



## ПРАВОСЛАВИЕ В XX ВЕКЕ: ФАКТОРЫ СОХРАНЕНИЯ И РЕАЛИЗАЦИЯ В ОБРЯДОВО-ПРАЗДНИЧНОЙ ЖИЗНИ

*Аннотация.* Статья посвящена анализу механизмов сохранения, воспроизведения и трансформации православной культуры в течение XX в. вплоть до настоящего времени. На конкретных материалах показана реальность сохранения позиций православия в условиях тотального атеизма, прежде всего в сельской местности и небольших городах. В центре внимания православный компонент в повседневном и праздничном поведении русских, его значимость в их ментальных установках и выборе линии поведения. Дается характеристика присутствия православных сюжетов в похоронной, свадебной, родильно-крестильной обрядности, а также в календарной обрядовой традиции советского периода.

*Ключевые слова:* православие, православная культура, социализация, религиозная жизнь, обряды, праздники, повседневность.

*Abstract.* The article is devoted to the analysis of the mechanisms of preservation, reproduction and transformation of Orthodox culture during the XX century. up to the present time. The reality of preserving the position of Orthodoxy in the conditions of total atheism, primarily in rural areas and small towns, is shown on specific materials. The focus is on the Orthodox component in the everyday and holiday behavior of Russians, its importance in their mental attitudes and choice of line of behavior. The characteristic of the presence of Orthodox subjects in funeral, wedding, maternity and baptismal rituals, as well as in the calendar ritual tradition of the Soviet period is given.

*Key words:* Orthodoxy, Orthodox culture, socialization, religious life, rituals, holidays, everyday life.

**Публикуется в соответствии с планом НИР «Народы России в современном мире. Этнокультурное и этнодемографическое развитие» № 0177-2019-0001**

---

**Листова Татьяна Александровна (Listova Tatiana Alexandrovna)** – старший научный сотрудник ИЭА РАН, кандидат исторических наук / [listova.ta@mail.ru](mailto:listova.ta@mail.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2020. № 25. С. 41 – 77

**ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X** || <http://naukapravoroslavie.ru>

**УДК – 248.158; ББК – 86.372;** <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2020-25/41-77>

*«И мама говорила: “Перекрестись”.  
Я упорно не крестилась, это стыдно было,  
а одеялом укроюсь и перекрещусь все же»*  
г. Богучар

За десять веков существования на территории России православие стало основной религией русских, более того, глубина и всеохватность проникновения христианской веры в ментальность народа не только определяли духовное состояние, но, хотя и в разной степени, корректировали все стороны его жизнедеятельности. На заре христианизации постулируемые церковью православные каноны и этические постулаты вводили вчерашних язычников в понятийный мир христианства, декларировали и прививали новые ценности. Проникая вглубь народной жизни, православие формировало новый особый вид культуры, религиозные идеи актуализировались в конкретных формах поведения, обрядах и праздниках, в адаптированных к повседневной жизни законах коммуникации, в усвоении категорий добра и зла и т.д. Православие можно рассматривать как духовную, сакрализованную надстройку, не только одухотворяющую, но преобразующую и упорядочивающую жизнь светского общества согласно своим канонам. Результатом этого воздействия стало формирование особого феномена — православной культуры. Я ни в коей мере не отождествляю два понятия — православная вера и православная культура, поскольку первое относится к области духовно-эмоционального состояния человека, а второе — материализованная форма его веры<sup>1</sup>. Понятие религиозность, которым я буду оперировать в работе, подразумевает комплекс самых различных проявлений религиозного характера. Оно входит в более широкое понятие православная культура, пространство воздействия которой охватывает практически весь спектр жизнедеятельности социума. Очевидность рефлексии на это воздействие, зачастую неосознаваемой, зависит от разных факторов, среди которых степень религиозности можно считать одним из главных. Сказанное относится, прежде всего, к сельским социумам, которые являются основным объектом нашего исследования, и к маленьким русским городкам, то есть к тем общностям, которые длительное время были однородны по этническому составу и не испытывали (или испытывали лишь в малой степени) влияние иноконфессиональной и иноэтничной культуры. Это не означает, что их жизнедеятельность представляла собой нечто

застывшее, поскольку все аспекты существующей культуры в большей или меньшей степени трансформировались во времени.

Что касается феномена православной религиозности, то он, как и любой культурный феномен, реагируя на новации социально-экономического и политического характера, на перемены в общественных настроениях, не мог оставаться неизменным. Но в конечном итоге, все проявления религиозности, статус православия и возможность его влияния на общество в целом и на отдельного индивида в частности в каждый период определялись степенью иррациональности восприятия и осмысления мира во всем многообразии его корреляционных связей.

Тема данного исследования — специфика сохранения и пути трансформации православия в русском народе в течение XX века с выяснением разных форм его функционирования в отдельные моменты этого периода. Поставленную задачу я бы определила как попытку взглянуть на религиозную ситуацию сквозь призму воспоминаний и рефлексий непосредственных носителей информации. Источником для исследования в данном ракурсе послужили полевые материалы автора, представляющие собой записи бесед с жителями сельской местности и маленьких городов, сделанные в течение последних трех десятилетий. Основной контингент опрошенных — люди среднего и старшего возраста, способные дать характеристику собственного религиозного опыта, сравнить его с аналогичными аспектами поведения предыдущих поколений и даже привести некоторые аналитические заключения относительно причин произошедших изменений<sup>2</sup>. В качестве предварительного вывода из имеющихся материалов можно сказать, что, хотя уже в конце XIX в. процесс секуляризации, активизировавшийся искусственным путем в XX в., сказывался не только в больших городах, но и в среде крестьянства, неизменным оставался фактор, определявший постоянство присутствия религиозной составляющей в культуре народа, — историческая память о православной вере предков.

Большая часть XX в. — это время жестоких испытаний для православия и его последователей в России. С конца 1980-х — начала 1990-х годов, после более чем полувекового преследования православие получило возможность вернуться не только в храмы, но и в повседневную жизнь русских, в праздничную и обрядовую жизнь народа. Но этому возвращению предшествовал длительный пе-

риод запретительного режима светских властей, стремящихся очистить весь уклад жизни граждан от религиозного «мракобесия», и в первую очередь от любых проявлений христианства. Эта задача представлялась невозможной без радикальной идеологической переориентации общества, без революции в умах людей, решение этой задачи входило в число первоочередных в программе советской власти по переустройству государства и конструированию нового типа человека. Кроме непосредственного воспитательно-запретительного воздействия на верующих функционированию православных устоев препятствовало и отторжение церкви от светского общества. С начала 1920-х годов служение пастырей проходило в условиях относительной легальности, часто в конспирации, что сломало весь привычный до 1917 г. мир церковно-приходских отношений с паствой. Отныне церковь, осознавая свой долг перед Богом — долг хранителей веры, начинает изыскивать возможности не просто для выживания в условиях гонений, но и для продолжения пастырского соучастия в жизни мирян, стремясь поддержать те островки веры, которые не давали русским потерять чувство соприсутствия Бога и своей православной идентичности.

Провозглашение свободы веры в 1990-е годы, естественно, не могло означать автоматического возвращения в реалии дореволюционного времени. Анализ сложившейся ситуации неизбежно ставит вопрос: к какому обществу вернулась церковь, какое место занимала религия на шкале жизненных приоритетов русских к этому моменту, что сохранилось и что изменилось в тех православно-религиозных практиках, которые продолжали показывать свою жизнеспособность все годы гонений, и каковы причины этой жизнеспособности. К сожалению, материалы, относящиеся к советскому, тем более довоенному времени, невелики и имеют, обычно, однозначно негативную оценку деятельности церкви и любых проявлений религиозности народа, что заведомо исключает объективный анализ сложной, часто противоречивой конфессиональной ситуации. Как правило, вне интересов краеведов и ученых оставалось изучение православия в частной жизни каждой семьи, воспитании детей; изучение обрядов и праздников нередко ограничивалось лишь фиксацией тех или иных актов, без желания высветить в них христианскую составляющую. Тем не менее, дополненные данными полевых исследований, проведенных автором, эти сведения могут дать представление о реальности православия в советском обществе, прежде всего в сельской местности и небольших

провинциальных городах, а одновременно сделать очевидной необратимость некоторых процессов, повлекших исчезновение того разнообразия религиозного уклада жизни, который существовал в традиции русских.

**Сохранение и трансформации.** В качестве конкретной задачи данной статьи намечено рассмотрение различных проявлений религиозности в обрядово-праздничном проведении времени, в домашнем обиходе и поступках личного характера, то есть, в основном, все то, что подпадает под определение православной культуры, хотя, разумеется, не исчерпывает ее. При этом, автор, используя комментарии информантов и возможности собственного анализа, будет обращать внимание не только на фактический материал (реалии), но в каждом случае постарается выявить заложенный в нем сакральный смысл православия и актуализированность собственно феномена веры.

В этнологических опросах, имеющих целью изучение религиозности русских, обязательно содержится просьба к информанту высказать суждение по поводу того, какое место занимает православие в его жизни и как, по его мнению, религиозная принадлежность соотносится с понятием этничности. Наиболее часто, без какой-либо сопутствующей рефлексии, отвечающие отсылают к православной идентичности русских, то есть, рассматривают ее как априорную данность. Наряду с этим, для многих из отвечающих, особенно среди людей среднего возраста, чья духовная социализация начиналась в советское время и продолжалась в новой реальности после 1990-х годов, то есть испытавших разные векторы воздействия на их ментальность, характерны попытки осмыслить свое место в сакральном мире православия. Они пытаются найти ту основу, которая позволяет им позиционировать себя, как и в целом свой народ, как людей православных даже при внешне секуляризованном укладе жизни. Основным аргументом в пользу своего православного статуса является, по их мнению, фактор наследственности, фактор передачи из поколения в поколение православной идентичности как одной из наследственных черт, которая актуализируется в поведении и присутствует в сознании независимо от того, какое место уделяет человек религии в обычной жизни. Приведу типичную самоидентификацию жительницы г. Киров Калужской обл. 1963 г. р. (запись 2012 г.), интересным элементом в которой является возрастная периодизация религиозности. *«Я не очень воспринимаю церковную жизнь. Ну не могу. Но в подсознании — я русская, предки мои были ве-*

*рующие, и в сознании это ведет. Это генетически заложено. Мы не можем сразу объять и принять, так как слишком много было разрушено. Уже мои родители были не очень верующие. А их родители еще верили».* Такие рефлексии обычно принадлежат людям не воцерковленным, не ставящим цели осознанно соотносить свою жизнь с нормами религии, но ни в коей мере не отказывающимся от православия как одной из характеристик своей этничности, значимость которой возрастает в определенных ситуациях.

Фактор эмоционально-бессознательного присутствия веры характерен для религиозности большинства русских людей, независимо от того, какую реальную роль она играет в повседневной жизни. Это бессознательное чувство заставляет ориентироваться в нормах этики и морали, строить коммуникативные отношения согласно заповедям христианства. Апелляция к наследственности, возможно, правомерна, однако скорее не как передача генетических особенностей, а как отработанная многими поколениями предков традиция религиозной социализации, которая успешно функционировала до революции и продолжилась, несмотря на все катаклизмы советского периода, хотя и не с той определенностью, в XX в. Эта социализация подразумевала как определенные поведенческие стереотипы, так и убежденность в постоянном соприсутствии сакрального мира, подчиняющегося единому Богу.

Рассмотрим более конкретно как выглядела религиозная ситуация в сельской местности и маленьких городах в разные периоды XX в. Имеющаяся в нашем распоряжении научная литература достаточно полно характеризует все стороны функционирования крестьянского социума (слова) до 1917 г., уделяя внимание и религиозной составляющей его жизни (см.: *Бернштам 2000; Громыко, Буганов 2000; Громыко 2002; Кириченко 2018; Листова 2001*). Ценным источником, который активно используют историки, являются этнографические материалы, прежде всего сообщения с мест, собранные Этнографическим бюро кн. Тенишева (АРЭМ). Эти материалы представляют собой ответы на специальную анкету, составление и распространение которой имело ввиду показать цельную и в то же время не лишенную противоречий крестьянскую культуру самого конца XIX в. Полученные сведения позволяют заглянуть вглубь крестьянской жизни, в сферу повседневных интересов, морали и этики, обрядов и праздников, религиозных представлений и т.д. Другой характер носит не менее ценный источник

изучения статуса веры и церкви в этот период — дела консисторий. Немало сведений находится в краеведческой литературе, научных и богословских статьях. Заключение историков (как дореволюционных, так и современных) относительно глубины веры и сохранения традиционной православной культуры на селе весьма противоречивы. Дело не только в подборе источников и разности, субъективности интерпретаций имеющихся данных. Противоречивы сами сведения, относящиеся к концу XIX — началу XX в.

В сообщениях священников нередко сетования на некоторое «равнодушие» к вере, особенно чувствующееся в отношениях с церковью. Тем более такие характеристики свойственны началу XX в., причиной чему были как общая секуляризация нравов, так и активная пропаганда социалистических идей, одним из основных пунктов которых была атеизация населения. Относящаяся к 1906 г. короткая запись в летописной книге Никольской церкви Грязовецкого у. — один из примеров такого рода. *«Упадок религиозности. Причина нецензурные книжки и прокламации. И возмутители»* (ГАВО. Д. 4. Л. 74 об.). По-видимому, ситуация усугублялась по мере приближения трагических событий октября 1917 г. В этот год, еще до Октябрьского переворота, один из приходских священников делает следующую запись: *«По случаю войны жизнь церковная как будто замерла, много при церкви стало приходить в упадок. В религиозно-нравственном отношении народ в силу пропаганды социализма совершенно изменился, особенно воинство, оно потеряло веру в Бога, отрицает церковь и гонит служителей»* (АТКМ. Д. 248. Д. 9. 1917 г.).

Однако натянутость отношений, о которой нередко писали священники, касалась скорее позиции крестьян по отношению к пастырям церкви (см.: *Леонтьева 2002*), притом что собственно храм по-прежнему оставался почитаемым сакральным центром крестьянского общества, возводить и украшать который крестьяне были готовы, несмотря на скудость средств. Приведу два примера из Вологодской губ.: *«В 1898 г., несмотря на бедность, народ собрал капитала 1400 руб. без малейшего затруднения на золочение иконостаса»* (ГАВО. Ф. 1063. Оп. 85. Д. 4. Л. 68. Грязовецкий у. Никольская церковь); крестьяне Никольской церкви Езиковской вол. *«просят разрешения на строительство нового храма во имя прп. Серафима Саровского с причтом. Земли дают 40 десятин пахотной, сенокосной и подлесной»* (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 17921. Л. 31. 1902 г.).



Нет оснований говорить о том, что мир святости терял свои позиции в системе жизненных ориентиров крестьян, или об отказе от тех, воспитанных за века, вписавшихся в соционормативную культуру крестьянства канонов, через которые актуализировалась их связь с Богом. Следование привычным, традиционным стереотипам поведения определялось не только личными импульсами, но и общественным мнением, ориентировавшим человека на соблюдение традиций, тем более религиозных. Мнение социума — это один из наиболее значимых факторов, определявших стратегию поведения в любом обществе, этот фактор с разным вектором воздействия не терял своего значения и в последующем, о чем будет сказано ниже. На данное обстоятельство, например, обращал внимание священник из Вологодской губ.: *«Таинства покаяния, причащения исполняют все, некоторые говеют два раза в год — в Великий и Успенский. На человека, долго не исполнявшего этих таинств, смотрят подозрительно, мало доверяют. Даже на волостном суде часто спрашивают: “давно ли был на духу” — чтобы удостовериться, можно ли положиться на его показания»* (АРЭМ. Д. 153. Л. 7. Вологодский у. Хреновская вол.).

1920-е годы, особенно первая половина, характеризовались страшной разрухой, декреты правительства в это время предусматривали не столько задачу переустройства деревни, сколько социально-экономическое давление на нее, эксплуатацию ее продовольственных ресурсов. Антирелигиозная деятельность выражалась в постепенном закрытии храмов и агрессивной политике по отношению к служителям церкви. Пропагандистская машина нового государства, стремящаяся привить всем своим гражданам, в том числе и «отсталому» крестьянству, новый тип мировоззрения, пользовалась успехом лишь у небольшой части молодежи. В целом деревня продолжала жить, следуя своим религиозным традициям, более того, репрессивные нападки на церковь и священнослужителей, делающие реальным оставление мирян без церковного окормления, вызвали с начала 1920-х годов подъем религиозных чувств (см.: Иникова 2009: 237; Сипейкин 2018: 169).

По-прежнему православные крестьяне не мыслили себе жизнь без храма — места, где они могли обращаться к Богу, которое само, как и все, что в нем находилось, было наполнено святостью и освящало все пространство села. Сакрализация церковных атрибутов, задействованных в церковных службах, вызывала недоумение у атеистически

настроенных, далеких от крестьянских обычаев, от их представлений о святости, корреспондентов городских газет. Один из них в газете «Рабочий клич» так прокомментировал доставку колокола из Рязани в с. Поляны Шумашской вол.: *«Согласно какого-то древнего обычая, везли колокол на людях. Всем селом запряглись, рассказывают, и стар, и мал»* (Иникова 2009: 223).

Церковно-обрядовая жизнь должна была, в понимании крестьян, идти своим чередом. Начало жизни и ее конец, с точки зрения как церкви, так и крестьянской религиозно-нормативной культуры, могли быть «законными» и, следовательно, гарантирующими благополучную участь новорожденному или умершему лишь при условии освящения их церковными таинствами. Это обстоятельство учитывали священники в тех случаях, когда требовалось образумить свою паству и вернуть ее к традициям церковной жизни. В с. Пожогинно Рязанского у. в 1920-е годы сельский сход, под влиянием комсомольцев, принял решение об отмене престольных праздников, в частности — речь шла о приближающемся дне любимого русского святого Николая чудотворца. Однако, как сообщает источник, *«эти решения оставались на бумаге», поскольку «священник пообещал всех подписавшихся исключить из прихода и угрожал, что в округности 30 верст никто не будет крестить их детей и хоронить их покойников. Женщины в слезах набросились на мужей. Один из них не выдержал и на праздник привез в деревню священника»* (Иникова 2009: 235).

Введение продналога и некоторое ослабление социально-экономического нажима на деревню рождали в среде крестьянства некоторую иллюзию возвращения к дореволюционным порядкам жизни. Между тем и новые власти создавали видимость лояльности по отношению к религиозным настроениям народа, а закрытие храмов и соответственно прекращение церковной жизни объясняли добровольными решениями сходов, испытывавших активное давление комсомольско-коммунистической прослойки общества. Однако, большинство сельского населения негативно воспринимали репрессивные действия по отношению к церковнослужителям, что одновременно разрушало церковно-приходской уклад жизни, как незаконные деяния (Буганов 2016: 589). Даже в конце 1920-х годов, перед самой коллективизацией, в крестьянской среде присутствовали некоторые иллюзии относительно возможности и даже правомочности отстаивания своего права на свободное исповедание веры. Согласно сообще-

ниям с мест, закрытие храмов вызывало бурные выступления, основным контингентом которых были женщины, инициатива же организации таких акций нередко (и небезосновательно) приписывалась священникам. Так в 1929 г. в с. Змеевка Чернавской вол. Рязанской губ., где была закрыта перед Пасхой церковь (объяснение — из-за тифа), начались выступления крестьян, которые выливались в *«форму массовых демонстраций против Советской власти и с выкриками “бей коммунистов”»*. В числе в целом обоснованных претензий к новой власти было справедливое обвинение в том, что *«Советская власть насаждает безбожников, прививает безбожие насильно»*. Среди сочувствовавших демонстрантам были и члены сельсовета, которые к тому же указывали на бессмысленность данной антицерковной акции, поскольку она реально не сможет пошатнуть религиозные традиции села. *«Нет никакой необходимости держать церковь закрытой, как это делает власть, когда приходит Пасха. Все равно верующие поедут святить пасху в другие села»* (Виола и др. 1998: 30). Церковное окормление могло прерваться не только в результате закрытия храмов, все более распространялись аресты священнослужителей, такие акции властей также вызывали протесты, особенно если речь шла о приближении больших праздников. В 1929 г. в Сасовском у. священник был заключен под стражу, после чего актив верующих организовал собрание, которое потребовало дать ответ: будет ли священник служить на Пасху. *«Не дождавшись ответа, толпа человек 200 двинулась к зданию сельсовета и стали требовать освобождения попа»*, сопровождая свои требования криками *«бей коммунистов»*. Более того, протестующие высказали угрозу, что, *«если коммунисты не выпустят попа, то они учинят расправу с таковыми (коммунистами. — Т. Л.)»* (Виола и др. 1998: 40). Некоторые надежды крестьян на недолговечность новых порядков, как противоречащих Божеским законам, отчасти поддерживали сами священники. Так, по сведениям Рязанского ОГПУ священник с. Вирюлевка говорил прихожанам о том, *«что Советская власть не от Бога, власть временная, поэтому ей можно не подчиняться»* (Виола и др. 1998: 32).

Начало 1930-х годов — это коллективизация, а с ней и крах надежд доколхозного села. Жизнь переворачивалась не только из-за социально-экономических перемен. Ощущение надвигающегося хаоса вызывало тотальное наступление на духовную основу крестьянского менталитета — православие, практически реализующееся как пропа-

гандистское отрицание Бога, и, как следствие, — разрушение святынь, закрытие храмов, невозможность совершать положенные таинства, то есть активное наступление на всю многовековую православную культуру. Рассказы о страшных годах уничтожения старого мира, о том, какой резонанс получали эти деяния в умах селян, сохранялись с детских лет и передавались по поколениям. Как вспоминает старейшая жительница (1931 г.р.) с. Бояновичи Калужской обл.: *«Как колокол снимали, народ кричал “Пропала жизнь”»* (Жиздринский р-н).

Политика разрушения старого быта стала причиной распространения в народе эсхатологических настроений, рождала ситуацию массовой паники. Трудно сказать, насколько правы были сотрудники ОГПУ, обвиняя в возникающих волнениях (нестроениях) священников, если и бывали реальные основания для этого, то в данном случае проповеди пастырей падали на благодатную почву. Следуя вековому обычаю, растерявшиеся люди искали спасения в храме. В справке о классовой борьбе в Ерахтурском р-не Рязанской обл. наблюдатель из ОГПУ в 1930 г. сообщал, что священник с. Нармушадь, *«пользуясь темнотой села, распустил слух о втором пришествии Христа, тем самым на селе создал панику. Женщины бежали из двора во двор, прощались, приходили в школу, с криком вытаскивали детей, боясь, что их будут клеймить, отсталые женщины вместе с детьми шли в церковь, поп почти целый день причащал и кропил святой водой, продавал смертные венчики»*, при этом благодарил паству за то, что не отреклись от Бога (Виола и др. 1998: 203). Подобные настроения были характерны и для других сел. Выступления и различные акции в защиту храмов продолжались и в 1930-м году, хотя и не носили того «воинствующего» характера, как это было годом раньше. Например, в с. Сергиево Тумского р-на в знак протеста против ареста священника 61 хозяйство выписалось из колхоза (Виола и др. 1998: 372), в с. Виленки Михайловского р-на 6 марта 1930 года *«толпа 600 человек, состоявшая из стариков, женщин и небольшого количества мужчин, подошедши к с/с, требовала сложения налога с церкви в размере 1200 руб.»* (Виола и др. 1998: 389).

Как уже говорилось, в народной религиозности не только сам храм, но и все относящиеся к совершаемым в нем священнодействиям атрибуты наделялись статусом сакральной святости. В памяти наших пожилых собеседниц сохранились многочисленные рассказы о том, как их бабушки

спасали церковное имущество, прежде всего иконы, от надругательства и уничтожения. Об одном из таких эпизодов сообщал сотрудник Рязанского ОГПУ, причем совершаемые, естественно, с санкции ОГПУ кощунственные акты корреспондент послания обозначает как всего лишь «нетактичные». *«В с. Кулики Шацкого р-на причиной массового недовольства стали нетактичные поступки местных членов ВКП (б) и комсомольцев. 24 февраля местные комсомольцы приступили к вывозу из церкви икон и церковной утвари. При вывозе комсомольцы часть икон покололи, часть пожгли или разбросали по селу и растащили по квартирам, причем при изъятии икон комсомольцы позволяли себе в присутствии женщин одевать ризы и всячески высмеивать религию. Часть церковного имущества (подсвечники и пр.) комсомольцы решили сдать как утильсырьё, и когда подводы, нагруженные этим “утильсырьём”, двинулись от церкви, возмущенные женщины, подобрав осколки икон по дороге, собрались всем селом и пошли к сельсовету»* (Виола и др. 1998: 389). Статус сакральности церковь сохраняла и в тех случаях, когда богослужения в ней уже не проводились. Жительница с. Яловка Брянской обл. 1937 г. р. хорошо помнит о том, что *«когда церковь была закрыта, служили на ее ступеньках»* (Красногорский р-н).

Повторюсь еще раз: все имеющиеся в нашем распоряжении материалы, все сохраняющиеся в семьях воспоминания говорят о том, что репрессивное переустройство духовной жизни в 1930-е годы было для крестьян таким же катаклизмом, как и социально-экономические потрясения. Крестьянин, как и любой русский человек, привык мыслить свое существование как жизнь под Богом, в органичном сочетании земного и небесного. Мир сакральный был неотделим от мира материального, а православная культура была той отлаженной веками системой, через которую осуществлялось их взаимопроникновение и взаимодействие. Церковно-приходская жизнь была разрушена, даже там, где были действующие храмы, она находилась под постоянным присмотром и давлением советских властей, с угрозой репрессий для верующих. Однако, изгнанная из храмов, вера не ушла из области сознания и традиционной практики. Высочайший статус Бога, ощущение своей зависимости от него, чувство соприсутствия святого мира остались как независимые от человеческой воли константы бытия. О том, как крестьяне соотносили себя с сакральным миром, могут свидетельствовать данные переписи 1937 г.,

в которой 2/3 сельского населения назвали себя верующими (Цыпин 1997: 147). Это был провал атеистической работы на селе. Ситуация вполне объяснима. По-видимому, репрезентация себя как неверующего воспринималась как демонстративный отказ от Бога. Данный вариант не соответствовал реальному мироощущению большинства крестьян, а возможные последствия такого отказа казались более опасными, нежели репрессии земных властей.

Проводимые в 1990-х годах группой ученых Института этнологии и антропологии Академии наук углубленные исследования православия на Рязанщине (хронологические рамки исследования 1920-е годы – начало XXI в.) позволили составить четкую картину сохранения и функционирования различных вариантов религиозной жизни в вынужденно конспиративных условиях предвоенного и послевоенного времени. По мнению авторов, с начала 1930-х годов *«получает развитие такая форма религиозной организации жизни, как неформальная духовная община, куда входили наиболее верующие жители селения и во главе которой обычно стояли монашествовавшие в миру, иногда монахини, вернувшиеся из закрытых монастырей, реже монахи, а также старцы и старицы»*. Как правило, эти общины собирались молиться в определенных домах, которые могли представлять собой что-то вроде «малой церкви», тем более что в них нередко хранились спасенные из храма и особо почитаемые иконы (Иникова 2009: 237). Подобные духовные общины разной степени организованности и стабильности существовали почти повсеместно. Их руководителями обычно были пожилые женщины, вставшие на сложный путь православной жизни, жизни «в Боге», то есть реально противопоставившие себя советской власти. Они по возможности поддерживали связи с такими же подвижницами из других районов, в результате чего создавалась своего рода функционирующая скрытая духовно-практическая связь. Следствием их явного игнорирования политики власти и нежелательного воздействия на остальной женский (в основном) контингент села (а о реальности их влияния хорошо помнят старые жители исследованных районов) были постоянные преследования, выселения и даже ссылки. Преданность этих подвижниц православию и готовность ради веры подвергаться репрессиям служили примером для ослабевающих духом, занятых больше проблемами выживания обычных мирян (см.: Буганов 2010: 77-94; Громыко 2010: 94-130; Кириченко 2010: 50-77; Иникова 2009: 253-275).



Не меньшим уважением пользовалась еще одна категория маргиналов, в поведении которых люди всегда усматривали особую близость к Богу. Я имею ввиду блаженных и юродивых, которых народная религиозность наделяла даром предвидения, а их постоянные напоминания о страхе божьем, о возможном наказании не могли не воздействовать на поведение окружающих (Кириченко, Шляхтина 2016: 559). Рассказы об этих, наделенных особой благодатью, лицах, относятся, в основном, к довоенному времени и первому послевоенному десятилетию. Многие их имена, как и почитание могил, сохранились в памяти жителей до сих пор. В имеющих локальное распространение нарративах местные блаженные и юродивые могут представлять как лица, принадлежащие одновременно земному и небесному миру. Таким видели жители с. Званное жившего в предвоенное и военное время в Глушковском р-не Курской обл. блаженного Костика, ходившего зимой босиком в одной рубашке, иносказательно оповещавшего жителей и о скорой войне, и об участии близких, и о грядущем отступлении от веры. *«Один у нас очень хотел узнать, кто этот Костик. А тот говорит: придет время, узнаешь. И шел этот человек от станции Глушково пешком. И солнце светит, так красиво, и вдруг слышит он: грохот, как колесница идэ, лошаадьми запряженная, как карета. И он видит, и солнце, и поднимает голову вверх, а на колеснице в упряжке белых лошадей едет этот Костик. И когда он приблизился к нему, то сказал: “Теперь ты узнал, кто я?” Что его Господь послал. Это мне женщина рассказывала, а ей ее дед. (– Так кто он?) – Он посланник Бога. А могилу кто хочет, тот знает».*

Показателем религиозности является и прекращающаяся не только в 1920-е, но и позже практика посещения святых мест, причем, как свидетельствуют воспоминания, в первое десятилетие советской власти такие разной степени удаленности паломничества составляли часть непрерывающейся религиозной традиции. Как вспоминала Е. С. Рябова 1917 г.р. *«меня в 10 лет отправили к тетке в Кадом. Ходили в Саров пешком, в Кадомский монастырь. Почему ходили – у нас в Кадоме принято было, и в селах. Полевые работы кончатся, собираются человек по 15-20, лапти и идем потихоньку дня 3-4, а то и 8-10. И молодые тоже ходили».* В 1930-е годы такие долговременные паломничества могли позволить себе лишь очень немногие, но по-прежнему местом массового притяжения оставались святыни – главным образом почитаемые иконы и

святые источники. Некоторые из таких источников имели давнюю историю почитания, другие, по мнению С. А. Иниковой, получили *«статус святых в связи с тем, что после закрытия церквей в 1930-е годы они стали центрами религиозной жизни неофициальных общин, образовавшихся из верующих ликвидированных приходов. Родники зачастую становились единственным местом, где верующие могли взять святой воды. Около них совершались обряды, связанные с освящением воды по праздникам... около них молились о дожде»* (Иникова 2009: 311). Повсеместно многочисленны рассказы о том, как власти безуспешно старались ликвидировать святые родники, засыпали их землей, но вода чудотворным образом пробивалась снова. Многие из источников как объекты почитания дожили до 1990-х годов, с этого времени силами церкви и инициативами местных жителей началась массовая практика по их очистке и украшению.

Ожесточившиеся с 1930-х годов репрессии заставляют население отказываться от активных форм защиты своих религиозных традиций, от церковно-приходского уклада жизни. Вынужденное смирение не означало ментальных изменений в устоявшейся системе ценностей, в эти годы противостояние кошунственным актам властей актуализировалось в различных пассивных формах, как репрезентация несогласия с насильственной политикой атеизации. Об одном из таких вариантов, демонстрирующих сохранение статуса святости в народных представлениях, вспоминала Е. Р. Рябова 1917 г. р.: *«видела, как рушили церковь, это в году 1934. Мне дали парчовый покров из церкви необыкновенной красоты – пошить костюмы для артистов. Бабушка говорит: не надо, это грех. И достала свои сарафаны и пошила. А ризу, говорит, когда я умру, отнесешь в церковь. И всю войну у всех разрушения, у меня эта риза лежала и ни одного повреждения».*

Причины сохранения религиозности советские власти усматривали в целенаправленном влиянии священников и упоминаемых выше подвижников веры, действительно пользующихся большим авторитетом в народе. Но анализ различных материалов, относящихся к советскому периоду, показывает, что факторы, влияющие на сохранение религиозной составляющей в менталитете русских, прежде всего сельского населения, гораздо разнообразнее, хотя приоритет каждого из них мог отличаться в зависимости от специфики времени. В любом случае основой для плодотворного воздействия всех внешних факторов



на религиозность русских была невозможность полностью изгнать из их мироощущения чувство соприсутствия и воздействия божественной силы, тем более что социально-экономические катаклизмы и личные несчастья постоянно провоцировали оживление надежд на помощь свыше. Одним из свидетельств сохраняющейся религиозности было отношение к святым образам.

История православия в России наполнена свидетельствами о различных чудотворных актах, связанных с иконами (Цеханская 2004). Одним из вариантов таких чудотворений было обновление икон, чему зачастую придавали знаковый смысл, чаще всего, расценивая его как предвестие значимых, скорее всего трагических, событий или же как реакцию образа на уже происходящие катаклизмы. События начала 1930-х годов были именно таким временем потрясений, и потому неудивительно, что в это время последовала череда чудесных знамений, вызвавшая религиозный энтузиазм у верующих. Сообщения о подобных явлениях и их последствиях приходили из разных мест. В качестве примера приведу описание событий из Шацкого р-на Рязанской обл. Как сказано в докладной записке Рязанского Окротдела ОГПУ, в с. Апушки произошло несколько случаев обновления икон, «на основании чего население потребовало открыть церковь». Об обновившейся — «начала светлеть» — 27 мая 1930 г. у гражданина Фоломкина иконе Казанской Божьей Матери всех оповестили. *«В результате человек 200 пришли смотреть это чудо и одновременно с этим стали вносить пожертвования деньгами в пользу обновленной иконы — плача от радости... В этот же момент обновилась икона и у гр-ки Королевой Т.... Началось обновление икон в Вановской церкви Алгасского р-на Тамбовского округа, куда 28 и 29 мая из сел в радиусе 20 км Алгасского, Сараевского и Шацкого р-в женщины толпами человек по 20-30 шли в Ваново смотреть обновление икон, неся пожертвования, в связи с этим среди них появились слухи, что коммунисты сейчас начинают сходить с ума и видят во сне: надо уйти из партии, обойдя 40 церквей, и молиться Богу, замаливая свои грехи»*. В заключении сказано: отношение мужчин к обновлению икон безразличное, женщины же на основании этого требуют немедленного открытия церкви (Виола и др. 1998: 627-628).

В традиционной русской культуре иконы в доме соединяли три функции: личных и семейных покровителей (особенно иконы благословенные и именные), места обитания святых и защиты от

нечистых, и, наконец, иконы — это очевидный каждому знак того, что он попал в жилище православной семьи (Шляхтина 2009; Листова 2009). Со временем в каждом доме складывался небольшой иконостас, который становился органичной частью православной организации жилища, а запечатленные на иконах святые — покровителями всех домочадцев. Наличие икон давало ощущение соприсутствия в жилище благодати Божьей, что соответствовало представлению о правильном домоустройстве (миропорядке в доме), и в таком качестве они воспринимались в русской деревне все советское время. Сакральная связь запечатленных на домашних иконах святых и обитателей дома очевидна в различных обрядово-магических актах неканонического характера. Так, к домашним иконам обращались в тех случаях, когда желали узнать будущее домочадцев. *«Мать вечером наливала в стакан несколько ложек воды, количество которых равно числу человек в семье и ставила на ночь под иконы. Утром она заново измеряла воду, ее уменьшение означало смерть кого-либо из членов семьи»* (ГАПО Р. 2378. Оп. 2. Л. 14. 1930-е годы. Пензенский р-н). Успешность изгнания икон из жилища православных людей означала бы победу атеистической идеологии. О добровольности данного акта не могло быть и речи, поэтому в ход шли уговоры и даже репрессивные методы, тем более, если дело касалось коммунистов и сельской интеллигенции. И все же имеющиеся у нас данные позволяют говорить о том, что в предвоенное время и до новой волны антирелигиозного нажима в 1960-е годы иконы отсутствовали лишь у незначительной категории «идейных» борцов с верой. Приведу воспоминания жителя с. Старый Кривец Брянской обл. 1934 г. р. *«Иконы всегда были. Никакие законы, ни влияние на руководителей... У нас в колхозе кроме председателя было два десятка различных специалистов, и у всех в домах были иконы. Открыто стояли, а не одна икона, а целый иконостас стоял. Им говорят: что это у вас иконы, вы что, верите? А они: ну, я бы убрал, но жена противится, я не могу. (— Как дань традиции или было чувство, что дом не должен быть без икон?) Да, это просто тогда какая-то пустота. Они постоянно висели, обновляли их украшениями, они были ухожены»* (Новозыбковский р-н). Хранителями святости было старшее поколение, нежелание пренебрегать их религиозными чувствами — это один из наиболее распространенных аргументов, а чаще отговорок, отказа убрать иконы из дома. *«Иконы были — и в 70-х и 80-х, всегда. Председатель колхоза сказал, что не снимет иконы, не обидит мать»* (пос. Мирный

Красногорского р-на Брянской обл. Женщина 1937 г. р.). О ситуации в своей семье в 1960-х годах жительница с. Поповка Россошанского р-на 1950 г. р. вспоминает: *«Отец как-то пришел с собрания и говорит: постановили, чтобы у коммунистов икон не было. Бабушка куда-то убрала».*

Почитание икон как святых помощников входило в курс деревенской социализации каждого поколения, противодействие атеистической политики могло сделать его менее ощутимым, но не привести к разрыву традиции. Конечно, судя по воспоминаниям лиц старшего возраста, в культуре молодого поколения послевоенного периода, в организации их жизни присутствовавшие в доме лики святых не всегда занимали существенную нишу, скорее они воспринимались как часть заповеданных родителями традиций, значимость которых актуализировалась в определенных ситуациях. Воспоминание женщины 1928 г. р. из с. Должик Острогжского р-на характерно не только для 1930-х, но и для первых двух послевоенных десятилетий: *«Молодые не очень верили, а иконы были. А как же, есть дедушки, бабушки, детей учили молиться. Выкинуть икону — нельзя! Даже подумать об этом опасно»* (Воронежская обл.). Пониманию статуса иконы в системе атрибутивного наполнения деревенской избы помогает комментарий жительницы с. Морозовы Борки, выросшей, как ей казалось, в атеистической семье: *«У нас дома висели иконы, конечно, но никто внимания на них не обращал»* (Рязанская обл.). Данная ситуация весьма типична: иконы составляли обязательную часть домашнего убранства, хотя традиция ежедневного обращения к ним могла уже отсутствовать, но для нас важно то, что их наличие создавало привычное православное пространство, в поле воздействия которого вырастало каждое поколение. Изгнать икону из дома означало демонстративно отказаться от святых покровителей, и в данном случае, как в дореволюционное время, так и до наших дней знание или незнание наименования каждого образа не имело и не имеет существенного значения. Правда, религиозная неграмотность и слабое знание православных святых более характерны для периода после 1960-х годов, когда стало уходить поколение, воспитанное в традиционной культуре, исключение составляло неизменное почитание Христа Спасителя, Божьей Матери и самого любимого русским народом святого Николая чудотворца.

Начиная с 1960-х и особенно с 1970-х годов иконы как часть убранства сельского жилища остаются в основном в домах пенсионеров, недо-

ступных для карательных воздействий властей. Это не значит, что иконы покидают дома, их лишь перемещают в недоступные для чужих глаз места. По воспоминаниям жительницы села 1938 г. р., *«у председателя сельсовета сначала в переднем углу были иконы, как у всех. Он сказал матери: “Убери иконы. Неудобно, мама”. Она перенесла их в свою комнату».* Иконы, спрятанные где-то в укромных местах, — это распространенный вариант их хранения в 1970-е — 1980-е годы, особенно в семьях комсомольцев, коммунистов, сельских служащих. Бабушка нашей собеседницы из с. Поповка хранила святыне образа «в чемодане, и там же Карл Маркс и Фридрих Энгельс» (Россошанский р-н Воронежской обл.). Последние, по-видимому, попали в чемодан в силу противоположных причин: как изображения рекомендуемые, но нежелательные для постоянного обзора. Боязнь нареканий, и даже возможных наказаний, заставляли людей прятать образа от глаз детей, то есть традиция включения этих обязательных православных атрибутов нередко была исключена из социализации поколений в 1970-е — 1980-е годы. Многие наши собеседницы среднего и даже старшего возраста вспоминают о том, что лишь случайно узнавали о том, что их матери хранили святыне лики. *«Тетя говорила ни в коем случае не плевать в иконы. Иконы были, но больше появились в 80-е годы. Я нашла икону у матери в шкафу, я даже не знала. Это была благословенная икона, она была вкручена в рушник. И я ее сохранила, это Казанская»* (с. Туричино Невельского р-на. 1978 г. р.).

Наличие икон и их местонахождение в доме может служить визуальным индикатором при характеристике изменений во времени религиозного поведения жителей сел и маленьких городов и их отношения к христианским атрибутам. По воспоминаниям пожилых людей, *«у стариков у всех были иконы, прямо в красном углу. У родителей, у тех, кто еще до революции родился, было заложено, что это святое. А потом, при гонениях...»* (д. Малятичи Мстиславльского р-на Могилевской обл.). Сопоставительные материалы показывают неоднородность стратегий религиозного поведения не только в разных возрастных группах, но и отличия города от сельской местности. О своей свадьбе вспоминала женщина 1962 г. р. из г. Сураж Брянской обл.: *«Мама маленькой иконой благословила. А свекровь, она в деревне живет, она большую икону купила. И сказала: вот вам икона, повесьте ее в комнате. Но, естественно, я не могла, я повесила ее в спальне. И до сих пор висит. Это в 1982 г. Свекровь дала Николая*

*чудотворца, муж мой Коля. У нее для каждого ребенка была иконка, она раздала. У нее кут в зале, и там иконки и лампадка горит».*

Война всколыхнула религиозные чувства всех русских, в ужасе огня и разрушений спасение могло придти только как чудо, как вмешательство тех сил, которые были сильнее земного зла. Иконы были тем сакральным объектом, через который молитвы могли дойти до Бога, потому молитвенная практика, судя по воспоминаниям, не просто активизировалась во время войны, но вернулась как часть поведенческого стереотипа. Кроме того, каждая икона сама по себе считалась чудотворной, поскольку запечатленный на ней лик был не просто аутентичен первообразу, но давал ощущение живого соприсутствия изображенного персонажа. Икона приобретала функцию защитного щита и в качестве такового использовалась для укрытия при бомбежках. Сообщения такого рода можно услышать не только от старых, переживших войну людей, но и от их потомков, поскольку данные сюжеты устойчиво сохранялись и сохраняются в семейных нарративах.

Постепенно, приблизительно с 1980-х годов и до наших дней иконы, оставаясь незыблемым атрибутом сельского дома, из положенного по традиции красного угла, где, как правило, стало отводиться место телевизору, все чаще перемещались в более укромные места или в серванты. Такие перемещения объясняют обычно чувством несоответствия, даже некой греховности, возникающим при соединении этих разноприродных атрибутов домашнего обихода. Лики святых в сервантах современных домов — это наиболее почитаемые в семье иконы, тем более благословенные свадебные. Пантеон почитаемых святых существенно сократился. Еще один бросающийся в глаза факт современности: молодые люди не стремятся расширить круг почитаемых святых, кроме сохраняющегося в неизменном варианте почитания Христа, Богородицы и Николая чудотворца прибавляются обычно лишь иконы личных святых-ангелов. Люди старшего поколения благоговейно относятся к любым иконам, но редко знают и не стремятся узнать, кто на них изображен. На вопрос о том, что для нее икона, женщина 1942 г. р. из с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл. (регион с традиционно высокой степенью религиозности) пояснила: *«Ну... как люди православные, в Бога веруем. Это лики, лики святых. Мы им молимся, мы их просим. (— И святые слышат?) Да один Господь знает! А мы люди православные: услышат — не услышат, но так у нас принято.*

*Иконы в доме обязательно должны быть. Как это без икон!? Мы без икон не можем».*

Вне дома иконы были обязательными атрибутами коллективных религиозных актов, о чем еще будет сказано. В отсутствие действующего храма верующие, наполняя окружающее их пространство ликами святых, придавали ему характер православной сакральности, создавая некое подобие церковности. Приведу одно из сообщений такого рода, сделанное уполномоченным по делам религий Могилевской обл. Речь идет о ситуации в Славгородском р-не в большой христианский праздник. *«В 1954 г. был в день Макковья 11 августа на кринице в дер. Клины Славгородского р-на Каменецкого с/с. С 9 до 12-30 на кринице присутствовало свыше 4000 человек. Молились в трех местах вокруг криницы. В одном месте сделан иконостас между двумя соснами. Священника не было. Молились просто, женщины пели. Иконы верующие приносили с собой из дома».* По подсчетам уполномоченного среди присутствовавших было 80% женщин, 20% мужчин, по возрастному составу: 50% старики, 50% молодежь и дети школьного возраста. В 1955 г., по сведениям того же уполномоченного, на праздник Макковья к чудотворному источнику прибывали жители из разных областей, в том числе из пограничных российских Смоленской и Брянской. В данном сообщении большой интерес представляет описание реакции молящихся на попытку запретить молебны, которое показывает, что в 1950-е годы активное противостояние запретительной политике властей было вполне реально. *«Местный председатель попытался воспрепятствовать паломничеству к кринице под видом охраны посева кукурузы и толкнул одну женщину, которая в ответ набросилась на председателя с палкой. Его защитил милиционер, но через некоторое время эта женщина обратно нашла председателя колхоза и начала бить его палкой, пока председатель колхоза вообще ушел с криницы»* (ГАМО. Ф. 765. Оп. 1. Д. 79).

В 1940-е — 1950-е годы оживилась традиция различных крестных ходов, которые обязательно включали ношение икон. По словам жителя д. Сукомя 1933 г. р. *«на “родителей” раньше и вокруг села обходили. Это после войны. Было 400 дворов, и обходили верующие женщины с иконами. В 60–70-е ходили, а потом ушло»* (Ершицкий р-н Смоленской обл.). Материалы показывают, что подобная практика была широко распространена в указанные десятилетия, во многих местах она не уходила вплоть до начала 1980-х годов.

Все сказанное требует следующего уточнения, которое относится ко всему комплексу вопросов, рассматриваемых в статье: не только регионально, но и локально степень сохранения религиозности, ее конкретных проявлений существенно отличалась. Дать этому исчерпывающее объяснение затруднительно: сказывались изначальный уровень религиозности, военные разрушения, стабильность населения, атеистическая активность местных властей. Например, устойчивость религиозных традиций характерна для Рязанской, Пензенской и Тамбовской областей, которые не были затронуты военными разрушениями. Исследования религиозности в Аннинском р-не Воронежской обл. (не входил в зону боев) в 1963–1964 гг. показали, что в среднем в 78,1% домов были иконы (АМИР). Далеко не везде в сельской местности борьба с религией выливалась в практику запрещений и наказаний. Приведу воспоминание пожилого мужчины (1930 г. р.) с. Кудаково Рязанской обл.: *«Не преследовали раньше за веру, все это болтовня. Наша мать ходила в церковь, в доме молилась. Венчались. И мы венчались в 1953 г. Это просто клеветают на советскую власть. Церковь снесли, это было. А больше никто не преследовали. И в колхозе на Пасху не посылали работать. И молитвы выучил: Богородицу, Отче наш. И лет 10 было, ложимся спать, она: “Нужно молитву прочитать”. Вот начинает, я за ней, так и выучил. В школе не опровергали Бога, крестики не носили. Как-то не принято было, галстуки красные носили. Но в пионеры не принуждали, я не вступал* (Спаский р-н, 2002 год).

Весьма интересны материалы, собранные в начале 1960-х годов Комплексной экспедицией Института этнографии АН СССР. Из них ясно, что наличие икон в доме было настолько естественно для рязанского сельского жителя, что признание московских ученых в том, что в их квартирах таковые отсутствуют, вызывало глубокое недоумение собеседников. Как отметила известный этнограф Г. С. Маслова, *«и молодые и старые не раз спрашивали, если ли у меня дома иконы, и как я их украшаю. Услышав, что икон у меня нет, были весьма удивлены»* (АИЭА. Ф. 47. Оп.1. Д. 2359. с. Чернава Милославского р-на Рязанской обл.).

Одним из наиболее значимых факторов, влияющих на сохранение религиозности, следует считать социально-нормативную культуру села, регулирующую и нивелирующую поведение членов социума. Конкретным инструментом, воздействующим на все аспекты поведения деревенских

жителей, всегда было общественное мнение, эффективность которого в силу замкнутости проживания, социальной близости и однородности населения в сельской местности была намного выше, чем в городах. Значение данного феномена в системе внутريدеревенских взаимоотношений отмечают все историки и этнологи, занимающиеся социально-культурной жизнью дореволюционного села (Громыко 1986; Громыко 1991; Крюкова 2018: 365-444). Диапазон и разнообразие корректирующего влияния общественного мнения на всех, находящихся в поле его воздействия, определялись устоявшимися неписанными нормами нравственности и культуры коммуникаций — от простого высмеивания, помещения в ранг «белых ворон» до лишения чести и частичной изоляции. Данный инструмент воздействия не потерял своей эффективности и в советской деревне, другое дело, что менялись векторы его направленности, то есть определения той нормы, на которую следовало ориентироваться.

Идеологи советской власти понимали, что для коренного переустройства деревни недостаточно формирования небольшой атеистически настроенной прослойки, полную победу может дать лишь переориентация коллективного сознания, его реконцептуализация, показателем чему (в числе прочих факторов) будет служить то или иное отношение к внешним проявлениям религиозности. Сообщения не только идеологических работников, но и исследователей показали, что процесс этот плохо поддавался воздействию агитаторов и требовал их усиленного внимания. Как уже было сказано, война стимулировала оживление религиозных проявлений, при этом власти демонстрировали лояльное, и более того, патерналистическое отношение к ситуации, что до известной степени сохранялось и в следующем десятилетии. Белорусский историк А. И. Залесский, изучавший в 1955 г. быт жителей Минской обл., привел слова одной жительницы о том, что «иконы имеют в хатах почти все», с аргументом: «ибо уж такой закон». В результате автор исследования делает вывод о необходимости переориентации нравственно-религиозного «закона» советского крестьянина с тем, чтобы *«колхозник не стеснялся своего общественного (читай атеистического. — Т. Л.) мнения»*, в реальности которого он, по-видимому, не сомневался (Залесский 1957: 54). Двойственной позиции, отчасти вынужденно, отчасти в силу идеологических соображений, придерживалась сельская интеллигенция и члены партии, причиной тому было не только давление соответствующих органов. С одной стороны — они выросли в



культуре своего социума, в привычке соблюдать нормативный «закон»<sup>3</sup>, с другой — не только власти, но и общественное мнение ожидало от них следования пропагандируемой ими же советской идеологии. В результате иконы не покидали дома указанной категории жителей, но перемещались, как уже было сказано, в более укромные места.

В целом можно утверждать, что в отношении к иконам превалирующим фактором, определяющим их статус в глазах сельских жителей, была их сакрализация, и, соответственно, желание сохранить в своей культуре как атрибуты, через которые возможно обращение к божественному миру. По-иному выглядела ситуация с еще одним непременным атрибутом православного человека — нательным крестом. За длительную историю православия личный крест стал для русских многофункциональным символическим знаком, наделявшимся возможностью защищать его обладателя от любого негативного воздействия. Одновременно он был информационным знаком, свидетельствуя о том, что человек принадлежит, во-первых, к миру Христа и, во-вторых, к определенному этноконфессиональному сообществу. Человек получал нательный крест при крещении и на протяжении всей жизни не должен был снимать его. Отсутствие креста в представлениях русских — очевидный признак не просто иноконфессиональности, но и заведомой чужеродности, даже иноприродности, человека (Листова 2009). Единственным местом, вызывающим некоторые сомнения в уместности нахождения в нем христианского символа — это баня, где могли соединяться материальная и сакральная нечистота. Такова была установка традиционной культуры к моменту революционных перемен. 1920-е годы не принесли существенных изменений в религиозную культуру села. В 1930-е годы можно говорить уже о некоторой трансформации в отношении к обязательности ношения крестиков, которая затрагивала, в основном, молодое поколение. Причину ментальных изменений можно видеть не только в успешности атеистической пропаганды на селе, укреплении позиций комсомола с характерным призывом отказаться от суеверий прошлого, что находило отклик в молодежной среде. Немаловажное значение имело и то обстоятельство, что молодежь мужского пола проходила службу в советской армии, где регламент экипировки солдата исключал христианскую атрибутику. Еще большее значение имела проводившаяся в армии агитационная работа по переориентации отношения к религии и ее символам, как позорящим строителя нового мира. Сказывалось и влияние города, куда

местные кадры уходили на работы. Таким образом у подростков и молодежи менялись религиозные установки: нательный крестик потихоньку перемещался в категорию поведенческих нормативов, ассоциировавшихся с понятием стыда, девиантности. Это не значило, что его сакральная сущность, прежде всего охранительная функция, перестали иметь значение для этой возрастной категории, нужно ведь учитывать, что довоенное поколение вырастало и проходило социализацию в семьях согласно традиционным ценностям. Традиция в лице старшего поколения учила, что нательный крестик — это личный охранитель, и детей пугала мысль остаться без него, что и определяло специфику их поведения. Из рассказов жительницы с. Ардабьево Рязанской обл. 1936 г. р. ясно, что период 1940-х — 1950-х годов — это время, когда еще сохраняются традиции и в то же время идет неуклонное запретительно-воспитательное давление на православные обычаи. О сложностях воспитательного (атеистического) процесса и специфике религиозности населения в послевоенное время вспоминала бывшая учительница 1927 г. р. из с. Инаковка Кирсановского р-на Тамбовской обл. *«Дети ходили с крестиками, потом стали сры-вать. Детей водили в церковь родители, а меня ругали за слабую антирелигиозную работу. В пионеры дети не шли, с родителями и говорить было бесполезно. За пионерскую (вступление в пионеры. — Т. Л.) — родители ругали. Постепенно все входили. Когда сюда приехала в 1946 г., здесь почти не было пионеров. Комсомольцев было человек 30, из бедных семей».*

Школьникам запрещали носить крестики, и учителя постоянно устраивали проверки. Но, как вспоминает жительница с. Ардабьево Касимовского р-на 1940 г. р., *«все равно куда-нибудь зашьешь. Не то, чтобы я верующая была, а просто как-то без него нельзя было. Школа рядом с церковью, двор в двор. Учителя все смотрели, чтобы мы не бегали в церковь, а все равно на праздник сходим, на Пасху даже знамена (хоругви. — Т. Л.) носили. Собираться по праздникам запрещали. Осень ходили по дворам пели поповские дети»* (Рязанская обл.). В военное время христианские атрибуты с защитной символикой приобрели особое значение, не только и, возможно, не столько для уходящих на фронт мужчин, сколько для провожающих их женщин. Крестики, ладанки, переписанные молитвы — как охранительная броня вручались солдатам, и с ними те воевали, невзирая на сохранявшиеся в армии антирелигиозные запреты. В рассказах на данную тему информанты обычно не делают упор на безус-

ловную корреляцию: наличие святых атрибутов — спасение жизни, но, тем не менее, логическая взаимосвязь обязательно присутствует. *«И так все ходили с крестами, но муж не носил, и ему дали. А женщины носили. Помогло ли — вот остался жив. Молились ли, когда в армии был — мать его молилась, а мне некогда было. Свекровь в церкву ходила каждую субботу»* (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл. 1912 г. р.).

Фактором, влияющим, возможно, не столько на глубину веры, сколько на религиозное поведение в советское время, были многочисленные устные рассказы и былички, предостерегающие от непочтительного отношения к святости. Это могли быть истории из жизни одной семьи, расплачивающейся за грех одного из домочадцев, личные повествования о погубленной судьбе. Наибольшее распространение в 1950-е годы получил сюжет, известный под названием «Стояние Зои», вариации на ту же тему встречались в разных местах, даже в соседней Белоруссии, и трактовались как события местного масштаба. *«У нас рядом деревня Огородня. Там по рассказам мамы и других, была Дуня комсомолка. Вот она перед Пасхой сказала: “Вот пусть Бог делает со мной что хочет, а я пойду”, — и пошла на сцену. И там критиковала, и там выступала. Потом с ней сделалось то, что мы уже видели: это был человек, который не смотрел вверх, не мог смотреть, ее скорбило всю так, что она смотрела только вниз. И ноги были в разные стороны. А была девушкой нормальной, красивой. Она потом постоянно ходила в церковь. Это было страшно. Вот этот образ у нас запечатлелся на всю жизнь. Мы еще маленькие были, а нам рассказывали, мы ее еще не видели, а потом уже видели в церкви»* (пос. Корма Добрушского р-на Гомельской обл.).

Ситуация в деревне в послевоенные десятилетия отличалась сложным переплетением советской идеологии с ее доктриной полного отторжения религии, с одной стороны, и традиционной ориентации на соприсутствующий земному бытию мир Бога и его святых, с другой. Данные идеологические принципы практически сосуществовали вплоть до начала 1990-х годов, причем очевидна была межпоколенная разница не столько в приверженности определенной идеологии, сколько в поведении, во внешней репрезентации своих позиций. Натальный крестик воспринимался как публичное позиционирование себя в качестве адепта веры и, следовательно, как сторонника отсталости, косности, суеверия, то есть

тех показателей, которые переводили человека в категорию «отсталых старых бабок»<sup>4</sup>. Боязнь вызвать насмешки заставляла либо отказываться от ношения христианского атрибута, либо носить где-то глубоко под одеждой. Приведу несколько сбивчивое воспоминание жительницы д. Чернышевка Рязанской обл., свидетельствующее о двойственности чувств и ощущений молодежи в то время, когда их поведение определяли одновременно и новые веяния, и унаследованные от старших религиозные представления: *«Ну, мы воспитаны были не так уже... Мать и отец веровали, а мы уже... Учились в школе, все было против. Вот с крестом идешь — хорошо, без креста как-то все это... Купались — без креста. Говорили, что опасно. А еще придешь с крестом, так еще и смеются»* (Милославский р-н). Аналогичные воспоминания характерны для жителей сельской местности 1940-х годов рождения и, тем более, для родившихся в последующие десятилетия: *«Старые ходили с крестиками. А в церковь всегда надо, а я не носила. Наше поколение, кто как. Раз запрещали, то друг друга стеснялись»* (д. Алтухово Клепиковского р-на Рязанской обл.). О том, что в 1970-е — 1980-е годы целенаправленное религиозное воспитание в семьях обычно не практиковалось (при сохранении религиозности в укладе жизни), и поведение молодежи определял единый поведенческий стереотип, вспоминает и жительница с. Тюково: *«Молитвам мама не учила. Нас ведь в школе другому учили. Смотришь ведь как в обществе ведут себя, так и мы вели. Отношение к верующим — никак. Никто не засмеялся, но сами не выдерживали»* (Клепиковский р-н Рязанской обл.). Воспоминания лиц старшего поколения свидетельствуют о том, что новые стереотипы поведения оказывали влияние не только на школьников и молодежь, но и на людей среднего возраста. Очень показательны для анализа религиозной ситуации на селе воспоминания жителя с. Шапкино (1943 г. р.). *«В детстве с крестиками не ходили. В баню ходили — даже пожилые люди снимали, мало кого увидишь — стеснялись. Почему боялись? — не слишком боялись, преследования не было. Атеистов никаких не было. Они просто скрывали, сами верующие были. Насмешки — потому что очень сильная идеологическая обработка. А все равно все, даже райкомовские, были крещеные»* (Мучкапский р-н Тамбовской обл.). В данной информации обращают на себя внимание два момента. Первый — преследований за религиозные проявления, во всяком случае, за ношение креста в данном селе не было, то есть основную роль в религиозной стратегии каждого играл фактор

поведенческого стереотипа. Впрочем, пожилые жители сельской местности часто подчеркивают, что в селе атеистическая практика в целом была менее активна, нежели это было в городах. *«Крестов не носили, в школе увидят, снимут, крест был дома. (Не воевали с религией?) Да в школе и не особенно что-то такое говорили. Нет, деревня есть деревня»* (с. Чернава Милославского р-на Рязанской обл. 1926 г. р.). И второе: выше уже говорилось о том, что Тамбовская обл. относилась к регионам с высокой степенью религиозности, крещение детей здесь не выходило из соционормативной культуры, хотя, возможно, и не было 100%. Тем не менее, приходится признать, что получаемый при рождении крестик — символ принадлежности к Христу на каком-то этапе эволюции советского общества, в том числе и в сельской местности, даже в данном регионе становился атрибутом компрометирующим, вызывающим нежелательную реакцию окружающих.

Еще более определенно понятие стыдно, неудобно действовали в отношении посещаемости храмов. Конечно, существовала система репрессий по отношению к не только открыто верующим, но и к лицам, просто уличенным в нахождении в храме, в совершении таинств, но касались они, в основном, руководящего состава, служащих, членов партии, остальных — стыдили за отсталость. И вот этот фактор сыграл особенно важную роль в формировании негативного отношения к проявлениям религиозности, прежде всего в молодежной среде. Хотя и с оговорками, но в известной степени в послевоенной России становится реальностью печальная ситуация: потомкам православного народа стыдно было обнаружить свою веру в Бога. Боязнь быть заподозренным в религиозности и вызвать насмешки настолько прочно вошла в менталитет многих жителей не только городов, но и сельской местности, что даже на рубеже 1980-х — 1990-х годов, когда происходит снятие запретов на свободу вероисповедания и страна поворачивается лицом к церкви, при посещении храма люди ощущали давление поведенческого стереотипа. Типичным для этого периода можно считать признание мужчины 1949 г. р. из Каширского р-на: *«Я очень хочу ходить в церковь, но стесняюсь при людях, как-то неудобно креститься, дома могу»* (с. Бясы Московской обл.). Многочисленные интервью, относящиеся к разным периодам советского времени, позволяют однозначно утверждать, что религиозность — и скрытая, и во внешнем проявлении, была сильнее у женщин, тем более после рождения детей, когда извечный страх за ребенка заставлял искать помощи не только у медицины, но и у святых заступников.

Антирелигиозная кампания, имеющая целью исключение религиозного компонента из социализации подрастающего поколения, несмотря на явные успехи, не достигла и не могла достигнуть окончательной цели. Считалось, что дети в Советской России воспитывались в духе атеизма, это положение можно считать бесспорным, когда дело касается больших городов. Но в сельской местности происходило естественное приобщение подрастающего поколения к основам веры, возможность существования иной реальности дети постигали не столько умом, сколько чувствами, все многообразие религиозных проявлений с малолетства становилось частью эмоционального мира деревенского ребенка. И именно такое, осуществляемое исподволь воспитание детей, одухотворение окружающего их мира можно считать одним из главных факторов сохранения религиозности в русской деревне.

Анализируя ту обстановку, в которой проходила социализация детей в советское время, невольно задаешься вопросом: не могло ли воздействие противоположных идеологических установок негативно повлиять на психику ребенка? Конечно, приоритетом в духовном становлении для ребенка была школа, позиционирующая веру как пережиток прошлого, и возрастная среда, для которой религия была в лучшем случае на окраине интересов. С другой стороны — была семья, где бабушки, а часто и родители сохраняли традиции жизни с Богом. О двойственном воздействии разных идеологических установок говорит почти все старшее поколение, особенно те, чье детство пришлось на 1950-е — 1970-е и даже 1980-е годы. *«У меня всегда было двойное воспитание: бабушка говорила одно, а отец коммунист другое»* (г. Клинец Брянской обл. 1972 г. р.). По словам женщины 1970 г. р. из п. Гавриловка Тамбовской обл., культура которого показывает непрерывность религиозных традиций, для нее православные истины стали частью сознания и руководством к действию. *«Мы все-таки все воспитаны так, что Бог есть. А в школе учили, что нет. А дальше каждый своим путем. (— Грех, Бог накажет?) Это закладывалось, это и сейчас есть. (— Наказание здесь или там?) Важно, что накажет, но не важно — где».*

Однако в реальности противоречивость ситуации, в которой рос ребенок, не вызвала у него чувства психологического дискомфорта. Причину этому можно искать в идентичности тех норм морали и нравственности, которые декларировали обе системы духовного воспитания. На этот факт

обращают внимание пожилые жители деревни и даже прошедшие советскую школу священнослужители. По этому поводу приведу рассуждение пожилого жителя (1946 г. р.) из с. 1-е Пересыпкино Тамбовской обл. *«Крестили обязательно. Семь таинств, понимали. Мы же христиане. Вера-то у нас одна и та же. Устав воинский, пионерский, комсомольский и в самом божественном уставе – все одно и то же. Устав один. И действовало. Я христианин, я должен по-христиански жить. (– Что значит жить по-христиански?) В Бога верить, не воровать, не обманывать. Написано: самый большой грех – обманывать человека»* (Гавриловский р-н).

В данной статье я не имею возможности подробно останавливаться на сопоставлении основных нравственных положений каждой системы воспитания. Остановлюсь лишь на одной из основных сходных «заповедей», декларируемых советской и православной концепцией воспитания, точнее, формирования нравственного кредо человека. Я имею ввиду отрицание эгоизма и утверждение принципа любви и внимания к людям как основы коммуникативного поведения, озвученные в постоянно артикулируемом нравственном кредо советского человека «чужой беды не бывает». В реальности советская школа пропагандировала те нравственные принципы, которые православный человек считал своим традиционным кодексом поведения и реализовывал его в повседневной жизни. Приведу несколько относящихся к идентичным актам примеров, подчеркивающих непрерывность данной традиции. Известный исследователь народного быта С. Пономарев в 1889-е годы отметил обычай арзамасцев «обрекать» хлеб при посеве, то есть просить Бога, посылая урожай, не ограничивать свою милость только засевавшими: *«Уроди, Господи, на всяку протварь», три раза перекрестятся и начинают сеять. Обрекают это или на бедняков понемножку, или на воров, и на птиц. Иные считают погрешным не кормить голубей поэтому»* (Пономарев 1887). Другой пример дает подробное описание наполненного поэзией аналогичного акта трудовой сельской жизни. Действие происходит в первое десятилетие советской власти в вологодской деревне: *«Как сеять в зобеньку (корзинку) иконку с божницы, четверговую просвирку и зерно. Поедем, бывало, со старичком, сядем, посидим в поле на мешочке с хлебом (зерном), Богу помолимся, говорим: “Уроди, Господи, хорошего хлеба на нищово братия, на всех православных христиан”. Если маленький ребенок есть и с ними ходят, бывало, и тех учат: “пере-*

*крестись, господу Богу молись. Молись, чтобы Господь хлебу уродил на всех православных христиан”.* Хозяйка бросит первую горстку в землю, потом маленькие, а потом хозяин и пойдет засеивать, а мы с ребятами пойдем домой» (Евфимьев 1925: 5). И, наконец, воспитанные при советской власти женщины, испрашивая Божьего благословения на свою работу, по-прежнему не считают возможным игнорировать нужды других. *«Жито сажаешь или картошку и говоришь: “Зароди, Господи, на всех православных”. А молодежь не понимает. А то, что же я – свинья какая, только мне?»* (д. Урядино Касимовского р-на Рязанской обл. 1952 г. р.).

Православный мир проникал в сознание ребенка разными путями. Сельские дети обычно были включены в религиозную практику, воспринимая ее постепенно как неотъемлемую часть деревенского уклада жизни. Как следует из воспоминаний пожилых людей, в каких-то семьях было принято брать детей на службу в храм, кто-то из ребят приходил туда из любопытства, ведь посещение храма было частью не совсем понятной взрослой жизни. Из слов жительницы с. Вьюково Брянской обл. 1940 г.р. ясно, что, несмотря на то что школьная политика была жестко ориентирована на воспитание детей в духе атеизма и в ее задачу входило препятствовать любым проявлениям религиозности у учеников, в реальной жизни школе приходилось отчасти мириться с деревенскими традициями и ограничиваться в основном словесными выговорами. *«Послушайте, яко у нас в детстве было. У нас недалеко, километров семь, Жастково, ходили туда на всенощную, посвятить ту пасху – тетка, дети. Надо же нам побыть на всенощной, посмотреть, что это такое – посвящают. На следующий день приходим в школу, уже все известно, уже в стенгазете. И на всенощную ходили в деревне. Какой-то божок был, читал и посвящал, а все равно ходили»* (Суражский р-н).

Религиозные истории, повествующие о жизни Христа, относились к наиболее любимым в русской среде сюжетам традиционной устной прозы, они транслировались из поколения в поколение, дополняясь апокрифическими эпизодами и эмоциональными субъективными комментариями рассказчиков. Советское время не стало исключением, общий атеистический настрой не привел к перерыву традиции. Всегда находились люди, от которых дети получали знание христианской истории, причем трагизм изложенных событий, воздействуя на эмоциональный мир ребенка, способствовал закреплению и сохранению услышан-



ного в памяти. По словам жительницы с. Ущерпье Брянской обл. 1954 г. р., услышанные в детстве рассказы о мучениях Христа стали той основой, которая впоследствии привела ее к вере и церкви. *«У нас тетка была неграмотная, как и мама. И она нам с детства объясняла про Господа своими словами, как ее деды рассказывали. Что распяли Христа, прибили руки, ножечки, а муха летела и на сердце села, и в сердце не вбили гвоздь. Поэтому Господь остался жить. Ему нужно было остаться живому. Все перетерпел. И вот в деревне столько мух летом, мухомор ставили. Я плачу и говорю: “Зачем ты мух травишь? Муха спасла Господа. Села ему на грудь, чтобы бандиты гвоздь не вбили”»* (Гордеевский р-н).

Устным путем передавалось и знание основных молитв, причем, часто инициатива шла от самих детей. Именно так запоминала молитвы наша собеседница из с. Вьюково Суражского р-на Брянской обл. 1940 г. р.: *«Моя баба на печи сидела, а тетка моя: “Мама, научи меня воскресную молитву”. Она станет читать, а я перехватила. Такая память у меня была»*<sup>5</sup>. Некоторые запомнившиеся и любимые с детства молитвы носят слегка шутивно-фольклорный характер, простота формулирования основной идеи способствовала ее усвоению ребенком. *«Детская молитва, это старый батюшка научил, еще когда я девочкой была. Она маленькая, а помогает хорошо. “Господи Бог мой, жить мне весело с тобой. Укрепи ты меня, вся надежда на тебя”»* (с. Инаковка Кирсановского р-на Тамбовской обл. 1920 г. р.).

Регламент христианского поведения с трудом становился привычным и желаемым, поскольку он противоречил установившемуся стереотипу поведения, о чем говорилось выше. Однако вера родителей, их убежденность в помощи Божьей проникали в сознание ребенка и как главная защита оставались с ним на всю жизнь. В этом отношении интересно воспоминание женщины 1960 г. р. из Воронежской обл. *«Мама не очень верующая была, но перед сном и утром читала Отче наш. И говорила нам: “Доча, как ляжешь, перекрести головку”. А мне стыдно было, я стеснялась, это уже считалось как бы зазорным. И она всегда говорила: “Сатана, отойди от меня, от окон, от дверей, от постелюшки моей”. И мама говорила: “Перекрестись”. Я упорно не крестилась, а одеялом укроюсь и перекрещусь все же»* (г. Богучар). То, что помимо земного существует иной, святой мир, в который верило и в пространстве которого существовало старшее поколение, ребенок познавал также путем, так ска-

зать, включенного наблюдения. Очень типично воспоминание женщины 1950 г. р. из с. Поповка Россошанского р-на: *«Моя бабушка каждый вечер молилась. Ложишься спать, а она та-та-та»* (Воронежская обл.). Типична и ситуация, о которой вспоминает жительница пгт. Ухолово Рязанской обл. 1967 г. р. *«Семья у меня была, конечно, неверующая. Отец работал в ЖЖХ, мать педагог, работала в редакции. Мы не верили в Божьи законы, нас не настраивали на веру. Но и не было такого: “Не верь”. Крестики не носили. Каждое лето проводили у бабушки в деревне Дегтяные Борки. И вот мне очень хорошо запомнился ее образ: заходишь в дом, там иконостас небольшой, самодельные иконки. Бабушка всегда молилась на ночь»*. Дальнейшая религиозная социализация детей и подростков, включение религиозного фактора в их поведение зависели от эмоциональной восприимчивости ребенка, от степени проникновения религиозных понятий в глубины его сознания и, конечно, от уклада жизни в семье и окружающем его социуме. Для кого-то вера становилась естественной частью сознания, для кого-то оставалась на окраине, а то и вне интересов, как эпизоды из жизни бабушек.

Полученные в детстве навыки запоминались, но далеко не всегда становились руководством к действию в дальнейшем. При опросах наши собеседники часто сами сопоставляют те порядки, которые существовали в семьях их родителей, и ситуацию в своих семьях. Эти воспоминания представляют большой интерес для исследования, так как в них содержится информация сразу по нескольким интересующим нас вопросам. Локально и даже индивидуально (в рамках семьи) соучастие религиозного фактора в домашнем обиходе могло различаться. Тем не менее, на основании полученных данных можно составить представление о том, как происходили трансформации, определить временные рамки происходивших изменений и получить представление о том, какие аспекты религиозности они больше всего затрагивали. Не меньший интерес представляют собой комментарии наших собеседников по поводу наиболее существенных, с их точки зрения, межпоколенных отличий.

Совершенно очевидно, что еще в 1940-е и даже 1950-е годы молитвенное правило сохранялось как элемент традиционного поведения, хотя уже очевидны некоторые различия. Для женщин, чья социализация происходила до революции или в первое десятилетие советской власти, молитва — это ежедневная норма поведения; их дочери,

родившиеся в 1920-е годы, получали аналогичное религиозное воспитание, молитвы для них оставались испытанным каналом связи с божественным миром, к их помощи они прибегали в случае необходимости, но в обычное время данные религиозные акты уже не всегда находили место в череде повседневных хозяйственных дел. *«У мамы было восемь человек детей, я шестая. Тогда аборт не делали совсем, это грех. Мы у мамы за стол и из-за стола — молимся. В моей семье этого уже не было. Все не до этого было, спешили с работы и на работу»* (д. Козловка Красногогорского р-на Брянской обл. 1921 г. р.). Аналогичная картина предстает и в воспоминаниях женщины 1941 г. р. из приграничной белорусской деревни Старый Дедин, из ее интервью так же становится очевидным, что в 1960-е годы молитвы постепенно выходят из повседневной обязательной практики. *«Бабка молилась утром и вечером, и обязательно помоем лицо и тогда молитву и ложится. И мама молилась — когда скотинка заболит, ребенок, но маме некогда было молиться, все работа. Мы-то и молитв не знали. Тетрадки были»*. В данном случае можно добавить, что переписываемые от руки тетрадки с молитвами и различными религиозными текстами можно считать симптоматикой советского времени. В условиях отсутствия церковно-приходской жизни и духовных наставников, они воспринимались не просто как сборник молитвенных записей, но и как сакральный атрибут, позволяющий не терять связи с божественным миром. Наибольшей популярностью пользовался широко известный на Руси апокрифический текст «Сон Пресвятой Богородицы», в котором было дано дидактически-угрожающее наставление родителям относительно воспитания маленького христианина: *«Горе тому человеку, который детей своих не учит Закону Божьему и священному писанию. Горе тому человеку, который в Воскресенье Христово к заутрене и к обедне не ходит и детей своих не будит. Должен в церкви тихо слушать слова о 12 пятницах»* (АТКМ. Д. 11. Л. 6. 1916 г. Яренский у.). Русские издавна приписывали этой молитве особую святость, поэтому заложенное в ней требование воспитывать детей согласно православным традициям можно отнести к числу факторов, влияющих на процесс воспитания.

Религиозное поведение родителей не могло не влиять на ментальность детей, такое заключение следует из воспоминаний жителя д. Глембочино 1927 г. р. о религиозной ситуации в его семье где-то в 1930-е годы. Сам он уже давно не придерживается традиций родителей, но ясно, что заложен-

ные в детстве православные основы остались навсегда составной частью его менталитета. *«Помню, на Пасху папа стоит на коленях, зажигает лампадку перед иконой. И мы все дети Богу молимся. И сейчас молитвы помню. И мама не ляжет спать, пока Богу не помолится. А я уже нет. (— Сами потом читали молитвы?) Нет, только когда Рождество, Пасха, ну на большие праздники. (— А когда страхи, трудности?) Ну, перекрестись. Молюсь “Отче наш”, “Богородице”. Мама говорила, всякая молитва доходит до Бога. Молитвы знают те, у кого семья такая. Иконы в доме есть — наши предки держали, и мы тоже. Икона — она как-то охраняет дом. С иконой уютнее. Вот идешь, посмотришь на нее, думаешь: Господи...»* (Себежский р-н Псковской обл.)

Еще в 1960-х годах устойчиво сохранялись традиции обрядового поведения, приуроченные к определенным праздникам, особенно если их религиозно-православные смыслы коррелировались с возможностью обеспечения здоровья. К таким праздникам относился почитаемый и до сих пор Чистый четверг, умывание до наступления дня в этот день считалось особенно целебным, а потому вся семья должна была на рассвете посетить баню. Люди, выросшие на этих традициях, в дальнейшем в 1970-е — 1980-е годы уже не считали нужным следовать им в своих семьях. *«В Чистый четверг батяня ночью топил баню и рано утром надо всех детей помыть. Мне 4–5 лет было. Часов в 6 разбудят, спать охота, а будят, чтобы до завтрака помыть. Мы своих детей уже не будили»* (д. Варваровка Хотимского р-на Могилевской обл. 1956 г. р.).

Анализируя относящиеся к разным периодам XX в. интервью, приходишь к выводу о том, что 1970-е — 1980-е годы характеризовались постепенным уходом потребности обращения к миру божественному. По словам жительницы г. Унеча: *«Я росла в атеистической семье. Мамина бабушка обязательно читала молитвы, мама — нет. Сохранилась икона, которой прадеда ее свекровь благославляла на свадьбе — свт. Николая»* (Брянская обл. 1970 г. р.). Анализ самых различных проявлений религиозного характера, сделанный на основе массового материала, позволяет, несмотря на вариативность конкретных ситуаций, делать хронологические уточнения и более четко определять периоды происходящих трансформаций. Так, исследования Рязанского края показали, что в 1920-е годы сельские жители всех возрастов на время постов придерживались

традиционных правил поведения, то есть воздержания от пения, плясок, шумных игр, не играли свадьбы. Но уже в 1950-е – 1960-е годы посты соблюдали только старшие. Молодежь и средний возраст не постились, но не демонстрировали свое пренебрежение традициями старших. В 1970-е – 1980-е годы «постные» периоды практически ничем не выделялись в череде других дней, даже пищевые запреты не считали для себя обязательными многие представители старшего поколения (Иникова 2009: 278). Очень четко определила временную трансформацию обычая постничества жительница с. Инаковка Кирсановского р-на. 1920 г. р.: «Постились – свекровь постилась, я не очень, дети не постились» (Тамбовская обл.).

Идеология атеизма, точнее безверия, стала основой духовной жизни жителей больших городов, в меньшей мере данная тенденция затронула малые города и тем более деревню, хотя и здесь православие уже не существовало как образ жизни, актуализируясь в основном в критических ситуациях и в элементах празднично-обрядовой культуры. Даже там, где были функционирующие храмы, служение церкви и группирующейся вокруг нее воцерковленной части жителей далеко не всегда были органично вписаны в жизнь социума, они воспринимались, скорее, как маргиналы, сосуществующие в общем пространстве села или маленького города и одновременно выпадающие из устоявшегося уклада их жизнедеятельности. Можно считать типичной для этих лет характеристику ситуации в старинном маленьком г. Рыльске, которую дал местный житель 1968 г. р. «В 90-е годы как сняли запреты, люди свободно вздохнули, уже в конце 80-х ходили свободнее. Резкого перехода не было. В Рыльске не было такого, чтобы вообще не ходили. Когда я учился, были дети, которые ходили. Никто не смеялся, но относились особенно, это был вызов обществу, партии» (Курская обл.). Характерным явлением в 1970-е – 1980-е годы было отстраненное отношение молодежи к вопросам веры: представители этой возрастной категории не испытывали враждебности к церкви и ее постулатам, но и не проявляли интереса. Именно по отношению к этому времени можно говорить о существовании реальной угрозы разрыва трансляции православной традиции, сохраняющейся даже в годы активных гонений на церковь. В 1987 г. в с. Сандогора директор школы печально заметила: «Я боялась, церковь рядом. Крестили все, если только единицы – нет. Но никак это не проявляется. Молодежь здесь в церковь не ходит. Бабушки умрут – и кто будет ходить?» (Костромская обл.).

О тех же настроениях молодежи говорит и женщина из г. Сураж 1963 г. р., обращая внимание на очевидный и по другим воспоминаниям факт: именно поколению, детство и молодость которого пришлось на 1970-е – 1980-е годы, сложнее всего было вписаться в освобожденную от запретов православную жизнь России. «Я в молодости не была такая верующая, как сейчас молодежь. У меня невестка, так она ездила в Москву, в храм, купила иконочки. Нам в нашей молодости это было просто неинтересно. (– А когда церковь открыли, как Вы отнеслись?) Меня, честно говоря, не тянуло. Я раз в год на Пасху иногда схожу, а иногда и не иду. Я считаю, что каждый, хочет – верит, хочет – не верит. Я ведь не то, что совсем неверующая. Я все верю, я могу помолиться дома у себя. Вот мама моя пойдет в церковь. Не часто, но на большие праздники. А в церковь пойдешь – больше греха наберешься. Кто-то оговорит, что не так сделал, не так подошел. А меня пока не тянет. Но если что-то плохое, за детей волнуешься, то конечно перед сном про себя попросишь, помолишься. Дочь моя, живет в Брянске, она в церковь заходит, свечку поставит» (Брянская обл., запись 2008 года). Нередко представительницы этого поколения признаются в том, что даже ношение традиционного для их бабушек символа – крестика – вызывает чувство дискомфорта. «Дочка крестик носит, а я не могу, не люблю, чтобы что-то болталось на мне. И потребности нет. Дочка регулярно в церковь не ходит, а так – заходит попросить» (с. Галеевка Шумячского р-на Смоленской обл. 1964 г. р.). На межпоколенные отличия обращают внимание и представители поколения 1980-х годов рождения, обратившиеся к церкви в период религиозного подъема начала 1990-х годов. «Я, наверное, более религиозна, чем мои родители. Они нам как-то поверхностно передали. И все было как-то на одном уровне, все праздники одинаковы» (аггородок Орловичи Дубровенского р-на Могилевской обл. 1982 г. р.).

И все же, если говорить о сельской местности и малых городах России, нужно отметить бесспорный факт: каждое поколение, независимо от степени собственной веры, неизменно транслировало следующим поколениям то основное, без чего было невозможно было возрождение православия в России. Я имею в виду православную самоидентификацию, которую воспринимали и как естественное наследие многих поколений православных предков, и как результат совершенного таинства крещения.

### Православие в обрядах жизненного цикла.

Земная жизнь каждого православного, ее начало и конец, вступление в брак как этап перехода фиксировались имеющими мистическое значение таинствами церкви. До революции совершение этих таинств имело одновременно значение государственной регистрации нового статуса человека. За длительные века существования православия у русских, как и у других народов, вокруг каждого таинства сформировался разнообразный по символике и семантике свод внецерковных обрядовых практик, примет, правил этикета, а также особых взаимоотношений, то есть целый сегмент православной культуры. XX век показал, что одни представления и практики устойчиво сохраняли свое место в обрядово-нормативной культуре советского времени, причем их стабильность не обязательно напрямую коррелировалась с присутствием собственно веры, другие теряли свое смысловое значение и постепенно исчезали из круга обязательных актов.

Быстрее всего из обрядовой жизни ушло таинство венчания. Причины его ухода кроются не только в ослаблении религиозности, но и ином восприятии факта создания семьи. Исследования по культуре русских дореволюционного периода убедительно свидетельствуют о высочайшем статусе венчания в системе религиозно-нравственных ценностей народа. Церковное таинство воспринималось как действие, не только соединяющее пару мистическим образом, но и наделяющее святостью их союз и будущее деторождение через благословение высших сил. Понятие «святость брака» никогда не было лишь традиционной формулой, оно отражало сущность отношения православного человека к данному институту и форме его заключения. Пожалуй, венчание в глазах верующих обладало наибольшей таинственной, непостижимой силой святости. Крещение и отпевание были более понятными, они совершались над индивидуальными субъектами, выполнявшими пассивную роль. Венчание же совершалось над двоими, вполне самостоятельными личностями, преображая их к новой жизни (Листова 2010: 300-305). В народной поэтической терминологии совершение церковного акта определялось как принятие «закона», что подразумевало две функции венчания: регистрацию государственную и получение Божьего благословения — «закон Божий принять». Поскольку человек жил в православном государстве две эти позиции воспринимались как одно целое. Новобрачные соединялись «на веки вечные» и становились перед Богом и людьми «единой плотью», причем принятый ими закон не имел

обратной силы. Вступавшие в брак давали обеты верности перед Богом, и нарушение их, даже в случае разрешения разводов государством, считалось греховным поступком. О значении венчания в культурных традициях русских свидетельствует даже тот факт, что в череде свадебных действий оно являлось кульминационным моментом, структурирующим многосоставный свадебный ритуал.

Отменив обязательность венчания как формы регистрации брака и узаконив разводы, советская власть изгнала из сознания своих граждан фактор незыблемости семейного союза и соответственно понизила социально-сакральный статус церковного таинства. Реформаторская деятельность нового государства проводилась на фоне политики дискредитации церкви и ее нравственных канонов, эффективность этой деятельности усиливалась репрессивным противодействием сохранявшемуся влиянию веры и церкви. В 1920-е годы в сельской местности заключение большинства браков проходило традиционно как совмещение церковного таинства и свадебного внецерковного обряда. Гражданская регистрация не только в 1920-е, но и зачастую в 1930-е годы могла не входить в собственно свадебные акты, то есть законность брака по-прежнему определялась церковным и народным обычаем. Последствия изменения ментальных установок на традицию нерасторжимости церковного брака и ориентация на государственную юрисдикцию сказались уже в 1930-е годы, в послевоенное время данная ситуация при сохранении свадебных внецерковных обычаев стала нормой. Дольше, местами до 1960-х годов, сохранялось таинство в тех областях, где и в целом религиозность была выше. К таким областям, как показали полевые исследования, относились, например, Тамбовская и Пензенская. Причем, как это явствует из ответов пожилых людей, традиция сохранялась в силу ощущения ими по-прежнему себя православными людьми, связывающими благополучие свое и своих детей с исполнением положенных церковью таинств. «(— Имело ли значение венчание?) Ну, как сказать... Люди православные венчаться должны обязательно. У нас так принято, что венчаться должны. Это по-божьему... а то дети небрачные будут. Это нехорошо» (с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл. 1949 г. р.). Об этом же говорил и житель того же села 1934 г. р., венчавшийся где-то в 1950-х годах. Из его слов становится очевидным, что для него венчание — один из значимых факторов этнической идентичности. Акцент сделан и на положительном воздействии венчания на лиц, принявших венеч. «(— Что для



Вас венчание?) Ну, положено. Я русский человек, и все. Значит, я должен — обычай такой. Помогает вроде — меньше болеешь» (с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл.). Несмотря на уход венчания из оформления брака в народе сохранялось представление о сущностном отличии церковного таинства как акта, наполненного святостью, от государственной регистрации. Не ушло и представление о связанной с этой святостью необходимой плотской чистотой венчающихся, отсутствие которой было бы оскорблением божественного мира и исключило благословение молодых. В экспедициях в 1980-е годы в Пермском крае мы еще застали женщин, которые вступали в брак в послевоенные годы, и лишь некоторые из них венчались, но хорошо помнили о том, что на венчании новобрачная должна была положить в Евангелие один из основных атрибутов невесты — ленточку — «дивью красоту», и ни одна девушка не решилась бы совершить данный акт, не будучи девственницей. Религиозное мышление в то время было еще таково, что возможность венчания после начала супружеской жизни нередко исключали как страшный грех. Престарелая жительница с. Верещаки 1930 г. р. так объяснила свой отказ от венчания, притом, что у нее было ощущение безблагодатности своего брака. Но «*як ты будешь венчаться, если ты уже с женихом спишь. Не ходили тоды! (— Это грех тогда?) Конечно, грех! Тада ж Богу веровали, а сейчас что?! Это ж трошки стали сейчас веровать*» (Новозыковский р-н Брянской обл.). Можно добавить, что сейчас действительно этот аргумент не имеет значения для венчающихся (за редким исключением особенно воцерковленных людей) и не входит в число требований, предъявляемых церковью к вступающим в брак. Эти отступления от традиции можно отнести к числу факторов, свидетельствующих о том, что вынужденная модернизация коснулась служения церкви, а вернувшаяся в жизнь русских религиозность уже не может воссоздать традиционную полноту православия.

Заключение браков в первые послевоенные десятилетия отличалось не только уходом венчания, но и крайней скудостью внецерковного оформления, то есть собственно свадьбы. Начиная примерно с 1970-х годов, в оправившейся от войны стране свадьбы вновь приобретают торжественный, массовый по количеству участников ритуал, чему немало способствовали усилия ЗАГСов и Домов культуры, проводивших общую политику государства на поднятие престижа семьи. Однако в новом формате бракосочетания церковное таинство очень редко находило себе место. К сказанно-

му можно добавить, что сейчас церковь признает грехом так называемый «гражданский брак» (без регистрации), в то время как государственная регистрация делает брак законным, и церковь не лишает его благословения. Однако среди лиц старшего возраста, к которым вера как факт сознания пришла в последние десятилетия, невенчанный брак независимо от формы его заключения по-прежнему представляется греховным и, прежде всего, по их мнению, этот грех падает на детей. Сами они вступали в брак в разные годы советского периода, когда венчание уже не входило в соционормативную культуру села, согласно которой функционировал весь уклад жизни, и, соответственно, строили семью без церковного благословения. Теперь же, на пороге иной жизни, многие относят невенчанную жизнь к одному из своих основных грехов, исправить который уже невозможно.

Православная составляющая в оформлении создания новой семьи не ограничивалась таинством венчания, внецерковная часть также включала ряд обрядовых актов, являющихся своего рода аналогом (на мирском уровне) церковных ритуалов. Эти акты имели локальные отличия и варьировали во времени, но оставались константными практиками как составная часть православной культуры. Собственно свадьба начиналась с благословения каждого из молодых людей, аналогичным образом их встречали уже после венчания или, в советское время, после регистрации. Сакральную святость данному ритуалу придавали атрибуты — икона и хлеб-соль, а также высокий статус родителей, прежде всего, матери, в системе религиозно-нравственных ценностей русских. В народной религиозности сакральная святость хлеба определялась не только его функцией главного предмета питания, но и местом в христианском учении. Одним из наиболее ярких эпизодов свадебных обрядов, в котором реализуются различные представления о святости, является акт дарения молодых родителями, специфика его проведения и интерпретация. Дарение молодых на свадьбе, вручение им различных по стоимости подарков — это одновременно и акт благопожелания на счастливую жизнь. Но в некоторых традициях дар от родителей мог ограничиваться одним хлебом, что символически должно было подчеркнуть не материальное, а духовное значение дара как главного подарка от родителей — их благословения. «*Как начинают дарить, подарки кладут на полотенце. Первые батька с маткой родные — ничего не дарят, кроме хлеба с солью*» (д. Красное Краснинского р-на Смоленской обл. 1959

г. р.). Аналогичное значение мог приобретать и денежный дар от родителей. *«В каравай торкали копейки – родители и крестные, бабушки, тети – ну, самые близкие. Это как благословение. И жениху так делали. И эти деньги надо беречь, сколько будешь жить. И деньги я берегу, и икону. Я человек верующий, православный»* (Суражский р-н Брянской обл. 1960 г. р.). Приготовленный особым образом хлеб от родителей воспринимался как священный дар, охраняющий не только молодую пару, но и их потомков. В этом отношении показателен обычай, существовавший и в советское время в Выгоничском р-не Брянской обл. При укладке приданого *«вместе со всем имуществом по уголкам сундука клали кусочки сушеного хлеба. Хлеб этот всегда черный ржаной, резала его мать невесты мелкими частями (каждая часть непременно должна быть с корочкой), все это засушивалось в печи в день сговора. Отец в уголки клал деньги, медные, старинные или полтинники, и тоже старинные. Все это невеста берегла до смерти, затем передавала детям или внукам, и так из рода в род. Сухарики хранились в чистоте; во время какой-либо болезни, печали или скуки она могла их немного поесть; это помогали при душевной тоске и болезнях»* (Локтина 2007: 275).

Сакральной святостью наделялись и предметы, связанные с венчанием. По воспоминаниям пожилых людей, венчальную одежду берегли, чтобы по распространенному у русских обычаю использовать ее (чаще ее отдельные элементы) как похоронное одеяние или положить хотя бы рядом с умершей в гроб. В среде верующих людей этот обычай сохраняется и сейчас.

Еще одна функция венчальной атрибутики, также распространенная у русских и сохранявшаяся в советское время, — это использование венчальной одежды при болезни детей. Обычно ею закрывали больного ребенка: *«Платье венчальное берегли. Когда дети болеют, ребенка завертывали»* (с. Тюково Клепиковского р-на; с. Черная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл.); *«Я клала свое венчальное платье или рубашку на ребеночка. Это, говорят, хорошо»* (с. Воршево Путятинского р-на Рязанской обл.). При отсутствии венчания практика использования брачной одежды матери как охранного атрибута продолжала и зачастую продолжает сохраняться, но в качестве такового используют платье или фату, в которой девушка была на регистрации и свадебном обеде.

Иначе сложилась в советское время судьба двух других маркирующих начало и конец земной жизни таинств. Крещение детей можно считать наиболее устойчивым церковным актом, тем более в сельской среде. Причины сохранения кроются, прежде всего, в осознании духовного перерождения ребенка, введения его в мир Христа, что давало надежду на Божье покровительство при жизни и гарантию захоронения и загробной жизни согласно христианскому учению. Данный фактор оставался актуальным и в советское время, поскольку еще в 1970-е и даже в 1980-е годы нередко были случаи захоронения неокрещенных младенцев как нечистых маргиналов на окраине кладбищ без установки креста на могиле. Нужно учитывать и то, что крещение входило в сложившуюся веками практику охраны детей, отказаться от нее, пойти против традиции, установленной предками, значило рисковать здоровьем ребенка, этому препятствовали извечные материнские страхи и общественное мнение, осуждавшее не побеспокоившихся о благополучии ребенка родителей. *«Почему крестили – как наши матери, так принято, мы же все крещенные»* (с. Заборье Красногорского р-на Брянской обл. 1956 г. р.). Нередко наши собеседники на просьбу определить конкретные причины крещения детей апеллируют к области неосознанных поступков, причины которых в реальности можно объяснить спецификой социализации. *«Сына крестила уже сама в 1987 г., не запрещали. Почему крестила? Ну, сейчас я человек верующий. Но, может быть, бабушки внушили, что неокрещенный человек подвержен бедам, несчастьям, ну, обычай такой. Для меня это было сразу: ребенка нужно крестить. Не знаю, откуда и как это шло. Ну, например, мне никто не навязывал, что нужно учиться, мама не настаивала. Может быть, это свыше дано, что вот надо. Хотя я далеко не заглядывала: для чего и что потом. Также и с крещением: мне никто не навязывал, знала, что надо»* (пгт. Ухолово Рязанской обл. 1967 г. р.). И, наконец, имели значение религиозно-прагматические соображения, ставшие особенно популярными в наше время: *«Как покрестишь, тогда ангел есть»* (пгт. Хиславичи Смоленской обл. 1923 г. р.).

Однако массовое закрытие церквей и возможные репрессивные по отношению к родителям меры (выговоры, снятие с работы, исключение из партии и т.д.) делали проблематичным изыскание возможностей совершения таинства. Обычной практикой было посещение для этого церкви в другом районе или даже области, крещение на дому, то есть выбор таких вариантов, которые

давали возможность скрыть совершение таинства. По словам жительницы с. Понизовье 1932 г. р. «у нас как крестили – батюшка приехал, собрались с трех деревень, на дороге крестили. (– Почему крестили?) – Ну, это от веку веков» (Руднянский р-н Смоленской обл.). При отсутствии даже таких возможностей крещение совершали (без миропомазания) в довоенное и первые послевоенные десятилетия повитухи или богомольные бабушки (Листова 1989). «Крестили как придется, а полагалось на третий день. Нет священника – бабка. Святой водой побрызгает и дает имя» (с. Ремда Гдовского р-на Псковской обл.). О том же вспоминала и жительница д. Гайдуково 1903 г. р.: «Бабка читала молитву и молитвила ребенка. Если умрет, попу скажешь, что молитвенный, то есть с именем, то поп проводит, а если не молитвенный, то не проводит. И имя бабка давала по святцам» (с. Черпесса Великолуцкого р-на Псковской обл.).

Выше было сказано о том, как общественное мнение корректировало разные аспекты религиозного поведения. Все имеющиеся в нашем распоряжении материалы свидетельствуют о том, что этот фактор оказывал существенное влияние и на сохранение таинства крещения, причем в однозначно положительном ракурсе. Естественной была негативная реакция общества на идущие из города «передовые» нововведения в 1920-х годах. В 1923 г. корреспондент журнала «Крестьянка» сообщал о ситуации в одном из сел: «Приехавший из Петрограда брат советует сестре крестьянке назвать родившегося ребенка Питером. Отец согласен. Мать огорчена: “Значит, без попа, будут дразнить некрещеным”» (Крестьянка 1923: 12). Аналогично могли воспринимать сельские жители отказ от крещения и в 1940-е – 1950-е годы. Приведу эмоциональный отклик жительницы пос. Жилино Калужской обл. на вопрос об отношении к таинству в ее молодости: «Все верили и детей крестили. Некрещенному быть – позор. Скажут: “Уу! Нехрист”. Как после войны открылась церковь в Кирове, всех детей туда везли. К староверам я ничего, а баптистов не люблю: иконы повыкинули, крестов нет, не носят. Они книжки читают, а что креста на шее нет! Наши бабы, бывало, заругаются: что креста на тебе нет! У всех православных вера есть, а одна ты.....Еще и крестилась второй раз! Ты предала свою веру, тебе грех непростительный» (Кировский р-н). В полевых записях московского этнографа Г. С. Масловой содержится описание ее бесед с местным населением Рязанской обл. на темы религии в 1960-х годах: «Почти поголовно крестят детей. Когда

я разговаривала с девушками перед клубом, я сказала, что я некрещеная, то на меня смотрели как на чудо и несколько раз спросили, правда ли это? Не обманываю ли я их?». Аналогичную картину наблюдали московские ученые и в с. Боршевое того же р-на: «Через два-три дня несут крестить [ребенка]. Учителя, партийные – все крестят» (АИЭА ф. 47. Оп. 19. Д. 2360-а. Л. 214; Д. 2359. Л. 6; Д. 2356. 1961 г.). Как показали полевые материалы, негативное, с оттенком подозрительности, отношение к неокрещенным нередко встречалось в селах и на рубеже XX – XXI в., особенно в областях с устойчивой религиозной традицией в целом (Иникова 2009: 320).

Отношение к отсутствию крещения как к греховной антинорме поддерживалось и устными рассказами на религиозные темы, имевшими хождение в 1960-е – 1980-е годы и получившими новое дыхание после 1990-х годов. «Рассказывали, может, это совпадение, но когда дочь крестили, и еще были люди, батюшке стало плохо почему-то. И вот зашла женщина, работник церкви и говорит: “Кто из вас тут такой некрещеный, что батюшке плохо стало?” А муж говорит: “Ну, я” – “Надо же, такой большой”. А ему тогда вроде 28 лет было. “Быстренько разуйся и становись со всеми, тебя крестить будем”» (д. Огородня Гомельская Добрушского р-на Гомельской обл. 1960 г. р.). В 1980-е годы в русле общей политики внедрения новой советской обрядности был введен обряд торжественной регистрации новорожденных, назначением которого было не просто изгнать церковное таинство, но и показать государственную значимость появления каждого нового гражданина. Внедрение ритуала нельзя назвать успешным, отчасти этому мешали некоторые санитарно-бытовые условия проведения. Для нас важно то, что в сельской местности по-прежнему многие отдавали приоритет крещению. Вот как охарактеризовала ситуацию в своем селе секретарь с/с из с. Сандогора Костромской обл. (1926 г. р., запись сделана в 1983 г., в селе была действующая церковь). «Торжественная регистрация объединяет детей, вот у нас сейчас двое детей. Приглашаем с места работы, из детского сада, медицинские работники. Пока не зарегистрируешь ребенка – не закрыт больничный лист. Многие сами не хотели идти в клуб на торжественную регистрацию, потому что все равно крестить будем. Давай свидетельство – и все. Подарки сразу на торжественной регистрации. И письмо вручаем. Почетных родителей нет, раньше были почетные, они же кум и кума. Свидетелей не записываем, сказали, что не надо» (Костромской р-н).



Как специфику советского времени, связанную со сложностями совершения таинства, можно отметить записывание в церкви крестных, обычно одного из них заочно. По словам священников, это могло происходить лишь по отношению к тому из восприемников, наличие которого по церковным правилам было необязательным: церковь признавала необходимость лишь восприемника одного пола с окрещиваемым. Однако в реальности это каноническое ограничение не всегда соблюдалось. Заочная запись, которую иногда священники реально не делали, не мешала всем задействованным лицам считать указанное лицо восприемником в дальнейшем.

Совершение таинства крещения давало начало новому типу социально-сакральных связей — кумовству или духовному родству, которое охватывало семью окрещенного ребенка и его крестных. Отношения кумовства подразумевали определенные этикетные и религиозные нормативы поведения, брачные запреты, а также закрепленные за крестными в каждой локальной традиции обрядовые функции на свадьбах крестников. Можно утверждать, что институт кумовства оказался не менее устойчив, нежели само таинство, оставаясь неизменной составной частью сельского уклада жизни. Сохранялся высокий религиозно-нравственный статус крестных как проводников ребенка в мир Божий, уважение и почитание крестных являлось частью духовной социализации ребенка в советской деревне и маленьких городах. Благословение крестными молодых на свадьбе имело особое нравственное значение, это представление существовало в XIX в., о том же нередко в наше время говорят не только старые жители сельской местности, но и молодежь: *«Благословение крестных требуется, благословение крестной матери требуется наравне с благословением родной»* (АРЭМ. Д. 1644. Л. 12. с. Маклаково Скопинского у. Рязанской обл.); *«Кого крестные благословили, тому Бог счастья дает, без этого счастья не будет»* (с. Желанное Шацкого р-на Рязанской обл. 1930 г. р.).

Необходимость сохранить традицию соучастия крестных, прежде всего, крестной матери, на свадьбе крестников стала основной причиной того, что в советское время при невозможности (или отсутствии потребности) крещения ребенка ему выбирали условных крестных, которые в дальнейшем выполняли предписанные традицией функции по отношению к крестникам и соответственно назывались крестными. Наибольшую распространенность данный вариант возникновения

кумовства получил на Смоленщине, где условно выбранные персонажи действительно приобретали статус настоящих восприемников со всеми положенными нормами взаимоотношений покумившихся семей. С начала 1990-х годов, то есть с выхода практики совершения таинства крещения из-под надзора светских властей, институт условного кумовства потерял свое значение, во всяком случае, по отношению к новому поколению новорожденных.

В числе связанных с духовным родством соционормативных актов, на которые не смогла воздействовать советская пропагандистско-запретительная машина, был и остается актуальным и сейчас обычай одаривания крестников их крестными родителями на Пасху. Единственным препятствием к его соблюдению сейчас является демографический кризис деревни. *«На Пасху крестная к крестникам с яичком, с подарками. Раньше на Пасху видно было, как кто к кому в гости, а сейчас разъехались, крестники повзросли»* (с. Поляна Краснинского р-на Смоленской обл. 1952 г. р.). В тяжелые послевоенные годы полученные пасхальные яички были лакомством, поэтому дары от крестных входили в разряд тех событий детства, которые оставались в памяти людей: *«Мама рассказывала: когда была Пасха, она была маленькая, это после войны. А крестный ее был через реку. И он им (крестникам) давал только по два яйца. И вот она за этими двумя яйцами по кладочке [ходила] через речку»* (г. Горки Могилевской обл. 1967 г. р.).

Таинство крещения воспринималось в народной культуре как акт преображения, освящения ребенка святостью божьего мира. И в поле действия этой святости народ включал все предметы, задействованные в церковном ритуале, в силу чего они получали охранное значение, прежде всего, по отношению к ребенку. Практика их использования вошла в традиционный комплекс мер охраны жизни и здоровья ребенка и сохранялась, хотя и локально с разной степенью устойчивости, все советское время. *«Перекрестили — чтоб не болел, это традиция. При болезни хорошо крестильную рубашку наизнанку вывернуть и вытереть ребенка»* (с. Старый Кривец, Новозыбковского р-на Брянской обл. 1951 г. р.). По словам молодой мамы из с. Коржовка, *«когда маленькие дети болеют, плохо спят, капризничают, полотенчики крестильные и рубашки, распашонки обязательно используют. Крестик дети носят, не снимая»* (Клинцовский р-н Брянской обл.). Иногда сейчас крестильную рубашку включают даже



в ассортимент «охранного» комплекса, с которым родители отправляют молодого человека в армию (с. Коровка Сапожковского р-на Рязанской обл.). В среде воцерковленных людей можно встретить мнение, что крестильная рубашка становится чем-то вроде оберега для человека не только в земной жизни, но и в загробной. Поэтому ее следует не только хранить, но и положить в гроб умершему владельцу: *«Крестильная рубашка сохранилась, ее хорошо бы в гроб. Нужно беречь. Она как бы оберегает. Она сохраняет какую-то святость»* (пгт. Путятино Рязанской обл.).

Не менее интенсивно, нежели это обстояло с крещением и венчанием, советская власть вторглась в похоронную обрядность. Возможно, одной из причин новых инициатив было понимание того, что именно в похоронно-поминальных действиях сконцентрирована сущность христианского учения о человеке, которая заняла прочное место в духовной культуре народа. Вообще весь связанный с актом смерти комплекс обрядов, представлений, коммуникаций можно считать кладзем сведений о самых различных аспектах мировоззрения русских людей. В основе его лежит христианское учение о душе, ее вечной жизни, расплате за грехи, Аде и Рае. Разработанный церковный ритуал проводов умершего построен так, чтобы проводить душу в иной мир и позаботиться о ее существовании в нем. Церковная часть была обязательной и кульминационной частью проводов человека из земной жизни, но существовала еще развернутая во времени многозначная и полисемантическая часть внецерковного комплекса. На его специфику могли повлиять дохристианские представления, а также результаты народного осмысления христианских идей, оформленных в обрядовые акты. И хотя как в прошлом, так и сейчас некоторые из них вызывают недовольство церкви — как проявления язычества, в конечном итоге все многообразие связанных со смертью актов подчинено обеспечению перехода умершего в загробный мир в соответствии с христианским учением. В 1920-е годы по всей стране начинается компания организации «красных» атеистических похорон, были попытки внедрить новую форму и в консервативной сельской местности, однако организованные отдельные примеры вызвали интерес, но не изменили традицию (Соколова 2016: 423-452). К 1930-м годам государство потеряло интерес к организации новых ритуалов. Устойчивость христианских проводов имеет в основном те же причины, что и сохранение крещения. Нужно учитывать и то, что для большинства людей, тем более воспитанных в православной культуре, фе-

номен смерти находится в плоскости мистического, иррационального понимания мира, на который ни людские, ни государственные законы не могут оказывать влияние. Единственным действенным фактором представлялся Божий закон, следуя которому можно было обеспечить умершему достойную загробную участь. Начиная с 1930-х годов и особенно с послевоенного времени в сельской местности распространяется и гражданский ритуал с похоронным оркестром и митингом, так хоронили чаще мужчин, особенно фронтовиков и лиц, занимающих руководящие посты. Наряду с этим сохранялись и традиционные варианты похорон. Подготовка и отправление в загробный мир, согласно христианским правилам, относились к числу особо важных похоронных акций, особенно, конечно, для пожилых людей. Несмотря на малочисленность действующих храмов, где можно было приобрести нужное снаряжение для умершего, с определенного возраста женщины начинали подготавливать церковные атрибуты для себя, а часто и для своих мужчин. *«Венчик, подорожная — все это в сундуках лежало. Землю брали с могилы, возили в церковь и потом сыпали на могилу крестиком»* (а/г Вировля Городокского р-на Витебской обл. 1940 г. р.); *«Венчики из Клинцов привозили, обязательно надо положить, это с предвеку считалось — поставить иконку, положить венчик, подорожную»* (пос. Мирный Гордеевского р-на Брянской обл. 1937 г. р.).

Забота об умершем, исключение его возможной обиды на живых, сохраняющаяся уверенность в связи мира живых и умерших (с некоторыми отступлениями от христианских канонов) — эти факторы не позволяли прерваться поминальной традиции, репрессивные меры были в данном случае неэффективны. Поминальный календарь был установлен церковью, согласно ему совершалась вся народная поминальная практика. Пожилые жители Смоленщины, где основным днем посещения родных могил является Радоница, так вспоминали проведение этого дня: *«Радоница — так хоть гори, хоть что, с работы удерем, хоть после обеда, да на кладбище»* (д. Мерлино Краснинского р-на. 1942 г. р.); *«И ругали, и с работы снимали, а шли люди. Например, учителей переводили из города в деревню в наказание или вообще снимали. У нас с работы сняли одну за то, что на Радоницу ходила»* (пгт. Красный Смоленской обл. 1939 г. р.)

Постепенно вынужденно происходило сокращение или полное выпадение церковной части поминания, но отчасти функции батюшек брали на

себя богомольные старушки. Уже в 1970-е – 1980-е годы ощущается некоторое отсутствие потребности во включении церковного отпевания, при этом обычно в ритуальном сопровождении похорон сохраняются некоторые традиционно-православные элементы. Основным действием становится поминание на кладбище, в локальных традициях с небольшой трапезой, с последующим поминальным обедом в доме. В настоящее время отпевание, церковное или на дому, вернулось в нормативную культуру села и маленьких городов, при сохранении внецерковной обрядовой традиции.

Христианское учение об этапах перемещения души умершего в течение 40 дней сформировало развернутый цикл поминаний. Основное место в народной практике отводилось 40-му дню – времени окончательного расставания души с землей, с домом, с близкими, что полностью соответствовало концепции церкви. Проведение этого дня в народной традиции «обросло» различными символическими актами нецерковного происхождения, регионально и локально они могли существенно отличаться. При этом даже в трудные годы советской власти близкие старались в этот день совершить поминание в храме.

В отличие от крещения и венчания обряд отпевания не воспринимался как действие, создающее поле продуцирующей святости, распространяющейся на все, а равно и на всех, присутствующих при таинстве. Мистика преобразования была сконцентрирована вокруг умершего и должна была должным образом связать его с миром загробным. Содержание происходящего, как и все связанное с умершим как лицом, принадлежащим миру смерти, вызывало у мирян суеверные (с точки зрения церкви) страхи. Эти страхи сосуществовали с желанием совершить церковные проводы и порождали новые практики. Одним из основных актов, гарантирующих благополучный и невозвратный уход умершего в мир иной, в народе считали и считают обрядовое предание земле – посыпание по покрывалу освященной во время отпевания землей. В традициях церкви этот акт должен совершать священник. В советское время отпевание приходилось чаще всего делать заочно и освященную землю отдавали родственникам. Эту землю затем либо сыпали крестом на умершего, либо клали в гроб, но чаще отпевание совершалось уже после похорон, поэтому ее закапывали в могилу. В данном случае атрибут смерти, хотя и освященный, внушал людям страх и потому его, согласно повсеместно существующему и до сих пор запрету, ни в коем случае нельзя вносить в дом.

Христианское учение об Аде и Рае, о корреляции земной жизни и расплаты в загробной, составлявшее обязательную часть народной картины мира и занимавшее немалое место в обсуждаемых крестьянами темах, сохранялось в сознании и образных представлениях сельских жителей в 1920-е – 1930-е годы. В дальнейшем эти сюжеты постепенно выходят из круга интересующих людей тем, оставаясь по-прежнему интересными и значимыми для особо верующей части сельского населения, для которой Божий мир и подготовка к нему осмыслились в православно-традиционном ключе. *«У меня только одного ребеночка Господь на свои руки взял. (– Это только маленьких на свои руки?) Нет, всех, и взрослых. А там он уже распределяет, кому куда. (– Если умирают дети, что делают?) А ничего не сделаешь, это же Господь берет на свои руки. Перед смертью если не причастился, нужно артос»* (пос. Темкино Смоленской обл. 1917 г. р.). Приведу еще одну, сделанную брянскими собирателями в 1999 г. запись беседы с женщиной 1914 г. р., включающую в картину Ада реалии ее времени: *«В ад попасть – не приведи Господи. Там же страшно какой! – мученья сплошные! Вот воры, к примеру, аль взяточники как мучаются? У них тело рвут – сколько в жизни ухватил, столько и отрывают. И так до последнего кусочка. А пьяницы по-другому: они карасин пьют. Так мало того: им еще и рот закрывать надо – не дай Бог вспыхнет, огонь же кругом. А тем, кто врал или жалобы доносил, языки вырывают. А вот тем, кто супружницам изменял, – и сказать стыдно, что делают! О-о-о. Которые на тот свет с грехами пришли, с теми там строго»* (Глебов 2012: 113-114; с. Лутня Клетнянского р-на Брянской обл.). Как показывают многочисленные интервью, в характеристиках религиозной ситуации 1960-х – 1980-х годов чаще чувствуется полное отсутствие интереса к загробным карам христианского Ада, но, заметим, не к загробной жизни вообще. По словам жительницы с. Гороховка Воронежской обл. 1939 г. р. *«сейчас балакают, что в Рай пойдешь. А что это – не знаю. При советской власти этого не было. А сейчас балакают – в рай, так надо молиться, в церковь ходить»* (Верхнемамонский р-н).

Отсутствие возможности обеспечить умершему церковные проводы в иной мир заставляло искать разные выходы христианской заботы о его душе. В мучительный период до похорон, пока умерший находился в доме, необходимо было чтение Псалтири, что в 1920-е и частично 1930-е годы брали на себя бывшие монашки или чернички. С

1930-х годов начинает развиваться институт так называемых «читалок» — женщин, добровольно занимающихся практикой молитвенного чтения при умершем. Обычно таковыми становились женщины пожилые, набожные, умеющие читать, тем более на церковнославянском языке. Со временем их деятельность приобретала своего рода профессиональный характер, они «обслуживали» в случае необходимости всех членов социума и занимали в нем определенную социально-религиозную нишу. Становились читалками в силу разных причин — по желанию выполнять христианский долг, по обету, кто-то продолжал семейную традицию, для кого-то дополнительную роль играло и получение скромного вознаграждения. У каждой из читалок, с которыми нам приходилось беседовать, своя история, но все они понимали, какую ответственность перед Богом берут на себя и потому просили Его благословения на будущий труд. «Я читаю псалтырь. А эта, глупая соседка, говорит: “Тетя Тоня, нельзя читать псалтырь”, — так как я мужевая. А я: “Во-первых, я венчанная, я законная жена, а не блудная, какие невенчаннные. Венчалась в свадьбе. Мать сказала жениху: “Будете венец принимать, отдам вам дочь, а не будете — не отдам”. Он решил венчаться. Я у батюшки благословлялась читать. И вот ложусь спать, однажды, глаза закрыла и говорю: “Господи, если я достойна читать псалтырь над умершими, конечно, а не так, чтоб вот дома читать для себя, а по всем православным, то освети мне путь к чтению псалтыря”. Я ложусь, глаза закрыла, рядом скамейка, и на ней три баночки — чашечки маленькие и горят в них три свечки. Я ведь так просто попросила Бога, чтоб мне осветил, и там мне зажглись три светильника: Он мне путь осветил. Рассказала я это этой глупой, и она согласилась, что мне положено. “Но ты деньги не бери”, а мы берем» (с. Чернава Милославского р-на Рязанской обл. 1942 г. р.). Из массы информации я выбрала еще одну, полученную от женщины 1936 г. р., как наиболее информативную с точки зрения проблемы сохранения религиозности и изыскания возможностей выполнения функций читалки в советское время. «У меня 30 лет как псалтырь появился. Мне сказал о. Валерий из Кировской церкви, чтобы купила псалтырь. А ничего не понимала сначала. В советское время как было: что перепишешь, то и читаешь. А печатных букв и не видели. Ночью пишешь, придешь с работы — и к тетрадке. Сколько у меня этих ночей потеряно. Сколько акафистов святым угодникам писала! Приду, бывало, с работы, уберусь, а и козы, и дети, а ночью пишу.

Начала читать лет 30 назад (где-то в начале 1980-х годов. — Т. Л.). О. Валерий из Кирова благословил. В 48 лет я уже читала. Но молодая, признаюсь, стыдилась ходить по умершим. Начала, так как одна очень попросила. Сразу начала по-церковнославянски читать. Но как я читала: принесла, положила псалтырь, как я плакала, встала на колени, как я Матушку Божию просила: “Мамочка Божия, помоги мне. Вот как мне читать, помоги”. Вот какие-то слова, вижу и понимаю, а вот эти... Так ли это? Я не знаю как! Вот так и начинала: слезы градом, плачу, прошу Божью Мамочку: “Учи меня”. (— Почему не на русском?) Их не было. Потом мне дали молитвослов, там было и на русском. Но мне уже не надо было. Я так привыкла на славянском. Читалки в Людинове были. Как не читать! Человек — это же не скотина. Когда читалка по брату стала читать, то я тут как тут и стала подпевать. У нее псалтырь был. Читали, находились по родству книги и читали. Ну, а потом в Кирове батюшка заставил насильно, и я купила псалтырь. И мне благословение дал прозорливый о. Николай Думиничский. И в Оптиной... Я же работала, и на пенсии работала и все монастырям помогала. Как бы я бы не работала, я скот держала, поросят, коров. Читаю, сколько могу. Утром и вечером. Деньги я беру. Говорю: можете 100 или 200. Но если желаете своего брата помянуть, в общем, считаю, что нормально 1000. Предлагаю звонить в Задонск матушке Софии, сама набираю номер, и чтобы они, сколько смогут, послали на монастырь. В разные монастыри, и я развожу потом» (г. Людиново Калужской обл.).

О сохранении христианской идентичности в советское время свидетельствует еще один очевидный факт — обустройство кладбищ. Если представить себе визуально русское кладбище XIX в., то основным его знаковым элементом будет намогильный крест. Аналогичным образом (за редким исключением) выглядело сельское кладбище в 1920-е и даже в 1930-е годы. В послевоенное время распространение получают столбики со звездой, сначала ими отмечали могилы военных, затем вошло в обычай ставить просто на мужские захоронения. Однако крест оставался наиболее распространенным намогильным знаком. Опросы пожилых людей показывают, что причин сохранения православного обустройства могил, несмотря на распространение атеистической идеологии, несколько. Одна из них типична для сельского менталитета — нежелание менять устоявшуюся религиозную традицию, тем более что дело касалось

опасной зоны смерти. Сохранялась и сакральная сущность креста: он был знаком включения умершего в число обитателей Горнего мира и в качестве такового исполнял защитную функцию по отношению к лежащему под ним человеку. Кроме того, традиционность захоронения, то есть установка креста и обретение места на функционирующем в течение многих лет общем кладбище, где лежало не одно поколение предков, ассоциировалось с возможностью приобщения к ним в ином мире и нового обитателя погоста.

Установление памятников на могилах, начавшееся еще в последние десятилетия советского времени и ставшее повсеместной практикой в настоящем, — это показатель не только возросшего благосостояния людей, но и изменения сакрального содержания надгробного знака. Основное назначение памятника — уберечь захоронение от разрушения, сохранить для потомков память об умершем, но этот знак не содержит символики связи с загробным миром в его христианском понимании. Правда, на современных памятниках обычным становится изображение креста как знака принадлежности к христианству, или же вместе с памятником остается стоять старый крест.

**Праздники.** Праздничный календарь русских в том виде, каким мы его видим на пороге 1917 г., в основе своей имел церковные святцы. Даже вводимые государством праздничные дни, не входящие в святцы, имели религиозное звучание, как например, тезоименитства членов правящей династии. Каждый праздник функционировал на трех уровнях: общественном, семейном и, что естественно для теократической дореволюционной России — государственно-церковном. Задачей церкви была организация праздничного времени православного народа таким образом, чтобы праздник с присущими данному феномену особенностями проведения, сложно-символическими обрядами и обычаями, системой коммуникаций был подчинен единой религиозной идее. В качестве таковой использовались события церковной истории, прославление святых подвижников и мучеников за веру и, конечно, почитание главных лиц небесного пантеона — Христа и Богородицы, милостью которых существует все живое на земле. Именно так — как почитание святости, прославление ее воспринимал свои праздники народ к 1917 году. Такая трактовка праздников была особенно характерна для сельского населения, хозяйственное и экономическое благополучие которого были особенно ненадежны и постоянно заставляли надеяться на помощь свыше. После 1917 г. общая

программа создания нового общества потребовала переустройства всего традиционного уклада жизни, в том числе и праздничного календаря. Такую задачу как одну из основных ставила новая культурная программа, поскольку праздник, как было понятно новым реформаторам, это не только особое времяпрепровождение, это актуализация системы взглядов, представлений, ценностей, то есть именно тех аспектов сознания, которые требовали не просто корректировки, а иного смыслового наполнения.

Для реализации данной задачи сразу после революции советские инстанции начинают деятельность в двух взаимосвязанных направлениях: внедрение новой «красной», «революционной» обрядности и кощунственно-карнавальное пародирование православных праздников, что должно было показать демонстративное игнорирование той святости, которую чтит народ, и, возможно, тем самым дать импульс переориентации народного сознания на другую, более прагматичную реальность. Указанные акции вызвали активное негодование сельских жителей. И в 1923 г. на XII съезде РКП (б) было принято постановление *«избегать всякого оскорбления чувств, ведущих лишь к закреплению религиозного фанатизма»* (Шангина 2016: 462), что ослабило, но не привело к полному прекращению антирелигиозной кампании. Бывали случаи, когда под давлением властей на сходах принимали решение не проводить религиозный праздник, прежде всего имелись в виду престольные дни.

Естественно, что победившая революция ликвидировала саму возможность существования государственно-религиозной формы организации праздников. Однако воздействовать на переориентацию общественного и, тем более, семейного вариантов праздничного времяпрепровождения оказалось гораздо сложнее. В целом православный календарь в первое послереволюционное десятилетие продолжал существовать в традиционном варианте как по форме исполнения, так и в осмыслении участников. Праздники доколхозного времени оставили в памяти современников картину не только их многочисленности и разнообразия, но и всеобщего эмоционального подъема, то есть функционирования вполне в существующих до революции традициях. Так вспоминала пасхальную неделю жительница с. Лукиха Каспьянского р-на Смоленской обл. 1915 г. р.: *«Иконы носили, это неделя после Пасхи. И мы бегали. И в каждом доме отпевание. А потом, вечером, останавливают икону, оставляют на ночь, и все жители,*



*кто может, все приходят и целую ночь поют Христа». В традиционном варианте как органичное сочетание церковной и внецерковной обрядовой части запомнились праздники жительнице с. Климово Белгородской обл.: «На Троицын день помажут хату, веток зеленых на земь и в хате понатыкаем, поп будет служить у тех, кто пожелает, у кого есть капитал. На Пасху танки водили, хороводы водили. За руки возьмемся, вожатая была, песни водили. Я застала в 1925 г. Рели-качели у нас были, качались на качелях. Парни в хороводах не участвовали, водили хороводы девушки и молодые женщины» (Борисовский р-н. Полевые материалы Л. Н. Чижиковой).*

Существенные ограничения в общественное функционирование традиционной праздничной культуры внесли постановления 1929 г., запретившие все мероприятия под открытым небом. Однако, несмотря на строгие запреты, такие мероприятия разной степени массовости существовали и в дальнейшем, особенно этим отличались посещения святых источников и чудотворных икон. Об одном из вариантов массового проведения праздника на день Маккавея уже говорилось выше.

С начала 1930-х годов антирелигиозная практика государства начинает вестись по разным направлениям: от агитации переходит к запретам, к разрушению церковно-приходской жизни, в рамках которой и функционировала традиционная общественно-религиозная праздничная культура. Одновременно в праздничный календарь начинают активно вводиться советские праздники, которые со временем органично вписываются в культурную жизнь сельских и городских социумов. При этом в сельской местности не теряют своей значимости и наиболее почитаемые в народе православные праздники. Таким образом, тот календарь, согласно которому была организована в советское время праздничная жизнь села и маленьких городов, представляет собой некий симбиоз противоположных по идеологической направленности праздников, где каждый из них имел свою определенную нишу. ВОВ нарушила весь уклад жизни народа, включая праздничную культуру, об оживление которой можно говорить лишь применительно к концу 1940-х — началу 1950-х годов. Возвращение к православным праздникам зависело от разных факторов: религиозной традиции довоенного и даже дореволюционного времени, функционирования церкви, активности местных властей в их борьбе с «религиозными пережитками», наличия в каждой местности достаточного числа деятельных верующих и рели-

гиозно-грамотных людей. В мою задачу не входит описание годового круга праздников, согласно которому жили села и маленькие города России в разные десятилетия советской власти, тем более сложной задачей представляется определение в нем удельного веса православных праздников, который может иметь существенные региональные и локальные отличия. Еще одна сложность анализа православной составляющей праздничного календаря этого периода — недостаток информативного материала. В записях и научных трудах исследователей советского периода за редким исключением (Тульцева 1978; Тульцева 1979) давались описания лишь некоторых обрядовых элементов христианско-религиозного характера, чаще с критической оценкой. При этом в силу цензурных ограничений, опускались такие аспекты как эмоционально-психологическое восприятие этих праздников населением разного возраста, понимание смысла и мистики, заложенных в каждом из праздников. В данной статье я ограничиваю свою задачу анализом собранных в полевых условиях материалов с целью показать как непрерывную цепочку трансляции праздничных традиций, так и постепенное сокращение празднуемых дней, а также частичную утерю их смысловой сущности.

На основании имеющихся материалов можно утверждать, что в первые послевоенные десятилетия в сельской местности продолжались традиции проведения православных праздников с сохранением церковной (при возможности) части, причем нередко пожилые люди подчеркивают их приоритетность. *«Праздники божественные мы все в детстве отмечали, а советские — нет. Старались всегда именно к Пасхе новое платье сшить. Яйца ходили к крестным собирали»* (пгт. Красный Смоленской обл. 1939 г. р.).

Приведенное ниже воспоминание жительницы приграничной белорусской деревни касается престольного праздника, то есть одного из наиболее значимых для села дней, о чем смотри ниже. Описание происходящих в этот день событий убедительно показывает, насколько по-прежнему в сознании исполнителей связаны два фактора: почитание святости праздника и дарование Божьей милости на обеспечение жизненного благополучия людей. Следует обратить внимание и на время прекращения празднования в традиционном варианте — начало 1960-х годов. *«В каждом селе были престольные. У нас был Маккавей 14 августа. Освящали каждый дом, чтобы скот не терялся. Священников из церкви привозили, это при мне было. Готовились к этому празднику так*

же, как к Пасхе. Чистили все в доме, все чинили, сараи чистили, потому что священник ходил и по сараям, опрыскивал все. И шли по деревне, и тогда ставили лавку, застилали и ставили хлеб-соль, это освящали, а часто и отдавали священнику. Заходил к тем, кто просил. Тогда не преследовали, это после было, когда за все преследовали – ни ребенка перекрестить, ни на кладбище сходить родителей помянуть на Радоницу. А детей больше всего наказывали. Кончились эти обходы, мне было лет 18. А потом праздник еще был, но без священника. И сейчас на Макковья гости приезжают и из России. Едем на источник» (д. Старый Дедин Хотимского р-на Могилевской обл. 1941 г. р.). В случае невозможности церковного соучастия в празднике религиозную часть брал на себя кто-то из признанных в селе богомольных людей. «Мы постовали, ходили в Клинцы исповедоваться и причащаться. В Ущерпье тогда все были религиозные. У всех были иконы, и у начальства. Свечу хотели взять – все хотели<sup>6</sup>. У нас весной не выгонят скот (обычно первый выпас 6 мая на Юрьев день. – Т. Л.), чтобы не читала, не служила певчая, никогда. А я любила иконы носить. И вот весной рано родители нам дают по иконе, и мы идем на перекрестке дорог и становимся по эту сторону с иконами и по эту. А певчая стоит служа, поет. Отслужит молебен, потом каждый хозяин на поводку веде свою корову в поле. Это так первый день выгоняют скот. Поэтому у нас какой-то ящур был на скот в соседнем селе. А у нас Бог миловал, ни одну корову – ни колхозную, ни свои, ни у кого не пропала скотина. И колхозные коровы проводили обязательно. Опосля становятся их поплотней или мы с иконами отходим пошире, подальше, а скот колхозный прогоняют. Такой у нас был закон, порядок» (с. Ущерпье Клинцовского р-на Брянской обл. 1935 г. р.).

Постепенно сокращался объем знания церковных праздников, полной информацией обладали лишь старые и наиболее верующие люди, оповещавшие остальных о наступлении очередного праздничного дня. Это было особенно характерно для послевоенного периода. Поскольку церковные святцы сохранялись лишь в немногих домах, а приобрести их было проблематично, нужную информацию, как и тексты молитв, переписывали в тетради. По словам жителя с. Кудаква 1931 г. р., «когда мать была уже плохая, она сказала: “Возьми тетрадочку, я тебе все праздники расскажу”. И все праздники у меня записаны» (Спасский р-н Рязанской обл.). Сокращалось чис-

ло празднуемых (по православному календарю) дней, но неизменно не теряли позиции наиболее важные двенадцатые праздники, престольные, в число почитаемых дней входило также празднование наиболее известных богородичных икон. Для советского времени, особенно для 1970-х – 1980-х годов довольно типична ситуация, о которой вспоминал житель с. Поповка 1950 г. р.: «Моя бабушка только четыре праздника праздновала: Рождество, Пасха, Троица и Покров» (Россошанский р-н Воронежской обл.).

Самым главным, основополагающим праздником в церковном учении была Пасха, и она же была и осталась самым почитаемым праздником в народе. Традиция и высокий сакральный статус этого дня – это те факторы, которые сумели противостоять репрессивному давлению разных инстанций. Даже для далеких от церкви людей, мало интересующихся церковными догматами и сущностью божественного мира, Пасха ощущалась как праздник совсем иной природы, нежели череда праздников светских. Свое сакральное значение сохраняла и пасхальная обрядовая пища. Вне зависимости от совершения освящения в церкви кулич, пасха, крашеные яички воспринимались не просто как символы праздника, а как предметы, наделенные особой благодатной сущностью. Их употребление давало человеку чувство приобщения к особой ауре этого дня, если и не для всех наполненной святостью, то явно сакрализованной. Конечно, конкретная реализация празднования далеко не всегда соответствовала высокому мистическому значению этого дня. Церковно-приходская жизнь была разрушена, вместе с этим ушла и возможность для большинства граждан страны приобщиться к литургическому служению Церкви. Однако люди изыскивали любые возможности для того, чтобы посетить пасхальную службу и, конечно, особенно торжественно ее праздновали там, где были действующие храмы. Праздничную ситуацию в своем селе Алексеевка в 1960-е – 1970-е годы вспоминают пожилые жительницы: «У нас село, конечно, более религиозное, потому что у нас храм. И який у нас колокол был! Нашу церковь не тронули, потому что она построена народом... В нашу церковь ходили и украинцы из разных сел, со всей округи. В молодости мы ходили в церковь, но ведь запрещали. Было: на какой-то праздник пришли люди в храм, а пришел председатель выгонять. Так его побиили, приговаривая: дураков и в церкви бьют. На Пасху все ходили. Светили все – пасху, яйца, сало, мясо, пшено, соль, могли и мыло. И фрукты, колбасу» (Глушковский р-н Курский

обл.). В сельской местности и маленьких городах пасхальные дни были временем эмоционального подъема, временем концентрации всех материальных и духовных сил каждой семьи. Еще в 1950-е годы местами сохранялся и традиционный обычай пасхальных обходов: *«После Пасхи на святой неделе брали икону во дворы. Из церкви с иконой по большаку и к тем, кто принимал. “Христос воскрес” поют. Целую ночь так. И кто-то обрекается, чтобы было дома хорошо, у детей — и принимали икону. И в каждую деревню несли. Народу много было. Все собирались в тот дом, где принимали икону. И поют Христос всю ночь. Потом обед и икону дальше»* (д. Варварка Хотимского р-на Могилевской обл. Женщины 1930 г. р. и 1932 г. р.). Пасха воспринималась как день всеобщей радости, ее смысл был понятен и не требовал углубления в мистику связанного с ней события.

Но всегда был контингент знающих, верующих людей, которые более образно, что характерно для народной религиозности прошлого, представляли пасхальную ситуацию и в своем социуме выполняли роль трансляторов информации относительно мистики происходящего и соответствующих правил поведения: *«На Пасхальной неделе земные поклоны не ложут, потому что все враги ниц упадут, как воскликнут “Христос воскрес”, а на Красной Горке встанут. От Пасхи до Вознесения псалтырь не читают. На Пасхальной неделе не делают крест на хлебе (обычно делают. — Т. Л.), а только вмятинки, так как Христос воскрес. И до Красной Горки»* (с. Липовка Тамбовского р-на Тамбовской обл. 1925 г. р.). Еще в 1960-е, а местами и в 1970-е годы Пасха сохранялась как протяженный во времени комплекс церковных и народно-обрядовых актов. Житель д. Сукомля Ершичского р-на Смоленской обл. 1933 г. р. так вспоминает пасхальное время: *«Пасхи освящать ходили в Епишево за 15 км. Сейчас привозят батюшку освящать из Ершичей. Христа пели до Духова дня. Мы собирались на пригорке на природе яичницу жарили, последний раз Христа пели. Духов день — у нас понедельник, а Троица в других деревнях воскресенье, а у нас Суббота Духовская, тогда Дух»*<sup>7</sup>.

1980-е годы показывают уход из жизни сел и маленьких городов многих православных праздников, но Пасха по-прежнему оставалась «Праздников праздников»<sup>8</sup>. С начала 1990-х годов Пасха становится всенародно празднуемым днем. Однако пасхальное время в больших городах и мегаполисах нельзя сравнить с тем, что было и сохраня-

лось к этому времени в селах и маленьких городах России. Первый вариант характеризовался изобилием народа, хлынувшим, словно вода из шлюзов, и буквально осадившим храмы, особенно с целью освящения обрядовой пищи. Открытое празднование Пасхи воспринималось как возвращение к традициям своего народа, а православие — как насильно отнятое и обретенное достояние этноса. Какую роль в данном случае играла собственно вера в воскресшего Христа — этот вопрос имел второстепенное значение. Несомненным был общий эмоциональный подъем и ощущение радости. В сельской местности разрыва в праздновании Пасхи не было, она неизменно занимала высочайший статус не только в религиозной, но и в народно-обрядовой культуре.

Не меньшую устойчивость показали так называемые «престолы». Это были дни посвящения местных храмов, которые в реальности становились праздниками всего сельского социума, показывая нераздельность церковного и мирского в сознании православных жителей села (Тульцева 2001: 124-167). Конечно, говорить о полноценном — многофункциональном и полисемантическом — сценарии проведения престольного праздника в советское время не приходится. С закрытием церквей уходила литургическая часть праздника, отчасти ее отсутствие компенсировали коллективные моления вне храмов, но материалы 1970-х и тем более 1980-х годов показывают, что постепенно молитвенная часть перестает быть обязательной составляющей праздника. Сохранялся семейно-общинный характер престолов, традиция всеобщего гостевания, к которому готовилась каждая семья. Потребность почтить святость праздника реализовывалась в запрете на работы. Жительница Калужской обл. вспоминала об отношении к престольному празднику в их деревне во времена ее молодости, то есть где-то в 1960-х — 1970-х годах. *«Я не знаю, откуда он у нас пошел. Но всегда этот престольный праздник праздновали. Всегда наводили в доме порядок, всегда стирали, мыли. И всегда праздничный обед на столе»* (Кировский р-н). Даже если общего молебна не было, сохранялись индивидуальные молитвенные действия воспитанных в традициях верующих людей. О сочетании индивидуального характера молитвенной части и всеобщности гуляния вспоминает жительница Смоленской обл. 1923 г. р. *«После закрытия церкви не собирались [для молебна] нигде, но праздновали очень. Помолиться не собирались, это в одиночестве. Гуляние, выезжали на природу с едой. Молодежь с других деревень приходила, гости приезжали. Не работали, ну до обе-*



да можно еще. А после обеда нельзя даже скотину в поле выгонять» (с. Павловское Темкинского р-на Смоленской обл.). К традиции проведения праздника приобщались и дети, проникаясь радостным духом коллективного гуляния: *«Церкви в деревне у нас не было, но бабушка всегда молилась, лампадку зажигала. Наверное, это с детства пошло, что всегда в этот день праздник. Нас не заставляли мыть крапиву, копать картошку. Нам покупали все вкусное, у нас были гости. Это был настоящий праздник. В деревне играла гармошка, танцевали, плясали, общались»* (г. Юхнов Калужской обл. 1935 г. р.). Традиция празднования престолов не прекращалась и в 1980-е годы, хотя ощутимая связь с религиозным посвящением сохранялась лишь там, где были действующие храмы. Катаклизмы 1990-х годов, экономический, демографический и социальный кризис деревни повлекли за собой разрушение праздничной культуры, в том числе и угасание престольных праздников. Воспоминания о былой и безвозвратно ушедшей праздничной жизни можно считать лейтмотивом бесед с людьми старшего поколения. Обращает на себя внимание тот факт, что в этих воспоминаниях почти никогда не находится места описанию коллективных религиозных проявлений, что соответствует сложившейся к этому времени ситуации. Судя по информации, полученной от лиц среднего возраста, не характерны для этого периода и индивидуальные проявления религиозности. *«Престольный здесь Троица. И в советское время это продолжалось, даже хорошо продолжалось. Все перестало с этой жизнью. А было – праздник, гуляли всем селом. В этот день съезжались люди со всех окрестных деревень к нам. Это я еще был мальчиком, а мои родители приглашали и родственников (с. Старый Кривец Клиновского р-на Брянской обл. 1943 г. р.). Аналогичные выводы делает и жительница с. Демьянки Брянской обл. 1947 г. р.: «В нашем селе праздник – Никола зимний, это на нашем краю, это наш престол. А на другом конце Пречистая, Спас у соседей. Это ведь пошло оттуда... и скрозь. Раньше хорошо праздновали, много родственников приезжало. На улице гуляли, дома – нет. А сейчас и Николу не празднуют. Село почти распадается, и некому праздновать, родни нет»* (Стародубский р-н). Конечно, там, где были действующие храмы, церковная служба составляла обязательную часть празднования.

В советское время престолы относились к тем немногочисленным коллективным праздникам, которые население проводило самостоятельно, без организующей роли работников культуры.

Соучастие властей могло сказываться лишь в организации в эти дни торговых ярмарок. Предоставленные с начала 1990-х годов свободы оказались не в состоянии вернуть на улицы население, отвыкшее проявлять свои инициативы и умение самоорганизовываться, в том числе и в проведении любимых престольных дней. С начала 1990-х годов в устоявшуюся сетку светских праздников входит повсеместное празднование дней отдельных сел и городов. Там, где еще сохраняется традиция празднования престолов, местные власти считают целесообразным приурочивать к устоявшимся датам новый праздник – День села. Понимается, что такое совмещение даст импульс возрождению не просто праздничной жизни, но и ее православной составляющей.

Ситуация к началу 1990-х годов показала, что все советское время православные праздники занимали определенную нишу в праздничном календаре сел и маленьких городов. Осталось ощущение святости почитаемых дней. Это выражалось не только в акциях религиозного характера, но и, в большей степени, в запрете на работы, что в перегруженной заботами сельской жизни свидетельствовало о приложении определенных духовных усилий. Таким был и оставался уклад жизни, и следовали (подчинялись) ему не только люди воцерковленные: *«Бабушка не была религиозной, а традиции религиозные соблюдались. То есть не постились, но Пасха – обязательно, все праздники отмечали, не работали. Пасха, Вербное, Спас, Успение, Ильин, Казанскую, Крещение и Рождество обязательно отмечали. И стол получше»* (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл. 1947 г. р.). Общественное мнение осуждало работу в праздник как оскорбление святости, этот фактор не претерпел изменений во времени и остается актуальным и в наши дни. На вопрос, что заставляет ее отказываться от работы в праздник, жительница с. Туричино Невельского р-на 1975 г. р. дала ответ, характеризующий одновременно религиозную ситуацию в селе и особенности современного менталитета. *«И страх, и то, что люди скажут. У нас и сейчас: пойдешь на колонку в праздник, а бабушки скажут, что ты грешешь. Это и на престольные: чего ты дрова колешь в праздник! И молодежь старается: по праздникам лучше не грешить»* (Псковская обл.).

**Выводы.** Снятие всех запретов на религиозные проявления, открытие церквей, свобода духовной жизни на фоне общей эйфории от перспективы грядущих перемен – все это вылилось в массовое движение в храмы в 1990-е годы. Воз-



вращение традиционной веры воспринималось как часть общего переосмысления своего бытия, как возможность народа обрести свое лицо. Эта ситуация была характерна прежде всего для больших городов. В сельской местности и маленьких городах православие в разной степени значимости и в разных вариантах актуализации существовало все советское время. Возможность противостоять идеологическому давлению и репрессивным мерам можно объяснить совокупностью ряда факторов. 1. Сохранялась иррациональная форма восприятия мира, то есть вера в Бога, в возможность вмешательства высших сил. Эта вера оставалась в глубинах сознания, проявляясь в определенные моменты жизни. Наиболее показателен в этом отношении период ВОВ, когда эмоциональное напряжение заставляло людей надеяться на чудо, на помощь тех сил, к которым обращались многие поколения предков. 2. Сила традиции. Этот фактор воздействовал, прежде всего, на религиозное поведение. Нарушение традиции, даже если она была уже отчасти «пустой» формой, воспринималось как пренебрежение обычаями предков и внесение элемента хаоса. 3. Фактор общественного мнения, играющий всегда важную роль в нравственно-поведенческом климате сельского социума. Вектор его воздействия мог колебаться, но в целом был направлен на сохранение православных основ. 4. Воспитание, постоянная трансляция определенных представлений и правил поведения. Этот фактор показывает постепенное ослабление своей значимости, частичную утерю традиционно православного наполнения (содержания), что особенно ошутимо сказалось в 1980-е годы. 5. Воздействующая на сознание и поведение традиционная самоидентификация, в основе которой была устоявшаяся веками корреляция: русский — православный. Нераздельность данной самоидентификации в свою очередь служила некоторым гарантом и импульсом сохранения и воспроизводства православной религиозности. 6. Целостность и устойчивость православной культуры, способной, как любая система, допускать изменения отдельных составляющих, не теряя при этом общего смыслового значения. Одним из ключевых положений этой системы было рожденное народной нравственностью понятие «закон», охватывающее широкий круг традиций, ставшее определяющим кодексом поведения. Этот пункт имеет и большое теоретическое значение, поскольку ставит требу-

ющие дальнейшей разработки вопросы. Вопрос общий: насколько устойчиво и необратимо проникновение в менталитет человека той культуры, в рамках которой проходила его социализация. Поскольку в нашем исследовании речь идет о русской деревне советского периода, то возникают более конкретные вопросы: каким образом реализовывалось и сказывалось в поведении и мировоззренческих установках людей столкновение или сосуществование двух культур с разным идеологическим наполнением, каковы результаты этого взаимодействия, можно ли говорить о приоритетности (в отдельные годы советского периода) одной из культурных систем. Насколько устойчивой оказалась православная культура в условиях ее целенаправленного уничтожения и внедрения культуры, основанной на других идеологических принципах, как эффективность ее влияния коррелировалась с глубиной веры человека, то есть можно ли говорить о прямой зависимости эффективности ее влияния от глубины веры человека, и, наконец, связанный с предыдущим пунктом вопрос: как, в каких вариантах и насколько ошутимо проявляется фактор бессознательного усвоения основ православной культуры.

Современная религиозная ситуация в стране противоречива. Схлынула волна тех, кто шел в храмы, руководствуясь общим энтузиазмом и желанием познать те истины, которыми жил свой народ многие века. Церкви сейчас наполняют подлинно верующие люди. Одновременно часть общества, особенно из числа неопитов, объявляет неоправданными свои надежды на церковь как высшую духовную инстанцию, как гарант добра и справедливости. Их недовольство вызывает патрональная (во всяком случае, в их представлении) позиция государства в отношении Православной Церкви, следствием чего стало имеющее негативную коннотацию отождествление светской и духовной инстанций управления. Неоправданно критические выпады в адрес Церкви отражают непонимание сути ее служения и тождества понятий вера и Церковь. Однако полемики такого рода затрагивают в основном большие города и мегаполисы. В сельской местности и маленьких городах церковь по-прежнему гармонично вписывается в функционирование социума, а православные традиции составляют неотъемлемую часть современного уклада жизни.

### Примечания

<sup>1</sup> С.А. Аверинцев считал не просто не обоснованным, но и крайне нежелательным такое совмещение понятий. «Ужасно, когда культура становится простой суммой того, что называется искусством, того, что называется литературой и т. д». При этом он ссылаясь на то, что даже поэт Вячеслав Иванов — «сим-

волист, отнюдь не отец церкви, которого столько корили за эстетство, очень энергично высказывался за то, чтобы в нашем сознании оставалась достаточно четкой внеположность веры культуре, ее трансцендентность» (Аверинцев С. С. б. г.: 5).

<sup>2</sup> Для большей ясности в определении времени существования той или иной практики в тексте указан возраст информантов.

<sup>3</sup> Нужно учитывать, что именно народная религиозность возвела в степень понятия «закон» те религиозно-нравственные нормы, которые пришли из церкви и стали основой народной православной культуры.

<sup>4</sup> Выражение «Ну что ты во всякую чушь веришь, как старая бабка» по отношению к любым проявлениям религиозности можно считать идиомой советского времени.

<sup>5</sup> Правда, многие женщины старшего возраста признаются, что в молодые полные хлопот годы молитвы могли не то что забыться, но выйти из ежедневного уклада жизни, но возвращались в случае каких-то несчастий, тем более с приближением к старости.

<sup>6</sup> Имеется в виду общественный обетный праздник «Свеча», заключающийся в ежегодном переносе из дома в дом коллективной реликвии – свечи или иконы. Распространен на российско-белорусском пограничье.

<sup>7</sup> Специфика распространенных наименований Троицких праздников на Смоленщине: Духовская суббота, воскресенье – Дух, понедельник – Троица.

<sup>8</sup> Пожалуй, можно говорить, что в это время было два равноценных по эмоциональной и материальной подготовке праздника – Пасха и Новый год с последующим временем святок.

### **Источники и материалы**

АИЭА – Архив Института этнологии и антропологии. Рязанский отряд комплексной экспедиции.

АМИР – Архив Музея истории религии. Ф. 1 (фонд Теплякова М.К.). Оп. 1. Д. 429.

АРЭМ – Архив Русского Этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1.

АТКМ – Архив Тотемского краеведческого музея.

*Виола и др.* – Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокружения. Документы и материалы. М.: Росспэн, 1998.

ГАВО – Государственный архив Вологодской обл.

ГАМО – Государственный архив Могилевской обл.

ГАПО – Государственный архив Пензенской обл.

*Глебов (сост.)* – Легенды, предания, устные рассказы Брянской области / Сост. В. Д. Глебов.

Брянск: Брянский государственный краеведческий музей, 2012.

*Евфимьев Н.* Культ и сельское хозяйство Тотемского уезда. АТКМ. Д. 64. Л. 5. 1925.

*Крестьянка 1923* – «Крестьянка». 1923. № 17.

*Локтина (отв. ред.)* – Выгоничская земля от истоков к будущему / Отв. ред. Т. И. Локтина. Брянск: Брянское областное полиграфическое объединение, 2007.

*Пономарев С.* Очерки народного быта / / Северный вестник. СПб., 1887.

### **Научная литература**

*Аверинцев С. С.* Богословие в контексте культуры. [http://booksafe.net/averincev\\_serгей-3293.html/](http://booksafe.net/averincev_serгей-3293.html/)  
*Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.

*Буганов А. В.* 1920-е – 1930-е годы в представлениях и памяти русских крестьян (по материалам Рязанского края) / / Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016.

*Буганов А. В.* Влияние подвижников на формирование народного самосознания / / Святости и святость в жизни русского народа / Отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.

*Громыко М. М.* Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991.

*Громыко М. М.* О единстве православия и Церкви в народной жизни русских / / Традиции и современность. 2002. № 1.

*Громыко М. М.* Обращение к старцам в период гонения на веру и Церковь / / Святости и святость в жизни русского народа / Отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.

*Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986.

*Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000.

Залесский А. И. Об отношении белорусских колхозников к религии и о росте атеизма. (По материалам колхоза им. П. Я. Пономаренко Загальского с/с Любанского р-на Минской обл.) // Советская этнография. 1957. № 2.

Иникова С. А. (отв. ред.) Русские Рязанского края / Отв. ред. С. А. Иникова. Т. 2 М.: Индрик, 2009.

Кириченко О. В. Народная агнология // Святости и святость в жизни русского народа / Отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.

Кириченко О. В. (отв. ред., сост.) Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре. СПб.: Алетейя, 2018.

Кириченко О. В., Шляхтина Н. В. Православные верующие в 1920-е – 1930-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016.

Крюкова С. С. Честь и бесчестье в русской деревне второй половины XIX в. // Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / Отв. ред. О. В. Кириченко. СПб.: Алетейя, 2018.

Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс. М.: Новый хронограф, 2002.

Листова Т. А. Мир святости в народном понимании // Святости и святость в жизни русского народа / Отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.

Листова Т. А. (отв. ред.) Православная жизнь русских крестьян XIX–XX в.: Итоги этнографических исследований / Отв. ред. Т. А. Листова. М.: Наука, 2001.

Листова Т. А. Православная атрибутика в русской народной культуре // Очерки русской народной культуры / Отв. ред. И. В. Власова. М.: Наука, 2009.

Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой // Русские. Семейный и общественный быт / Отв. ред. М. М. Громыко, Т. А. Листова. М.: Наука, 1989.

Сипейкин А. В. Православная церковь в 1917–1929 гг.: источники и методика изучения // Российское православие от модерна к современному дню (конец XIX – конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии / Отв. ред. М. В. Каиль. М.: Изд-во Ипполитова, 2018.

Соколова А. Д. Похоронный обряд в 1920-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016.

Тульцева Л. А. Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Отв. ред. К. В. Чистов, Т. А. Бернштам. Л.: Наука, 1978.

Тульцева Л. А. Крапивное заговенье // Наука и религия. 1979. № 12.

Тульцева Л. А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков / Отв. ред. Т. А. Листова. М.: Наука, 2001.

Цеханская К. В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М.: ИЭА РАН, 2004.

Цыпин В., прот. История Русской церкви. Кн. 9. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.

Шангина И. И. Традиционные и новые праздники и обряды в 1920-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016.

Шляхтина Н. В. Отражение религиозного сознания в оформлении жилого пространства современных православных семей // Очерки русской народной культуры / Отв. ред. И. В. Власова. М.: Наука, 2009.

## References

Bernshtam, T. A. 2000. *Molodost' v simvolizme perekhodnykh obriadov vostochnykh slavian. Uchenie i opyt Tserkvi v narodnom khristianstve* [Youth in the symbolism of the transitional rites of the Eastern Slavs. The doctrine and experience of the Church in popular Christianity]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.

Buganov, A. V. 2010. Vliianie podvizhnikov na formirovanie narodnogo samosoznaniia [The influence of devotees on the formation of national self-awareness]. In *Sviatyni i sviatost' v zhizni russkogo naroda* [Holy things and holiness in the life of the Russian people], edited by O. V. Kirichenko. Moscow: Nauka.

Buganov, A. V. 2016. 1920-e – 1930-e gody v predstavleniiakh i pamiati russkikh krest'ian (po materialam Riazanskogo kraia) [1920s - 1930s in the ideas and memory of Russian peasants (based on materials from the Ryazan Territory)]. In *Traditsionnaia kul'tura russkogo naroda v period 1920-kh – 1930-kh godov* [Traditional culture of the Russian people in the period of the 1920s - 1930s], edited by V. A. Lipinskaia. Moscow: Indrik.

Gromyko, M. M. 1991. *Mir russkoi derevni* [The world of the Russian village]. Moscow: Molodaia gvardiia.

Gromyko, M. M. 2002. O edinstve pravoslaviia i Tserkvi v narodnoi zhizni russkikh [On the unity of Orthodoxy and the Church in the life of the Russian people]. *Traditsii i sovremennost'* 1.

- Gromyko, M. M. 1986. *Traditsionnye normy povedeniia i formy obshcheniia russkikh krest'ian XIX v.* [Traditional norms of behavior and forms of communication of Russian peasants of the 19th century] Moscow: Nauka.
- Gromyko, M. M. 2010. Obrashchenie k startsam v period goneniia na veru i Tserkov' [Appeal to the elders during the period of persecution against faith and the Church]. In *Sviatyni i sviatost' v zhizni russkogo naroda* [Holy things and holiness in the life of the Russian people], edited by O. V. Kirichenko. Moscow: Nauka.
- Gromyko, M. M., and A. V. Bugarov. 2000. *O vozzreniiakh russkogo naroda* [About the views of the Russian people]. Moscow: Palomnik.
- Inikova, S. A., ed. 2009. *Russkie Riazanskogo kraia* [Russians of Ryazan region]. Vol. 2 Moscow: Indrik.
- Kirichenko, O. V. 2010. Narodnaia agiologiya [Folk hagiology] // *Sviatyni i sviatost' v zhizni russkogo naroda* [Holy things and holiness in the life of the Russian people], edited by O. V. Kirichenko. Moscow: Nauka.
- Kirichenko, O. V., and N. V. Shliakhtina. 2016. Pravoslavnye veruiushchie v 1920-e – 1930-e gody [Orthodox believers in the 1920s - 1930s]. In *Traditsionnaia kul'tura russkogo naroda v period 1920-kh – 1930-kh godov* [Traditional culture of the Russian people in the period of the 1920s - 1930s], edited by V. A. Lipinskaia. Moscow: Indrik.
- Kirichenko, O. V., ed. 2018. *Idealy i palliativy v russkoi traditsii i kul'ture* [Ideals and Palliatives in Russian Tradition and Culture]. St. Petersburg.: Aleteia.
- Kriukova, S. S. 2018. Chest' i beschest'e v russkoi derevne vtoroi poloviny XIX v. [Honor and dishonor in the Russian village of the second half of the 19th century]. In *Idealy i palliativy v russkoi traditsii i kul'ture* [Ideals and Palliatives in Russian Tradition and Culture], edited by O. V. Kirichenko. St. Petersburg: Aleteia.
- Leont'eva, T. G. 2002. *Vera i progress* [Faith and progress]. Moscow: Novyi khronograf.
- Listova, T. A. 1989. Russkie obriady, obychai i pover'ia, svyazannye s povival'noi babkoi [Russian rituals, customs and beliefs associated with the midwife]. In *Russkie. Semeinyi i obshchestvennyi byt* [Russians. Family and social life], edited by M. M. Gromyko, and T. A. Listova. Moscow: Nauka.
- Listova, T. A. 2009. Pravoslavnaia atributika v russkoi narodnoi kul'ture [Orthodox paraphernalia in Russian folk culture]. In *Ocherki russkoi narodnoi kul'tury* [Essays on Russian folk culture], edited by I. V. Vlasova. Moscow: Nauka.
- Listova, T. A. 2010. Mir sviatosti v narodnom ponimani [The world of holiness in the popular sense]. In *Sviatyni i sviatost' v zhizni russkogo naroda* [Holy things and holiness in the life of the Russian people], edited by O. V. Kirichenko. Moscow: Nauka.
- Listova, T. A., ed. 2001. *Pravoslavnaia zhizn' russkikh krest'ian XIX–XX vv.: Itogi etnograficheskikh issledovanii* [Orthodox life of Russian peasants in the 19th-20th centuries: Results of ethnographic research]. Moscow: Nauka.
- Minskoi oblasti) [About the attitude of Belarusian collective farmers to religion and the growth of atheism]. *Sovetskaia etnografiia* 2.
- Shangina, I. I. 2016. Traditsionnye i novye prazdniki i obriady v 1920-e gody [Traditional and New Festivals and Rites in the 1920s]. In *Traditsionnaia kul'tura russkogo naroda v period 1920-kh – 1930-kh godov* [Traditional culture of the Russian people in the period of the 1920s - 1930s], edited by V. A. Lipinskaia. Moscow: Indrik.
- Shliakhtina, N. V. 2009. Otrazhenie religioznogo soznaniia v oformlenii zhilogo prostranstva sovremennykh pravoslavnykh semei [Reflection of religious consciousness in the design of the living space of modern Orthodox families]. In *Ocherki russkoi narodnoi kul'tury* [Essays on Russian folk culture], edited by I. V. Vlasova. Moscow: Nauka.
- Sipeikin, A. V. 2018. Pravoslavnaia tserkov' v 1917–1929 gg.: istochniki i metodika izucheniia [The Orthodox Church in 1917-1929: sources and methods of study]. In *Rossiiskoe pravoslavie ot modernak segodniashnemu dniu (konets XIX –konets XX vv.): proektsii Velikoi russkoi revoliutsii v istorii i istoriografii* [Russian Orthodoxy from modernity to the present day (late XIX - late XX centuries): projections of the Great Russian Revolution in history and historiography], edited by M. V. Kail'. Moscow: Izdatel'stvo Ippolitova.
- Sokolova, A. D. 2016. Pokhoronnyi obriad v 1920-e gody [Funeral ceremony in the 1920s]. In *Traditsionnaia kul'tura russkogo naroda v period 1920-kh – 1930-kh godov* [Traditional culture of the Russian people in the period of the 1920s - 1930s], edited by V. A. Lipinskaia. M. Moscow: Indrik.
- Tsekhanskaia, K. V. 2004. *Ikhopochitanie v russkoi traditsionnoi kul'ture* [Veneration of icons in Russian traditional culture]. Moscow: Institut etnologii i antropologii Rossiiskoi Akademii nauk.



Tsylin, V., protoierei. 1997. *Istoriia Russkoi tserkvi* [History of the Russian Church]. Bk. 9. Moscow: Izdatel'stvo Spaso Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria.

Tul'tseva, L. A. 1978. V'iunishniki [Vyunishniki]. In *Russkii narodnyi svadebnyi obriad. Issledovaniia i materialy* [Russian folk wedding ceremony. Research and materials], edited by K. V. Chistov, T. A. Bernshtam. Leningrad: Nauka.

Tul'tseva, L. A. 1979. Krapivnoe zagoven'e [Nettle spell]. *Nauka i religiia* 12.

Tul'tseva, L. A. 2001. Prestol'nyi prazdnik v kartine mira (mirokolitse) pravoslavnogo krest'ianina [The feast day in the picture of the world of an Orthodox peasant]. In *Pravoslavnaia zhizn' russkikh krest'ian XIX–XX vekov* [Orthodox life of Russian peasants in the 19th–20th centuries: Results of ethnographic research], edited by T. A. Listova. Moscow: Nauka.

Zalesskii, A. I. 1957. Ob otnoshenii belorusskikh kolkhoznikov k religii i o roste ateizma. (Po materialam kolkhoza im. P. Ya. Ponomarenko Zagal'skogo sel'skogo soveta Liubanskogo raiona

#### ORTHODOXY IN THE XX CENTURY: PRESERVATION FACTORS AND IMPLEMENTATION IN THE RITES AND HOLIDAYS

