

Jędrzej Morawiecki
ORCID 0000-0002-8880-0568
Uniwersytet Wrocławski

<https://doi.org/10.19195/1733-5779.38.11>

Октябрята, пионеры, комсомольцы — pierwsze wzruszenia duchowe, erozja ideologiczna i kontestacja w wywiadach biograficznych rosyjskiego „pokolenia przełomu”*

Słowa kluczowe: komunizm, Komsomoł, pionierzy, socjalizacja radziecka, religia w ZSRR, represje religijne, literatura ateistyczna, Instytut Naukowego Ateizmu, tożsamość poradziecka

Keywords: communism, Komsomol, pioneers, Soviet socialization, religion in the USSR, religious repression, atheist literature, Institute of Atheism Research, post-Soviet identity

Abstrakt: Niniejszy artykuł relacjonuje wycinek szerszych badań terenowych, prowadzonych na potrzeby rozprawy habilitacyjnej. W ramach badań nad poradziecką tożsamością religijną w dużych miastach syberyjskich przeprowadzono wywiady z osobami deklarującymi znaczące przeżycia religijne będącymi przedstawicielami wielkomijskich parafii katolickich i z reprezentantami innych grup wchodzących z tymi osobami w kontakt. Skupiono się przy tym na wywiadach biograficznych respondentów z „pokolenia przełomu” (roczniki lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych). Na potrzeby niniejszego tekstu analizę zawężono do wątku socjalizacji w ramach struktur październiczątek (*oktiabriata*) / pionierów / Komsomołu.

Opisy socjalizacji radzieckiej w szkole były bardzo często zawężane do pasowania na pioniera. Inicjacja mogła być przez samego rozmówcę interpretowana jako: 1. wydarzenie konstytuujące uniwersum i jako pierwsze zapamiętane duchowe wzruszenie (porównywane nawet do wzruszenia religijnego); 2. jako naturalny etap życia, typowy element biografii, opisywany jednak w części przypadków jako doświadczenie zwiastujące rozpad, bankructwo ideologii; 3. jako nie do końca uświadomiony akt opresji lub też 4. jako wydarzenie odrzucane, wprowadzające do świata, wobec którego rozmówca się buntuje, i inicjujące sprzeciw i alternatywne działania/poszukiwania.

W żadnym z czterech wymienionych wariantów nie następowała retrospektywna rewaloryzacja negatywna. Działo się tak również w przypadku respondentów duchownych. Co ciekawe, opisy „nowej socjalistycznej obrzędowości” były rozbudowane tylko u mężczyzn i nie występowały prawie wcale w Ułan Ude. To z kolei pokazuje, że po pierwsze, socjalizacja ateistyczna okazała się

* Niniejszy tekst został oparty na wydanej nakładem TAiWPN Universitas mojej książce *Kraj-obraz po odwilży. Poradziecka tożsamość religijna mieszkańców współczesnych miast syberyjskich*, Kraków 2018.

mniej skuteczna w wypadku kobiet oraz, po drugie, była mniej efektywna w wypadku tych obszarów, dla których nie opracowano wariantów zaadaptowanych do obrzędowości innej niż protestancka, prawosławna oraz katolicka.

Октябрята, пионеры, комсомольцы — the first spiritual emotions, ideological erosion, and contestation in the biographical interviews of the Russian “breakthrough generation”

Abstract: This article reports on a fragment of a wider field research conducted for the purposes of a habilitation dissertation. Describing the post-Soviet religious identity in large Siberian cities, the study examined people who declared significant religious experiences and were representatives of metropolitan Catholic parishes as well as of other groups who came in contact with them. The focus was on the biographical interviews of the “breakthrough generation” (1970s/1980s) representatives. For the purposes of this text, the analysis was narrowed down to the topic of socialization within the structures of *oktyabryata/pioneers/Komsomol*. The aforementioned theme turned out to be very productive.

Descriptions of Soviet socialization at school were often narrowed down to pioneer appointment ceremonies. The initiation could be interpreted by the interlocutor himself as: 1. the event constituting the universe and as the first remembered spiritual emotion (even compared to a religious emotion), 2. a natural stage of life, a typical element of a biography, described in some cases as an experience heralding disintegration, bankruptcy of ideology, 3. as an incompletely realized act of oppression, or 4. as a rejected event, initiating opposition and alternative actions/searches.

There was no retrospective negative revalorization in any of the four variants mentioned. This was also the case with the clergy respondents. Interestingly, the descriptions of the “new socialist rituals” were extensive only in men and hardly ever occurred in Ulan-Ude. This, in turn, shows that atheistic socialization turned out to be less effective, firstly, for women, and secondly, in those areas for which variants adapted to rituals other than Protestant, Orthodox, and Catholic ones had not been developed.

Niniejszy artykuł nie mógłby powstać bez szerszych badań, które zapoczątkowałem w 2010 roku i w których ramach postawiłem sobie za cel wyodrębnienie i opisanie czynników kształtujących poradziecką identyfikację religijną. Projektując poszczególne ich etapy i operacjonalizując wyjazdy terenowe, postanowiłem skoncentrować się na wywiadach biograficznych. Właśnie z ich pomocą badałem narracje tożsamościowe mieszkańców miast syberyjskich, reprezentujących tak zwane „pokolenie przełomu”, to jest roczniki lat siedemdziesiątych oraz przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Tym samym przeprowadzone pomiary miały odpowiedzieć na pytanie, jakie determinanty wpływają na tworzenie narracji biograficznych opisywanych kategorii respondentów i w jaki sposób reprezentowane są wskaźniki poszczególnych wymiarów poradzieckiego kompleksu identyfikacyjnego. Badałem osoby, które deklarowały znaczące przeżycia religijne oraz były przedstawicielami wielkomiejskich parafii katolickich lub reprezentantami innych grup wchodzących z tymi osobami w kontakt. Skupiłem się na relacjach rozmówców zamieszkujących duże miasta bądź przeprowadzających się do

nich — zamknięty w czasach radzieckich Krasnojarsk („czerwone miasto inżynierów”), bardziej inteligentki i bardziej oddalony od centrum władzy politycznej Tomsk czy specyficzny ze względu na podłoże etniczne i narodowe oraz przedradziecką konfesyjną specyfikę, przemysłowy ośrodek Ułan Ude.

Podstawowy materiał empiryczny stanowiło około 150 godzin wspomnianych już wywiadów biograficznych, zebranych w latach 2010–2012 (w pojedynczych sygnalizowanych przypadkach również wywiadów panelowych), oraz kilkanaście wspomnianych rozmów kohortowych, służących walidacji badań i ujawnieniu ewentualnych nowych trendów w roku 2016¹.

Jak się okazało, do interpretacji zebranego materiału konieczne było pogłębienie kontekstu historycznego. Podczas służących analizie historycznej kwerend² postanowiłem koncentrować się nie tylko na twardych represjach, lecz także na bardziej miękkim wariacie sekularyzacji, wraz z wdrażaniem obrzędowości radzieckiej (pierwsza próba w pierwszej połowie lat dwudziestych i druga, znacznie bardziej efektywna, rozpoczęta w drugiej połowie lat sześćdziesiątych). Właśnie zrozumienie konsekwencji miękkiego wariantu sekularyzacji, na który nacisk kładli partyjni „pragmatycy”³, było kluczowe dla prowadzenia analizy zebranego materiału własnego. Z tego też powodu proponuję, aby przed przystąpieniem do

¹ Jeden z wyjazdów do Krasnojarska został zrealizowany w ramach współtworzonego z Bartoszem Jastrzębskim projektu „Parafia katolicka w Krasnojarsku w otoczeniu innych ruchów religijnych — studium przypadku badania religijności w miastach syberyjskich”. Jeden z dwóch moich wyjazdów do Ułan Ude został zrealizowany w ramach wspólnego projektu „Wspólnoty religijne na syberyjskim Dalekim Wschodzie (Buriacja, Ułan Ude). Szamanizm, buddyzm i chrześcijaństwo w codziennej rzeczywistości społecznej — studium przypadku” (również z B. Jastrzębskim, który na jego podstawie, opierając się na prowadzonych przeze mnie i przeprowadzonych przez nas wspólnie wywiadach, napisał pracę habilitacyjną *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ułan Ude*). Kolejne dwa z moich wyjazdów zostały sfinansowane w ramach przyznanych mi grantów Senior Fellowship Erasmus Mundus Multic 2 (trzymiesięczny wyjazd do Tomka w 2011 roku oraz dwutygodniowy w roku 2016).

² Kwerenda tekstów rosyjskojęzycznych miała miejsce między innymi podczas staży w ramach umowy bilateralnej z Uniwersytetem Państwowym we Lwowie (2013) oraz Petersburskim Uniwersytetem Państwowym (2014). Kwerenda tekstów anglojęzycznych i analiza materiału dokonywane były między innymi podczas trzech miesięcznych staży w CERES RUB w Bochum (2012, 2013, 2015).

³ J. Anderson, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, Cambridge 1994, s. 4. Brytyjski badacz traktuje radziecką politykę państwową jako „produkt napięcia pomiędzy grupami, nazywanymi przez Bogdana Bociurkiwa »fundamentalistami« i »pragmatykami«, a więc tymi, którzy rychły upadek wszelkiej religii traktowali jako działalność priorytetową, a tymi, którzy długofalową politykę religijną podporządkowywali szerszej działalności politycznej, z religią bezpośrednio niezwiązaną. Podstawowym wsparciem dla walki z religią miałyby być według »fundamentalistów« Komsomoł, jakkolwiek zaś współpraca z ruchami religijnymi była przez nich uważana za niedopuszczalną. Pragmatycy mieliby z kolei wedle niniejszego opisu różnicować politykę wobec poszczególnych ruchów w zależności od stopnia ich lojalności wobec aktualnej linii politycznej. Ruchy owe miałyby w owym bardziej liberalnym ujęciu być nie tyle zlikwidowane, ile „zsowietyzowane” (*ibidem*, s. 18).

omówienia cząstkowych wyników badań, interesujących nas w świetle tematu niniejszego artykułu, przypomnieć oba etapy projektu wymuszonej sekularyzacji, poczynawszy od pierwszej próby, przypadającej na lata dwudzieste XX wieku. Na ten właśnie czas przypada bowiem intensyfikacja produkcji ateistycznej i pierwsze usiłowania wdrażania obrzędowości komsomolskiej.

Kontekst historyczny: dwie próby formowania „bolszewickich kadr przyszłości”

Już w roku 1920 postanowiono zwiększyć wydajność scentralizowanej propagandy antyreligijnej⁴, w tym celu skoncentrowano się na antyreligijnych publikacjach produkowanych przez wydawnictwo Krasnaja now⁵. W związku z „ostrym deficytem” literatury antyreligijnej wysyłano za granicę „towarzyszy odpowiedzialnych za zakup książek”, które tłumaczono następnie na język rosyjski, a w związku z „całkowitym brakiem odpowiednich sił literackich” zamawiano u „czerwonych profesorów [...] szereg monografii poświęconych kościołowi bizantyjskiemu i rosyjskiemu”⁶. W latach 1922–1923 podjęto również pierwsze próby organizacji antyreligijnego „komsomolskiego narodzenia” i uznano, że eksperyment jest na tyle obiecujący, że należy niezwłocznie przystąpić do konstruowania obrzędowości „komsomolskiej paschy”⁷, rozumianej jako „święto słońca, wiosny” („scenariusz musi koniecznie zawierać elementy zabaw i tańców”, „należy przygotować [...] antyreligijne diapozytywy”)⁸. Dostrzeżono też konieczność opracowania odrębnego scenariusza dla „młodzieży mahometańskiej, uwzględnwszy jej

⁴ W roku 1920 przy Komitecie Centralnym powstał Wydział Propagandy i Agitacji (Agitprop), który miał „nie zadowalać się jedynie oddzieleniem cerkwi od państwa”, wykorzeniać w rzeczywistości sposób „religijne zabobony”, czynić to jednak tak, by „nie urazić uczuć wiernych, to mogłoby bowiem doprowadzić do nasilenia religijnego fanatyzmu” (Д. Поспеловский, *Тоталитаризм и вероисповедание*, Москва [D. Pospelovskij, *Totalitarizm i veroisповедание*, Moskva] 2003, s. 357).

⁵ Доклад о работе антирелигиозной комиссии при ЦК за период времени с 12 по 27/XI-22 г., [w:] *Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941*. Документы и фотоматериалы, red. Я. Н. Шапова, О. Ю. Васильевой, Москва (*Doklad o rabote antireligioznoj komissii pri CK za period vremeni s 12 po 27/XI-22 g.*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' i kommunističeskoe gosudarstvo. 1917–1941. Dokumenty i fotomaterialy*, red. А.Н. Шапов, О.Ю. Васильева, Moskva) 1996, s. 155.

⁶ Доклад председателя «антирелигиозной» комиссии Н.Н. Попова. 12 декабря 1922 г., [w:] *Русская православная церковь и коммунистическое государство...*, (*Doklad predsedatelâ „antireligioznoj” komissii N.N. Popova. 12 dekabrá 1922 g.*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov'...*), s. 160.

⁷ Протокол № 1 совещания по проведению «комсомольской пасхи», [w:] *Русская православная церковь и коммунистическое государство...*, (*Protokol № 1 sovešaniâ po provedenii „komsomol'skoj pashi”*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov'...*), s. 172.

⁸ *Ibidem*, s. 174–175.

specyficzne warunki bytowe⁹ oraz dla młodzieży żydowskiej¹⁰. Zgodnie z projektem „paschę komsomolską” zaczynały wieczory kopernikańskie, podczas których prowadzono agitację ogniskującą się wokół takich tematów jak „cerkiew i państwo” oraz „pascha Chrystusowa a pierwszomajowe Święto Pracy”. Rozważano również kwestię: „czy da się pogodzić religię z nauką”, przy czym w odpowiedzi na to pytanie pomóc mogła nazwa kolejnego zbioru zagadnień: „religia — ciemna siła w historii ludzkości”¹¹. Instrukcje nakazywały także, by oprócz wykładów z diapozytywami organizować również inscenizację oraz część humorystyczną („bufonada, czastuszki, wiersze, pietruszki”), a całość skorelować z propagandą darwinizmu¹². Pierwszy wieczór w klubach miał za zadanie „podkreślić kontrast pomiędzy świętem religijnym (tępota, pokora, oczekiwanie królestwa niebieskiego, wrogość wobec walki klasowej) a świętem proletariackim (walka o socjalizm, heroizm rewolucyjny, romantyzm walki proletariackiej)”¹³. Romantyzm ów miał być podkreślany również w teatrykach, prezentujących scenki „podziemnych obchodów pierwszomajowych, organizowanych w ukryciu przed policją”. Przed publicznością występowali również nobliwi aktywiści, snujący wspomnienia na temat: „Jak zostałem bezbożnikiem”¹⁴. Sondowano także możliwości wprowadzenia podobnych obrzędów w Europie Zachodniej, jednak ze względu na dominującą pozycję Kościoła rzymskokatolickiego uznano takie plany za przedczesne¹⁵.

Co jednak równie istotne — w tym właśnie czasie stworzono struktury socjalizacyjne dla dzieci i młodzieży, tak często opisywane później w wywiadach biograficznych, które omówię w dalszej części tego artykułu. Struktury owe miały za zadanie uformować „bolszewickie kadry przyszłości”, do których tworzenia „zaangażowano dzieci klas 1–3 jako »oktiabriata« [październiczatka — J.M.], dzieci klas 4–8 jako pionierów i młodzież klas 9–10 jako komsomolców”¹⁶.

⁹ *Ibidem*, s. 175.

¹⁰ *Приложение № 3. Клубные вечера*, [w:] *Русская православная церковь и коммунистическое государство...*, (*Priloženie №3. Klubnye večera*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov'...*), s. 181.

¹¹ *Протокол № 2 заседания центральной комиссии по проведению «комсомольской пасхи» от 19 февраля 1923*, [w:] *Русская православная церковь и коммунистическое государство...*, (*Protokol № 2 zasedaniâ central'noj komissii po provedenii „komsomol'skoj pashi” ot 19 fevralâ 1923*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov'...*), s. 177.

¹² *План проведения кампании «комсомольской пасхи»*, [w:] *Русская православная церковь и коммунистическое государство...*, (*Plan provedeniâ kampanii „komsomol'skoj pashi”*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov'...*), s. 178.

¹³ *Приложение № 3. Клубные вечера...*, s. 181.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Протокол № 1 совещания по проведению «комсомольской пасхи»...*, s. 171.

¹⁶ J. Szymański, *Procedury ideologiczne wobec religii w ZSRR*, [w:] *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłódna, Lublin 2007, s. 361.

W czasie, w którym podejmowano pierwszą próbę masowego wdrożenia świeckich obrzędów i opracowywano zbiorcze raporty na temat grup „sekciarzy”¹⁷, wygaszano kampanię konfiskat i powoływano do życia „Żywą Cerkiew”, Włodzimierz Iljicz Lenin miał swój pierwszy wylew (maj 1922). Po nim nastąpił drugi (grudzień 1922) oraz trzeci (marzec 1923). Ostatecznie Lenin odszedł 21 stycznia 1924 roku¹⁸. Jednak już w roku 1922, jego następcą na stanowisku sekretarza generalnego partii bolszewickiej został Józef Stalin.

Jak zostało już powiedziane, kolejna próba kompleksowego opracowania i wdrożenia zamienników dla obrzędów religijnych w Związku Radzieckim nastąpiła dopiero cztery dekady później. Oto, pomimo stalinowskiej polityki eksterminacyjnej i pomimo późniejszej kampanii antyreligijnej okresu Nikity Chruszczowa, efekty twardych represji wymierzanych w poszczególne kościoły, denominacje i grupy okazały się niesatysfakcjonujące. Z tego między innymi powodu w roku 1963 Komisja Ideologiczna KC powołała do życia Instytut Naukowego Ateizmu, działający przy Akademii Nauk Społecznych Komitetu Centralnego, odpowiedzialny za redagowanie półrocznika „Woprosy nauczno go atieizma” (ukazującego się ostatecznie od roku 1966)¹⁹. Potrzebę „intensyfikacji pracy naukowej na polu ateizmu” podkreślano już w roku 1959 w rezolucji Prezydium Akademii Nauk i chociaż jednoznacznie uwikłane politycznie teksty akademickie²⁰ koncentrowały się zwykle na opisywaniu „burżuazyjnych przeżytków”, to od tego właśnie momentu wzrosło zainteresowanie socjologią religii, która to dziedzina socjologii — jak deklarowano — „nie powinna być oderwana od rzeczywistości”²¹.

W odpowiedzi na zamówienie ideologiczne przeprowadzono kontrowersyjne metodologicznie badania ankietowe (uwzględniający choćby status badaczy, postrzeganych przez wiernych jako element systemu opresyjnego), które jed-

¹⁷ Bardzo aktywny był na tym polu Władimir Boncz-Brujewicz, współpracujący blisko z Leninem jeszcze przed rokiem 1917 (por. na przykład instrukcje zawarte w *Доклад Комиссии по проведению отделения церкви от государства о проделанной ею работе...*, s. 151) i wykorzystujący dysydentów religijnych do kolportażu ulotek i literatury (В.Д. Бонч-Бруевич, *Избранные сочинения*, t. 1, Москва [V.D. Bonč-Bruevič, *Izbrannye sočineniá*, Moskva] 1959, s. 21–22 oraz 187–188). Pisałem o tym w J. Morawiecki, *Syberyjska sekta wissarionowców jako fenomen społeczno-religijny*, Warszawa 2010, s. 22).

¹⁸ G. Szubtarski, *Antykościelne ustawodawstwo w ZSRR za rządów Włodzimierza Lenina (1917–1923)*, „Kościół i Prawo” 15, 2013, nr 2, s. 74, https://www.kul.pl/files/387/KiP_2_15_2013_nr_2/KiP2013T2_063_075_Szubtarski.pdf (dostęp: 7.12.2015).

¹⁹ J. Anderson, *op. cit.*, s. 113.

²⁰ Władimir Szabalin pisze o „twardej ideologicznej zadaniowości”, jaka charakteryzowała artykuły naukowe aż do końca lat osiemdziesiątych (Н.В. Шабалин, *Русская православная церковь и советское государство в середине сороковых–пятидесятые годы XX века (на материалах кировской области)*, Киров [N.V. Šabalin, *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' i sovetskoe gosudarstvo v seredine sorokovyh–pâtidesáty gody XX veka (na materialah kirovskoj oblasti)*, Kirov] 2004, s. 7).

²¹ J. Anderson, *op. cit.*, s. 39.

nak dały wyniki napawające komunistycznych „fundamentalistów” niepokojem. I tak sondaż przeprowadzony w 1961 roku w obwodzie leningradzkim wykazał, że co prawda jako osoby religijne deklaruje się tylko 1,7% ankietowanych, jednak aż 32,5% z nich wykazywało „ambivalentną postawę wobec kwestii religii i ateizmu”²². Wyniki takich właśnie badań, jak również naocznie obserwowana zaskakująco silna żywotność tradycji religijnych, sprawiły, że odżyły koncepcje tworzenia „ateistycznej obrzędowości”. Dotychczasowe doświadczenia pokazały, że nie wystarczy do tego pielęgnowana ciągle celebrowana Dnia Rewolucji i Święta Pracy. Nieefektywne okazały się inne rytuały, wdrażane, jak pamiętamy, w latach dwudziestych²³. W odpowiedzi na nowe zapotrzebowanie wiosną 1957 roku podczas plenum Komitetu Centralnego Komsomołu Estońskiej SSR lokalna grupa zaproponowała Komitetowi Centralnemu wprowadzenie świeckiego odpowiednika luteranckiej konfirmacji, a rok później podczas ogólnego zjazdu estońskiego Komsomołu omawiano wyniki pierwszych eksperymentów²⁴. Tym razem masowe wdrażanie świeckich obrzędów miało się okazać — również w związku z towarzyszącymi temu procesowi represjami religijnymi — tak skuteczne, że liczba luteranckich konfirmacji spadła w Estonii z 10 tys. w roku 1957 do około 500 zarejestrowanych przypadków dekadę później²⁵. Obrzędy ateistyczne dyskutowano szeroko w prasie komsomolskiej i kopiowano w całym Związku Radzieckim²⁶. Równocześnie z konstruowaniem ekwiwalentów dla konfirmacji i pierwszej komunii poszukiwano możliwości uatrakcyjnienia świeckich ceremonii ślubnych i pogrzebowych, a także stworzenia atrakcyjnego zamiennika chrztu. W 1959 roku w Leningradzie otwarto pierwszy w Związku Radzieckim pałac ślubów²⁷. Cztery lata później po artykule w gazecie „Leningradskaja Prawda”, potępiającym komunistów, którzy sami bądź których rodzice i dziadkowie chrzcili dzieci, podjęto decyzję o stworzeniu „świeckiej infrastruktury chrzcielnej”. Pałac Uroczystej Rejestracji Narodzin „Malutka” został otwarty w Leningradzie w listopadzie 1965 roku²⁸. Obiekt ów proponował osobliwą kombinację usług handlowych (sklep z artykułami dla niemowląt), medycznych (asysta lekarza i pielęgniarki) oraz rytualnych (nadanie imienia „nowej dumie Związku Radzieckiego”)²⁹. Na mocy postanowienia KC KPZR z 2 stycznia 1964 roku „O wzmożeniu ateistycznego wychowania społeczeństwa” wdrażano laickie rytuały, na przykład: „spotkania

²² *Ibidem*, s. 42.

²³ *Ibidem*, s. 45.

²⁴ *Ibidem*, s. 46.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, s. 48.

²⁷ *Ibidem*, s. 47.

²⁸ Działający do tej pory pałac nęci wirtualną podróżą po swych komnatach: <http://kzags.gov.spb.ru/palaces/vtour/malutka/> (dostęp: 26.10.2021).

²⁹ Ch. Lane, *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society — the Soviet Case*, Cambridge 1981, s. 70.

nowego roku, urodzaju, spotkania wiosny, pierwszego snopa, pracy komunistycznej, przyjaźni międzynarodowej, obrzędy pogrzebu czy świeckich »wypominek« za zmarłych»³⁰.

Wyjątkowo aktywna we wdrażaniu świeckich obrzędów okazała się Ukraina, gdzie do roku 1978 stworzono 100 pałaców ślubów i domów, 400 biur, 8500 sal, 1500 chórów i 11 150 orkiestr dla kultywowania „laickich tradycji”³¹. Działania owe wpisywały się w zalecenia rezolucji Rady Ministrów o wprowadzaniu nowych obrzędów cywilnych w życiu człowieka radzieckiego, opublikowanej w lutym 1964 roku³².

Rozbudowa oferty usług obrzędowych, alternatywnych dla tradycyjnie religijnych, może być rozumiana jako lekcja, którą wyciągnięto z antyreligijnej kampanii Chruszczowa, ale i wcześniejszych akcji represyjnych, w tym również terroru stalinowskiego: po kilku dekadach prób rozbijania struktur kościelnych, ale także wykorzenia religijności indywidualnej widać było wyraźnie, że koncentrowanie się wyłącznie na twardych sankcjach negatywnych bywa wręcz przeciwnie skuteczne (stymuluje powstawanie ruchów dysydenckich)³³, a skuteczność samych represji jest co najmniej niezadowolająca.

Obraz radzieckiej szkoły w wywiadach biograficznych

Ewaluacja efektów nowej, miękkiej polityki sekularyzacyjnej (prowadzonej od lat sześćdziesiątych nie tyle zamiast, ile równoległe do twardych represji) okazuje się możliwa właśnie dzięki lekturze narracji biograficznych. Narracji pozyskiwanych na przykład dzięki wywiadam przeprowadzonym w ramach projektu opisanego we wstępie do niniejszego tekstu. Przypomnijmy więc, że badałem „pokolenie przełomu” (roczniki lat siedemdziesiątych oraz przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych), a więc osoby poddane socjalizacji pierwotnej i wtórnej w czasach radzieckich. Rozmówcy ukończyli radzieckie szkoły, wychowywali się w ramach struktur październiczek (*oktiabriata*), a częściowo także struktur pionierskich i komsomolskich. Owi respondenci jednak niedługo potem doświadczyli gwałtownej erozji modelu wymuszonej sekularyzacji. Proces ten nazwać można katastrofą niedokończonego rajy po „śmierci religii”. Nim jednak respondenci dochodzili od opisu owej katastrofy, skupiali się na deskrypcji pierwszych (radzieckich) ośrodków socjalizacyjnych.

W zdecydowanej większości rozmów — bez względu na konfesję, jak również na miasto, w którym wywiad był prowadzony — w ramach chronologicznie upo-

³⁰ J. Szymański, *op. cit.*, s. 359.

³¹ Do roku 1982 udział świeckich uroczystości w nadawaniu dziecku imienia wzrósł na Ukrainie do 64%, świeckich ślubów — do 82,9 %, świeckich pogrzebów — do 49,5% (J. Anderson, *op. cit.*, s. 120).

³² *Ibidem*, s. 48.

³³ *Ibidem*, s. 69.

rządkowanej relacji biograficznej pojawiał się więc obraz szkoły. Szkoła mogła występować jako miejsce trudności adaptacyjnych (samotność, poczucie inności), przestrzeń przemocy (u mężczyzn) i wreszcie ośrodek socjalizacji „człowieka radzieckiego” (sowieckie rytuały, często początkowo oceniane pozytywnie, które z perspektywy czasu mogą, ale wcale nie muszą być rewaloryzowane). W pozostałych przypadkach szkoła występowała jedynie epizodycznie („problemów w szkole nie miałem”, „uczyłam się dobrze”). W początkowych partiach rozmowy opis mógł się przedstawiać na przykład następująco: „Było więc tak, że wyrosłem w krainie pociągniętej ateistyczną powłoką. A i głębiej ten ateizm również się wsączał, na przykład poprzez szkołę. Tam był krzewiony z zupełną powagą”³⁴. Edukacja radziecka realizowana poprzez szkołę mogła jednak rodzić pierwsze pytania religijne, ujawniać egzystencjalny niepokój, któremu państwowy ośrodek socjalizacyjny nie jest w stanie zaradzić:

W klasie nie było ani jednego wierzącego. W całej szkole takiego nie znalazłem. Jeśli by taki z krzyżkiem się pojawił, władawo by go od razu w traumę, same dzieci by go wyszłydziły. Wszyscy byli u nas październiczkaćkami, wszyscy poszli w pionierów, wszyscy byli tacy sami. Pamiętam — w klasach początkowych — nauczycielka oznajmiła, że Boga nie ma. To był szok. Niby się z nią zgodziłem, w końcu była naszą nauczycielką. Potem jednak wyszliśmy z klasy, zacząłem gadać z kumplem, roztrząsaliśmy pytanie podstawowe: „A co, jeśli jednak jest?”. Doszliśmy do wniosku, że na wszelki wypadek pomodlimy się przed samą śmiercią³⁵.

Zdarzało się również, że pierwsze pytania egzystencjalne, które — jak wspomina respondent — pojawiają się w wieku szkolnym, były prowokowane nie tylko przez socjalizację radziecką (która rozbudzała niepokój poprzez propozycję własnej kosmologii uważanej za niewystarczającą, niekompletną bądź przyjmowanej intuicyjnie jako taka), lecz także w związku z własnymi obserwacjami i doświadczeniami. Doświadczenia owe mogły być wzmocnione poprzez przekazy telewizyjne oraz reprodukowaną również przez szkołę retorykę zimnowojenną:

Właśnie w szkole zacząłem się zastanawiać — jaki jest sens mojego narodzenia, powstania mojego ciała. Chorujesz, cierpisz, patrzysz na babcię, która umiera. No i wtedy właśnie zapytałem sam siebie: skoro tak, to jaki jest sens życia? Żyjemy, dość krótko w sumie, i koniec. No więc jaki tego sens? Tym bardziej, że trwał wyścig zbrojeń, pokazywali w telewizji bomby atomowe, w szkole uczyli zakładać maskę przeciwgazową. Przygotowywali nas do wojny jądrowej. No więc cóż to właściwie było za życie? Po co to wszystko?³⁶

Stały motyw, pojawiający się w zdecydowanej większości narracji autobiograficznych u mężczyzn (ale nie występujący w ani jednym przypadku w bardziej rozbudowanej formie niż jednozdaniowa wzmianka u kobiet), stanowiło uczestnictwo w strukturach październiczkać/pionierów/Komsomołu. Ów wątek tematyczny występował zwykle bezpośrednio po wspomnieniu pobożnej babci/matki/

³⁴ Wywiad z Walerijem Tychiejewem, Ułan Ude, kwiecień 2011.

³⁵ Wywiad z pastorem ruchu „Winogradnik”, marzec 2010.

³⁶ Wywiad z lamą z Dacanu Iwołgińskiego (R42) w okolicach Ułan Ude, kwiecień 2011.

sąsiadki lub po opisie obchodów Paschy zredukowanych do malowania pisanek. Ten opis był z kolei bardzo często zawężany do pasowania na pioniera, przy czym inicjacja może być przez samego rozmówcę interpretowana jako: 1. wydarzenie konstytuujące uniwersum i jako pierwsze zapamiętane duchowe wzruszenie (porównywane nawet do wzruszenia religijnego); 2. jako naturalny etap życia, typowy element biografii, opisywany jednak w części przypadków jako doświadczenie zwiastujące rozpad, bankructwo ideologii; 3. jako akt opresji (przy czym upośledzenie respondenta w dostępie do sfery religijnej jest w tym przypadku nieuświadomione, ale często zaczyna być od tego momentu uświadamiane) lub też 4. jako (znacznie rzadziej) wydarzenie odrzucane, wprowadzające do świata, wobec którego rozmówca się buntuje i do którego wejść nie chce, a poprzez to — inicjujące sprzeciw i alternatywne działania/poszukiwania.

Pasowanie na pioniera jako pierwsze wzruszenie duchowe

W ramach pierwszego typu mieści się wypowiedź księdza Maksyma Popowa, który mówił:

[Poszukiwania religijne] nazywam drogą. Przejściem od zakomuszonego działacza (bo byłem liderem Komsomołu w liceum medycznym)... Bardzo w to wierzyłem, byłem przekonany do linii ideologicznej. Naprawdę cieszyłem się, słysząc, jak rośnie potęga naszego kraju, i czekałem rychłej zagłady przebrzydłych kapitalistów. Kapitałiści żyją, Związku [Radzieckiego] nie ma, Ameryka ciągle stoi, sam nie wiem czemu³⁷.

Podobnie mówił Andriej Andriejzenko — rosyjski diakon rzymskokatolicki, który w czasie prowadzonych badań również przebywał w parafii w Krasnojarsku:

Wiedzieliśmy, że będziemy pionierami, część z nas dostąpi zaszczytu Komsomołu, niektórym uda się wstąpić do Partii, co nie było proste, bo tam ludzi z ulicy nie brali. Wszystko poszło inaczej. Nie udało się nam dociągnąć do tych szczebli, do tego etapu rozwoju. Zanim żeśmy podrośli — wszystko trafił szlag³⁸.

Następujący po tych zdaniach rozbudowany opis jest przy tym wyrazistym przykładem pierwszego typu narracji, z bardziej niż w przypadku poprzednich cytatów wyeksponowanymi elementami emocjonalnymi. Respondent, poproszony o opisanie dzieciństwa, zaczął odpowiedź następująco:

No, byłem oczywiście pionierem. Szczęśliwy czas to moment przyjęcia do organizacji. Uczucie, że zostawiam za sobą dzieciństwo i że zostaje mi powierzone jakieś odpowiedzialne zadanie. Po raz pierwszy odczułem, że mogę być użyteczny dla społeczeństwa, w którym wyrastam, dla państwa, którego częścią jestem. [...] Do czwartej klasy należeliśmy do październiczątek. Ale to nie było jeszcze tak świadome i uroczyste, nie odczuwałeś jeszcze podniosłości uczestnictwa we wspólnym dziele. A kiedy stawałeś się pionierem, otrzymywałeś krawat. Dalej przed tobą były jeszcze kolejne stopnie, Komsomoł, Partia... Stadia poświęcenia i zgłębiania tajemnic komunizmu. [...] [Dzień, w którym otrzymałem krawat] to moment wielkiego szczęścia. Niezwykle uro-

³⁷ Wywiad z Maksymem Popowem, Krasnojarsk, marzec 2010.

³⁸ Wywiad z Andriejem Andriejzenką, Krasnojarsk, marzec 2010.

czysty. Zapisał się w mojej pamięci głęboko. Była jesień, nie pamiętam dokładnie dnia, pewnie koniec września czy październik. Starsi koledzy zakładali nam te krawaty. Staliśmy przed całą szkołą. Tak, złota rosyjska jesień³⁹. Wkoło żółte liście, my w białych koszulach, na szyjach czerwone krawaty. W uszach muzyka, w słońcu błyszczały dęte instrumenty. Nad nami flaga. Potem wróciłem do domu. Obiadu nie pamiętam, w pamięci pozostały herbata, tort. I czysta czekolada, w formie zajączka. Prawdziwy rarytas. [...] Samo święto to jedno, ale dla mnie ważniejszy był chyba kolejny dzień, kiedy wróciłem do szkoły, niby wszystko było zwyczajnie, niby weszliśmy w codzienny rytm lekcji, ale doświadczyliśmy już innej jakości ontologicznej⁴⁰.

Zauważmy, że w omawianym przypadku nie następuje retrospektywna rewarytoryzacja. Radziecka inicjacja jest nadal uważana za pierwsze przeżycie duchowe. W dalszych fragmentach wzruszenie towarzyszące pionierskim obrzędom zostało przez duchownego porównane do atmosfery wielkanocnej:

Każda parafia ma swojego świętego patrona. My mieliśmy w drużynach bohaterów, którzy dali swym życiem świadectwo wierności ideałom światłej przyszłości. Moją patronką była Zoja Kosmodemlianska, dziewczynka zakatowana przez Niemców, prawdziwa męczenniczka. Dostała się do niewoli, faszyci chcieli wyciągnąć z niej informacje o partyzantce. Nie potrafię powtórzyć szczegółów, jako dziecko przyjmowałem to nie tyle rozumem, co sercem, pamiętam więc atmosferę opowieści. Atmosferę męczeństwa, bardzo bliską wielkopostnej, w której jesteśmy teraz zanurzeni. Wtedy działo się w moim sercu coś bardzo podobnego — zwracałem się do własnego wnętrza, odwoływałem do sumienia, myślałem o tym, jak ja sam żyję. Myślałem: ta dziewczynka była tak młoda, tak krucha, a dała radę, nie poddała się. Dostała jakąś łaski, we mnie ta łaska także musi być, wierzyłem w to⁴¹.

Pojawiały się również w wywiadach wypowiedzi mieszane, szeregowane do typu pierwszego, które jednak w końcowych partiach zyskują cechy typu drugiego (bankructwo ideologii, poczucie rozkładu). I tak na przykład Andriej Muchrajew, katolik z Ułan Ude mówił:

My naprawdę byliśmy przekonani, że żyjemy w najwspanialszym kraju na świecie. Że jesteśmy wolni. Że wszystko u nas jest najlepsze. [...] Próżnia informacyjna. Informacji nie było nigdzie. Szczególnie na temat religii. A to że byłem październiczkiem, pionierem, że odczuwałem prawdziwą dumę, radość, to przecież oczywiste. Szczególnie, gdy mnie w szeregi pionierskie przyjmowano. Niemniej, kiedy wstępowałem do Komsomołu, to zrobiłem to jako ostatni w klasie. Wstąpiłem, bo trzeba było. Wstąpiłem i tyle. Do tego czasu z ideologii zeszło już powietrze⁴².

Pasowanie na pioniera jako zapowiedź bankructwa

Równie częste były wypowiedzi, które przyporządkowaliśmy do typu drugiego (naturalny etap życia, typowy element biografii, opisywany jednak w czę-

³⁹ Ten fragment relacji zostaje podważony przez innego duchownego, który w prywatnej rozmowie zwraca uwagę na to, że pasowania odbywały się wiosną, a nie jesienią (Krasnojarsk, marzec 2010).

⁴⁰ Wywiad z Andriejem Andriejczenką, Krasnojarsk, marzec 2010.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Wywiad z Andriejem Muchrajewem, Ułan Ude, kwiecień 2011.

ści przypadków jako doświadczenie zwiastujące rozpad, bankructwo ideologii). Przykładem takiego właśnie opisu radzieckiej socjalizacji może być wypowiedź starowierczego władcyki Siergija z Ułan Ude, który opowiadał:

Pamiętam, że kiedy wyrastałem już z pionierów, to jedna z nauczycielek poprosiła: „podpiszcie mi się wszyscy na krawacie, na pamiątkę”. Dowiedzieli się o tym inni nauczyciele, zobaczyli ten krawat i strasznie ją objechali. [...] Tłumaczyli nam symbolikę krawata, co oznacza jego koniec i tak dalej. To moje jedyne wspomnienie. A poza tym? Uczyłem się dobrze. Do pionierów przyjmowano partiami, po dziesięć osób. Mi powiedzieli: „Zuch z ciebie, pójdziesz z pierwszą partią”. Ale ja akurat zachorowałem i z tą pierwszą partią nie poszedłem. Przeleżałem w domu ile trzeba, wracam do szkoły, a nauczyciele od razu: „nie było cię, to niedopuszczalne”. Ja: że przecież chorowałem. Oni: „należało przyjść tak czy inaczej, lekcje to inna rzecz, ale to pasowanie na pioniera, nie można tak”. Ja sobie pomyślałem, że to przecież żadna różnica. Ale krzyczały na mnie kobiety wiekowe, wytopione z dawnej stali. [...] Tak, na pionierów się jeszcze załapałem. A Komsomoł... Nie wiem nawet, upadł już Związek Radziecki czy nie, ale wszystko się już sypało. Część klasy do organizacji się załapała, a część nie, w wyniku tych wszystkich perturbacji⁴³.

W ramach tego samego typu drugiego mieści się opowieść pochodzącego z Krasnojarska rzymskokatolickiego ojca Olega, który dokonał następującej periodyzacji własnej biografii: „Moje życie popłynęło tym samym korytem, co innych: przedszkole, szkoła, Komsomoł, armia”⁴⁴. Następnie respondent, mimo że nie reprezentował pokolenia młodszego niż rozmówcy zaszeregowani do typu pierwszego, opisywał rozkład ideologiczny i symptomy anomii, przejawiającej się również poprzez słabnącą efektywność radzieckiej socjalizacji:

Moje pokolenie było bardziej cyniczne. Nikt już nie podtrzymywał w swym sercu płomienia wiary w ideały socjalizmu. Zbyt widoczne już były szczeliny, rozdzielające to, co deklaruje i obiecuje system, od tego, jak dorośli żyją w rzeczywistości i o czym rozmawiają w kuchni. No bo, jak wiecie, człowiek radziecki większość swego świadomego życia spędzał w kuchni właśnie. To była druga połowa lat osiemdziesiątych⁴⁵.

Ten sam rozmówca przynależność do Komsomołu przedstawiał w sposób następujący:

W szkole nie byłem komsomolcem, wstąpiłem do organizacji dopiero wtedy, gdy szedłem do wojska. Kiedy dostałem bilet do armii, lider Komsomołu powiedział mi otwarcie: „lepiej, żebyś się teraz zapisał, będzie ci lżej w koszarach”. No to się zapisałem. Dzięki temu zostałem w wojsku instruktorem komsomolskiego trudu, otrzymałem własne biurko. Klawa praca! Niczego sobie. Moim podstawowym zadaniem była rejestracja i ewidencja komsomolców. Front robót podzielono mi na trzymiesięczne odcinki, każdy z nich miał owocować określonym wzrostem liczby członków organizacji. Kładłem sobie na to moje biurko listy żołnierzy, przeglądałem je, patrzyłem, kto jest już zrzeszony, a kto nie, i ruszałem po koszarach na akcje. Zgarniałem wszystkich miękkich i niepewnych, werbowałem nawet tych, którzy już do Komsomołu należeli, ale nie mieli przy sobie legitymacji. Tak przez trzy miesiące obsługiwałem pierwszą kompanię, potem kolejną, znów siedziałem ze swą listą, wzywałem szeregowców, powiadałem:

⁴³ Wywiad z władcyką Siergijem, Ułan Ude, kwiecień 2011.

⁴⁴ Wywiad z rzymskokatolickim diakonem Olegiem, Krasnojarsk, marzec 2010.

⁴⁵ *Ibidem*.

— Wstąpicie do Komsomołu!

— Ależ ja już należę do Komsomołu, nie mam po prostu przy sobie dokumentów...

— Spokój, żołnierzu. Nie hamletyzujcie, nie filozofujcie, wstępujcie do organizacji, podpiszcie i odmaszerować.

No i wstępowali. Nikt się nie sprzeciwiał, bo i po co? Rejestr zapełniony, a w duszy spokój, przynależność miała już wtedy jedynie formalny charakter. Płaciłeś ze swego dziesięciorublowego żołdu dwie kopieжки komsomolskiej składki i do przodu.

Co pół roku organizowałem jeszcze zebrania, chodziłem po kompaniach, wygłaszałem przemówienie natury ogólnej, czytałem coś z gazety „Na Bojowym Posterunku”, pisanej przez naszych politruków, streszczałem program Partii, potem przyjmowaliśmy różnorakie zobowiązania, wszyscy je popierali, ja zapisywałem wynik głosowania i żyliśmy dalej. Zobowiązania były nader poważne: zwiększyć gotowość bojową i samoświadomość polityczną, zaopiekować się pobliskim kolchozem czy odwiedzić szkołę, w której opowiadaliśmy o tym, że obowiązkiem i zaszczytem każdego mężczyzny radzieckiego jest służba wojskowa i wzmocnienie zdolności obronnych naszej ojczyzny.

Mnie to wtedy nie śmieszyło, chociaż wielu z nas rozumiało, że to pusta formalność.

A ojciec sam jak to traktował?

Jako obowiązek.

Pożyteczny, słuszny obowiązek?

Nie dam głowy, jak to ze mną wtedy było. Zapewne uważałem tę pracę za słuszną. Chociaż pod koniec lat osiemdziesiątych powiały już nowe wiatry.

Skończył się Breżniew, niby trzymano nadal kurs, ale czuliśmy już, że stare nie pożyje długo. Nowe stało u drzwi, bez wątpienia. Nie wiedzieliśmy tylko, jakie ono będzie. Nasi generałowie zrobili się nerwowi, niepewni. Trwała ciągle wojna w Afganistanie...

A po wojsku moje zaangażowanie w sprawy Komsomołu pomogło mi się dostać na studia historyczne — z początku na Dalekim Wschodzie, później przenieśliem się do Moskwy⁴⁶.

Podobną motywację deklarował kolejny rozmówca:

Ja w Komsomole byłem, w październiczkałkach i pionierach — też. Żeby dostać się na studia. Żeby zostać na doktoracie — trzeba było należeć do partii. Ale do partii nie poszedłem kategorycznie. Pracowałem w fabryce i pisałem mimo wszystko dysertację. Nie chciałem być partyjny, to nawet nie kwestia ideologiczna, partia wydawała mi się po prostu pusta. Nic tam nie było. [To był] 1991 rok⁴⁷.

W ramach analizowanego typu drugiego w jednym tylko przypadku rozpad ideologiczny został uzasadniony konfesyjnie⁴⁸. Wyznaniowa eksplanacja bankructwa ideologii i erozji sfery symbolicznej dokonywana była przez pryzmat nauki buddyjskiej:

Byłem pionierem. Prawie wstąpiłem do Komsomołu. To oczywiście dla społeczeństwa dobra ideologia. Tyle, że nierealizowalna, nie da się sprawić, by wszyscy byli równi. A dlaczego nie da się spełnić marzenia wielkiego Lenina? Dlatego, że każdy niesie swoją karmę. [...] A skoro tak, to nie da się go uczynić szczęśliwym, identycznie szczęśliwym jak wszyscy. Przez karmę właśnie. A w tamtym czasie to szczęście miało być obowiązkowe. Wydawało mi się to bardzo prymitywne.

⁴⁶ Wywiad z rzymskokatolickim diakonem Olegiem, Krasnojarsk, marzec 2010.

⁴⁷ Wywiad z pastorem ruchu „Winogradnik”, marzec 2010.

⁴⁸ W pozostałych przypadkach — co widać również w prezentowanych tu fragmentach — wątki religijne w przeciwieństwie do typu pierwszego nie występują w ogóle.

Ciekawe, ale nie było w tym za wiele. To wszystko już wtedy słabo. A w 1991 roku idee komunizmu rozpadły się całkowicie. W Buriacji przebudziła się kultura, zaczęto budować dacany⁴⁹.

Pasowanie na pioniera jako nieświadomiony akt opresji

Z kolei przykładem opisu trzeciego typu (nieświadomiony akt opresji) może być następująca wypowiedź: „Pamiętam, jak dostałem pionierski krawat, wracam do domu, puchnę od dumy, staję przed babcią, chwale się. A ona popatrzyła, uśmiechnęła się, objęła mnie i zapłakała”⁵⁰. *Nota bene*, bardzo podobne frazy pojawiały się we wspomnieniach rejestrowanych niezależnie od prowadzonych badań. Znany polski sławista Tadeusz Klimowicz zaczął swoją biografię następująco:

Ja się urodziłem w roku 1950 w Brzozówce położonej między Lidą a Nowogródkiem. Nad Niemnem, mówiąc Orzeszkową. Tam spędziłem pierwsze osiem lat swojego życia. Zdążyłem nawet tam skończyć pierwszą klasę szkoły podstawowej. I zostałem październiczkiem. Pamiętam, wróciłem do domu nabuzowany radością. Rozpiąłem kurtkę, z dumą wypiąłem pierś i pokazałem mamie odznakę Leninka. A mama zbladła. Była tak przerażona, że prawie zemdłała. Wydaje mi się zresztą, że nie zemdłała „prawie”. Ona zemdłała dosłownie. To wszystko przyspieszyło nasz wyjazd ze Związku Radzieckiego⁵¹.

Pasowanie na pioniera — narodziny buntu

Czwarty, znacznie rzadszy, ale zasługujący na uwagę typ opisu partycypacji w radzieckich strukturach, zaprojektowanych jako ekwiwalent uczestnictwa w życiu religijnym, dotyczy ciągle połowy lat osiemdziesiątych, które są jednak określane jako czas nie tylko rozkładu, ideologicznej erozji, lecz także narodzin kontrkulturowego buntu. Najwyrazistszy przykład takiej tendencji stanowiła rozbudowana (i nie stymulowana dodatkowym pytaniem) wypowiedź prawosławnego księdza Władimira Arszynowa:

Byłem pionierem, potem komsomolcem. Pamiętam, że zdeptanie plakatu z podobizną wodza było dla studenta skrajnym dyshonorem, bezczeszczeniem świętości. Zbierało się te plakaty po demonstracji. Krawata specjalnie nie wspominam, w naszej szkole nie robiono z tego wielkiej pompy, Borodino to nie Krasnojarsk, nie znałem całej tej pstrokatej celebry. Nie odczułem tego nabożnego strachu, o którym niektórzy opowiadają, wspominając pasowanie. Trochę się pewnie wzruszyłem, ale krawat spowszedniał błyskawicznie, bo i tak wszyscy musieli je nosić, to był po prostu element obowiązkowego mundurka.

Sakralizacja siadła na samym starcie. [...]

Oprócz musztry pionierskiej miałem drugie życie, wzruszeń dostarczała mi ulica. Myśmy kontestowali oficjalną ścieżkę, całą tę fasadę, którą uważaliśmy za obłudną. To był bunt pokolenia,

⁴⁹ Wywiad z lamą z Dacanu Iwołgińskiego (R42) w okolicach Ułan Ude, kwiecień 2011.

⁵⁰ Wywiad z Władimirem Aleksandrowiczem Gołową w klasztorze klaretynów, Krasnojarsk, kwiecień 2010.

⁵¹ P. Brysacz, J. Morawiecki, *Ani żadnej wyspy. Rozmowy o Rosji i Ukrainie*, Białystok 2016, s. 264.

bunt podwórek, prościutki, instynktowny. Zamykaliśmy się na naszych terytoriach, strzegliśmy ich zazdrośnie. Byłem po prostu chuliganem.

Borodino to miasteczko górnicze. Odkrywkowe kopalnie węgla. Kiedy rodzice pozwolili wychodzić na ulicę, miasto zdążono już podzielić precyzyjnie na sektory wpływów. Ot, taka syberyjska analogia murzyńskich band w Harlemie. Jak dojrzałeś, grupa cię przyjmowała, zaczynałeś z nimi chodzić na gościnne występy, napierki bywały ostre. Trafiłem akurat na czas zintensyfikowanej pracy milicji, mieliśmy wkoło masę kapusiów, niektórzy z nich nie tylko donosili, ale zarządzali, okazywali się przywódcami band. To wszystko wypłynęło już później, kiedy wraz z upadkiem Związku Radzieckiego milicja prócz zbierania materiałów zaczęła się samofinansować i sprzedawała informacje. Gorzkie były te pakiety, wiedza boli. Szanowałeś kogoś, oddawałeś mu serce i pięści, a ten okazywał się zwykłym konfidentem na etacie. Mniejsza już o to, czy uległ, może szantaż, może życiowa konieczność, takich niuansów [sprzedawane pakiety] już nie zawierały, skala inwigilacji nie budziła jednak wątpliwości.

Mieliśmy kodeks ulicznika, byliśmy mu wierni. Pionierów i komsomolców traktowaliśmy surowo. Wszystkich dziesięciu chłopców z naszej klasy tworzyło jedną bojówkę uliczną. Podziały nie odwzorowywały więc już prostego rozkładu terytorialnego. Zaczęto nas kojarzyć, wypracowaliśmy pozycję, darzono nas pewnym szacunkiem. Z Komsomołu wyrzucono nas za niegodne zachowanie. Za drakę, mówiąc ściślej. To był dla nas zaszczyt, wysokie wyróżnienie. [...]

Zapoznaliśmy się z zesłańcami z Korei. Oni zaczęli nas uczyć taekwondo, na całkiem niezłym poziomie, potem w Krasnojarsku dowiedziałem się, że to byli naprawdę niezli mistrzowie, mieliśmy sporego farta. Część znajomych odsiedziała potem swoje⁵².

Zauważmy, że w ostatnim cytowanym wywiadzie opis kontrkulturowy został zbudowany w opozycji do dużych syberyjskich miast, uważanych za bardziej „radzieckie”, zideologizowane, „pompatyczne” („Borodino to nie Krasnojarsk”). *Nota bene* również opisy drugiego typu dotyczyły zwykle miejscowości, które nie stanowiły centrum radzieckiej socjalizacji. Podobne wypowiedzi korespondują z naukową analizą zmian społecznych przywoływanego okresu⁵³. We wszystkich jednak rozmowach w omawianym momencie biograficznym świat zewnętrzny się rozpada. Scenografia ulega nie tyle nawet rekonstrukcji, ile defragmentacji. Bunt jest więc realizowany w odniesieniu do struktur, które tracą już spoiwość. W żadnej z rozmów kontestacja nie przeradzała się przy tym w aktywne działania polityczne. Sprzeciw mógł być realizowany bądź poprzez tworzenie grup koncentrujących się na rozwoju fizycznym, sztukach walki, „prościutkim buncie podwórek”, bądź też poprzez kontrkulturę skupiającą się wokół zespołów muzycznych⁵⁴ oraz przez poszukiwania religijne⁵⁵. Działo się tak nawet, jeżeli respondent słuchał „Głosu

⁵² Wywiad z prawosławnym księdzem Władimirem Arszynowem, Krasnojarsk, marzec 2010.

⁵³ R. Czachor, *Rosyjski ruch dysydencki i protopartie polityczne w okresie pierestrojki i głośności*, „Zeszyty Naukowe Dolnośląskiej Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Techniki. Studia z Nauk Społecznych” 2013, nr 6, s. 36. Por. także A. Czajowski, *Demokratyzacja Rosji w latach 1987–1999*, Wrocław 2011, s. 150–152.

⁵⁴ Por. na przykład K. Usenko, *Oczami radzieckiej zabawki*, Wołowiec 2012; a także M. Szczyński, *Mój rock na Syberii*, „Dziennikarze Wędrowni” wiosna 2014, s. 38–46.

⁵⁵ E. Волкова, *Религия и художественная культура: худой мир лучше доброй ссоры*, [w:] *Двадцать лет религиозной свободы в России*, ред. А. Малашенко, С. Филатов, Москва [E. Vol-

Ameryki” (a taki element opowieści pojawiał się niejednokrotnie, choć nigdy nie był rozbudowany).

Podsumowanie

Kolejnymi etapami biograficznymi były w analizowanych wywiadach w przeważającej liczbie przypadków: opis chaosu, zapaści ekonomicznej, studiów, wojska (w przypadku mężczyzn), poszukiwań kontrkulturowych (u niektórych), zmiany ról społecznych i środowisk, poszukiwania pracy (u wielu), inicjacji świadomych poszukiwań duchowych, stymulowanych na przykład przez malarstwo, muzykę, literaturę (u większości), inicjacji poszukiwań religijnych (u wszystkich). Jak mówił pastor ruchu „Winogradnik” (odnoszący się, podobnie jak i część rozmówców różnych konfesji, do stanowiska prawosławnego duchownego Aleksandra Mienia): „Wierzący pojawili się dopiero w czasie pierestrojki, ruszył potok. Mieliśmy już wtedy — okazało się — ojca Mienia, mieliśmy jego książki. Mieliśmy — o czym się dowiedzieliśmy — swoich dysydentów. A po kilku latach popłynęła prawdziwa rzeka”⁵⁶. Zmiany historyczne jeszcze bardziej wyraziście uchwycił w swojej relacji Walerij Tychiejew, który opowiadał o przełomie lat osiemdziesiątych i pięćdziesiątych XX wieku następująco:

Kiedy nadeszła pierestrojka — zacząłem mieć wątpliwości. Kiedy krytykowali Stalina, mówiąc, że wypaczył leninowską ideę — to jeszcze pół biedy. Ale kiedy wsiedli również na Lenina — zagawizdałem z zadziwienia. A więc świat okazał się zupełnie inny, niż nam go opisywano!

W wieku lat piętnastu zostałem antykomunistą i wiernym słuchaczem „Głosu Ameryki”. Mama — kiedy usłyszała, jaką nastawiłem stację — wpadła w histerię.

— Twój ojciec pracuje w KGB, pociągniesz nas wszystkich w otchłań.

Ja wszedłem już w okres buntu, odpowiedziałem więc, że pluję na to.

Do Komsomołu nie wstąpiłem.

[...] Ojciec zachował spokój, był bystrym człowiekiem, on przecież od dawna powtarzał, że Afganistan to to samo co Wietnam, śmiał się z Breżniewa, rozumiał, że pierestrojka jest nieunikniona. [...] Niemniej rodzice byli zdezorientowani. Jak wszyscy. Odebrano im wiarę. Jedyne, co ludziom pozostało, to instynkt przetrwania. Reformy ekonomiczne sprawiły, że ceny wzrosły dziesięciokrotnie⁵⁷.

Podobnego rodzaju wątki anomii i rozpadu reprezentowane były również w innych wywiadach. W opisach kolejnych etapów biograficznych wątki poszukiwań duchowych (w tym religijnych) okazywały się coraz silniej reprezentowane, co jednak nie oznaczało marginalizacji zmiennych historycznych (reprezentowanych obficie za pomocą wskaźników postsowieckich).

kova, *Religiâ i hudożestvennaâ kul'tura: hudoj mir lûčše dobroj ssory*, [w:] *Dvadcat' let religioznoj svobody v Rossii*, red. A. Malašenko, S. Filatov, Moskva] 2009, s. 194.

⁵⁶ Wywiad z pastorem ruchu „Winogradnik”, marzec 2010.

⁵⁷ Wywiad z Walerijem Tychiejewem, Ułan Ude, kwiecień 2011.

Podsumowując: należy podkreślić raz jeszcze, że uczestnictwo w strukturach paździeniczątek/pionierów/Komsomołu okazało się wątkiem bardzo produktywnym. Zauważmy, że w żadnym z czterech wymienionych wariantów nie następowała retrospektywna rewaloryzacja negatywna. Oznacza to, że w czasie, kiedy prowadzony był wywiad, radziecka inicjacja pozostawała pierwszym (lub jednym z pierwszych) ważnym przeżyciem duchowym. Działo się tak również w przypadku respondentów duchownych. Co ciekawe, opisy „nowej socjalistycznej obrzędowości”⁵⁸, stanowiącej świadomie projektowany substytut obrzędowości religijnej, były rozbudowane tylko u mężczyzn i nie występowały prawie wcale w Ułan Ude. To z kolei pokazuje, że po pierwsze, socjalizacja ateistyczna okazała się mniej skuteczna w wypadku kobiet oraz, po drugie, była mniej efektywna w wypadku tych obszarów, dla których nie opracowano wariantów zaadaptowanych do obrzędowości innej niż protestancka, prawosławna oraz katolicka.

Bibliografia

- Anderson J., *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, Cambridge 1994.
- Bonč-Bruevič V.D., *Izbrannye sočineniâ*, t. 1, Moskva 1959.
- Brysacz P., Morawiecki J., *Ani żadnej wyspy. Rozmowy o Rosji i Ukrainie*, Białystok 2016.
- Czachor R., *Rosyjski ruch dysydencki i protopartie polityczne w okresie pierestrojki i głasnosti*, „Zeszyty Naukowe Dolnośląskiej Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Techniki. Studia z Nauk Społecznych” 2013, nr 6, s. 31–50.
- Czajowski A., *Demokratyzacja Rosji w latach 1987–1999*, Wrocław 2011.
- Dokład predsedatelâ „antireligioznoj” komissii N.N. Popova. 12 dekabrá 1922 g.*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' i kommunističeskoe gosudarstvo. 1917–1941. Dokumenty i fotomaterialy*, red. Â.N. Šapov, O.Û. Vasil'eva, Moskva 1996.
- Dokład o rabote antireligioznoj komissii pri CK za period vremeni s 12 po 27/XI-22 g.*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' i kommunističeskoe gosudarstvo. 1917–1941. Dokumenty i fotomaterialy*, red. Â.N. Šapov, O.Û. Vasil'eva, Moskva 1996.
- Lane Ch., *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society — the Soviet Case*, Cambridge 1981.
- Morawiecki J., *Krajobraz po odwilży. Poradziecka tożsamość religijna mieszkańców współczesnych miast syberyjskich*, Kraków 2018.
- Pospelovskij D., *Totalitarizmi veroispovedanie*, Moskva 2003.
- Priloženie №3. Klubnye večera*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' i kommunističeskoe gosudarstvo. 1917–1941. Dokumenty i fotomaterialy*, red. Â.N. Šapov, O.Û. Vasil'eva, Moskva 1996.
- Protokol № 1 sovešaniâ po provedeniû „komsomol'skoj pashi”*, [w:] *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' i kommunističeskoe gosudarstvo. 1917–1941. Dokumenty i fotomaterialy*, red. Â.N. Šapov, O.Û. Vasil'eva, Moskva 1996.
- Szczyciński M., *Mój rock na Syberii*, „Dziennikarze Wędrowni” wiosna 2014.
- Szubtarski G., *Antykościelne ustawodawstwo w ZSRR za rządów Włodzimierza Lenina (1917–1923)*, „Kościół i Prawo” 15, 2013, nr 2, https://www.kul.pl/files/387/KiP_2_15_2013_nr_2/KiP2013T2_063_075_Szubtarski.pdf.
- Szymański J., *Procedury ideologiczne wobec religii w ZSRR*, [w:] *Polityka a religia*, red. P. Jaro-szyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin 2007.

⁵⁸ J. Szymański, *op. cit.*, s. 338.

- Šabalin N.V., *Ruskaâ pravoslavnaâ cerkov' i sovetskoe gosudarstvo v seredine sorokovyh–pâti-desâty gody XX veka (na materialah kirovskoj oblasti)*, Kirov 2004.
- Usenko K., *Oczami radzieckiej zabawki*, Wołowiec 2012.
- Volkova E., *Religiâ i hudożestvennaâ kul'tura: hudoj mir lûčše dobroj ssory*, [w:] *Dvadcat' let religioznoj svobody v Rossii*, red. A. Malašenko, S. Filatov, Moskva 2009.