КОМУ ВОДИЧКА, А КОМУ ВОДОЧКА, ИЛИ ЧТО ДЕЛАЮТ СМОТРИТЕЛИ НА СВЯТОМ ОЗЕРЕ

ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ В СОВЕТСКОМ ПОСЛЕВОЕННОМ
ОБЩЕСТВЕ

*À chacun son eau ou pourquoi les gardes sont-ils au Lac sacré ? Culture festive et
religion dans la société soviétique d'après-guerre*

*To each his kind of water, or "Why are the guards at the Holy Lake?" Festive
culture and religion in postwar Soviet society*

Ulrike Huhn

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/9355>

DOI : 10.4000/monderusse.9355

ISSN : 1777-5388

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 décembre 2011

Pagination : 591-618

ISBN : 978-2-7132-2353-2

ISSN : 1252-6576

Référence électronique

Ulrike Huhn, « Кому водичка, а кому водочка, или что делают смотрители на святом озере », *Cahiers du monde russe* [Онлайн], 52/4 | 2011, Выложить онлайн 13 décembre 2014, Наводить справки в 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/9355> ; DOI : 10.4000/monderusse.9355

ULRIKE HUNN

КОМУ ВОДИЧКА, А КОМУ ВОДОЧКА, ИЛИ ЧТО ДЕЛАЮТ СМОТРИТЕЛИ НА СВЯТОМ ОЗЕРЕ

Праздничная культура и религия в советском послевоенном обществе

Летом 1953 г., спустя несколько месяцев после смерти Сталина, областной уполномоченный Совета по делам русской православной церкви отправился из г. Горький (сегодня – Нижний Новгород) на другой берег Волги, в богатый лесами Воскресенский район. В течение нескольких лет отчеты местных деятелей в партийных и государственных органах сообщали о том, что ежегодно в начале июля к здешнему озеру Светлояр, или Светлому озеру, стекается множество паломников. В этом году он захотел удостовериться в этом сам. По прибытии на Светлояр он действительно увидел паломников, читающих молитвы и умывающихся «святой» озерной водой. А немного поодаль, у подножья приозерных холмов уполномоченный заметил группу мужчин, употреблявших уже другую жидкость в честь престольного праздника, который совпадал по времени с ежегодным паломничеством. В то время как паломники сосредоточенно молились, мужчины и подростки выпивали. Причем участвовали в этом пикнике не только простые деревенские жители, но и председатели сельсоветов, а также руководители различных предприятий области¹.

Поворот в отношениях между государством и церковью в 1943 г. имел серьезные последствия и для сельской праздничной культуры: сближение государства и церкви после 1943 г. способствовало оживлению религиозных

1. Отчет уполномоченного Горьковской области Богданова Карпову, а также секретарю обкома КПСС Морозову и председателю облисполкома Саланову; 15.7.1953: ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации), ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 69-75

праздничных традиций, которые в 1930-е гг. практически исчезли из списка официальных сельских праздников.

Данная статья посвящена рассмотрению некоторых специфических форм сельской праздничной культуры в послевоенное время и вплоть до начала 1960-х годов – в период, который до сих пор не становился предметом эмпирических исследований, посвященных праздничной культуре². В центре моего внимания находится одно из мест паломничества – озеро Светлояр или, иначе, Светлое озеро, которое особенно интересно тем, что время ежегодного паломничества совпадало здесь с праздником Владимирской иконы Божией Матери (6 июля), а тем самым и с престольным праздником в близлежащем селе Владимирское. Если судить по сводке ЦК ВКП(б) от начала 1949 г., паломничество к Светлому озеру занимало одно из первых мест по числу паломников. В сводке сообщается, что число паломников, побывавших за 1948 г. на озере, которое входило тогда в состав Горьковской области, составляло более 10 000 человек³.

Престольные праздники в дореволюционное время и вплоть до 1920-х гг. являлись полусветским событием, объединявшем религиозные и нерелигиозные праздничные традиции. После службы в храме престольный праздник продолжался за обильным столом, в кругу родственников, друзей и соседей. Сопровождаемый крепкими напитками, он иной раз переходил в драку⁴. Точно так же и на озере Светлояр религиозные практики паломничества соседствовали со светскими праздничными традициями. Об этом специфическом сосуществовании, а также о предпосылках и причинах возрождения этих праздничных традиций в послевоенное время и пойдет речь в данной статье. В связи с этим необходимо ответить на целый ряд вопросов. Насколько хорошо государственные праздники закрепились в русских деревнях с 1930-х гг.? Как сформировалась специфическая паломническая и праздничная

2. Существующие исследования праздничной культуры посвящены, с одной стороны, «советским массовым праздникам» 1920-х годов и периода зрелого сталинизма, а с другой стороны, новым праздникам и традициям, возникающим с конца 1950-х годов. См. прежде всего Malte Rolf, *Das sowjetische Massenfest*, Hamburg: Hamburger Edition, 2006 (с обзором последних лет эпохи СССР, неподкрепленным эмпирической базой), в русском переводе: Мальте Рольф, *Советские массовые праздники*, М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009; Karen Petrone, *Life has become more joyous, comrades. Celebrations in the time of Stalin*, Bloomington: Indiana University Press, 2000 (автор концентрируется здесь исключительно на праздниках в городском контексте), а также Catriona Kelly, Svetlana Sirotnina, “‘I didn’t understand, but it was funny’: Late Soviet Festivals and their Impact on Children”, *Forum for Anthropology and Culture*, 5, 2009, p. 254–300.

3. Так оценивалось примерное количество людей на празднике Иконы Владимирской Божией Матери 6.7.1948. Письмо Карпова в ЦК ВКП(б) Маленкову; 25.4.1949: Российский государственный архив социально-политической истории, ф. 17, оп. 132, д. 109, л. 69-77, с. 72. Опубликовано в Алексей Беглов, *В поисках «безгрешных катакомб». Церковная подполье в СССР*, М.: Арефа, 2008, с. 290-296, здесь с. 292.

4. См. Vera Shevzov, *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*, Oxford: Oxford University Press, 2004, с. 140 и далее; Helmut Altrichter, *Die Bauern von Tver: Vom Leben auf dem russischen Dorfe zwischen Revolution und Kollektivierung*, München: Oldenbourg, 1984, с. 100-111. Думается, автор слишком легко принимает на веру сообщения советских газет о том, что якобы каждый такой праздник автоматически кончался массовыми драками.

традиция на Светлояре? Как проходили паломничество и сельский храмовый праздник и какие социальные группы в них участвовали? Как оба события были связаны между собой? Исходя из праздничных традиций, что можно сказать о внутренней жизни советской деревни непосредственно после войны и по окончании сталинского периода? Каким образом столь крупные события религиозной жизни оказались возможными в публичном пространстве еще во время правления Сталина? Какая роль отводилась местным и областным представителям партийного и государственного аппарата? Какими способами они пытались положить конец этим паломническим и праздничным традициям, начиная с 1958 г., в контексте хрущевских антирелигиозных кампаний? Какие постановления поступали из Москвы, чтобы ускорить закрепление новых социалистических праздников и ритуалов?

В качестве основного материала статьи служат два источника. Во-первых, это отчеты областного уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви (Совет был организован в 1943 г. в связи с изменением направления советской религиозной политики). Данные отчеты дают представление о паломничестве к Светлому озеру в период между 1947 и 1959 гг. В задачи уполномоченного входило наблюдение за церковной жизнью в Горьковской области, а также координация открытия церквей, что было в ограниченном масштабе разрешено в послевоенное время. Уполномоченный в Горьковской области Алексей Богданов проработал на этой должности 15 лет, с 1945 по 1960 г., то есть вплоть до хрущевских преобразований в руководстве Совета по делам РПЦ, и является здесь основным источником информации. О его жизни известно немного: родился в 1901 г., член партии с 1925 г., образование – «среднее техническое»⁵. К должности уполномоченного, идеологически одной из самых спорных в послевоенное время, Богданова подготовила, вероятно, его многолетняя деятельность в НКВД, где он работал с 1931 г. до начала немецкого вторжения⁶. В пользу этого предположения говорит то, что и московское руководство, и многие уполномоченные Совета по делам РПЦ также работали поначалу в соответствующих органах НКВД⁷. Однако судя по переписке Богданова с вышестоящими органами в Москве и регулярным проверкам со стороны московских инспекторов, он был тем госслужащим,

5. См. «Докладная записка инспектора Совета по делам РПЦ Пашкина своему начальнику Карпову о проверке работы уполномоченного А.М. Богданова, 16.-21.8.1947» в А.Н. Сахаров, (ред.), *Общество и власть: Российская провинция. По материалам нижегородских архивов*, т. 3: *Июнь 1941 г. – 1953 г.*, М.: Инст. Российской истории РАН, 2005, с. 628-632, здесь с. 629.

6. См. А. Мясинин «Положение Церкви в Горьковской епархии в 1950-х годах (до начала хрущевских гонений)», *Вестник церковной истории*, 2010, № 1-2 (17-18), с. 232–262, здесь с. 259, сноска 1, последний доступ 23.8.2011, http://www.sedmitza.ru/data/2010/08/03/1233291343/10_mjakinin.pdf

7. См. Tatiana Chumachenko, *Church and state in Soviet Russia: Russian orthodoxy from world war II to the Krushchev years*, Amnck, NY: Sharpe, 2002, с. 15 и далее (с данными о руководящем составе Совета по делам РПЦ), а также С.А. Чеботарев, *Тамбовская епархия 40-60 гг. XX века*, Тамбов: ЮЛИС, 2004, с. 6 (о первом уполномоченном Тамбовской области).

который часто попадал между жерновов местных властей и редко оправдывал московские ожидания. К работе Богданова я еще вернусь в заключительной части, а прежде обращусь к его отчетам, которые могут помочь в реконструкции картины паломничества и сельского праздника на Светлом озере. Пример данных празднований позволит, в свою очередь, прояснить важные феномены православной религиозной жизни в советское время.

С начала антирелигиозных кампаний в 1958 г. отчеты Богданова, как и других уполномоченных, утратили свое этнографическое качество, поскольку с этого времени уполномоченные выступали только в качестве координаторов репрессивных действий. А задача по описанию «статуса кво» на местах перешла к профессиональным этнографам из Академии наук СССР. Их отчеты об экскурсиях к Светлояру с лета 1959 г. являются второй важной группой источников для данного исследования. Кроме того, взгляд этнографов важен и в связи с новыми дебатами, сопровождающими антирелигиозную кампанию Хрущева и призванными ускорить создание советской праздничной культуры. В поисках новых праздничных форм, способных вытеснить религиозные «пережитки», активно участвовали те же этнографы, которые работали и на Светлояре. Проследить дискуссию о введении новых праздников помогут и материалы советской прессы конца 1950-х – начала 1960-х гг.

Предпосылки: отдаленное место паломничества и сельская праздничная традиция в период от начала коллективизации до смерти Сталина

Особенность озера Светлояр состоит в том, что оно никогда не принадлежало к традиционным местам паломничества РПЦ. Его авторитет для паломников был связан с легендой об исчезнувшем граде Китеже, который в давние времена якобы находился на месте озера или на его берегах. По легенде, благочестивый князь Георгий Всеволодович хотел укрыться в городе Большой Китеж от хана Батые, но в конце концов был здесь разгромлен. Летопись, в которой рассказывается эта история – «Книга, глаголемая летописец» – возникла, очевидно, лишь в конце XVIII века в среде гонимых старообрядцев. Она соединила в себе элементы старой устной легенды и новые мотивы о приходе антихриста и необходимости бегства из мира для спасения души, широко распространенные среди старообрядцев. По этой трактовке скрытый город Большой Китеж будет оставаться невидимым вплоть до второго пришествия Христа⁸. Более распространенным является другой вариант легенды, согласно которому град Китеж, не будучи укреплен стенами, на глазах у противников погрузился в озеро Светлояр, и враги вынуждены были завершить свое нападение. Некоторое время над озером

8. См. «Легенда о граде Китеже», в Д.С. Лихачев, ред., *Библиотека литературы Древней Руси*, СПб.: Наука, 1997, с. 168–182, здесь с. 176–177 (на старославянском и в переводе на русский).

был виден только купол храма, но и он вскоре исчез под водой. В результате Китеж стал считаться потаенным городом, пристанищем для праведников, истинных приверженцев (старой) веры, которые могли найти здесь защиту от преследований антихриста. Густые леса Заволжья действительно служили местом укрытия староверов, отвергавших любое сотрудничество с государством как воплощением антихриста⁹.

Распространение легенды о граде Китеже способствовало превращению Светлояра в культовое место, к которому приходили не только христиане, но и язычники марийцы. Подобное почитание озера со стороны староверов и язычников, а также стремление церковной власти регламентировать сферу сакрального, были причиной того, что отношение официальной церкви к озеру Светлояр оставалось крайне неоднозначным¹⁰.

Так, в середине XIX века полиция по ходатайству церкви снесла построенную на озере православную часовню. Лишь со второй половины XIX века на берегу озера начал ежегодно праздноваться день Владимирской иконы Божией Матери (23 июня по старому стилю), который совпадал с храмовым праздником села Владимирское и одновременно был кануном Ивана Купалы, традиционного славянского праздника летнего солнцестояния. В этот день здесь проходили молебны и религиозные процессии¹¹.

Паломничество к Светлояру не прекратилось и после революции. Число паломников к озеру колебалось в зависимости от того, был ли это период репрессий или послаблений. Лишь во второй половине 1930-х гг. молитвенное служение на озере временно прекратилось; местная дореволюционная часовня была, вероятно, разрушена в 1936 г. или в 1937 г.¹² Но во время войны паломничество возобновилось¹³.

9. См. В.Н. Басилов «О происхождении культа невидимого града Китежа (монастыря) и озера Светлояр», *Вопросы истории религии и атеизма*, 1964, №12, с. 150–169, здесь с. 158 и далее. См. сведения о местах проживания староверов на реке Керженец, небольшом притоке Волги на северо-западе от Нижнего Новгорода в Peter Hauptmann, *Rußlands Altgläubige*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, с. 105.

10. К общему вопросу о том, как официальная церковь с середины XVIII века пыталась нормировать религиозные практики верующих и совершенствовать собственное управление в сторону большей эффективности и профессионализма см. Gregory Freeze, "Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion", в Jane Burbank, David L. Ransel, eds., *Imperial Russia: New histories for the empire*, Bloomington: Indiana University Press, 1998, с. 210–249, в первую очередь глава "The Sacred in Secular Space", с. 227–231.

11. См. Н. Савушкина, Е. Богданова, Ю. Юдина, М. Юхневич, «Новые записи легенды о граде Китеже», *Вестник Московского университета*, 1969, №3, с. 78–83, здесь с. 82.

12. См. Басилов, «О происхождении культа невидимого града Китежа», с. 164. Правда, областной уполномоченный Совета по делам РПЦ не смог установить год сноса часовни; по его сведениям, в годы после революции часовня продолжала медленно разрушаться и когда-то была окончательно разобрана. См. приложение к отчету о первом квартале 1948 г.: 27.3.1948: ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 322, л. 22–31, здесь с. 26.

13. Информационный материал о религиозных организациях и настроениях верующих по сообщению сотрудника Центрального музея истории религии и атеизма (ЦМИРА), тов. Муравьева; сост. отв. секретарем Центрального Совета СВБ, Тучков; 27.3.1944, ГМИР (Государственный музей истории религии), ф. 29, оп. 1, д. 293, л. 13–22, здесь л. 21.

То, что связь этого места паломничества с церковью была довольно слабой ещё в дореволюционное время и полностью прервалась в период разрушения церквей в 1930-е гг., во многом стало причиной большой популярности Светлояра в послевоенное время. Во-первых, местные партийные и государственные деятели не подозревали поначалу о существовании религиозной жизни вне церковных структур. Поскольку ни РПЦ, ни община старообрядцев не присутствовали активно на Светлояре, здешние паломничества оставались до 1947 г. вне зоны внимания областного уполномоченного, тем более что в этом регионе доминировали старообрядцы-беспоповцы (поморцы), не развившие церковных иерархий¹⁴. Во-вторых, местное руководство пыталось бороться с нежелательным паломничеством путем давления на церковь, запрещая священнослужителям участвовать в таком паломничестве под угрозой лишения государственной регистрации. После войны паломничества к святыням, признанным церковью до 1917 г., возобновились, и представители церкви вынуждены были лавировать здесь между государственными ограничениями, с одной стороны, и признанием старых традиций и православных практик, с другой¹⁵. В таком же месте как Светлояр государственное давление не действовало. В-третьих, отсутствие каких-либо церковных учреждений в послевоенное время способствовало и возобновлению светской праздничной традиции, при которой престольный праздник практически лишился своего религиозного содержания и давал лишь формальный повод отдохнуть.

Для понимания данных процессов необходимо посмотреть на степень укорененности советских праздников в сельской провинции. По мнению исследователя советских массовых праздников Мальте Рольфа, советские праздники занимали в деревне 1930-х гг. более чем скромное место. Коллективизация, создавшая здесь условия, близкие к гражданской войне, а также разразившийся в последующие годы голод не способствовали созданию почвы для символической политики по внедрению новых праздников. Праздничные демонстрации, проходившие в некоторых селах после «великого перелома» 1929 г., скорее представляли собой картину деревенской нищеты и явно противоречили пресловутым «социалистическим достижениям»¹⁶.

Если властям и удавалось донести до населения хотя бы базовые сведения о праздниках советского календаря, то это происходило ценой размывания границ праздников, когда, например, освященный сельским священником

14. См. Н. Вилецкая и В. Башилов «Отчет о работе Центрального отряда Комплексной экспедиции в 1959 году», б. д. [7.8.-5.9. 1959], НА ИЭА РАН (Научный Архив Института Этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая Российской Академии Наук), ф. 142, оп. 2, д. 41, л. 86-166, здесь л. 105 и далее.

15. См. на примере паломничества к Курской коренной пустыни: Ulrike Huhn «Mit Ikonen und Gesang oder: Ein Bischof auf der Flucht vor seinem Kirchenvolk. Massenwallfahrten in Russland unter Stalin und Chruschtschow», *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung*, 2012, с. 315-333.

16. См. Matthias Braun «‘Sozial gesehen sind die Bauern wie Kinder’. Zwischen Didaktik, Repräsentation und Traditionalisierung – Der Erste Mai im zentralrussischen Dorf, 1929-1941», *Journal of Modern European History*, 4 (1), 2006, с. 75–89, здесь с. 80 и далее.

пасхальный кулич торжественно съедался на 1 Мая¹⁷. В годы принудительной коллективизации и голода большевики рассматривали аграрную периферию лишь как источник продовольствия. Поэтому соответствующие посевные и уборочные кампании всегда были важнее, чем советский праздник; даже ключевые праздники, такие как 1 Мая, сводились к тому, что перед жителями села просто произносились краткие речи во время обеда на полях¹⁸. «1 мая – все на поля», – так звучал один из лозунгов в колхозах¹⁹. «Советский массовый праздник, — приходит к выводу Мальте Рольф, — все больше превращался в обряд выражения лояльности деревни и выполнения ею обязательств перед городскими центрами; он все более откровенно использовался как инструмент закабаления села с целью установления контроля над трудом и социального дисциплинирования крестьян»²⁰. С другой стороны, – и это важный момент для последующего описания сельского праздника послевоенного времени – сельские власти 1930-х гг. освоили «адекватный язык» отчетов о соблюдении «минимальных стандартов» советского праздника: «Они знали, что праздник был обязательным пунктом в отчете с мест, знали, как показать свои достижения и в какую форму облечь самокритику»²¹.

При такой экономической эксплуатации и культурном диктате города неудивительно, что за пределами фиктивного «исполнения долга в герметически отгороженном от реальной жизни бюрократическом праздничном пространстве»²² сельское население придерживалось собственных культурных правил и религиозных традиций, иными словами, своей крестьянской культуры (*bäuerliche Gegenkultur*), которая шла вразрез с официальной советской²³. Дневники крестьян свидетельствуют о том, что религиозные праздники продолжали определять годовой цикл и в конце 1930-х гг.²⁴ Местные праздники оставались единственным поводом для отдыха, и еще в середине 1930-х гг. бывали случаи, когда на престольные праздники колхозная работа останавливалась на три дня. В оправдание

17. Malte Rolf «Zwischen antikirchlichem Gegenfest und volksreligiöser Feiertradition: Festkultur, Religion und Stalinismus in Sowjetrußland vor dem Zweiten Weltkrieg», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 52 (4), 2004, с. 494–514, здесь с. 510, см. также Рольф, *Советские массовые праздники* прежде всего с. 234–244 («Гибридные праздничные культуры»).

18. Рольф, *Советские массовые праздники*, с. 200.

19. М. Шейнман «Религиозные пережитки в колхозной деревне», в *Под знаменем марксизма*, 1936, №4 (апрель), с. 78–89, здесь с. 87.

20. Рольф, *Советские массовые праздники*, с. 213.

21. Там же, с. 200.

22. Там же.

23. Gabor T. Rittersporn «Das kollektivierte Dorf in der bäuerlichen Gegenkultur», в Manfred Hildermeier, Hg., *Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg: Neue Wege der Forschung*, München: Oldenbourg 1998, с. 147–167.

24. См. дневник Андрея Степановича Аршиловского, а также записки колхозника Игната Даниловича Фролова, в Véronique Garros, Natalija Koronewskaja, Thomas Lahusen, Hg., *Das wahre Leben: Tagebücher aus der Stalin-Zeit*, Berlin: Rowohlt Berlin, 1998, с. 13–105, а также 106–152.

говорили, что «надо отдохнуть»²⁵. Сохранение традиционной праздничной культуры облегчалось и благодаря периодам то вспыхивавших, то утихавших антирелигиозных кампаний. Так, за периодом многочисленных закрытий церквей в 1929/1930 гг. последовал период, когда религиозное население в массе своей оставили в покое. И только сельские партийные и государственные деятели испытывали на себе давление, если бывали замечены в пирушках по случаю религиозных праздников²⁶. «Массовые операции» по приказу 00447 во второй половине 1937 г. привели к тому, что религиозным традициям перестали следовать открыто²⁷, однако уже в период между 1939 и 1941 гг., когда в религиозной политике наметились послабления, престольные праздники кое-где снова начали отмечаться. Образ председателя колхоза, позволявшего своим работникам не приходить на работу в религиозный праздник, появился в прессе начала 1940-х гг., став выражением отсталости села и примером отсутствующей антирелигиозной пропаганды²⁸.

Таким образом, советский праздник еще не закрепился в сельской праздничной культуре в 1930-х и 1940-х гг. Традиционные религиозные праздники продолжали оставаться важными моментами в жизни деревни, но после гонений на церковь в 1937 г. они отмечались, что называется, по минимуму, практически не проникая в публичную сферу. Подавляющее большинство сельских руководителей также понимало, что от них ожидают центральные власти, и поддерживало ощущение символического проникновения массового праздника в жизнь сельского населения. Самое позднее с 1937 г. участие руководителей в религиозных праздниках было под полным запретом. Но в условиях послевоенного времени ситуация изменилась.

На озере. Паломничество женщин: переживание чуда и надежда на исцеление

Кто совершал паломничества к Светлояру в послевоенное время и как паломники праздновали день Владимирской иконы Божией Матери? Традиционно в паломничествах численно преобладали женщины, они же определяли и формы этого паломничества. Женщины отвечали по традиции

25. Шейнман, «Религиозные пережитки...», с. 87.

26. См. Sheila Fitzpatrick, *Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*, New York: Oxford Univ. Press 1994, с. 210.

27. См. И.В. Спасенкова, *Православная традиция русского города в 1917-1930-е гг. (на материалах Вологды)*, Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Вологда, 1999, с. 123-128. Доступ в Интернете: <http://www.booksite.ru/fulltext/dis/ser/tac/dissertacii/spasenkova/spas.pdf>. Здесь автор пишет, что «до середины 1930-х гг. крестный ход являлся необходимым элементом большинства церковных праздников», но после этого практически ушел из религиозной практики.

28. См., например, Ем. Ярославский «Задачи антирелигиозной пропаганды», *Антирелигиозник. Научно-методический журнал. Орган Центрального Совета Воинствующих Безбожников СССР*, 16 (5), 1941, с. 1–8, здесь с. 5.

за здоровье и благополучие семьи, и паломничество наряду с просьбами о заступничестве, обращенными к отдельным святым или к Богородице, являлось одним из средств защиты семьи. Тем самым женщины словно выступали посредниками между святыми и семьей²⁹. Вследствие такого распределения ролей, при котором женщины наделялись основными полномочиями по сохранению и передаче религиозных традиций, религиозные обряды в советское время продолжали соблюдать больше женщин, чем мужчин. В результате сформировалось представление об «идеологической отсталости» женщин, которое, в свою очередь, способствовало тому, что с женской религиозностью мирились легче, чем с мужской. Многие женщины сознательно или бессознательно использовали это положение, чтобы под предлогом приписываемой им отсталости и дальше отправлять религиозные ритуалы, не опасаясь санкций. Даже в случае открытых протестов против антирелигиозных мероприятий со стороны властей они как «политически безграмотные» могли получить более мягкое наказание, чем выражавшие свое несогласие мужчины³⁰. И хотя советским властям не нравилось, что в паломничествах участвует столь большое количество пожилых женщин, они в значительной степени мирились с таким положением вещей, поскольку эти женщины не представляли очевидной опасности для общества. В отличие от пожилых, за молодежью, которая родилась в Советском Союзе и училась в советских школах, следили внимательней. Так, на празднике Владимирской Иконы Божией Матери было замечено особенно много девочек и девушек, совершавших паломничество к Светлояру. Однако их религиозная мотивация вполне совмещалась с ролью добропорядочных советских граждан: многие школьницы хотели помолиться о хороших оценках или давали обет совершить паломничество, если успешно сдадут все экзамены³¹.

Обеты, то есть обещания, адресуемые святому или, как в нашем случае, сакральному месту, распространены не только в православной вере. Они основываются на представлении о двустороннем характере общения между святым и верующим: обеты совершались в случае чаемой или уже принятой помощи святого в кризисной ситуации и, как правило, выражали желание верующего выразить свою благодарность за заступничество в какой-то явной форме. Это могли быть дары и пожертвования, нередко возлагаемые у мощей святого, или взносы на его поминовение во время церковной службы. Обеты давались добровольно и должны были непременно соблюдаться. Многие жития предостерегают от нарушения данного обещания, повествуя о том,

29. Robert H. Greene, *Bodies like bright stars: Saints and relics in Orthodox Russia*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 2010, с. 68.

30. См. Lynne Viola, «‘Bab’i bunt’ and Peasant Women’s Protest during Collectivization», *Russian Review* 45, 1986, с. 23–42.

31. Отчет уполномоченного Горьковской области Богданова Карпову, а также секретарю обкома КПСС Морозову и председателю облисполкома Саланову, 15.7.1953, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 69–75, здесь л. 69 и далее.

как неисполненный обет повлек за собой гнев святого³². Об этом знали и девочки у Светлояра, опасавшиеся, что их школьные оценки ухудшатся, если они не исполнят обет. В этом смысле святые демонстрируют человеческие качества, или, наоборот, связь между людьми и святыми строится по аналогии с человеческими отношениями, основывающимися на взаимной ответственности и лояльности³³.

Молебны и крестный ход на озере следовали опробованному и неизменному сценарию. Уже накануне, 5 июля, большинство паломников подходило небольшими группами к озеру и начинало служить молебны. Для этого они устанавливали принесенные с собой иконы и свечи на берегу озера, где уже были закреплены массивные деревянные кресты. Официально зарегистрированные священники, естественно, не имели права участвовать в молебнах. Так, председатель Совета по делам РПЦ Карпов из года в год настойчиво просил уполномоченного договориться с епископом о предотвращении участия священников в молебнах³⁴. И Богданов неизменно писал в своих отчетах в Москву: «Служба велась самими верующими, зарегистрированное духовенство участия не принимало»³⁵. Однако это было связано еще и с тем, что наряду с православными, причислявшими себя к Московскому патриархату, на озере собирались и старообрядцы-беспоповцы. Такое сосуществование различных вероисповеданий было привычно, если судить по словам одного паломника, записанных этнографом летом 1959 г.: «И говорили, спрашивали: Вы какой религии? А, так с нами не молитесь»³⁶. Служение молебнов брали на себя непрофессионалы. Так, один из солистов церковного хора из Владимирского, в прошлом, возможно, дирижер или псаломщик, руководил пением и читал из Евангелия. К вечеру из деревни, находившейся за 15 километров от озера, привозили на тележке «безногую Настю». По рассказам, она присутствовала здесь каждый год, читала молитвы и руководила пением. При этом она сидела под одним из крестов, у которых служили молебны³⁷.

В подобные праздники «аутсайдеры» получали возможность активно участвовать в общественном событии. Кроме того, праздники усиливали

32. Об обетах как форме почитания святых см. Greene, *Bodies like bright stars*, с. 64-71; о кощунствах по отношению к святым см. С.А. Штырков «Наказание святотатцев. Фольклорный мотив и нарративная схема», в *Труды факультета этнологии*, СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001, с. 198–210.

33. См. Greene, *Bodies like bright stars*, с. 70 и далее.

34. Карпов Богданову, 19.5.1953, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 45.

35. Богданов Карпову, 15.7.1950: Докладная записка о Светлом озере, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 632, л. 44.

36. Полевая карточка, Семеновский район, сост. Басиловым; Запись в Ларионове, Кузьмичев Василий Степанович, 82 года, б. д.; Комплексная экспедиция, Горьковская обл., 7.8.-5.9.1959, НА ИЭА РАН, ф. 47, оп. 14, д. 2311, л. 37 и далее.

37. Богданов заместителю руководителя Совета по делам РПЦ Бельшеву, 11.7.1952, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 892, л. 29-31 а также Богданов Карпову, 15.7.1953, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 69-75, здесь л. 71.

Паломничество женщин, Светлое озеро, июль 1953 г.
ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 78 и 79

надежду на чудо, прежде всего, на чудо исцеления. Четко установленный ритуал, с одной стороны, и надежда на внезапное, непредсказуемое явление божественного чуда, с другой, находились в тесной взаимосвязи. Ведь даже если божественную милость нельзя было призвать наверняка, существовало представление о том, что особое место и особое время позволяют более четко выразить свое желание и, следовательно, дают большую надежду на успешное заступничество святых или Богородицы. По этой логике определенные техники должны были помочь вызвать чудо³⁸. Видимо, так нужно трактовать и моленные практики паломников на Светлом озере. Богданов пишет в отчете, что «во время перерыва верующие в одиночку и группами молча обходили озеро, молились на восток, запад, юг и север и продолжали шествие дальше. Доходя до определенного места пили воду из озера и умывались»³⁹. Наряду с типичными практиками, связанными с представлениями о «святой воде», на озере Светлояр существовал и специфический местный обычай: паломники

38. Greene, *Bodies like bright stars*, с. 47 и 51.

39. Богданов Карпову, 15.7.1953, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 69-75, здесь л. 70.

ползали на коленях вокруг озера, чтобы укрепить целебную и чудесную силу места⁴⁰. Особые практики существовали и в других местах: так, некоторые паломники к Святой горе Николая Чудотворца в Ульяновской области перед подъемом на гору нагружали себя тяжелыми камнями⁴¹.

Паломники приходили к озеру с определенными проблемами, ожиданиями и надеждой на чудесное излечение. Как пишет петербургский этнолог Татьяна Щепанская, поход к святому месту зачастую являлся реакцией на какой-то кризис, который человек пытался преодолеть путем обета и в конечном итоге паломничества. Обет был знаком кризиса и в то же время средством его преодоления. Он же определял и программу движения паломника: в зависимости от масштаба случившейся беды выбиралась более близкая или более далекая святыня. Близлежащие святые места, куда чаще всего можно было дойти за один день, подходили для разрешения мелких бытовых проблем, а в более отдаленные места ходили в случае серьезных несчастий, например, тяжелых болезней. Таким образом, святые места, по Щепанской, представляли собой своего рода места обмена и некий ««банк данных» о характерных для данной территории несчастьях и способах их преодоления»⁴². Общение паломников между собой, а также конкретные практики вроде умывания озерной водой и ползания вокруг озера на коленях несли в себе потенциал преодоления индивидуального кризиса.

Тем самым представления о паломничестве и святых местах у паломников к Светлому озеру практически не отличались от представлений православных христиан о традиционных и признанных православной церковью местах паломничества, таких как монастыри. Указания на специфическую связь между легендой о граде Китеже и озером как местом паломничества встречались лишь иногда. Так, этнографы Академии наук СССР сделали во время своего первого пребывания на озере в 1959 г. различные записи, которые свидетельствуют о том, что паломнический опыт сливался с легендой о чудесных жителях исчезнувшего града Китежа: «Годов пять назад старушки молились и у костра заснули. Одна была больна и не уснула.

40. Там же, а также см. А. Невский, «Работа светлоярской экспедиции (по следам Мельникова, Короленко и Пришвина), Советская этнография» (1931), вып. 12, с. 172. Доступ в Интернете: http://www.svetloyar.eu/publishing/doc_31.htm и Басилов, «О происхождении культа невидимого града Китежа», с. 152 и 165.

41. См. докладную записку председателя по делам РПЦ Карпова в ЦК КПСС: «О паломничествах верующих к так называемым “святым местам”, 24.9.1958» в статье «“Добиться закрытия так называемых „святых мест”. Церковь под контролем», *Источник. Вестник Архива Президента РФ*, 4, 1997, с. 120–127, здесь 121. Если преклонение коленей и поклоны имели место во всех святых местах, то ползание на коленях вокруг святого места было распространено гораздо меньше. Еще эта практика наблюдалась одним из антирелигиозных лекторов города около церкви Святой Мученицы Параскевы на Пороховых в Ленинграде. См. Н.И. Юдин, *Правда о петербургских «святынях»*. Библиотека атеиста, Л.: Лениздат, 1966, с. 94.

42. См. Т.Б. Щепанская «“Кризисная сеть”. Традиции духовного освоения пространства», в Т.А. Бернштам, ред., *Русский север. К проблеме локальных групп*, СПб.: МАЭ РАН, 1995, с. 110–176, здесь с. 119–122.

Вдруг видит - вокруг нее человек 50 стоят. Ей говорят: Что спишь? Ведь люди кругом молятся. Она только собралась будить других, а люди и пропали». Сходным образом строится повествование о другом происшествии во время паломничества летом 1955 г. Один старичок – как дает понять история, из числа старцев потаенного города – предложил промокшим от дождя паломницам переночевать в его избушке. Старушки согласились, а когда проснулись, «никакой избушки не было, а их онучи висели на березке»⁴³. Эти локальные версии, связанные с озером Светлояр, строятся по той же повествовательной схеме, что и рассказы о явлении святых, которые можно услышать и от паломников к монастырям. Таким образом, с точки зрения роли для паломников, а также логики передаваемых о нем повествований, Светлое озеро вполне вписывается в классический сценарий, связанный с православными местами паломничества.

Мужской праздник: водка, закуска, драка

Праздник Владимирской иконы Божией Матери был праздником для всей семьи. В то время как женщины ползали на коленях вокруг озера, молясь за благополучие своих семей, мужчины и молодежь выпивали. Традиционные гендерные роли, которые требовали от «сильного пола» исполнения «мужских» ритуалов, можно было наблюдать и здесь. Молодежь обычно собиралась на холме у озера, пела песни под губную гармошку, танцевала и развлекалась. Нередко на сельском гулянии происходили потасовки⁴⁴.

В отличие от дореволюционного времени, престольный праздник теперь обходился без традиционного богослужения, так как церкви во Владимирском больше не было. Сохранившаяся деревянная церковь использовалась как зернохранилище, а вторая, каменная, так и не была достроена⁴⁵. Правда, в течение года в селе регулярно совершались моления в доме бывшей монахини, куда стекались верующие со всех районов⁴⁶. Однако в день Владимирской иконы Божией Матери моления проходили лишь на Светлояре, и прежний престольный праздник превратился в обычный сельский праздник, утратив религиозную составляющую. Именно поэтому в нем стало возможно участие местного руководства. Такой праздник не был специфическим узколокальным феноменом: по подсчетам Богданова, во всей Горьковской области летом и в пору урожая работу на селе приостанавливали

43. См. Басилов, «О происхождении культа невидимого града Китежа», с. 165. Интересно, что Басилов стыдливо помещает эти истории в ссылку, так как они свидетельствуют о том, что паломничества к озеру отнюдь не прекратились.

44. Богданов Бельшеву, 11.7.1952, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 892, л. 29-31.

45. Богданов, приложение к отчету за I квартал 1948 г., 27.3.1948, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 322, л. 22-31, здесь л. 27.

46. Богданов Карпову, 15.7.1953, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 69-75, здесь л. 74 и далее.

27 подобных праздников⁴⁷. Сетования на то, что в подобных праздниках принимали участие даже коммунисты и «ведущие кадры» села, должны были свидетельствовать о косности сельской культуры⁴⁸. Сугубо советские праздники сельское население практически не воспринимало. Так, в одном случае председатель колхоза вынужден был просить главу церковной общины не проводить вечернюю службу в годовщину Октябрьской революции, чтобы люди пришли не на богослужение, а на праздничное собрание в честь советского праздника⁴⁹. Другой председатель сельсовета признался областному уполномоченному, что в его селе церковные праздники отмечают практически все и с этим ничего нельзя поделать: «Действительно, церковные праздники празднуют все, да и как не праздновать, если этому ничего не противопоставляется, даже свои советские праздники мы ничем не отмечаем, а все только призываем работать»⁵⁰. Неудивительно, что в этой атмосфере иные «ведущие кадры» не только приходили к Светлояру со своей семьей, но и отдавали распоряжение изменять график работы, чтобы вовремя прибыть на озеро. В сам престольный праздник, 6 июля, вся работа в колхозе останавливалась⁵¹. Так, в лесном хозяйстве «Леспромсоюз» 5 июля 1952 г. перенесли рабочую смену на три часа раньше и начали работу в 5 часов утра, чтобы закончить в раннее послеобеденное время. В этот день позаботились и о продаже алкоголя и продовольствия на озере⁵².

Летом 1953 г. праздник принял новые масштабы. Вечером 5 июля к озеру приехали 13 машин и грузовиков с регистрационными номерами государственных учреждений. Из них вышли ведущие представители местных властей и руководители крупных заводов: секретарь окружного исполнительного комитета г. Семенова, руководитель Госбанка, финансовый инспектор, директор льняной фабрики, сотрудники электростанции, инкубаторной станции, трех лесных и деревообрабатывающих предприятий и одной машинно-тракторной станции. Председатель соседнего сельсовета и председатель колхоза приехали на лошадях. Кроме того, прибыли представители двух предприятий из расположенного за 120 км города Дзержинска, а также грузовик с сотрудниками и зрителями построенного в 1938 г. и подчинявшегося системе ГУЛАГА Уженского исправительно-трудового лагеря, находящегося примерно в 30 км прямого хода от села

47. Богданов Карпову, отчет за III квартал 1952 г., 10.10.1952, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 892, л. 33-43.

48. См., напр., Богданов Карпову, отчет за первое полугодие 1954 г., 8.7.1954, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1132, л. 39-47, здесь л. 42.

49. Богданов Карпову, отчет за IV квартал 1948 г., 5.1.1949, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 322, л. 144-160, л. 153.

50. Отчет уполномоченного Курской области Володина, 20.5.1954, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1141, л. 53-63, здесь л. 61.

51. См. Богданов Карпову, 15.7.1953, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 69-75, здесь л. 74.

52. Богданов Бельшеву, 11.7.1952, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 892, л. 29-31.

Светлое озеро, июль 1953 г., ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 79.

Владимирское⁵³. Составленный уполномоченным точный список лиц, с номерами машин и указанием соответствующих учреждений, читается как справочник «Кто есть кто на севере Горьковской области». По поводу их поведения Богданов лаконично отметил: «Приехавшие с ними женщины направились к месту моления, а мужчины занялись распивом»⁵⁴.

В этом празднике участвовала и молодежь, которая «у озера на горе [...] устроила гулянье, где принимало участие взрослое население [...] здесь можно было встретить и комсомольцев и учителей», — отмечал уполномоченный.⁵⁵ Несмотря на слияние паломничества и сельского праздника, всем участникам, по-видимому, было ясно, что поводом для празднования является традиционный престольный праздник Владимирской иконы Божией Матери. В то же время, по крайней мере для мужчин и большинства молодых людей, праздник, по-видимому, утратил свое религиозное значение, и остался лишь сам повод попраздновать.

К отчету, предназначенному для Москвы, уполномоченный приложил восемь фотографий паломничества и праздника 6 июля 1953 г.⁵⁶ Одна из фотографий документирует прибытие грузовика, на котором разместились около десяти мужчин в темной форме и кепках. Недалеко от березовой рощи стоит мопед, два человека приехали на велосипедах. Несколько женщин и

53. См. подготовленный «Мемориалом» обзор об УнжЛаг - *Унженский исправительно-трудовой лагерь* (Горьковская обл., ст. Сухобезводная) на <http://www.memo.ru/history/NKVD/GULAG/r3-431.htm>, последний доступ 10.2.2011

54. Богданов Карпову, 15.7.1953, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 69-75, здесь л. 72 и далее.

55. там же.

56. Фотографии были отправлены с личным сопроводительным письмом Богданова 18.7.1953, т.е. через три дня после подробного отчета. См. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 78 и 79.

мужчин сидят в траве под сосной и ждут новоприбывших, среди них одна женщина вполоборота смотрит на фотографа. Почти все снимки сделаны с дистанции и пытаются передать общее впечатление от происходящего, не идентифицируя конкретных лиц. Лишь за одним исключением фотограф всегда находится за спинами людей, тем самым избегая прямой конфронтации с фотографируемыми и явно стараясь остаться незамеченным. Автор фотографий неизвестен, но, возможно, им был сам уполномоченный. В пользу этого предположения свидетельствует общая наблюдательная позиция, которая делает снимки непригодными для роли наглядного материала против отдельных участников паломничества и праздника.

Рабочий кабинет в г. Горьком: заботы товарища Богданова

Праздник на озере летом 1953 г. проходил в период серьезных политических изменений. Имеющиеся в наличии документы уполномоченного Богданова не позволяют сказать, было ли участие в сельском празднике такого большого количества местных руководителей и «сельской интеллигенции» исключением или повторялось каждый год. Председатель Совета по делам РПЦ Георгий Карпов небезосновательно критиковал поверхностные отчеты своего уполномоченного в Горьковской области. Так, по поводу нового квартального отчета, пришедшего в июле 1953 г., Карпов во внутренней служебной записке своему заместителю недовольно отметил: «Ничто на т. Богданова не действует. Отчет такой же, как и прежние»⁵⁷. Правда, это могло иметь разные объяснения. Ведь Богданов, как и другие уполномоченные, был слугой двух господ: с одной стороны, он являлся сотрудником Областного исполнительного комитета, а с другой стороны, подчинялся Совету по делам РПЦ. Местные сотрудники облисполкома и обкомов, которые зачастую не видели необходимости в наличии сотрудника, занимающегося исключительно делами церкви, нередко посылали уполномоченного в командировки по другим нуждам⁵⁸. Так, за один только квартал 1953 г. Богданов находился 29 дней в областных командировках по самым разным поручениям обкома, например, по заданию укрепить местную пожарную команду⁵⁹.

В начале 1953 года давление на Богданова росло и с другой стороны. Смерть Сталина положила конец периоду относительного затишья в сфере религиозной политики. В московском руководстве началась дискуссия о новом направлении церковной политики. Карпов, будучи руководителем

57. Богданов Карпову, отчет за II квартал 1953 г.; 14.6.1953, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 55-67, здесь л. 55 (написанный от руки комментарий Карпова датирован 17.7.1953).

58. См. Chumachenko, *Church and state in Soviet Russia*, с. 22-26.

59. См. Богданов Карпову, отчет за I квартал 1953 г., ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 21-39, здесь л. 39. В первом полугодии 1947 г. Богданов исполнял чужие поручения 96 рабочих дней, то есть больше трех месяцев. См. Сахаров, *Общество и власть*, с. 631.

Совета по делам РПЦ, уже в апреле 1953 г. внес в ЦК предложение покончить с нелегальными паломничествами и потребовал для этого создания специальной комиссии. В свою очередь ЦК призвало обкомы тех областей, в которых совершались паломничества, принять соответствующие меры по их «ликвидации». Обком г. Горького не замедлил предоставить свои планы по обузданию самовольных паломничеств. По сравнению с другими обкомами партийные и государственные деятели в Горьком оказались самыми изобретательными, хотя и не самыми эффективными. В отправленном в Москву в начале июня 1953 г. отчете «О состоянии атеистической работы» ответственный работник Отдела науки и культуры обкома перечислил 22 запланированных мероприятия по проведению культурно-просветительской работы⁶⁰. Кульминационным пунктом этих мероприятий должен был стать передвижной планетарий – по расчетам пропагандистов, довольно действенный метод для опровержения религиозных догм. Однако в реальности планетарий хотя и произвел большое впечатление на сельское население, но не привел к пониманию такого якобы очевидного факта, что космические полеты несовместимы с религией⁶¹.

Почти ничего из запланированного не было реализовано. Подобные антирелигиозные кампании, как правило, сопровождалась соответствующими газетными статьями, но в областной газете отсутствовало какое бы то ни было упоминание о текущих мероприятиях⁶². Поэтому руководство к действию, которое обычно исходило из подобных кампаний, здесь отсутствовало. Если бы в начале лета 1953 г. в области действительно проходили сколь-нибудь значимые мероприятия по предотвращению паломничеств, то об этом наверняка услышали бы приехавшие на отдых к Светлояру секретари облисполкома и директора лесных предприятий. Вероятно, они подумали бы о том, что их загородная прогулка совпадает с датой традиционного паломничества 6 июля. По крайней мере один человек – уполномоченный Богданов – должен был знать о возросшем внимании Москвы к феномену паломничеств. На всякий случай Карпов напомнил ему о своем поручении пронаблюдать за происходящим на Светлом озере 6 июля⁶³. В результате

60. Сообщение секретаря Горьковского обкома в ЦК, зав. отд. науки и культуры Д. Чеснокову, о состоянии атеистической работы, 10.6.1953, РГАНИ (Российский государственный архив новейшей истории), ф. 5, оп. 16, д. 642, л. 96–100.

61. См. Victoria Smolkin-Rothrock, “Contested Skies. The Battle of Science and Religion in the Soviet Planetarium”, в Eva Maurer, Julia Richers, Monica Rüthers, Carmen Scheide, eds., *Soviet Space Culture: Cosmic enthusiasm in Socialist Societies*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, с. 57–78.

62. Даже отчет с пленарного заседания городского комитета КПСС в конце мая 1953 г. не содержал ни единого указания на недостатки в области воспитательной атеистической работы. См. «Неуклонно улучшать политическую работу в массах. С пленума Горьковского КПСС (1953)», *Горьковская Правда. Орган Горьковского обкома и горкома Коммунистической партии Советского Союза, областного и городского Советов депутатов трудящихся*, вып. 119, 22.5.1953, с. 2.

63. См. Карпов Богданову, 19.5.1953, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 45.

Богданов лично присутствовал на молебнах и подготовил для начальника подробный отчет с фотографиями, вероятно, усмотрев в этом шанс улучшить свою плохую репутацию в Москве. Богданов использовал известную тактику разоблачения своих противников, но она пришлась на момент смерти Сталина, когда было неясно, действуют ли все еще прежние правила игры.

Видимо, план Богданова все же не удался. Можно предположить, что его сообщение о том, что представители местной экономической и управленческой элиты, состоящей сплошь из «товарищей» и «интеллигенции», едут на отдых к месту паломничества, было подобно легкому землетрясению. Вероятно, после пресловутого 6 июля в местных органах власти Горьковской области состоялось собрание, на котором присутствующие провели самокритичную работу над ошибками.

Сам Богданов поставил себя в незавидное положение доносчика, так как он не только указал на беспочвенность громких заявлений Горьковского облисполкома о проведении антирелигиозных мероприятий, но и выставил местную элиту безответственными неучами, не воспринимающими серьезную задачу преодоления «религиозных пережитков». Однако, с точки зрения Совета по делам РПЦ, подобный пикник свидетельствовал и против самого Богданова, так как создавалось впечатление, что уполномоченный не контролирует религиозную жизнь в своем регионе. Не случайно в ноябре 1953 г., после того как инспектор Совета дал оценку деятельности Богданова, последнего вызвали в Москву и потребовали от него отчет о проделанной работе. По заключению инспектора, Богданов недостаточно изучил церковную жизнь в области. Однако паломничества к Светлому озеру не были упомянуты напрямую, и в конечном итоге Богданов просто получил поручение больше ездить по сельским районам и направлять в Москву более подробные отчеты⁶⁴. В этом контексте представляется удивительным то, что документация следующего года не содержит отчетов о паломничествах и деревенском празднике. Вместо этого сохранилось лишь написанное в конце июля напоминание Совета по делам РПЦ о том, что необходимо предоставить отчет о событиях 6 июля 1954 г.⁶⁵ Следующий отчет о паломничестве к Светлому озеру появляется лишь в июле 1955 г.: из-за сильного дождя и непогоды народный праздник не удался, и паломников тоже было немного – вечером 5 июля в молебнах участвовало всего лишь 250 человек⁶⁶.

Однако паломничество 1953 г., вероятно, не сильно отличалось от паломничеств предыдущих лет. Зарегистрированная для Светлого озера статистика паломников представляет собой несколько запутанную картину. Согласно этим данным, число паломников резко уменьшалось до 1952 г., начиная с показателя «до 20 000 тысяч» летом 1947 г., затем «до 10 000»

64. См. выдержку из протокола собрания Совета по делам РПЦ от 12.11.1953 г. с обсуждением работы уполномоченного Богданова, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 89-91.

65. Бельшев и Иванов Богданову, 21.7.1954, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1132, л. 48.

66. Богданов в Совет по делам РПЦ о молебнах на Светлом озере, 3.-5.7.1955, 11.7.1955, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1242, л. 34-35. Опубликовано в Сахаров, *Общество и власть*, т. 4,2: 1953 г. - 1965 г., с. 428 и далее.

в 1948 г., 2 000 в следующем году и около 800 человек летом 1952 г., «причем среди них были и старoverы»⁶⁷. Цифры для 1947 г. основываются на отчетах партийных и государственных работников сельского района, так как сам Богданов начал наблюдать за паломничествами позже и только по настоятельному требованию из Москвы. Вообще Богданов упоминает о паломничестве первый раз лишь в 1947 г., и неизвестно, сколько людей собиралось там в прежние годы⁶⁸. Неясно и то, почему число паломников так сильно уменьшается за этот короткий период. Можно предположить, что уполномоченный, поначалу составлявший свои отчеты лишь на основе свидетельств председателя сельсовета или других представителей местной власти, просто не знал о факте выпивок в честь праздника на «Святом озере» в прежние годы. Численно паломничество 1953 г. было вполне сопоставимо с прежними годами. И хотя Богданов в 1953 г. затрудняется оценить, сколько паломников собралось на озере, по-видимому, это число не превышало 1 000 человек⁶⁹. Особенностью паломничества 1953 г. было то, что на нем присутствовали представители районной элиты и «сельской интеллигенции», считавшиеся опорой победившего социализма.

Хрущевская кампания против паломничеств и Светлое озеро

Хрущевская кампания против «святых источников» в 1958/1959 гг. охватывала и Светлое озеро, хотя во второй половине 1950-х гг. оно больше не относилось к крупным местам паломничества. В ответ на решение ЦК «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым источникам”» от ноября 1958 г. областной партийный комитет г. Горький в январе 1959 г. обязал горкомы и райкомы «на основе широкой развернутой массово-политической и научно-атеистической пропаганды среди трудящихся добиться прекращения паломничества и закрытия так называемых “святых мест” [...]». Кроме этого, местный райком внес предложение построить в этой местности пионерский лагерь или дом отдыха⁷⁰.

67. См. Докладная записка председателя совета по делам РПЦ Карпова в ЦК КПСС Хрущеву, 29.4.1953, РГАНИ, ф. 5, оп. 16, д. 642, л. 80-84, здесь л. 83.

68. Богданов Карпову о паломничестве верующих на Светлое озеро в Воскресенском районе, 26.12.1947, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 177, л. 94-94об.

69. В своем отчете Богданов в виде исключения не называет примерного числа участников, хотя эта цифра являлась для московских властей, как правило, самой важной информацией. Вечером 5 июля по предположениям Богданова на служение молебна собрались примерно 400 человек, кроме того, вокруг озера совершали молитвенное шествие группы от 15 до 100 человек и на этом основании можно предположить, что число паломников составляло примерно 1 000 человек. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1026, л. 71.

70. Докладная записка: «О ходе выполнения указаний Совета по делам РПЦ при Совминистров СССР от 15 декабря 1958 за №623/с О мерах по прекращению паломничества к так наз. “святым местам”»/Богданов Карпову, 4.3.1959, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1662, л. 17-19.

В начале 1959 г. Богданов мог сообщить в Москву о первых успехах. На сельском собрании села Владимирское было принято решение «о закрытии мест сборищ верующих». В решении этого вопроса действовала политика кнута и пряника. В день традиционного праздника 6 июля для молодежи планировалось поставить спортивные сооружения, организовать спортивные игры и выступление коллективов самодеятельности⁷¹, то есть создать привлекательную альтернативу паломничеству и религиозному празднику.

Горьковский партком также отчитался перед ЦК и в начале июня сообщил, что на берегу озера поставлены скамейки и сооружена «спортивная станция для купания». Кроме того, запланировано создание пионерского летнего лагеря⁷². Были задействованы и привычные средства пропаганды, но теперь уже с новой силой. Десять агитаторов из Дзержинска и пять лекторов «Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний» работали в «отсталом» Воскресенском районе. Кроме того, в Горьком была задействована агитбригада культурного отдела областного исполнительного комитета⁷³. В областной газете вышла подробная статья с недвусмысленным названием «Источники наживы». Она была написана в духе антирелигиозной пропаганды и обличала «шарлатанов», спекулирующих «на религиозных чувствах верующих» и собирающих во время молений «полные сумки денег»⁷⁴. Другая статья ставила проблему престольных праздников. Не случайно 5 июля 1959 г., как раз накануне праздника Владимирской Иконы Божией Матери, появилось сообщение о двух смертельных случаях вследствие драк на престольных праздниках. Автор статьи подчеркивал, что эти праздники якобы отмечаются уже не столько по религиозным соображениям, сколько в силу «давних привычек»: «Отец выпил, так и мне можно». Теперь же пришло самое время, чтобы вся общественность «ополчилась» против «религиозных праздников с их тяжелыми последствиями»⁷⁵. Но действительной причиной того, что большинство паломников вынуждены были прервать практику паломничества, была не пропаганда и более привлекательное времяпрепровождение, а поставленные по дороге к озеру заграждения: местные партийные активисты и дружинники, заблокировав

71. Богданов Карпову, 4.5.1959, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1662, л. 20-21.

72. Горьковский обком в ЦК КПСС, 2.6.1959 г.: «О ходе выполнения постановления ЦК КПСС от 28.11.1958 г., О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым источникам”», РГАН, ф. 5, оп. 33, д. 125, л. 35-36.

73. См. Зампредсовета Чердняк Карпову, б. д. [датировка от руки 23.7.1959]: «Справка о проделанной работе по борьбе с паломничеством в Горьковской области», ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1662, л. 35-40, здесь л. 36.

74. К. Смирнов «Источники наживы», *Горьковская правда*, вып. 144, 21.6.1959, с. 3. Статья имеет не только антирелигиозную направленность, но и составлена в контексте дискуссий о «легкой наживе», которые начались в 1956 г. и в 1961 г. вылились в знаменитые законы о тунеядстве. См. Sheila Fitzpatrick, “Social Parasites: How tramps, idle youth, and busy entrepreneurs impeded the Soviet march to communism”, *Cahiers du Monde russe*, 47 (1-2), 2006, с. 377-408.

75. Н. Королев «В престольный праздник», *Горьковская правда*, вып. 156, 5.7.1959, с. 4.

пути, «разъясняли верующим решения райисполкомов о закрытии “святых мест” и просили паломников возвращаться обратно»⁷⁶. Всего через пару недель после этого происшествия работающие на Светлом озере этнографы из Академии наук с возмущением писали, что «местные власти решили вести борьбу с религией совершенно неприемлемыми, грубо административными методами». Так, «какой-то ревнитель» вылил бензин в один из почитаемых береговых источников, а «нанятые за пол-литра забулдыги» срубили стоящие на берегу кресты, хотя на другой день «на этих же местах появляются новые кресты». Протестная реакция населения «на все эти безобразия» была для этнографов «совершенно естественна и понятна»⁷⁷.

Несмотря на то, что Светлояр больше не находился в центре внимания властей, исполнительный комитет Воскресенского района, ответственный за Светлое озеро, подвергся критике за то, что «массовая политическая работа» началась слишком поздно и запланированный пионерский лагерь до сих пор не организован. Богданову поручили предоставить осенью новый отчет о проведенных мероприятиях⁷⁸. В ноябре 1959 г. Богданов в очередной раз писал отчет инспектору Совета по делам РПЦ и самокритично замечал, что «недостаточно занимался выявлением нелегально действующих молитвенных домов, так как в Горьковской области, по неполным данным, имеется более 240»⁷⁹. Это очень большая цифра, так как «молитвенным домом» теперь считался каждый дом, в котором собирались три или четыре пожилых колхозника для совместных молитв и песнопений. Роспуск таких групп должен был стать следующей крупной задачей уполномоченного⁸⁰. Тем самым паломничества к Светлому озеру исчезли из зоны внимания назначенного в 1960 г. нового уполномоченного и в его отчетах начала 1960-х гг. больше не появлялись⁸¹.

Однако отчеты об экспедициях Института этнографии АН СССР осенью 1959 г. свидетельствуют о том, что небольшое количество паломников

76. См. Зампредсовета Чередняк Карпову, б. д. [датировка от руки 23.7.1959]: «Справка о проделанной работ по борьбе с паломничеством в Горьковской области», ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1662, л. 35-40, здесь л. 36 и далее.

77. Вилецкая, Башилов, «Отчет о работе Центрального отряда Комплексной экспедиции в 1959 году», НА ИЭА РАН, ф. 142, оп. 2, д. 41, л. 86-166, здесь л. 121.

78. См. Зампредсовета Чередняк Карпову, б. д. [датировка от руки 23.7.1959]: «Справка о проделанной работ по борьбе с паломничеством в Горьковской области», ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1662, л. 35-40, здесь л. 38 и далее.

79. См. отчет инспектора Совета по делам РПЦ Иванова о проверке работы Богданова за 1958/1959 гг. Чередняку, 2.11.1959, ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1662, л. 52-58, здесь л. 57.

80. См. Уполномоченный по Горьковской области Массалков председателю Совета по делам РПЦ Куроедову; 16.2.1962: «Информация о проводимой работе по разложению и роспуску незаконно действующих незарегистрированных рел. групп, проводящих богослужения в домах и на квартирах верующих», ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1959, л. 39-42.

81. См. Уполномоченный Массалков Куроедову; 16.2.1962: Отчет за 1961 г., ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1959, л. 6-32, здесь л. 10, а также Уполномоченный Массалков Куроедову, обкому и облисполкому г. Горький, б. д. [датировка получения отчета в Совет по делам РПЦ, зафиксированная от руки 16.2.1963], ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 2059, л. 1-24.

продолжало собираться на Светлом озере. На два праздника в сентябре 1959 г., Рождество Пресвятой Богородицы и Воздвижение, этнографы сами присутствовали на озере. И в тот, и в другой день им встретилось «совсем немного верующих»⁸². Это впечатление подкрепляют и сделанные во время экскурсий фотографии женщин у озера, по-осеннему укутанных в платки и держащих в руках корзинки. Массивный деревянный крест на берегу, по-видимому, пережил летнюю антирелигиозную кампанию или был поставлен вновь. К кресту один из паломников положил яйцо – подаяние нуждающимся. Следовательно, завет о подаче милостыни во время паломничества действовал до сих пор⁸³. Советские этнографы в своих отчетах пытались подчеркнуть, что содержание культа по сравнению с началом XX века полностью трансформировалось: тогда, по их мнению, почитались невидимый град и его храм (монастырь), а сегодня – само озеро⁸⁴. Однако представление о паломничестве у паломников и паломниц осталось прежним. Так же, как и до 1917 г., они приходили сюда, чтобы исцелиться и пережить кризисные ситуации. И даже если этнографы явно действовали по указке, уверяя, что культ на Светлом озере давно угас и актуален только для кучки пожилых людей, в их текстах можно найти указания и на то, что озеро по-прежнему служило местом паломничества, где люди молились, ставили иконы и переживали «видения»⁸⁵.

В поисках нового праздника

Поиски новых форм развлечений, таких как танцплощадка и пляж на Светлом озере, совпали с бурными дискуссиями о новой праздничной культуре, которые в свою очередь вписывались в настроения хрущевского времени, когда власти осознали плачевное состояние деревни и в первый раз за десятилетия начали инвестировать в сельское хозяйство⁸⁶. В то же время «новые праздники» были призваны убедить сельское население в превосходстве социализма. Так росло понимание того, что религиозным

82. См. Басилов, «О происхождении культа невидимого града Китежа», с. 163.

83. См. Щепанская, «Кризисная сеть», с. 117 а также Басилов, «О происхождении невидимого града Китежа», с. 165. Согласно Басилову, в качестве милостыни также могли оставлять помидоры, печенье, конфеты.

84. См. Басилов, «О происхождении культа невидимого града Китежа», с. 164, а также Савушкина, Богданова, Юдина, Юхневич «Новые записи легенды о граде Китеже», с. 78-83.

85. См. Басилов, «О происхождении культа невидимого града Китежа», с. 165 и далее. См. также Отчет об исследовательских экспедициях в 1968-1970 гг. – по этим наблюдениям, озеро нередко воспринималось жителями как «местная достопримечательность». Кроме того, в отчете указывается на то, что «религиозное паломничество на Светлояр очень незначительно [...]»: Савушкина, Богданова, Юдина, Юхневич, «Новые записи легенды о граде Китеже», с. 78-83, здесь с. 82.

86. Anatolii Streliajnyj, «Khrushchev and the Countryside», в William Taubman, Hg., *Nikita Khrushchev*, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 2000, с. 113–137.

На Светлом озере в сентябре 1959 г. Снимки экспедиции
Института этнографии Академии наук СССР.
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Научный архив, фонд Центрального отряда Комплексной экспедиции
1959 г., оп. 19, д. 354, фотоальбом, фото № 28.

праздникам ничего невозможно противопоставить до тех пор, пока советские праздники только и делают, что «призывают к работе», не предлагая никаких вариантов привлекательного отдыха.

Введение новых праздников было крупным начинанием, в котором предполагалось участие многих сторон. Новые праздники должны были по возможности вырастать из уже существующих ритуалов и праздников, но не иметь религиозную окраску. Поэтому для поисков подходящего «материала» из прошлого были задействованы и этнографы, которые на фоне собственной непростой позиции в советском научном сообществе охотно взялись за эту задачу. Если классики марксизма-ленинизма, как правило, ассоциировали с понятием «традиция» понятие «отсталости», то этнографам теперь предоставлялась возможность трактовать исследуемые традиции как положительный источник идей⁸⁷.

В дебатах о том, как организовать «наступление» на православный праздничный календарь и его традиции, принимали участие те этнографы Института этнографии Академии наук, которые работали на озере Светлояр в 1959 г. То, что этнографы начали более подробное исследование образа жизни

87. Kelly, Sirotinina, "I didn't understand" с. 258-260. О переменной истории этнографии в СССР см. Yuri Slezkine, "The Fall of Soviet Ethnography, 1928-1938", *Current Anthropology*, 32 (4), 1991, с. 476-484, а также Yuri Slezkine, *Arctic mirrors: Russia and the small peoples of the North*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1994, с. 308-323 (глава «Socialist Realism in the Social Sciences»), Nathaniel Knight, "Salvage Biography and the Search for a Usable Past: Russian Ethnographers Confront the Legacy of Terror", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 1 (2), 2000, с. 365-375 [рецензия на Д.Д. Тумаркина «Репрессированные этнографы»].

этнического русского населения, было прямым следствием XXI Внеочередного съезда КПСС в начале 1959 г., который провозгласил вступление СССР в период развернутого строительства коммунизма. При установлении своего семилетнего плана Академия наук постановила создание «Комплексной экспедиции», призванной исследовать новые «комплексные проблемы». В этот крупный проект входили 18 подгрупп главным образом на территории РСФСР, в том числе и в Горьковской области⁸⁸. Годом позже, при подведении первых промежуточных итогов, директор института этнографии С. Толстов заметил, что «грандиозная программа коммунистического строительства» в качестве своей первоочередной задачи предполагает «воспитание нового человека» и подчеркнул «необходимость участия советских этнографов в выполнении этой важной задачи». Толстов описал также, как должен осуществляться переход от наблюдения и анализа к активным действиям и воспитательной работе: «Советские этнографы должны выявлять в быту народов полезные, прогрессивные тенденции и всячески их поддерживать. Они должны также выявлять и традиции отрицательные, чтобы помочь партии и государству вести борьбу за их преодоление»⁸⁹.

К «отрицательным» традициям относились в первую очередь религиозные праздники и обычаи, и их необходимо было преодолеть и переоформить. Необходимость такого преодоления руководители экспедиций объясняли тем, что религия в Советском Союзе, с одной стороны, находилась в стадии вымирания и никто из верующих уже не являлся последовательным приверженцем старой веры. С другой стороны, многие религиозные обычаи были живы в повседневной жизни, даже если они потеряли свой изначально религиозный смысл. К ним относились многие традиционные ритуалы, отмечающие отдельные жизненные этапы, такие как крещение, помолвка и похороны. Этнографы сетовали на то, что часто молодые семьи решают крестить детей только потому, что их привлекает эстетическая сторона ритуала и возможность ощутить настоящий праздник. Напротив, новые формы, например, «комсомольско-молодежная свадьба» или гражданские похороны, «далеко не всегда бывают достаточно торжественными». Несколько слабо и неубедительно звучит призыв к вовлечению в этот процесс общества: «[...] общественность должна принять активное участие в поисках новых обычаев, поддерживать и распространять все, что заслуживает внимания». С особым интересом этнографы обращались к престольным праздникам, которые, по их утверждению, почти не имеют никакого отношения к религии, а «воспринимаются колхозниками лишь

88. Л.Н. Терентьева «Некоторые итоги работы комплексной экспедиции института этнографии АН СССР в 1959 году», *Советская этнография*, №6, 1960, с. 153-158, с. 153 и далее.

89. О.А. Ганцкая «Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1959 года», *Советская этнография*, №6, 1960, с. 149-153, здесь с. 149. Ср. также С.С. Алюмов «Понятие "пержиток" и советские социальные науки в 1950-1960-х гг.», *Антропологический форум*, №16, 2012, с. 261-287, прежде всего с. 270-274.

как традиционное деревенское гулянье» и регулярно превращаются в пьянку, поэтому неслучайно, что на эти дни выпадает «наибольшее число нарушений общественного порядка и преступлений, совершаемых в состоянии опьянения». Кроме того, эти праздники длятся иногда два-три дня и часто мешают полевым работам. Причем, как отмечали этнографы, возражения против этих праздников можно услышать и от самих жителей, не в последнюю очередь из-за отягощения семейного бюджета и тревоги за близких (приводится высказывание одной женщины: «На гулянье, как на войну провожаешь»). Однако «борьба с престольными праздниками ведется иногда лишь административными мерами, которые без широкой разъяснительной работы не всегда дают положительные результаты». Даже там, где была предпринята попытка ввести новые праздники, например, по поводу окончания весенне-летних работ или урожая, их просто приурочивают к другим религиозным праздникам, не совпадающим с полевыми работами. В итоге всех этих наблюдений и размышлений звучит призыв организовать новые праздники: «Необходимо [...] серьезно подумать о формах проведения досуга, о новых колхозных праздниках, которые должны быть содержательными и органически вытекать из народной жизни. Тогда они легко вытеснят устаревшие религиозные обряды и сделают быт колхозного населения более разнообразным и красочным»⁹⁰.

Этот доклад был зачитан не только на закрытом заседании профессионалов-этнографов⁹¹, но и был напечатан в журнале «Коммунист», ведущем «теоретическом и политическом журнале ЦК КПСС». Идеи доклада развивались в целом ряде статей с говорящими названиями, например, «Рождение новых традиций» и «Добрые традиции творят народ» в «Известиях»⁹². В свою очередь руководящие органы молодежных организаций инициировали кампанию по закреплению новых ритуалов принятия в пионеры и комсомольцы⁹³. Журнал «Наука и религия», созданный в сентябре 1959 г. в ходе хрущевской антирелигиозной кампании, внес свой вклад в дискуссию, пропагандируя создание новых праздничных традиций взамен старых *rites de passage*⁹⁴.

90. Л.А. Пушкарёва, Г.П. Снесарев, М.Н. Шмелева «Религиозно-бытовые пережитки и пути их преодоления», *Коммунист*, №8, 1960, с. 86-95, прежде всего с. 92-95.

91. См. О.А. Ганцкая, «Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1959 года», с. 149-153, здесь с. 151. См. сходное направление размышлений и длинный абзац о вредности распространенных престольных праздников, И.А. Крывелев, «Преодоление религиозно-бытовых пережитков и народов СССР», *Советская этнография*, №4, 1961, с. 30-44, с. 41 и далее.

92. См. Kelly, Sirotinina, "I didn't understand", с. 264.

93. В.В. Глебкин, *Ритуал в советской культуре*, М.: Янус-К., 1998, прежде всего с. 130-140 о *rites de passages* в 1960-х гг.

94. См., например, статью о «комсомольской свадьбе» в индустриальном городе Кунцево в окрестностях Москвы: Ю. Бехтерев «Счастья вам, новобрачные!», *Наука и религия*, №2 (октябрь) 1959, с. 80-81. Г. Геродник «Гражданские бытовые обряды: Поздравьте, друзья, новобрачных!», *Наука и религия*, №8, 1962, с. 40-44, а также «В последний путь» и «Дни поминовения», *Наука и религия*, №8, 1962, с. 45-51.

В нем также критиковались сельские престольные праздники и описывались положительные примеры колхозных праздников, на которых награждаются лучшие работники и организуются любительские концерты, спортивные соревнования и конные бега⁹⁵.

Как это часто бывает, практика расходилась с прекрасной теорией. Уполномоченные, которые отныне наблюдали за внедрением «новых традиций и гражданских обрядов», неохотно признавали, что этот процесс идет очень медленно⁹⁶. Так, новый уполномоченный Горьковской области, который должен был внимательно следить не столько за паломничествами, сколько за религиозной жизнью на селе, отправлял в Москву удручающие цифры: в самом г. Горький через обряд крещения проходят больше половины детей, в сельских районах эта цифра превышает три четверти новорожденных, а на похоронах практически везде соблюдаются привычные обрядовые формы.

В марте 1962 г. в купеческом особняке в центре Горького был создан «Дом бракосочетания», который, судя по отчету, был хорошо воспринят молодыми парами, но на селе в этом направлении было сделано явно недостаточно⁹⁷. Возрожденные и переосмысленные фольклорные свадебные практики, такие как белое платье невесты, мальчишник или выкуп невесты, смогли закрепиться лишь в 1970-х гг. Правда, здесь возникли новые противоречия, так как представленный в свадебном ритуале идеал крепкой советской семьи в реальности оборачивался высокой долей разводов и двойной нагрузкой на женщин, совмещавших работу и семью⁹⁸.

95. См. «Еще раз о престольных праздниках. (Читатели продолжают разговор). В редакцию пришло письмо», *Наука и религия*, №2, 1960, с. 81-82, а также А. Рогов «О “престольных праздниках”». В редакцию пришло письмо», *Наука и религия*, №3, 1961, с. 88-89

96. Уполномоченный Курской обл. Володин в Совет по делам РПЦ Куроедову, 19.2.1963: Годовой отчет за 1962 г. ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 2066, л. 1-34, с. 19.

97. Массалков Куроедову, обкому, облисполкому г. Горький, б. д. [дата получения, зафиксированная от руки: 16.2.1963], об исполнении решения ЦК 13.1.1960 г. «О мерах по ликвидации нарушения духовенством...» и решение Минсовета от 16.3.1961 «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах», ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 2059, л. 1-24, здесь л. 12 и далее. Первый такой Дворец бракосочетания был создан в Ленинграде в 1959 г. См. Kelly, Sirotinina, “I didn’t understand”, с. 264. К 1964 г. насчитывалось уже 5 000 таких «дворцов счастья». См. Herbert Bodewig, *Die russische Patriarchatskirche. Beiträge zur äußeren Bedrückung und inneren Lage 1958 – 1979*, München: Wewel, 1988, с. 75.

98. См. Jeanmarie Rouhier-Willoughby, *Village values: Negotiating identity gender and resistance in contemporary Russian life-cycle rituals*, Bloomington, IN: Slavica Publishers, 2008, с. 119-176, прежде всего с. 136-147. Однако исследовательница анализирует здесь интервью, собранные в конце 1990-х-начале 2000-х гг., а также некоторые разработки советских теоретиков ритуала, прежде всего периода 1970-х и 1980-х гг., так что более ранние усилия по созданию ритуалов, упомянутые в настоящей статье, остаются вне сферы рассмотрения автора.

Заключение

В 1930-е гг. советское село находилось в состоянии глубокого запустения. В таких условиях новая праздничная культура практически не приживалась. Сельские руководители по большей части просто упоминали о проведении праздников в своих отчетах, не реализуя их на практике. Поэтому православный календарь продолжал и дальше структурировать жизнь большей части сельского населения. Правда, во второй половине 1930-х годов религиозные праздники могли отмечаться лишь по минимуму, так как террор против духовных лиц и практикующих верующих продемонстрировал обществу, что публичная демонстрация религиозного поведения отныне не приемлема.

Перелом в отношениях государства и церкви в 1943 г. изменил праздничную культуру села. Паломничества и сельские праздники смогли вновь выполнять те социальные функции, которые у них были до начала коллективизации. Они структурировали быт и сельскохозяйственный цикл, помогали создавать и укреплять социальные связи между родственниками, соседями, товарищами по работе и предлагали пути для преодоления или предотвращения тяжелых жизненных ситуаций. Эти функции делали привлекательными как паломничество к Светлояру, так и сельский престольный праздник на берегу озера, особенно в период тяжелой послевоенной нужды. При этом границы между паломничеством и сельским праздником маркировались не белыми платками «отсталых» паломниц и кепками «прогрессивных» партийных и государственных деятелей, а скорее пролегали по линии традиционных гендерных ролей. Присутствие на Светлом озере представителей руководящего аппарата и технической интеллигенции, которые отпустили своих жен на крестный ход, а для себя заготовили алкоголь, сделало сельский праздник в июле 1953 г. особенным событием, когда светские и религиозные практики мирно сосуществовали друг с другом и воспринимались в соответствии с определенными гендерными ролями.

В отличие от других крупных паломничеств послевоенного времени, например, паломничества к Курской Коренной пустыни, паломничество к Светлояру, совпадавшее по времени с престольным праздником в селе Владимирское, создавало у всего местного сообщества, – женщин и мужчин, стариков и детей, руководителей и общественных «аутсайдеров», – ощущение совместного праздника и совместной общественной жизни, то есть именно то, к чему так стремились советские массовые праздники.

Хрущевские антирелигиозные кампании, проводимые с 1958 г., были направлены на достижение гегемонии новой советской культуры над селом. Однако в отличие от волн террора 1930-х гг., на этот раз государственные управленцы придерживались иной стратегии. С одной стороны, они продолжали прибегать к привычному сочетанию агитационных мероприятий и «административного давления». С другой стороны, – и в этом проявилось новое отношение к селу – спустя три десятилетия после жестокого

подавления крестьян власти впервые попытались убедить сельское население в своей правоте и склонить его на свою сторону с помощью новых общественных программ.

Перевод с немецкого Светланы Сиротининой

Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen

ulrike.huhn@uni-bremen.de