Наталия Шлихта

«От традиции к современности»: православная обрядность и праздники в условиях антирелигиозной борьбы (на материалах УССР, 1950-е — 1960-е гг.)

Вступление

Советское общество виделось обществом атеистическим. Об этом недвусмысленно упоминалось уже во Второй программе партии (1919) и детально прописывалось в Третьей программе, принятой на XXI съезде КПСС (1961) в пик хрущевской борьбы за коммунистическое «обновление общества»[1]. «Новый человек» такого общества должен быть лишен всех «родимых пятен капитализма», среди которых «религиозные суеверия», проявляемые в первую очередь в религиозных обрядах, рассматривались как наиболее живучие и нежелательные[2]. «Типичные носители религиозности» (как представлялось — исключительно старенькие бабушки и иногда дедушки) могли продолжать верить в Бога, ходить в церковь и принимать участие в религиозных церемониях до самой своей смерти. С их физическим исчезновением должна была исчезнуть и религия, и Церковь как пережиточный и ненужный атрибут религиозности.

Таким был идеал, частично срисованный из своеобразно проинтерпретированного марксистского понимания «коммунистического рая». В послереволюционные годы, период «великого перелома», форсированного воплощения советского модернизационного проекта в конце 1920-х–1930-х гг. большевистские руководители

1. См. тексты в издании: Программы и уставы КПСС. М.: Изд. политической литературы, 1969.
2. Там же. С. 48, 198-200.

предприняли попытку ускорить неизбежный процесс отмирания религии. Религиозное возрождение в годы Второй мировой войны показало тщетность таких силовых действий. В послевоенный период руководители государства пересмотрели тактику, никоим образом не отказываясь и не модифицируя стратегию. Они поняли, что иметь дело с полностью лояльной церковной институцией намного выгоднее, чем иметь дело с «не контролированными проявлениями стихийной религиозности масс»[3]. Поэтому, существование Русской Православной Церкви — как единственного легального представителя всех христиан восточного обряда — разрешалось, ее иерархия использовалась для достижения неких — преимущественно внешнеполитических — целей. При этом никоим образом не прекращалась борьба за безрелигиозный идеал.

Новым стратегическим заданием стало ускорить превращение Церкви в пережиточный институт, превратить ее в «Церковь для самой себя», «Церковь для бабушек», Церковь непонятную и ненужную для большинства советского населения — носителей «передовой идеологии и научного мировоззрения». Достичь этого предлагалось через социальную изоляцию Церкви, в первую очередь через борьбу с церковной традицией — религиозными праздниками, обрядами, «святыми местами» — всем тем, что позволяло Церкви выйти за узкое, отведенное для нее пространство существования, оказывать какое-то влияние на широкие массы населения — не только «типичных верующих».

Хрущевская антирелигиозная кампания конца 1950-х — начала 1960-х гг. — тот период в послевоенной истории государственно-церковных отношений, когда борьбе с церковной обрядностью, проявлениями народной религиозности уделялось первостепенное значение и методы использовались самые различные: от «обличительной этнографии»[4] до криминальных преследований. На это указывал уже один из первых документов, свидетельствующих о начале широкомасштабного наступления на Церковь, — постановление ЦК КПСС от 28 ноября 1958 г. о прекращении паломничества к так называемым «святым местам».

3. См. например: Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 132-133.

4. Более подробно об антирелигиозной направленности этнографических экспедиций см.: *Штырков С.* Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССР)//Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2009. № 1 (63). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2009/1/sh12.html.

Именно в хрущевский период последовательно начинают внедрять в жизнь *новую советскую «безрелигиозную» обрядность,* о необходимости разработки которой — как альтернативы религиозной — дискутировали на высшем партийном уровне еще в 1920-х гг. (одним из сторонников этой идеи был Троцкий), но, в конце концов, отвергли как реминисценцию «богостроительных» идей. В годы же хрущевской борьбы за «обновление общества» как-то «вспомнили», что советские «массовые праздники выступают как инструмент коммунистического воспитания масс и непосредственно присоединяются к партийной пропаганде»,[5] а «новые обряды» позволяют «отобрать у церковников присвоенное ими право выступать в роли хранителей морали» (из записки Кременецкого парткома, 1963 г.)[6]. Результатом такого понимания стало то, что параллельно с антирелигиозной (и непосредственно коррелируясь с ней) развертывается кампания по внедрению «новой обрядности». Эта кампания, которая рассматривалась как эффективный инструмент социализации населения, имела своей первоочередной целью вытеснить «пережиточные» церковные обряды жизненного цикла, а также заместить главные праздники церковного календаря гражданскими. Датировать начало этой кампании на территории Украинской ССР условно можно концом 1962 г.: поворотными стали постановления ЦК КПУ от 9 октября 1962 г. «О состоянии и мероприятиях по улучшению научно-атеистического воспитания трудящихся в Украинской ССР» и от 26 июля 1963 г. «Об опыте некоторых партийных организаций по внедрению в быт современных гражданских обрядов и новых обычаев». В 1964 г. были разработаны «Правила о религиозных культах», которые предусматривали внедрение «новой обрядности» (а поэтому борьбу с религиозной обрядностью) во всех сферах и на всех уровнях: от разработки «примерного репертуара» новых церемоний до введения в программы высших учебных заведений, например, обязательного спецкурса «Роль советских праздников, обычаев и обрядов в коммунистическом воспитании трудящихся»[7].

Православная Церковь — Церковь «литургическая», считающая «видимые таинства» необходимыми для спасения. Это,

5. Радянські свята і обряди в комуністичному вихованні//В. К. Борисенко, В. Ю. Келембетова, А. П. Обертинська. К.: Політвидав України, 1978. С. 19.

6. Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦГАВО). Ф. 4648. Оп. 1. Д. 376. Л. 143.

7. Там же. Д. 421. Л. 193-197.

а также ритуализм народной религиозности способствовали сохранению Церкви на советском пространстве, так как делали маловероятным выбор верующих в пользу той модели религиозности, которую западные социологи определяют как «вера без принадлежности» (*believing without belonging*). Вместе с тем, литургический характер Церкви сделал её особенно чувствительной к антицерковным и секуляризационным мероприятиям государства. В условиях численных запретов и ограничений, неравного соперничества с «новой обрядностью» совершение обрядов превращалось в «акт гражданского мужества», как определил Михаил Шкаровский, далеко не оставаясь лишь признаком религиозности[8]. С антропологической перспективы, как подчеркивает Влад Наумеску, религиозная обрядность, церемонии в коммунистическом государстве по определению были «формой протеста», так как давали возможность сохранить те идентичности и коллективную память, которые режим пытался уничтожить[9].

Дискриминационная политика государства встретила противодействие со стороны Церкви. Защита православной *традиции* виделась возможной через ее *трансформацию, модификацию, приспособление* к социалистическим реалиям. В статье анализируются некоторые из трансформаций обрядно-церемониальных практик Русской Православной Церкви как в период, так и вследствие хрущевской кампании. Доступные источники (отчёты уполномоченных Совета по делам РПЦ и Совета по делам религий, статистические данные, статьи «Журнала Московской патриархии», внутрицерковная документация, устные источники, этнографические материалы и т. д.) дают возможность проследить изменения в обрядной жизни православных епархий и приходов на территории Украинской ССР, вызванные к жизни как непосредственными «достижениями» хрущевской борьбы (сокращение количества церквей и духовенства[10], ограничения на проведение церковных церемоний, внедрение альтернативной «новой обрядности» и т. д.), так и общей необходимостью для Церкви приспосабливаться к новым социалистическим реалиям.

8. *Шкаровский М. В.* Русская православная церковь при Сталине и Хрущёве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 2000. С. 20.
9. *Naumescu V.* Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine. Berlin: Lit Verlag, 2008. P. 25.
10. См. Приложение 1.

Первостепенного внимания заслуживает распространение секретной нелегальной обрядности, специфические изменения традиционных обрядов (в первую очередь, крещений и похорон), которые можно определить как «адаптированные обряды», появление «светских» церемоний, а также организационные изменения в проведении центральных празднеств церковного календаря. Во всех случаях важно проследить, от кого исходила инициатива (верующие, духовенство, архиереи), а также как воспринимали те или иные изменения, новые явления в религиозной жизни церковная и государственная власти.

Секретные обряды

Служители традиционалистической литургической Церкви, которая на протяжении веков была государственной, — православные священники — были наименее подготовлены к тому, чтобы отвечать на вызовы современности (от антирелигиозных преследований до процессов секуляризации). Как читаем в научной литературе, следствия этого были следующими: духовенство полностью повиновалось официальным предписаниям, полностью контролировалось благочинными и епархиальным руководством, а поэтому не проявляло никакой инициативы в том, что касалось удовлетворения религиозных нужд своей паствы[11].

Государственные и церковные власти требовали от священника отчета о любых совершенных обрядах, что предоставляло широкие возможности для мониторинга религиозности населения. О. Эшлиман и о. Якунин подчеркивают катастрофические последствия: священник превращался в «доносчика», который предавал тех, кто «вверил себя покровительству Матери-Церкви»[12]. Ответом духовенства стали секретные обряды, узнать об особенностях и масштабах которых исследователю очень сложно, ведь легко предположить, насколько мало информации о них сохранилось. Только непрямые свидетельства и устные источники дают возможность рассмотреть секретную обрядную жизнь Церкви.

11. *Stehle H.* Eastern Politics of the Vatican, 1917–1979. Ohio: Ohio University Press, 1981. P. 4; *Fletcher W.C.* A Study in Survival: The Church in Russia 1927–1943. London: S.P.C.K., 1965. P. 4-5; *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

12. Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО). Ф. 1. Оп. 31. Д. 2972. Л. 8.

Секретные крещения стали наиболее распространенным обрядом, причины чего следует искать в определяющей роли этого таинства для христианской Церкви. Госпожа Дацишина вспоминает, что её муж — о. Михаил Дацишин — всегда спрашивал, нужно ли регистрировать крещения и другие таинства перед тем, как их совершать. Она также вспоминает многочисленные случаи, когда после совершения должным образом оформленного обряда прихожане возвращались к священнику, прося его уничтожить записи в квитанционных книгах[13]. В церкви такие крещения совершались главным образом ночью, в большинстве случаев лишь в присутствии бабушки младенца, часто без согласия родителей и без крестных родителей, иногда в присутствии лишь матери младенца. Чаще всего, как вспоминает госпожа Дацишина, такие крещения совершались вне стен церкви, на квартирах и даже в специально арендованных для этого помещениях[14].

Поведение о. Дацишина не было таким уж исключительным, хотя он и был «воссоединенным» — бывшим греко-католическим — священником, а поэтому лучше православных подготовленным обходить официальные ограничения и запреты. Численные свидетельства из документации Совета по делам РПЦ и позже Совета по делам религий и внутрицерковная документация подтверждают, что практика приобрела широкое распространение. В обращении к епископату главы канцелярии Московского Патриархата прот. Николая Колчицкого от 23 октября 1959 г. читаем о «нарушениях законодательства о культах со стороны духовенства». Особенное внимание уделялось распространенной практике совершения крещений и других обрядов вне стен церкви, особенно в арендованных помещениях[15]. Патриаршее послание № 1917 от 22 декабря 1964 г. раскрывает, что совершение секретных обрядов стало особенно массовым в середине 1960-х гг., вследствие численных запретов и ограничений хрущевского времени. Патриарх Алексий (Симанский) запрещал священникам совершать незарегистрированные крещения, кре-

13. Интервью с госпожой Ярославой Дацишиной, 20 марта 2002 г., г. Стрый, Львовская обл. Интервьюер: Наталия Шлихта. Похожие свидетельства см. также: Интервью с о. Богданом Щуром, 13 марта, с. Держив, Николаевского р-на, Львовская обл.//Архив Института истории Церкви (Львов) (АИИЦ). П-1-1-331. С. 14; Интервью с о. Богданом Нудом, 1 апреля 1993 г., с. Загирочко, Жидачевский р-н., Львовская обл.//Там же. П-1-1-333. С. 34.

14. Интервью с госпожой Ярославой Дацишиной, 20 марта 2002 г.

15. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 187. Л. 25.

щения без согласия обоих родителей, а также крещения вне стен церкви[16]. Он подчеркивал, что крещение совершенное незаконно — вне стен церкви, без согласия родителей и без должной регистрации — «не соответствует высоте и святости совершаемого таинства и противоречит законодательству»[17]. А потому: «Необходимо разъяснить клиру со всей твердостью, что совершение таинства крещения над несовершеннолетними без соответствующего предварительного оформления церковными исполнительными органами *не должно иметь место*»[18].

Не исполняя этих предписаний, многие священники фальсифицировали записи в квитанционных книгах: записывали ложную информацию, что главным образом касалось имен и адресов родителей младенца. Такие фальшивые записи можно было обнаружить лишь в результате административных проверок (которые время от времени проводились уполномоченными и местным руководством), а поэтому практически невозможно установить масштабы этой практики[19]. Если фальшивые записи все же обнаруживали, священники оправдывали себя тем, что не знали, правдивой ли была информация, которая им предоставлялась[20]. Такое оправдание звучало достаточно правдоподобно из уст городского духовенства. Оно же указывает на одну из главных причин, почему верующие желали крестить своих детей в больших городских церквях, кафедральных соборах, даже когда их местная церковь еще действовала: приоритетом было не показывать собственную принадлежность к Церкви[21].

Организационные изменения обрядных практик

С целью более тесного общения с верующими вне стен церкви священники совершали обходы, что позволяло совершать обряды минуя контроль. Обходы давали духовенству возможность общаться с населением, при чем не только с «типичными верую-

16. Там же. Оп. 5. Д. 220. Л. 33.

17. Там же.

18. Там же. Курсив наш. — Н. Ш.

19. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 25. Д. 185. Л. 3; ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 358. Л. 153; Там же. Оп. 5. Д. 88. Л. 27; Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 2. Д. 453. Л. 5.

20. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 407. Л. 112.

21. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 31. Д. 2166. Л. 15.

щими». Как узнаем из отчетов уполномоченных Совета, во время таких обходов священник мог вести «широкую агитацию по привлечению граждан посещать церковь, крестить детей, говеть, совершать освящение домов, колодцев и другие требы [*во время Рождественского поста. — Н. Ш.*]» (уполномоченный в Херсонской области Грыженко), или же он (не)прямо выступал против «[*нашей. — Н. Ш.*] культурно-массовой работы» (уполномоченный в Запорожской области Сидоренко)[22]. Именно по этой причине ряд документов, принятых в конце 1950-х — начале 1960-х гг., ограничили право священника посещением лишь домов «верующих» и только «по приглашению».

Источники описывают два сценария таких обходов. В согласии с православной традицией распространенными были обходы, возглавляемые священниками, часто при участии светских церковных служителей и активистов-мирян во время Великого и Рождественского постов. Массовые закрытия сельских церквей во время хрущевской антирелигиозной кампании добавили новой окраски традиционным обходам. Священники и церковные активисты из епархиального центра распространяли информацию о расписании праздничных служб в городских церквях, посещая села, где церкви стояли закрытыми[23].

Обходы активистов-мирян и монахинь, в свою очередь, стали ответом на антицерковную политику режима. Такие обходы тоже в первую очередь приурочивались к постам. Три основных причины содействовали их превращению в масштабную практику. Первая — нехватка духовенства и, соответственно, невозможность для зарегистрированного — главным образом городского — духовенства посетить во время обходов все вакантные сельские приходы. Во-вторых, это позволяло обойти официальные запреты на обходы духовенства. Не менее важной причиной было и желание скрыть сам факт совершения обходов от уполномоченного. Уполномоченный Грыженко объяснял в 1959 г., что получить хотя бы какую-то информацию о таких обходах можно только из неофициальных разговоров с верующими[24].

В документации Совета встречаются две — прямо противоположные — оценки таких обходов. Чаще всего, уполномоченные рассматривают их как даже более «пагубный способ религи-

22. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 160. Л. 206; Там же. Д. 176. Л. 53.

23. Там же. Д. 144. Л. 103.

24. Там же. Д.193. Л. 135-136.

озной пропаганды», чем обходы духовенства. Такое понимание главным образом исходило из того, что они имели минимальную информацию о них и практически не имели административных полномочий, чтобы ограничивать или наказывать церковных активистов. Не менее важно, что такие обходы свидетельствовали о повышении роли мирян в жизни Церкви и/или предоставляли возможность монашеству общаться с населением. «Странствующие монахини» характеризовались в документации Совета как наиболее опасные «распространители религиозных идей», а их вклад в укрепление религиозных убеждений населения всегда подчеркивался отдельно[25].

Менее типичная и достаточно неожиданная — исходя из вышеизложенного — оценка, которую встречаем в отчете уполномоченного Грыженка о рождественских праздниках 1960 г. в Херсонской области: «Работа с людьми [*церковного актива и монашек. — Н.Ш.*]... менее успешна и не настолько опасна, сколько работа самого духовенства»[26]. Единственное объяснение такой противоречивой оценки можно предложить, лишь вспомнив первоочередную антиклерикальную направленность хрущевской кампании.

Шагом духовенства навстречу запросам верующих, а также способом привлечь больше людей в церкви, становится старательная организация праздничных богослужений. Проанализированные ниже нововведения можно считать типичными, ибо о них сообщали уполномоченные из разных регионов Украинского экзархата, и такого рода информация появляется все чаще с развертыванием антирелигиозной кампании. Лучше всего зафиксированы инновации, внесенные в самые популярные обряды освящения куличей и иорданского освящения воды с середины 1950-х гг. Изменения традиционных празднеств, как и во всех других случаях, были особенно насущными в городских церквях.

Выбор наиболее оптимального времени для освящения куличей — одна из основных проблем, возникающих перед духовенством на Пасху. Священники должны были принимать во внимание требования «новой социалистической реальности» (главным образом рабочий график населения), а также непосредственные результаты и отдаленные последствия антирелигиозных мероприятий режима. Верующие желали скрыть собственное участие в церемонии. Священники вынуждены были освящать куличи в больших

25. Там же. Д. 358. Л. 81-83.

26. Там же. Д. 219. Л. 13.

количествах из-за незначительного количества действующих церквей и самого духовенства и из-за наплыва верующих из закрытых сельских церквей[27]. Выразительное свидетельство оставил уполномоченный в Херсонской области Сухой. В 1967 г. прихожане зарегистрированной религиозной общины в с. Старая Збруевка Голопристанского района сетовали, что не смогли освятить куличи из-за наплыва верующих из соседних закрытых церквей[28].

Широкое распространение приобрела практика перенесения обряда освящения куличей на вторую половину дня Страстной субботы. Это нововведение прямо противоречило православным канонам, предусматривающим совершение обряда освящения лишь после всенощной, пасхальной утрени и праздничной литургии. Кроме того, священники часто освящали «партии куличей» (от нескольких десятков до несколько сотен на раз), вместо индивидуальных, чтобы более эффективно использовать время[29].

Объяснения священников из г. Сталино — большого епархиального и индустриального центра — проливают свет на соображения духовенства, вынуждающие их сознательно нарушать каноны. Священники объясняли, что изменение времени совершения обряда позволяло избежать суматохи и давки в церквях, освятить пасхальную еду тем, кто не мог оставаться на всенощной и пасхальной литургии, а также предоставляло возможность тем, кто проживал далеко от епархиального центра (в отдаленных сельских церквях), возвратиться домой перед пасхальным завтраком[30]. Даже когда куличи освящали утром на Пасху, обряд продолжали на несколько часов (6-9 часов утра), а не приурочивали к окончанию праздничного богослужения, с той же целью — избежать столпотворения в церквах и дать возможность как можно большему количеству людей присутствовать на церемонии[31].

Изменения, которое духовенство вносило в популярный обряд Великого освящения воды, обуславливались подобными рассуждениями, а также необходимостью исполнять приказы о запрете освящения воды вне церковных стен. Уполномоченные жестко контролировали исполнение этого требования, и малейшее нарушение могло стоить священнику регистрации. Чтобы проил-

27. Там же. Оп. 5. Д. 7. Л. 187.

28. Там же. Д. 42. Л. 57.

29. Там же. Л. 58.

30. Там же. Оп. 1. Д. 193. Л. 93.

31. Там же. Д. 298. Л. 149.

люстрировать всю категоричность запрета приведу следующий пример: уполномоченный в Одесской области Роднин объяснял в своем отчете за 1967 г., что духовенству не позволялось освящать воду в колодцах, расположенных сразу же за церковными воротами. Если на церковном погосте не было колодца, верующие должны были приносить с собой воду в бутылках для освящения[32].

Безусловно, священники не могли просто рассчитывать на инициативу мирян, ибо результатом часто бывали большие давки в церквях. С середины 1950-х гг. в большинстве городских церквей воду освящали достаточно организовано. Дополнительной причиной было желание возродить праздничную атмосферу, которая исчезла после того, как традицию Великого освящения воды в реках и озерах запретили[33]. Воду в бочках и ведрах готовили загодя. Их располагали по всему церковному двору для более эффективной раздачи воды верующим. После праздничного богослужения воду единовременно освящали несколько священников: зафиксированы случаи участия в обряде пяти-шести священников в городских церквях[34].

«Светский» обряд

Защищая свое право на религиозную жизнь, верующие не полагались лишь на инициативу духовенства. Они прибегали к многочисленным нелегальным действиям, свидетельствующим об их практическом приспособлении к советским социально-политическим реалиям. Вильям Флетчер утверждает: «Практическое приспособление стало главным преимуществом Церкви в её борьбе за выживание»[35].

Несанкционированный захват официально конфискованных церквей и проведение в них секретных церемоний — самые типичные из действий, к которым прибегали миряне. Нельзя считать неожиданным тот факт, что такие действия становились возможными и, более того, дополнительно стимулировались «непродуманными действиями» местных властей в вопросе конфи-

32. Там же. Д. 176. Л. 168; Там же. Оп. 5. Д. 42. Л. 25.

33. См. описания уполномоченными попыток духовенства возродить праздничную церемонию на Крещение: Там же. Оп. 1. Д. 176. Л. 233; Там же. Д. 219. Л. 65; Там же. Оп. 5. Д. 42. Л. 22.

34. Там же. Оп. 1. Д. 298. Л. 48.

35. *Fletcher W.* A Study in Survival. P. 4.

скации церквей (как объяснял уполномоченный по УССР Константин Литвин): закрытые, главным образом в годы хрущевской кампании, церкви преимущественно никак не использовались на протяжении многих лет[36]. Исследователь не имеет возможности определить масштабы таких секретных церемоний или детально их реконструировать. Отдельные свидетельства, как устные, так и из отчетов уполномоченных, все же дают возможность сделать некоторые обобщения. Количество таких захватов церквей с целью проведения там богослужений возрастало накануне и во время больших религиозных праздников, главным образом Пасхи и Рождества. С конца 1950-х гг. нелегальные захваты церквей и проведение там секретных богослужений стали привычным признаком религиозной жизни, преимущественно в сельской местности, где только закрытые забытые церкви оставались пригодными для богослужений. Если такой возможности не существовало, верующие собирались для молитвы или богослужения в жилых домах и на квартирах.

Уполномоченные извещали обо все более распространенной практике «собраний» самих мирян, без священника. Одно из редчайших детальных свидетельств о таком «светском» обряде встречаем в отчете уполномоченного в Черновицкой области Подольского о пасхальных празднествах 1970 г. Он описывал обычную (как подчеркивал) практику жителей тех сел, где церкви стояли закрытыми со времен хрущевской антирелигиозной кампании. Верующие собирались в закрытой церкви, читали молитвы и даже освящали куличи сами, без священника. Воду для освящения готовили загодя священники из ближайших действующих церквей[37]. Между строками в отчетах уполномоченных читаем, что до 1970-х гг. такие нелегальные «светские службы» стали привычной чертой церковной жизни, своего рода новым, достаточно хорошо организованным «обрядом». Уполномоченный в Закарпатской области обобщил свои наблюдения за подобными церемониями:

> Все было подчинено четкому ритуалу, чувствовалась рука невидимого руководителя. От верующих стало известно, что существует

36. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 128. Л. 67.

37. Там же. Д. 189. Л. 97.

> церковное самоуправление, после службы собираются пожертвования на содержание храма[38].

Предположение о том, что «светские службы» превращаются в своего рода «новый обряд», впервые встречаем в отчете о религиозной жизни в УССР заместителя республиканского уполномоченного Катунина еще вначале 1950-х гг. (отчет за первое полугодие 1952 г.). Катунин анализировал многочисленные случаи секретных собраний верующих для коллективных молитв и богослужений (по случаю больших праздников и в воскресения) в церквях (как зарегистрированных, но оставшихся без священника, так и закрытых), жилых домах и на квартирах. Такие церемонии проводились преимущественно самими верующими из-за отсутствия духовенства или неготовности последних прибегать к таким открыто «незаконным действиям». Подводя итоги, чиновник подчеркивал, что такие службы «принимают форму нового для православной церкви ритуала»[39]. Он указывал, что такие церемонии — «в явочном порядке» — проводились церковными активистами, «зачастую не только не умеющими читать по-церковно-славянскому, но вообще неграмотными лицами, помнящими наизусть кое-что из церковных служб или знающими какое-то количество молитв». [40]

Заключительная ремарка Катунина представляется очень важной для понимания сути такого «нового обряда». Распространение «светских обрядов», с одной стороны, свидетельствовало, что механическое сокращение сети церквей и количества духовенства не вело автоматически к «отходу населения от религии», лишь дополнительно стимулируя религиозные чувства верующих. Влад Наумеску обобщает:

> Когда традиционный приход был разрушен в результате ведения советской политики, развился совершенно новый вид взаимоотношений между духовенством и верующими, из чего возникли совершенно новые коллективные практики,... которые лишь усилили мотивацию верующих[41].

38. Цит. по: *Белякова Н.* Из истории регистрации религиозных объединений в Украине и Белоруссии в 1976–1986 годах//Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2008. № 3 (59). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/be13.html.
39. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 1572. Л. 261.
40. Там же.
41. *Naumescu V.* Modes of Religiosity in Eastern Christianity. P. 135.

С другой стороны, распространение таких практик свидетельствовало о все более глубоком разрушении традиционной церковной жизни, ведь такие действия верующих, как подчеркивал Катунин, «перестают согласоваться с уставными требованиями православной церкви»[42]. Эта новая черта вызывала беспокойство как официальной церкви, так и церковной оппозиции, которые не могли принять «массового развития сектантства среди массы (*верующих — Н.Ш.*), ищущих удовлетворение своим религиозным нуждам, где им представляется возможность»[43].

Православная традиция, пусть это звучит парадоксально, не только делала такие службы возможными, но еще и превращала их в шаг, на который верующим было очень трудно решиться. Православная Церковь — «неклерикальная»[44], светскому элементу в ней отведена значительная роль во всех сферах религиозной жизни, не исключая и богослужения. Поэтому «православный верующий не настолько зависит от священника, как, например, католик»[45]. В то же время достаточно вспомнить о литургическом характере Церкви, поведенческом традиционализме православных, чтобы понять насколько трудным и нежелательным шагом становился для них такой «новый обряд».

«Адаптированные» обряды

Малейшие изменения в сложившейся обрядной практике воспринимались литургической Церковью очень болезненно. Также они жестко критиковались властью, так как помогали Церкви обходить официальные запреты и ограничения. На более фундаментальном уровне они свидетельствовали о способности Церкви приспособиться к неблагоприятным для нее социально-политическим условиям, чего режим, который желал иметь дело с традиционалистической, оторванной от жизни Церковью, никак не мог приветствовать.

Интересное наблюдение можем сделать на основании систематического анализа документации Совета по делам РПЦ и Со-

42. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 1572. Л. 262.

43. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 128. Л. 47.

44. *Phillips A.* The Church and the Filioquism//Orthodox Christianity and the English Tradition. Norfolk: The English Orthodox Trust, 1995. P. 66.

45. *Pascal P.* The Religion of the Russian People/Trans. Williams R. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976. P. 118.

вета по делам религий. Секретные обряды мало фиксировались уполномоченными не только из-за недостатка информации о них, но и из-за того, что Совет значительно меньше беспокоило распространение секретных практик, чем адаптация/модификация обрядов. Чтобы объяснить такое странное отношение, достаточно вспомнить, что согласно официальным взглядом: а) обрядная жизнь Церкви объяснялась ритуализмом народной религиозности, а не рассматривалась как свидетельство веры; б) первоочередной задачей усилий режима было изолировать *традиционалистическую* Церковь от *модернизированного* общества. Пока совершение обрядов можно было объяснить характером народной религиозности и православным традиционализмом, обрядная жизнь представляла меньшую опасность для официального идеала секуляризированного общества, чем в случае, когда обряды были «адаптированные», «осовремененные».

Сам термин «адаптированные обряды», в отличие от других понятий, используемых на этих страницах — «секретные обряды», «светский обряд» и т.д., — не встречается в официальной документации советского периода. Возможно не самая оптимальная с терминологической точки зрения категория введена автором статьи для суммарного определения тех видоизменений обрядной практики, которые критиковались в документах Совета за стремление «осовременить» православную традицию, «приспособить»/«приложить» ее к советским социальным, культурным и политическим реалиям.

Первостепенное беспокойство властей вызывали модификации обрядов жизненного цикла из-за их далеко идущих социо-культурных последствий. Богословское и социо-культурное значение таинства крещения сделало его главной мишенью антирелигиозных и секуляризационных мероприятий. Поскольку запреты были наиболее численными и контроль над их исполнением наиболее жестоким, обряд крещения претерпел ощутимые изменения.

Одна из инициатив хрущевской антирелигиозной кампании — запрет любых крещений, кроме крещений младенцев. «Запрещено властями крестить детей старше полтора два года, если ребёнок старше двух лет, их нужно отправлять домой некрещеными»[46]. Запрет стал ответом на распространенную практику крестить детей, подростков, взрослых. Обряд приобрел широкое распростра-

46. Keston Institute (Oxford, Great Britain), Samizdat Archive (*SAKI*), SU/Ort 7/14.1 Pochaev Appeal “Orthodox Christians of all Russia”. P. 2.

нение в конце 1940-х — начале 1950-х гг., когда в сравнительно либеральных условиях государственно-церковного соглашения появилась возможность крестить тех, кто не был окрещен в предыдущие годы сталинских антирелигиозных преследований.

Комментируя состояние религиозности в Украинском экзархате в 1947 г., уполномоченный по УССР Павел Ходченко рассматривал обряд крещения взрослых, совершение которого достигло «критического» уровня, как важный индикатор «больших размеров состояния религиозности среди масс»[47]. В 1951 г. новый уполномоченный по УССР Григорий Корчевой информировал о том, что крещения оставались самыми популярными из всех обрядов. Что касается обряда крещения взрослых, то после кульминационных первых послевоенных годов, его популярность немного пошла на спад.[48] После запретов начала 1960-х гг.,[49] количество крещений детей и взрослых опять резко возросло. На протяжении следующего десятилетия около половины крещений, совершенных в центральных и восточных областях Украины, составляли именно такие крещения[50].

Взяв во внимание масштабы этого явления, руководство Совета требовало от уполномоченных большего внимания к таким крещениям и подачи детальной статистики, что должно было помочь в разработке методов противодействия. На протяжении шести месяцев в 1965 г. Владимир Куроедов подписал два практически идентичных указа (письма № 494 от 25 февраля и № 2030 от 27 августа) подавать в отчетах отдельные цифры для крещений младенцев, детей до трех, детей от трех до 6 лет, от 7 до 16 лет и старше[51].

Распространение крещений детей и взрослых стало новым явлением в религиозной жизни православной общины в Украине. Именно этот обряд, по мнению руководства и уполномоченных Совета, особенно ярко свидетельствовал о приверженности населения Церкви. В отличие от традиционного обряда крещения младенцев, адаптированный обряд «вряд ли вызван установив-

47. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 23. Д. 4555. Л. 186-187.

48. Там же. Оп. 24. Д. 783. Л. 39.

49. Прямих свидетельств не удалось найти, но из отчетов уполномоченных можем предположить, что соответственные директивные документы датировались 1963 г. *ЦГАВО*. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 407. Л. 74.

50. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 41, 19-20; Там же. Оп. 5. Д. 281. Л. 206-207; *ГАРФ*. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 574. Л. 172.

51. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 566. Л. 5.

шейся народной традицией и не свидетельствует ли данное обстоятельство об усилении влияния церкви на население» (из отчета уполномоченного в Киевской области Сухонина, 1965 г.)[52].

Наиболее тревожило чиновников Совета распространение с середины 1950-х гг. практики массовых коллективных крещений. Когда антирелигиозная кампания достигла своего апогея, уполномоченный по УССР Григорий Пинчук даже предложил запретить «коллективные крещения»[53]. На первый взгляд, распространение коллективной церемонии лишь свидетельствовало об острой нехватке духовенства и желании населения скрыть собственную приверженность к Церкви, спрятавшись в толпе во время больших праздников, когда такие церемонии главным образом и совершались. Но уже перечисление праздников, к которым такие церемонии приурочивались, объясняет особенное беспокойство властей: Пасха, Рождество, а также Новый год, 1 Мая, 7 Ноября. Именно 1 Мая и 7 Ноября — центральные даты советского календаря — чаще всего встречаются в документации Совета, безусловно, из-за полной недопустимости любого соотнесения советского праздника и религиозной церемонии. «Стремление верующих приурочить крещения детей к дням революционных праздников 1 Мая и 7 Ноября» прослеживается с первых послевоенных годов[54]. С середины 1950-х гг. такая коллективная церемония становится характерной чертой религиозной жизни в городах, хотя она имела некоторое распространение также и в сельской местности[55].

Священники, особенно из индустриальных регионов Восточной Украины и Киева, эмоционально описывают все трудности, с которыми они встречались, совершая много крещений в дни советских праздников. Благочинный епархиального центра Сталино утверждал, что каждый год на октябрьские праздники — 7 и 8 Ноября — четыре священника из кафедрального собора не могли удовлетворить все возрастающие обрядные потребности населения. Они «целый день крестили детей до полной усталости», хотя совершали лишь упрощенную коллективную церемонию, а не индивидуальный обряд[56]. Другие священники из Сталинской области подтвер-

52. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 43.

53. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1с. Д. 1788. Л. 48.

54. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 312. Л. 4-5; ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 144. Л. 123.

55. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 144. Л. 84.

56. Там же. Д. 144. Л. 130.

ждают, что в дни революционных праздников вынуждены были крестить младенцев, детей и взрослых с раннего утра до позднего вечера «большими и малыми группами и в одиночку», а «их бывает столько, что они (*священники. — Н.Ш.*) выбиваются из сил»[57].

Статистические данные лучше помогают понять их переживания. По источникам Совета по делам РПЦ, обряд крещения в Харькове (очень «неблагополучном» в этом отношении центре) на праздник 1 Мая совершался в таких количествах: в 1953 г. — 256 (дополнительно 79 в пригородных церквях), в 1954 г. — 318 (116), в 1955 г. — 298 (80)[58]. В 1958 г. Пинчук информировал ЦК КПУ о совершении крещения на праздник 7 Ноября в церквях больших городов Восточной Украины: в Харькове — 496, Ворошиловграде — 226, Сталино — 400[59]. Безусловно, прямое соотношение с данными об обряде крещения, совершаемом в дни религиозных праздников (которые, к сожалению, не удалось найти), необходимо для окончательных выводов о действительной популярности таких церемоний.

Такие крещения — независимо от того, были ли они настолько «масштабными», как о том свидетельствует документация Совета и этнографические источники, или нет — не просто служили для удовлетворения религиозных нужд населения. Они становились тревожным знаком для режима, который стремился полностью изолировать Церковь. Факт приурочивания обряда крещения к советскому празднику с целью придать большей торжественности этому семейному событию свидетельствовал, что «застарелый» религиозный обряд оставался достаточно важным для «секуляризированного» населения. Такое приурочивание, которое едва ли можно свести лишь к фактору выходного дня, помогало поддерживать символическую связь между Церковью и советским обществом. Важными в данном контексте выглядят свидетельства об особенной популярности этой церемонии среди интеллигенции и рабочего населения Киева и больших индустриальных центров Востока и Юга Украины.

Похоронная церемония — не менее значима для народной религиозности и имеет не меньшее социо-культурное значение. Ничто не свидетельствовало об этом лучше, чем процент религиозных похорон коммунистов. Оценивая их как «кощунство», уполномочен-

57. Там же. Л. 124.

58. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 4038. Л. 292.

59. Там же. Д. 4927. Л. 49-50.

ный в Харьковской области Ходин в своем отчете за 1965 г. даже требовал «установить… правовые нормы, ограничивающие церковников совершать обряд отпевания над умершими коммунистами». Его предложение сводилось к необходимости разработать действенную альтернативу в форме «красивых, дешевых погребений»[60].

Неназванный священник из индустриального поселка Новоукраинка Харьковской области отмечал в 1947 г., что не знает ни одного случая погребения без религиозной церемонии. Даже «в тех случаях, когда похороны совершаются по гражданскому обряду, после [*родственники. — Н.Ш.*] приносят землю в церковь к священнику — “запечатать”»[61]. Через два десятилетия Константин Литвин в своем отчете ЦК КПУ за 1968 г. о религиозности населения республики вынужден был признать, что похороны оставались одной из самых распространенных религиозных церемоний и что количество заочных отпеваний даже превышало количество традиционных обрядов. По его данным в том году православные священники совершили 96,338 традиционных похоронных церемоний и 114,041 заочных отпеваний[62]. Причина особенной популярности заочной церемонии проста: её практически нельзя контролировать, не говоря о том, чтобы что-то ей противопоставить[63].

На протяжении двух десятилетий, отделяющих эти наблюдения православного священника и республиканского уполномоченного, заочные отпевания значительно изменились. Целью было сделать их ещё более доступной альтернативой в условиях усиления антирелигиозных гонений. В 1940-х — 1950-х гг. священники требовали, чтобы родственники приносили для церемонии землю с могилы и высыпали её назад на могилу после освящения. В 1960-х гг. требования значительно ослабили: «Землю, как они объясняют, можно взять с любой могилы и даже не с могилы и высыпать на любую могилу»[64]. Верующие рассматривали такую упрощенную церемонию как альтернативу только в крайних случаях. Обычно, землю брали с могилы и приносили священнику, который чтобы «запечатать гроб… молился, окроплял святой водой и (*читал. — Н.Ш.*) соответствующие молит-

60. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 111.

61. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 23. Д. 4555. Л. 186.

62. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 281. Л. 206.

63. См. Приложение 2.

64. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 10.

вы». Потом землю высыпали назад на могилу, сопровождая это молитвами[65].

Связь между религиозным и гражданским обрядом, которая просматривалась и во время заочных отпеваний, становилась очевидной, когда, преимущественно в городах, проводилась комбинированная церемония с атрибутами и религиозного, и советского погребения. Обычно комбинированная церемония состояла из религиозной процессии со священником и церковным хором, за которой шел духовой оркестр — необходимый атрибут гражданской церемонии. После религиозной церемонии прощальные слова произносились кем-то из официальных товарищей[66]. Понять резко негативное отношение властей к этой церемонии достаточно легко. Комбинированные похороны свидетельствовали о фиаско официальных стремлений вытеснить религиозную обрядность «новой» гражданской, а также о способности Церкви приспособить свою ритуальную практику к неблагоприятным условиям, таким образом, сохраняя обрядную жизнь. На базовом уровне церемония имела еще более негативные последствия для официальной антирелигиозной и секуляризационной программы, так как свидетельствовала о способности Церкви подтвердить собственную «своевременность», свою необходимость для соответствующих «товарищей» и членов их семей, ведь церемония вряд ли совершалась над «типичными верующими» — «престарелыми бабушками и дедушками».

Руководство Патриархата о модификации обрядов

Модификация обрядов стала защитным, достаточно действенным шагом со стороны духовенства и мирян. Отсутствие альтернативного пути для обеспечения сохранности обрядной жизни в условиях антирелигиозных преследований и масштабы распространения местных инициатив вынуждали церковную власть, несмотря на все неприятие ею обрядных изменений, соглашаться с ними и даже санкционировать их, хотя бы полуофициально.

Анализируя изменения обрядной практики в советскую эпоху, Вильям Флетчер четко различает «богословский консерватизм»

65. Интервью с о. Иваном Репелой, 14.02.93, г. Ивано-Франковск//АИИЦ. П-1-1-275. С. 17; Интервью с госпожой Ярославой Дацишиной, 22 марта 2002 г.

66. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 31. Д. 4555. Л. 281; Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ). Ф. 5. Оп. 33. Д. 90. Л. 9.

Церкви и её способность к «практическому приспособлению». Он утверждает, что богословский консерватизм никоим образом не препятствовал приспособлению Церкви к советским реалиям. Более того, даже содействовал ему. «Изменения действительно имели место. Но из-за того, что догмы Церкви были неприкосновенными, эти изменения не требовали переосмысления богословских начал Церкви»[67]. На самом деле, переход от «догматической негибкости» (еще одно понятие, предложенное Флетчером) к «практическому приспособлению» был далеко не таким безболезненным и легким, как пишет Флетчер. Более того, некоторые из изменений, внедренные духовенством для удовлетворения потребностей верующих, достигали таких масштабов, что невозможно было избежать их богословского обоснования или хотя бы санкции со стороны церковной власти.

Отношение официальной церкви к обрядным изменениям можно легко проиллюстрировать на примере коллективной исповеди. Сама догматика РПЦ требовала изменения формы таинства. Ведь исповедь — необходимое условие для причащения мирян. Традиционное требование причащаться хотя бы раз в год — на Пасху — автоматически предполагало необходимость исповедоваться. Из-за острой нехватки духовенства и действующих церквей зарегистрированные священники не имели практической возможности исповедовать всех желающих в Великий Пост, а поэтому прибегали к коллективной церемонии[68].

Из-за неразрывной связи с Таинством Причастия, коллективная (общая) исповедь стала одним из тех «адаптированных» обрядов, которые остро критиковала церковная власть. Патриарх Алексий выступил решительным противником такой практики. Он поднял этот вопрос сразу же после своего назначения местоблюстителем патриаршего престола на заседании Священного Синода 18 июля 1944 г. Будущий патриарх утверждал, что «чин исповеди коренным образом искажается практикой так называемой общей исповеди», ведь «церковный устав не знает общей исповеди, он признает только частную исповедь». Особое его беспокойство вызывало то, что коллективная исповедь угрожала

67. *Fletcher W.C.* A Study in Survival. P. 5.

68. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 176. Л. 19-20, 60, 105; Там же. Д. 193. Л. 135; Там же. Оп. 1. Д. 7. Л. 101.

Таинству Причастия: «Небрежное отношение к исповеди влечет за собой такое же отношение к таинству причастия»[69].

Несмотря на открытую критику коллективной церемонии, глава Церкви все же разрешил её совершать «в случае надобности» с единственным условием индивидуальной разрешительной молитвы для каждого кающегося. Причина была очевидной — он не мог предложить никакого альтернативного решения проблемы, которая возникала перед Церковью каждый год в Великий Пост. И все же, несмотря на полное отсутствие альтернативы, на протяжении последующих десятилетий церковные власти с большим нежеланием давали разрешение на совершение коллективной церемонии, утверждая, что принимать её можно только «как исключение»[70].

Исследователь не располагает достаточным количеством источников, чтобы определить отношение к коллективной исповеди духовенства, которое её практиковало. Имеющиеся источники, однако, вынуждают подвергнуть упрощенный взгляд на «практическое приспособление» Церкви сомнению. Приходские священники размышляли о каноническом обосновании своих действий значительно больше, чем предполагает тот же Флетчер. В дневнике о. Михаила Дацишина с 1950-х — 1960-х гг. встречаем многочисленные цитаты из православной литературы с его собственными одобрительными комментариями:

> Современная общая исповедь, если подойти к этому строго, совсем не исповедь. Общая исповедь наносит нам страшный вред, люди перестают наблюдать за своей совестью, нет духовного роста, появилось безразличие к своему спасению. Выполняют только форму, формализм — страшная опасность[71].

Руководство Патриархата вынуждено было реагировать на инициативы духовенства, не только критикуя или с неохотой принимая их, но также и санкционируя их. Позиция официальной церкви и в конце 1960-х гг. не очень отличались от взглядов, озвученных будущим патриархом в 1944 г.: «Всякое таинство,

69. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2а. Л. 100.

70. *Цыпин В. (прот.).* История Русской Церкви 1917–1997 (История Русской Церкви. — Кн. 9). М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 372.

71. Частный архив о. Михаила Дацишина (г. Стрый, Львовская обл.). Тетрадь под названием «Исповедь» — «Мысли — Журнал МП».

по православному учению, только тогда будет таинством и только тогда будет благодатно действовать на человека, когда оно будет совершено точно по установленному чину»[72]. И все же понимание формулы «точно по установленному чину» существенно изменилось на протяжении десятилетий. Отход от традиционных практик редко обосновывался официально: исследователь не найдет синодальных или патриарших позволений на модификацию обрядов. Но внимательное прочтение «Журнала Московской патриархии» позволяет проследить эволюцию отношения.

Статьи, поднимающие вопрос модификации обрядов и канонических практик, впервые появляются на страницах «Журнала» в средине 1950-х гг. Самые ранние статьи искали способы оправдания распространенных местных практик и обычно делали это, обращаясь к апостольской традиции. Одна из статей, например, рассматривая обрядные изменения, утвержденные Апостольским Собором, объясняла: «Догматы и учения церкви никогда нельзя изменять. Обряды же могут быть изменяемы... Иначе и быть не может: ведь обряды, по внешнему составу своему, слагаются часто в зависимости от обстоятельств, и от перемен обстоятельств также переменяются»[73]. Автор статьи подчеркивал, что только церковная власть имеет полномочия санкционировать любые изменения обрядной практики, пытаясь ограничить этим инициативы снизу.

Статьи с конца 1950-х–1960-х гг. продолжали развивать идею зависимости обрядной практики от конкретных условий, полемизируя с теми, кто критиковал православную практику за её консерватизм и традиционализм[74]. Важно то, что со страниц журнала постепенно исчезает любое упоминание о том, что исключительно церковная власть может инициировать изменения. Каждое изменение признается действенным при условии, что модифицированный обряд сохраняет необходимые атрибуты таинства: полномочия особы, совершающей таинство (священник), использование надлежащего вещества или внешнего знака и сохранение обрядной формулы[75].

72. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2а. Л. 100.

73. *Исидор (еп.)*. Существенные свойства Истинной Церкви//Журнал Московской патриархии (ЖМП). 1955. № 5. С. 47.

74. *Гнедич П. (прот.)*. О православном понимании Церкви и единства церковной жизни//ЖМП. 1962. № 8. С. 54.

75. Там же. С. 53-55; *Талызин А.* Соборность и автокефалия//ЖМП. 1959. № 7. С. 54-55; *Георгиевский А.* Смысл и значение обрядов Православной Церкви//ЖМП. 1957. № 4. С. 51.

Такие минимальные требования показывают, что церковная власть была вынуждена принимать и, несмотря на отсутствие желания, санкционировать спонтанные инициативы снизу, так как не могла предложить альтернативного пути для сохранения обрядной жизни Церкви. Интерпретируя отношение официальной церкви к обрядным изменениям, не стоит забывать о еще одном важном факторе — эти изменения воспринимались государственной властью резко негативно.

Выводы

Православная Церковь не оставалась лишь пассивной жертвой дискриминационной политики государства, ярко проявившейся в массированной антирелигиозной кампании и масштабной секуляризационной программе хрущевского периода, не в последнюю очередь воплощаемой через внедрение «новой обрядности». Ответ на мероприятия режима следует искать в первую очередь не в форме открытых протестных действий, а на уровне повседневной практики, церковной рутины.

Приняв во внимание как непосредственные реалии существования Церкви (от острой нехватки церквей и духовенства до запретов и ограничений на совершение церковных церемоний), так и общие советские социально-политические и социо-культурные реалии, (теоретически безынициативное) духовенство и миряне увидели два основных способа защитить православную традицию. Первый — скрыть видимые проявления религиозности от всевидящего ока соответствующих «товарищей». Отсюда — совершение секретных, незарегистрированных, а поэтому нелегальных, обрядов. Вторым стало стремление *осовременить* традиционную практику, сделать ее более гибкой и действенной, что привело к массовому распространению «адаптированных» и «светских» обрядов.

Инициативы православного духовенства и мирян практически в каждом случае были обоюдоострыми: они противодействовали официальным запретам, но в то же время подрывали традиционную обрядную жизнь. Более того, они не согласовались со взглядами («адаптированные» обряды), а также противоречили указаниям (секретные обряды) руководства Патриархата. Секретные и «адаптированные» обряды, светские церемонии к середине 1960-х гг. стали масштабным явлением: примеры, проанализированные на этих страницах — лишь отдельные их них, хотя

и наиболее типичные и значимые для обрядной жизни, как подтверждают в том числе и массовые этнографические источники.

Исследователь, описывая жизнь Церкви в советский период, вынужден забыть о привычных категориях взаимодействия «приходского священника» со своими «прихожанами». Хотя «приходы», «приходское духовенство» и «прихожане», безусловно, не исчезли, пользоваться этими терминами уместно, лишь анализируя конкретные случаи. Традиционный приход был практически разрушен, с одной стороны, в результате массового закрытия церквей и снятия с регистрации духовенства, а с другой — в виду специфического ответа духовенства и мирян на эти вызовы.

Библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Ф. 6991 (Совет по делам религий при Совете Министров СССР, 1943–1991).

Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ).

Ф. 5 (Аппарат ЦК КПСС, 1949–1991).

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Ф. 17 (Фонд ЦК КПСС, 1903–1991).

Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦДАВО, Украина).

Ф. 4648 (Совет по делам религий при Министерстве по делам миграции и национальностей Украины и его предшественники (объединенный фонд)).

Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО, Украина).

Ф. 1 (Центральный Комитет Коммунистической Партии Украины, 1917–1991).

Частный архив о. Михаила Дацишина (г. Стрый, Львовская обл.). Тетрадь под названием «Исповедь» — «Мысли — Журнал МП».

Keston Institute (Oxford, Great Britain), Samizdat Archive.

Устные источники

Архив Института истории Церкви (Львов) (АИИЦ).

П-1-1.

Интервью

Я. Дацишиной (2002 г.)

Опубликованные источники

Журнал Московской патриархии, 1944–1971.

Программы и уставы КПСС. М.: Изд. политической литературы, 1969.

Литература

Белякова Н. Из истории регистрации религиозных объединений в Украине и Белоруссии в 1976–1986 годах//Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2008. № 3 (59). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/be13.html.

Журнал Московской патриархии, 1944–1971.

Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.

Программы и уставы КПСС. М.: Изд. политической литературы, 1969.

Радянські свята і обряди в комуністичному вихованні/В. К. Борисенко, В. Ю. Келембетова, А. П. Обертинська. К.: Політвидав України, 1978.

Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки/Под общ. ред. Онищенко А. С. К.: Выща школа Головное из-во, 1988.

Цыпин В. (прот.). История Русской Церкви 1917–1997 (История Русской Церкви. — Кн. 9). М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.

Чумаченко Т. А. Государство, Православная Церковь, Верующие. 1941–1961 г.г. (Серия «Первая монография»). М.: «АНРО - XX», 1999.

Шкаровский М. В. Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах: От «перемирия» к новой войне. Санкт-Петербург: ДЕАН+АДИА-М, 1995.

Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущёве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 2000.

Штырков С. Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССР)//Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2009. № 1 (63). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2009/1/sh12.html.

Bell C. Ritual: Perspective and Dimensions. New York –Oxford: Oxford University Press, 1997.

Coniaris A. M. Introducing the Orthodox Church: Its Faith and Life. Minneapolis: Light and Life Publishing Company, 1982.

Ellis J. The Russian Orthodox Church: A Contemporary History. London — Sydney: Croom Helm, 1986.

Fletcher W. C. A Study in Survival: The Church in Russia 1927–1943. London: S.P.C.K., 1965.

Hervieu-Léger D. Religion as a Chain of Memory/Trans. by Simone Lee. Cambridge: Polity Press, 2000.

Naumescu V. Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine. Berlin: Lit Verlag, 2008.

Pascal P. The Religion of the Russian People/Trans. Williams R. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

Phillips A. Orthodox Christianity and the English Tradition. Norfolk: The English Orthodox Trust, 1995.

Stehle H. Eastern Politics of the Vatican, 1917–1979. Ohio: Ohio University Press, 1981.

Wilson B. Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Young G. Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

Приложение 1

Хрущевская антирелигиозная кампания в Украинской ССР

Источники: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 257. Л. 2, 4-5; Там же. Д. 265. Л .2-3, 5; ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 268. Л. 5-25.

год*	1	2	3**	4	5	6	7	8
1959	8,464	6,741	61 (46)	477	425	6,453	1,375	211
1960	8,207	6,579	257 (162)	489	419	6,377	1,128	283
1962	6,418	5,463	1,789 (1,116)				1,372	585

1 — действующие церкви и молитвенные дома

2 — «типовые» церкви

3 — стало меньше на (по сравнению с предыдущим периодом) («типовые» церкви)

4 — дочерние церкви

5 — церкви, в которых литургия служится ежедневно

6 — церкви, в которых литургия служится раз в неделю

7 — церкви, в которых литургия служится два-три раза в год

8 — зарегистрированные церкви, в которых больше года не служится литургия

год*	1	2	3	4**	5	6	7
1959	18	5,466	260	5,744		162	290
1960	17	5,166	243	5,426		65	416
1962	15	4,114	236	4,365	3,634		

1 — епископат

2 — священники

3 — диаконы

4 — вместе

5 — псаломщики

6 — рукоположено в предыдущем году

7 — уменьшилось кадров духовенства в предыдущем году

* Данные по состоянию на 1 января текущего года.

** Подсчитано.

Приложение 2

Обрядность в Украинской ССР (середина 1960-х гг.)

Источник: ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 450. Л. 1-4, 5, 9, 19-20, 35, 40-41, 46, 52, 62, 64-65, 68, 73, 85, 102, 106, 113, 116, 120-121, 136, 138, 152.[76]

Области	Крещения (% к числу новорожденных)		Венчания (% к числу зарегистрированных браков)		Религиозные похороны (% к числу умерших)		Заочные отпевания (% к числу умерших)	
	1964*	1965	1964	1965	1964	1965	1964	1965
Винницкая	38.4	42.5	2.4	1.6	29.0	19.6		
Волынская	78.0	79.0	14.0	12.0	74.0	69.0		
Днепропетровская	29.1	32.3	0.4	0.3	3.6	3.7	31.4	40.4
Донецкая	50.7	49.1	0.4	0.4	16.2	17.3		
Ивано-Франковская	68.9	71.1	36.8	27.7	76.0	76.0		
Житомирская	52.0	57.8	1.9	1.1	43.4	42.7		
Закарпатская	62.0	53.7	31.8	28.1	58.9	58.2		
Запорожская	32.2	27.2	0.5	0.2	2.8	2.8		
Киевская	41.1	45.5	1.1	0.7	29.4	18.1		13.0
Кировоградская	33.6	38.5	0.5	0.2	1.8	1.9	46.9	27.6
Крымская	25.7	24.6	0.1	0.1	7.1	5.8	48.7	54.5
Луганская	47.0	51.2	0.52	0.72	37.1	33.1	41.2	35.5
Львовская	63.7	59.9	29.4	26.5	72.7	74.3		
Николаевская	28.1	30.9	0.3	0.1	10.3	9.7	33.8	37.3
Одесская	44.4	45.2	5.5	6.6	28.0	34.7		
Полтавская	38.0	36.5	4.0	10.0	14.5	16.7	32.2	35.0
Ровенская	71.6	63.9	22.8	21.5	65.0	67.5		
Сумская	54.2	52.8	1.0	0.7	33.7	32.1	33.7	
Тернопольская	69.0	63.5	37.1	30.6	79.0	80.5		
Харьковская	43.5	47.0	0.6	0.6	12.0	12.0	36.5	46.9
Херсонская	35.8	40.0	0.04	0.02	26.0	30.3	9.0	5.5
Хмельницкая	44.8	42.6	0.66	0.6	20.8	22.6	3.73	3.43
Черкасская	35.6	35.5	0.2	0.28	16.3	12.4	13.7	14.7
Черновицкая	69.4	71.5	22.1	24.9	68.0	70.1		
Черниговская	37.8	38.7	2.2	2.0	29.3	24.6	32.2	32.8
В целом по УССР	47.8	48.02	8.09	7.9	34.2	33.4	30.3	28.9

* Данные представлены областными уполномоченными по состоянию на первое полугодие текущего года.