Павел. Он был другом Шарля де Голля и тут с ним считались, тем более он был очень волевой. Я поехал в Новосибирск, т.к. по телефону нельзя было говорить, с него можно было звонить только с прослушиваемого вокзала, к

²² «Верую...» или «Символ веры», краткое изложение христианской веры, которое поётся всеми стоящими в церкви во время литургии.

²³ Кузнецкий металлургический комбинат

владыке Павлу, он меня принял, и я ему все рассказал. Он сказал, чтобы мы быстро собрали подписи в знак несогласия с властями. Сметанникову и пожилую даму Лидию Николаевну посадили в самолет и отправили в Москву и там как бы случайно они встретились с Владыкой Павлом на Смоленском бульваре в отделе по делам церкви. Там владыка поставил вопрос ребром: «Как так, это же нарушение конституции?». Его побаивались, т. к. с заграницей дело имел. После этого в Новокузнецк приехала комиссия из Москвы. Как-то смотрю: появился здесь уполномоченный, председатель горисполкома, приехали две черные «Волги», нам потихоньку сказали, что это и есть комиссия. Был у нас такой Глотов Василий, бывший шахтер, курчавый геркулес, я его послал послушать, про что толкуют. Приходит назад и говорит: «этот представитель сказал, что канал прокладывать надо, но церковь не трогать». Лопатко боялся, т. к. он вроде бы под ударом, и я в тени остался.

Приложение №2

История постройки и реконструкции городского храма, рассказанная настоятелем Михайло-Архангельской церкви г. Новокузнецка митрофорным протоиереем Василием Ивановичем Буглаковым.

(Записано в Новокузнецке в 2006-м году)

На Пионерском проспекте в доме № 43, кв. 154 проживала Мария Балабанова, которая за стеной церковной ограды имела дом с участком. Она и предоставила о. Василию Буглакову некоторую информацию относительно появления Михайло-Архангельской церкви: «Мы с мамой жили по ул. Пионерской (где сейчас находится церковь). С нами рядом стоял домик, принадлежавший «Заготзерно». Время было послевоенное. Люди, настрадавшиеся от военной тяжелой жизни, искали душевного успокоения, хотелось помолиться за своих погибших на фронтах войны. В Новокузнецке не было ни церкви, ни молитвенного дома. Люди стали собираться по домам группами. Молились, плакали за убиенных, за погибших от голода, и за здоровье оставшихся раненых, искалеченных, но живых людей. Возглавлял верующих людей дедушка, которого все называли старцем Андрианом, и еще один дедушка

из Редаково, имени его не помню. Оба были очень глубокой веры, с ними было еще несколько женщин. И если где-нибудь они собирались для молитвы, туда приходило много молящихся. Прошел слух, что разрешается открывать церкви. Верующие люди стали искать подходящие дома, где бы можно было устроить хотя бы молитвенный дом.

И вот в 1947 году домик, который был по соседству с нашим, «Заготзерно» отдало на продажу. Купил его работник этого предприятия. Прислал этот человек из училища молодых рабочих, стали на этом месте строить дом размером больше, шлакоблочный, с подвалом. Хозяин дома прожил в нем недолго и объявил продажу. Верующим сообщили о том, что продаётся подходящий дом. И вот они пришли к хозяину этого дома и стали договариваться о цене. Среди пришедших были дедушка Андриан и старец из Редаково, которому был сон, что на этом месте должен быть храм во имя Михаила Архистратига. Моя мама в окно увидела людей, побежала к ним и сказала: берите, люди, покупайте этот дом, здесь удобно, недалеко вокзал, да и никому мешать не будет, так как на окраине города. Вот так и решили купить. А деньги за дом были уплачены старцем Андрианом, который однажды в жизни побывал в Иерусалиме и который имел свои сбережения. Он не был в священном сане.»

Еще один пожилой прихожанин и бывший староста этого прихода Михаил Александрович, дополняя описанное, говорит, что со старцем Адрианом в организации прихода от основания потрудился священник Николай Сысоев.

В Михаило-Архангельской церкви не давали пристроить алтарь к имеющемуся зданию храма, говоря: «у вас в резерве только 33 квадратных метра, этим и будьте довольны», на это протоиерей замечал: «ну как же так, у вас смотрите какие приемные, а мне и пальто повесить негде, ботинки поменять...». Реакция на сказанное была предсказуемая: «знать ничего не знаем, хотите – делайте алтарь, но вовнутрь здания».

Протоиерей Василий позвонил Владыке Гедеону, на что последний посоветовал: «Батюшка, делайте как знаете, если у вас отнимут регистрацию, я приму вас в свои тылы, я вас в Новосибирске устрою». И вот отец Василий

однажды в 1976 г. очертил тот алтарь, который есть сейчас, и на субботу – воскресенье приготовил заливку (бетон), и залили алтарь и фундаменты под пономарку и ризницу, а после забросали залитое разным хламом, чтобы не было видно.

Нашлись «добрые люди», которые сообщили властям о содеянном. В понедельник заявляется в храм секретарь Селезнев Анатолий Федорович и двое представителей БТИ. Стали измерять, возмущаться: «как так, вам дано 33, а вы прихватили все 80 квадратов!». Настоятель ответил, что пытался с властями по-хорошему договориться, но слушать никто не стал, что вынужден самовольно принимать трезвые решения, ведь мы с вами, говорит, уйдём, а люди в церкви останутся, а после будут говорить, что какой, мол, неумный человек строил, ничего не предусмотрел. Вызвали в суд, назначили штраф и отпустили. После еще долгое время беспокоили. Даже как-то милиционер пришел за отцом Василием прямо во время службы. Говорит: «пройдемте в отделение». Батюшка в ответ, что «службу служу и не имею право сейчас бросить её». Представитель власти долго настаивал и, в конечном счете, договорились на том, что священник сам явится в положенное место. Опять не посадили.

Во время постройки колокольни опять опасность нависла. Колокольню разрешили построить невысокую. Работать старались быстро (2 бригады каменщиков работало). Вдруг приехала черная «Волга», а в ней в темных очках, в черном костюме Ермаков приехал (первый секретарь горкома партии). Долго стоял и все смотрел. Он приезжал в пятницу, а в понедельник налетело всякое начальство «как воронье». Назначили день суда. Позднее он зашел к юристам – они говорят: «Знаете, вы нарушили советские законы, у вас согласования нет», на что он возразил, т.к. чертежи были одобрены Гусенковым – председателем райисполкома и у батюшки есть два свидетеля этому, в том числе и протоиерей Алексей Курлюта, благочинный.

И вот, когда уже заканчивали, поставили стропила, уже куполок готовили, начались проблемы с судом. Отцу Василию посоветовали взять с собой кружку, ложку, носки, белье, мол, год-два придется посидеть, что из зала суда уже не

отпустят. Он простился со всеми, прочек на коленях святителю Николаю акафист. Рассказывает, «так обидно было: не дают закончить ничего, осень на дворе, а у меня ещё небо в крышу видно, какая зима у храма будет! Я когда пошел в суд, люди пошли со мной с канистрами бензина».

Среди них была прихожанка, Александра Никифоровна, работавшая на приходе поваром и на фронте потерявшая мужа, брата, двоих сыновей. Она говорила: «Неужели я не заслужила в нормальном храме молиться?». Отчаянная женщина была. Готова была совершить самосожжение в случае отрицательного решения вопроса, приготовила фотографа с целью отправить снимки в американское посольство в Москве. И вся толпа людей заявила, что если батюшка не выйдет из здания суда, то они живыми отсюда не уйдут. Побоялись судьи скандала и отпустили отца домой. Тяжело было доделать все до конца. Бывало так, что стройматериалы на строительство препятствовали привозить: у водителей права отнимали.

Приложение № 3

Воспоминания об особенностях священнического служения в 1970-х – 1980-х гг. протодиакона Вылегжанина Алексея Прокопьевича

Владыка Донат (он был какое-то время викарным епископом при владыке Несторе) меня рукоположил в Новосибирске в 1959 году на Целителя Пантелеимона в сан диакона. Меня направили служить на Форштадт в Никольскую церковь. Когда я сюда приехал, перед собой я увидел деревянную церквушку, ту, которая в 2004 году сгорела. Причта было три священника и диакон, а в Михаило-Архангельской было четыре священника и два диакона. Священников-настоятелей тогда «меняли как перчатки», так что из тех, что я увидел в начале своего трехлетнего служения на Форштадте, не осталось ни одного, а рядовые священники подольше служили. Когда меня прислали на этот приход, со мной прислали еще одного диакона, пожилого (45 лет). Настоятель вышел на клирос и спросил клирошан о том, кого оставить: юношу или пожилого? Клирошане почти в один голос потребовали: «мальчика оставляй». Так я двадцатилетний диакон остался в Никольской церкви. Я поступил на место отца

Сергия Хомутова, он тогда диаконом был, пять месяцев он при мне здесь служил, а потом его рукоположили в священники и перевели в Темиртау. На перемещение священников с прихода на приход влияли власти, на память не приходят интриги, чинимые священниками на священников, наоборот, были очень сплочённые люди, спрашивали совета друг у друга, прегрешения друг друга покрывали. Когда прибыл на приход отец Алексей Осипов, я с ним год прослужил, так он в настоятелях на 18 лет «задержался». Отец Алексей был каким-то боком связан с КГБ, давил на отца Василия Буглакова и меня перевоспитать захотел. Как-то раз, пришел я в храм и в простоте сердечной поведал о. Алексею о том, что получил справку, освобождающую от армии по семейным обстоятельствам. Через два часа я уже стоял перед знакомым майором в военкомате, и выслушивал его упреки о том, что с попами связываться нельзя и т. д. Очень оперативно вызвали мою мать и матушку, чтобы они на мое решение повлияли. Я стал перед выбором: два года тюрьмы, или три года армии. Так моя молодая супруга осталась воспитывать двоих малолетних детей на три года одна.

Материальная сторона поддерживалась кружечным сбором. Кружку делили все батюшки между собой, собирались все вместе, считали и делили. Власти о доходах узнавали из амбарной книги, куда прописывались посчитанные суммы. В неделю выходило и 5, и 6, и 7 тысяч рублей. Автомобиль Москвич первый выпуск стоил 9000 руб. Такие заработки были недолго, до 60-х годов. В 1961 году деньги поменялись и всех нас посадили на зарплату с выплатой большого налога, до этого платили маленький.

До 60-х годов можно было встретить батюшку в городе идущим в рясе, можно было увидеть на кладбище отпевающим покойника, а после уже нет, начались притеснения от властей.

Отца Александра Пивоварова прислали в Михайловскую церковь в начале 80-х годов. И его творением стал кирпичный забор, обнесенный вокруг храма. Он долго и серьезно готовился к началу строительства каменного храма, потом, в один прекрасный день разломал деревянный храм и быстрыми темпами начал возводить каменные стены. Поднять удалось немного. Ему дали сутки времени,

чтобы он покинул Новокузнецк. Отец Василий Буглаков таким же образом пристроил алтарь.

Приложение № 4

Воспоминания об особенностях священнического служения в 1970-х митрофорного протоиерея Андрея Андреевича Бурдина 1935 г. р.

Митрофорный протоиерей Андрей Бурдин, Алма-Атинский клирик ныне, а в прошлом – сибирский священник, рассказывал: «В семидесятых годах прошлого столетия приходит ко мне на исповедь “раб Божий” и, очень сильно стеная и плача, бросаясь мне на грудь, рассказывает, как он ненавидит советский строй. “Я в этом не раскаиваюсь и хочу начать основы подтачивать”. Странным мне это все показалось, но до определенного момента, а именно – пока на меня не пахнуло нашатырным спиртом. Я сам слезы пустил. Я все понял и говорю: грех ты, искушая меня таким образом, на себя берешь. Каяться в нем надо, а не в твоей мнимой ненависти. “Исповедник” понял, что его разоблачили, и в ответ только припугнул меня, что скоро все равно увидятся с ним “где надо”».

Приложение № 5

Воспоминания Нины Николаевны Сумкиной 1940 года рождения о священнике Евтропии Барановском.

Отца Евтропия Барановского я знала года с шестьдесят седьмого, а может и раньше. При выходе в свет разоблачающих его, как лихоимца статей кроме досады на издателей ничего не испытывала. Надо было лично знать этого человека. Скольким помог, скольких накормил, напоил, одел. Мы были этому свидетелями. Отправляется кто из проверенных прихожан по святым местам, батюшка «гостинец» готовит – немалое количество денег. К нему со многих монастырей за поддержкой обращались. Для нас не было тайной, что деньгами он распоряжается немаленькими, но мы видели и как он ими распоряжался. По этой причине даже малейшего повода для недоверия не возникало. Батюшка Севастьян Карагандинский у кузбассовцев всегдаправлялся о делах отца Евтропия. Мне для него две просфоры передавал, в знак большого почтения к нему. С любыми людьми говорил на их понятиях. Эрудитом был потрясающим. Рядом стоишь,

пока он на вопросы какому-нибудь интеллигенту-атеисту отвечает, и постигаешь масштаб личности. В пух и прах разобьет оппонента, а после утешает, поддерживает. Смешно получалось. Когда его забрали, понятно стало, что политическое дело. Надо было безбожникам жертву атеизму принести. Его для этого и выбрали. Мы все знали, что сфабриковали дело, но помочь могли только молитвами.

Приложение № 6

Воспоминания Баяновской Надежды Дмитриевны о реконструкции священником Александром Пивоваровым Михаило-Архангельского храма города Новокузнецка.

Довелось мне стать свидетельницей событий, связанных с переделкой Михайловского храма батюшкой Александром. В 1974–1975 гг. на приход был направлен настоятель священник Александр Пивоваров, а предшественник, отец Василий Буглаков переводился куда-то в Томск. Отец «снес» стены, а потом испугался. Если не успеет построить новые, городские власти воспользуются моментом, чтобы совсем церковь закрыть. Мы его поддержали: «Господь не выдаст – свинья не съест. Руководи». Работа заладилась, и все быстро сделали. Власти изумились и даже не поверили происшедшему. Прислали в церковь наряд милиции для ареста священника Александра. Бабули к тому времени бдительными были и поэтому выставляли у ворот караульных. Мы отцу и сообщили, что милицейская машина в церковь направляется. В церковном дворе было деревянное помещение, и там стояла кровать, и на ней лежало много матрасов. Милиционеры, войдя в эту комнату, увидели сидящих на кровати «старушек». На вопрос: «где поп?» услышали: «не знаем». После отъезда милицейской машины, из под матрасов, на которых сидели бабушки, вылез батюшка.

Приложение № 7

Воспоминания протоиерея Сергия Хмырова 1957 года рождения о протоиерее Вячеславе Дылевском.

Мой тесть, протоиерей Вячеслав Дылевский, в священническом облачении, выходя на священническое требное поприще, в дни Радоницы, обращал внимание на то, что если получается украдкой послужить поминальную службочку на кладбище у духовных чад, то его тут же замечали «соседи по могилкам» и уговаривали и их усопшего помянуть. По этой причине десятиминутная панихида, оборачивалась десятью требами. Удавалось поговорить с людьми, попроповедовать. Были даже такие, которые побывав на таком священном действии, приходили в церковь, а потом и священниками становились.

Приложение № 8

Воспоминания о служении в Сибири протоиерея Михаила Николаевича Римара.

В Сибирь с Украины я попал задолго до событий, связанных с Перестройкой и тем более с развалом Советского Союза. Священническое рукоположение я получил Новосибирске в 1978 году. Советская власть долгое время заставляла церковь молчать. В Сибири выходцы из Украины и Белоруссии воспринимали свое церковное служение как особую миссию, передать чистое, неповрежденное Православие. По этой причине между украинцами и белорусами складывалась особая религиозная ответственность за сохранение и приумножение веры. Это было сделать очень трудно, так как такая деятельность жестко пресекалась властями. Выходцы из обозначенных регионов очень гармонично вступали в дружеские отношения со своими бывшими земляками. Взаимоотношения были честными, чистыми и крепкими. Никто, ни на кого не доносил. С местными было всё куда сложнее. Много замечательных верующих людей, но также было и много «засланных казачков».