

Хасянов О. Р. Религиозная праздничная культура колхозной деревни в послевоенное десятилетие (на материалах Куйбышевской и Ульяновской областей) / *О. Р. Хасянов* // Научный диалог. — 2015. — № 12 (48). — С. 386—399.



УДК 94(47).084.8

Религиозная праздничная культура колхозной деревни в послевоенное десятилетие (на материалах Куйбышевской и Ульяновской областей)

© **Хасянов Олег Ренатович (2015)**, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой философии и истории, Ульяновская государственная сельскохозяйственная академия имени П. А. Столыпина (Ульяновск, Россия), oleg-has@yandex.ru.

На основе широкого круга опубликованных и впервые использованных источников реконструируется религиозная праздничная жизнь послевоенного поволжского села. Проведен историографический анализ данной проблемы, на основе которого автор показывает, что религиозная жизнь послевоенного крестьянства не привлекала внимание исследователей в должной степени. На основе микроисторического подхода автор обосновывает значимость религиозного праздничного действия в крестьянской среде. Указываются причины массового участия советских крестьян в религиозных праздничных мероприятиях, среди которых стремление крестьян к сохранению своей культурной самобытности, разрушаемой под влиянием советской аграрной политики; осознание крестьянами религиозного праздника как легального механизма пассивного сопротивления проводимой государством аграрной политике. Дается характеристика наиболее массовым в крестьянской среде Великим и престольным праздникам, в дни которых колхозное крестьянство в массовом порядке нарушало трудовую дисциплину, отказываясь от выхода на работу даже в период уборочной страды. Отмечается, что одной из особенностей праздничной культуры крестьянства в послевоенное время являлось участие в религиозно-праздничных действиях представителей молодежи и членов ВПК (б). Делается вывод о стремлении советского крестьянства к сохранению самобытной культуры, в том числе религиозной.

Ключевые слова: советское крестьянство; послевоенное село; религия; праздник; культура; идентичность; традиция.

1. Введение

Праздник как особое социокультурное действие играет решающую роль в жизни любого социального образования и индивида. Праздничное действие выступает связующим звеном между прошлым и будущим, определяет социальные доминанты настоящего. Праздничная культура, выступающая оппозицией рутинным повседневным практикам, придает значимость социальному опыту индивида и коллектива, обеспечивает устойчивость культурной трансляции коллективной памяти, вырабатывает механизмы групповой и социальной идентичности. Неслучайно М. М. Бахтин называет праздник первичной формой человеческой культуры [Бахтин, 1965, с. 11]. В период масштабных

социальных трансформаций, когда общество переживает «культурную травму» перемен и стремится выработать стратегии культурной адаптации, именно праздник как апробированная и устоявшаяся традиция [Некрылова, 2004, с. 3] способствует консолидации социума, выработке новых ритуализированных действий, отражающих происходящие социальные, политические, культурные и экономические изменения.

Последнее столетие в истории российского государства оказалось насыщенным масштабными социально-политическими экспериментами, которые кардинальным образом изменили парадигмы общественного развития страны. Войны и революции, модернизационные трансформации и смена общественно-политических режимов подвергли эрозии традиционные ценности основных социальных групп российского общества. Поворотные события отечественной истории — установление советской власти, а позднее отказ от догматов марксизма и социализма — повлияли на праздничный календарь и праздничную культуру.

Особенностью советской праздничной культуры является то, что она во многом формировалась под влиянием и по инициативе властных структур, стремившихся посредством праздничного календаря не только выработать механизмы конструирования гражданской идентичности, но и придать легитимность существующей политической системе. Установление советского строя в октябре 1917 года привело к изменению праздничной парадигмы отечественной культуры. Властные элиты, широко используя агитационно-пропагандистские методы и насильственные механизмы, отменяли традиционно-религиозные и имперские праздники, а вместо них устанавливали новые, связанные с важнейшими революционными событиями и деятельностью вождя партии. Данные действия большевистского руководства привели к оформлению нового праздничного календаря, в котором традиционным народным и религиозным праздникам не нашлось места, а крушение советского социального проекта в конце XX века обнажило проблему отсутствия смыслообразующих праздников, разделяемых большинством членов современного российского общества.

2. Материалы и методы

Основными источниками для написания данной статьи явились документы, хранящиеся в центральных и региональных архивах Российской Федерации, а также работы зарубежных и российских ученых, посвященные анализу крестьянской культуры, трансформации российского общества в советское время.

Исследование опирается на микроисторический подход и методологию «устной истории», что позволило автору расширить источниковую базу. В качестве источников выступили не только архивные материалы, но и устные рассказы сельских жителей. Использование системного анализа и специальных исторических методов (ретроспективный, историко-сравнительный, идеогра-

фический) позволило реконструировать религиозную праздничную жизнь послевоенной поволжской деревни.

Большинство документов, использованных для написания статьи, в научный оборот вводится впервые. Критический анализ архивных документов, сравнение их данных с материалами полевых исследований показали их высокую достоверность.

3. Феномен праздничной культуры в историко-культурологических исследованиях

В условиях современной России, когда социальные акторы и политические элиты находятся в поисках культурных оснований, способствующих консолидации общества, именно обращение к традиционному опыту предшествующих поколений и народному праздничному нарративу может способствовать достижению данной цели. Использование зрелищного, сакрально-мифологизированного компонента праздника может способствовать возрождению интереса общества к истории своей государственности и реставрации традиционно-нравственных ценностей российского народа.

Особенности праздничной культуры, проблема ее формирования и функционирования в обществе неоднократно привлекали внимание исследователей. Сам праздник как особый культурный феномен становился предметом исследования историков, культурологов, социологов, этнографов и т. д. Отечественный культуролог М. М. Бахтин, занимавшийся исследованием особенностей смеховой культуры средневековья, отмечает фундаментальную черту праздника: особую концепцию времени — космического, биологического и исторического [Бахтин, 1965, с. 14]. Для него праздник всегда связан с кризисными явлениями «в жизни природы, общества и человека». Рождение и смерть, смена и обновление, в его понимании, это главные ощущения праздника. Й. Хёйзинга подчеркивает амбивалентную природу праздника, сближающую его с игрой, выводящую индивида из рамок обыденной жизни, погружающую его в «состояние восторга и иллюзий, священной серьезности и “дурачества”, веры и неверия и т. д.» [Хёйзинга, 1992, с. 72].

В рамках русской религиозной философии, в трудах таких мыслителей, как Н. Ф. Федоров, В. В. Розанов, П. Флоренский и др., подчеркивается неразрывная взаимосвязь праздника с «размышлениями об отношении России и Запада, о Церкви, о подлинном и неподлинном бытии, о свободе и художественном творчестве» [Михайловский]. Для работ данного направления характерна констатация утраты праздничного начала российским обществом в начале XX века. Кризис праздничной культуры, по их мнению, был связан с отходом большинства населения от глубокой религиозности, секуляризации сознания. Это, в свою очередь, привело к изменению ценностей и идеалов, а тем самым и к трансформации самой парадигмы праздничного начала [Буторина, 2010, с. 300].

Для современных исследователей праздничной культуры характерно понимание праздника в двух пространственно-временных измерениях. В частности, Л. О. Буторина отмечает, что культурные аспекты праздника всегда проявляются более отчетливо и рельефно, чем его социальная природа, остающаяся дезавуированной [Там же]. В. М. Ефремова понимает праздник не только как память народа, но и как специальный инструментарий символической политики, определенный маркер общественных изменений [Ефремова, 2014, с. 4]. Исследователь русской праздничной культуры А. Ф. Некрылова отмечает существование трех измерений русских праздников — дом, храм, общество. По ее мнению, в традиционном русском обществе праздник служил сплочению семьи, родству веры и единению социума [Некрылова, 2004, с. 4].

Одним из первых в советском гуманитарном познании обратил внимание на традиционные аграрные праздники русского народа и ритуальные практики крестьянства фольклорист и этнограф В. Я. Пропп [Пропп, 1963]. В своем исследовании он доказывает логическую взаимосвязь церковных христианских праздников с языческими ритуалами и указывает на их двойственную природу. Исследуя многообразие жизненного пространства дореволюционного крестьянства, М. М. Громыко констатирует решающую роль праздничного действия в культурной и хозяйственной практике крестьянства. В ее понимании, праздник — это особый вид народной культуры, вобравший в себя различные элементы художественного творчества и общественного сознания. И самое главное, праздник был нацелен на обновление и инициативную активность личности с сохранением традиционного начала [Громыко, 1991, с. 195]. Праздник в крестьянской среде был своеобразным ритуалом, как отмечает В. Бердинских, и требовал тщательной и всесторонней подготовки: праздничной одежды, наведения порядка в доме, заготовки угощений и кушаний [Бердинских, 2013, с. 79]. По мнению Р. К. Уразмановой, праздники оформляли наиболее важные моменты жизни крестьянской общины и всегда были связаны с коллективным трудом, отдыхом и общением [Уразмова, 2003, с. 10]. В. Б. Безгин отмечает решающую роль православия в повседневной жизни русского крестьянства, а православные праздники, по его мнению, «являлись ориентирами, с которыми крестьяне соотносили все наиболее важные события своей жизни» [Безгин, 2008, с. 41].

Феномен советского массового праздника был проанализирован немецким историком М. Рольфом. В его понимании, смысл нового «Красного» праздничного календаря заключался в «демонстрации нового порядка вещей», а сам праздник становился важнейшим каналом коммуникации советского общества. По мнению М. Рольфа, только в послевоенное время советским праздникам удалось вытеснить из массового сознания традиционно-народный и религиозный компонент, являющийся основой праздничной культуры дореволюционной России [Рольф, 2009, с. 11].

Освобождение отечественной науки от господства марксистской идеологии и формирование плюрализма в общественном сознании привели к росту иссле-

довательского интереса к проблемам повседневных практик различных групп советского социума. Праздничные практики советского крестьянства в работах данного периода освещаются фрагментарно, как иллюстрация к происходящим социальным трансформациям повседневности. В частности, И. Б. Орлов отмечает особый размах обрядового пьянства в советской деревне в годы «военного коммунизма» и НЭПа [Орлов, 2008, с. 155]. По мнению Н. Б. Лейбиной, антирелигиозная кампания большевистского руководства в первые послеоктябрьские годы была вызвана желанием снизить потребление алкогольной продукции населением, особенно в дни религиозно-церковных праздников [Лебина, 1999, с. 17]. Церковные торжества, как отмечает Н. Б. Лейбина, придавали ритм приватной и публичной жизни советских граждан, и даже, несмотря на официальное провозглашение отделения церкви от государства, сами религиозные праздники продолжали играть существенную роль в общественной жизни довоенного советского общества [Лебина, 1999, с. 122].

Анализ научной литературы свидетельствует, что теоретические аспекты функционирования праздничной культуры в обществе достаточно хорошо изучены в отечественной и мировой науке. Но, с другой стороны, интерес к праздничным практикам различных социальных групп российского общества не привлекал должного исследовательского интереса, особенно периода советского социального эксперимента. Роль праздничных ритуалов и обрядов в хозяйственной и культурной деятельности крестьянства в основном рассматривается на примере дореволюционного традиционного опыта данной социальной группы. В данных обстоятельствах формирование исследовательского интереса к праздничному опыту советских крестьян, особенно послевоенного времени, приобретает особую актуальность и практическую значимость.

4. Советское крестьянство и конфессиональные праздничные действия в послевоенной поволжской деревне

В годы Великой Отечественной войны в поисках механизмов сплочения патриотических чувств граждан советское руководство пошло на сближение с традиционными религиозными конфессиями страны. Прекратился процесс закрытия культовых зданий и гонений на служителей культа, по ходатайствам верующих начали открывать ранее закрытые церкви и юридически оформлять общины верующих. В условиях чрезвычайных материальных лишений, ненормированного трудового дня, отсутствия социального обеспечения для большинства сельского населения только религия с ее компенсаторной функцией оставалась оплотом надежды и утешения.

В традиционной сельской культуре религии отводилась особая роль, и она в течение длительного времени являлась основным элементом формирования сельской идентичности. Как отмечают многие исследователи, крестьянство уделяло много внимания внешней, обрядовой стороне культа и поэтому роль религиозных праздников в сельской местности была весомой, а религиозные

традиции показали свою жизнестойкость даже в годы активной антирелигиозной борьбы первых советских пятилеток. В своем первом официальном докладе, посвященном анализу религиозной активности населения Куйбышевской области, уполномоченный Совета по делам религиозных культов отмечал, что в сельских районах региона задолго до регистрации в органах государственной власти в 1945 году действовало 18 мусульманских религиозных обществ [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 3, л. 3], которые являлись «исторически сложившимися и организационно крепкими организациями» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 10, л. 10]. Важно отметить, что на селе в массовых религиозных праздниках принимали участие не только сельская интеллигенция, рядовые колхозники и единоличники, но и представители сельской властной иерархии: председатели колхозов и исполкомов сельских Советов, члены ВКП (б), то есть лица, которые своими действиями должны были способствовать распространению как марксистской идеологии, так и атеистического мировоззрения в обновленной советской деревне [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 12, л. 13; ЦГАСО. Ф. Р. 4187, оп. 2, д. 6, л. 11об.; ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 63, л. 43].

Неотъемлемыми атрибутами религиозного праздника на селе являлись посещение родственников и храма, «хождение в народ» — участие в массовых народных гуляньях. В послевоенное десятилетие несмотря на продолжение активной антирелигиозной пропаганды сельский социум демонстрирует сохранность данного культурного маркера. Уполномоченный по делам религиозных культов Куйбышевской области в своем отчете за 1945 год отмечал, «что верующие в основном являются колхозниками, рабочими и крестьянами-единоличниками» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 3, л. 1об.]. Председатель колхоза «Красное поле» Платоновского сельсовета Куйбышевской области в беседе с уполномоченным «говорил, что в большие праздники почти все девушки и многие парни ходят в церковь» [ЦГАСО. Ф. Р. 4187, оп. 2, д. 14, л. 17].

Советские крестьяне в дни религиозных праздников (Великих и храмовых) стремились посетить церковь и принять участие в богослужениях, даже если праздник приходился на активный цикл весенне-полевых или уборочных работ, что в свою очередь вызывало крайнее недовольство советских партийных органов. Летом 1945 года один из главных мусульманских праздников — Ураза-байрам — совпал с периодом уборочной страды. Несмотря на ряд проведенных Камышлинским райкомом ВКП (б) Куйбышевской области собрания коммунистов, комсомольцев и сельского актива с тем, «чтобы в первый день праздника все вышли на работу по уборке хлеба, все же в этот день на полях татарских колхозов не было ни одного человека» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 3, л. 3об.].

Мусульманский праздник Курбан-байрам 1949 года в Куйбышевской области характеризовался «большой активностью всех групп татарского населения вокруг совершения обрядов празднования» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 12, л. 12]. Во всех татарских селах Камышлинского района вне зависимости от на-

личия мечетей празднование началось 2 октября и сопровождалось «массовым посещением мечетей, массовым совершением намазов и массовым забоем скота» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 12, л. 12]. Члены сельскохозяйственной артели имени Ленина в жертву принесли 18 овец, а в колхозе «Кызыл–Кряще» — около 30 [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 12, л. 13]. В большинстве сел празднование продолжалось 2—3 дня, и в эти дни подавляющее число колхозников не выходило на колхозные работы. Ситуация с трудовой дисциплиной в праздничные дни была аналогичной и в первой половине 1950-х годов. Так, в Похвистневском районе в день празднования Курбан-байрама 1952 года «колхозники бросили всю свою работу: уборку урожая, молотьбу, скирдование и сдачу государству хлеба. Большинство колхозников не работало от 2 до 3 дней, а отдельные не работали до 5 дней» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 15, л. 7].

В дни религиозных праздников трудовую дисциплину нарушало не только мусульманское население, но и представители других религиозных учений. В с. Тяглое озеро Пестравского района Куйбышевской области в пасхальные дни 1945 года «верующие граждане 2 дня не выходили на полевые работы» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 2, д. 6, л. 11 об].

Во многих поволжских селах, в которых не было действующих церквей и иных культовых сооружений, праздничные и воскресные службы проводили незарегистрированные служители культа, а представители местных советских органов проведению данных мероприятий не препятствовали, но от организаторов требовали уплаты налогов на доход, полученный за совершение треб [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 38, л. 67]. Так, например, в деревне Мочалеевка Подбельского района Куйбышевской области в дни мусульманских праздников 1948 года общественные намазы были проведены под открытым небом, с участием около 600 человек, в числе которых была «вся сельская молодежь и женщины» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 1, д. 9, л. 11]. В 1945 году в дни православных религиозных праздников, таких как Вербное воскресенье, Благовещение, богослужения совершались в частных домах колхозников села Губашевка Чапаевского района, сел Смышляевка, Алексеевка и Малая Малышевка Кинельского района Куйбышевской области [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 2, д. 4, л. 6]. В селе Чесноковка Кошкинского района пасхальное богослужение было проведено в доме колхозницы Климашевой в присутствии 100 верующих, среди которых был и председатель местного колхоза «Победа» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 2, д. 6, л. 11 об.]. Все присутствующие пели молитвы, а «большую часть времени читали богослужебные книги» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 2, д. 14, л. 21].

В послевоенное десятилетие количество граждан, посещающих церковь, оставалось небольшим, исключением являлись дни религиозных праздников, в особенности в такие праздники, как Пасха, «Никола» (день Святителя Николая, отмечаемый 9 (22) мая и известный как «Никола вешний») и Троица. На пасхальном богослужении 1949 года в трех церквях Ульяновска присут-

ствовало примерно 5000 верующих, причем «из них 50 % из ближайших сел» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 514, л. 17]. В сельской местности на службах в среднем было по 500—600 прихожан. В селе Молвино Тереньгульского района на Рождество и Пасху посещаемость церкви возрастала до 1000 человек [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 514, л. 27]. В Куйбышевской области в послевоенные годы наблюдалась схожая картина. Наибольшая активность верующих проявлялась в дни двенадцатых праздников и престольных дней. В обыденные дни церковь в селах Глушицкое и Нероновка посещали не более 400 прихожан, а в дни праздников их количество минимум составляло 800 человек [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 2, д. 10, л. 24]. В церкви села Заплавное Борского района на пасхальной службе 1948 года было до 4000 верующих, многие из которых были с куличами [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 2, д. 14, л. 21 об.].

В 1952 году весенняя распутица помешала многим верующим колхозникам Ульяновской области попасть на пасхальные богослужения, и посещаемость церквей, как отмечал региональный уполномоченный, в эти дни «была несколько меньше чем в предшествующие годы» [ЦГАСО. Ф. Р. 4089, оп. 2, д. 14, л. 28]. Так, например, в церкви села Лава Сурского района присутствовало 250—270 верующих, тогда как в 1951 году их численность доходила до 1 000 человек, а в церкви села Голодяевки Новоспасского района было только 400 верующих, в предшествующем же году — по крайней мере 1 200 человек [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 28].

В окрестностях села Сурское (Промзино) Ульяновской области находится возвышенность, именуемая в народе *Николина гора*, получившая свое название в честь христианского святого Николая Чудотворца. Согласно легенде, именно он уберег жителей селения Промзино от нашествия крымских татар в 1552 году. В память о чудесном избавлении от агрессоров на горе была построена часовня, в которой хранилась «чудотворная икона «Николая Чудотворца» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 30]. Ежегодно к празднику «Николы» в селе Сурское приходили, как правило пешком, тысячи верующих. До октябрьской революции Промзино являлось «очагом религии» и в нём действовало 4 церкви. В праздник «Николы» село посещало до 300 тысяч верующих. По случаю праздника службы в церквях велись целую неделю. С началом активной антирелигиозной борьбы в СССР к 1932 году все церкви в Сурском были закрыты, а часовня на Николиной горе была разрушена [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 31]. Но даже эти действия властей не остановили массового паломничества. Они по-прежнему продолжали приходить к данному месту.

21—22 мая 1945 года в день праздника «Николы» на Николиной горе «собралось богомольцев больше 7 000 человек из разных районов области и Мордовской АССР, которые совершали моление с пением» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 38, л. 67], собрали пожертвований около 11 000 тысяч рублей «в фонд помощи детям фронтовиков» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 38, л. 71]. Согласно данным уполномоченного по делам Русской Православной церкви по Ульяновской обла-

сти в 1947 году в день праздника Николая Чудотворца на «Николиной горе» присутствовало около 5 000 человек, «из этого количества около 30 % молодежи от 13 до 20 лет <...> и преимущественно женского пола» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 211, л. 42]. В 1950 году число паломников приблизилось к 8 тысячам верующих, а в 1952 году — к 12—15 тысячам [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 31].

Среди паломников много было юродивых и инвалидов Великой Отечественной войны, которые просили подаяния. Мотивы своих действий они объясняли по-разному. Так, инвалид 1-й группы Петровичев из Чувашской АССР, вернувшийся с фронта без обеих ног, прибыл в Сурское с женой и двухлетним ребенком. Он пел молитвы, осенял себя крестным знаменем и пророчествовал, при этом просил подаяние «ради своего несчастного ребенка» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 33]. Верующие в основном жертвовали продукты и деньги. Другой паломник, также инвалид войны, нуждался в средствах для ремонта своего дома, который из-за ветхости и отсутствия должного ухода в военные годы пришел в негодность.

Целью любого паломничества в различные исторические эпохи было желание верующих получить искупление грехов, показать свою искреннюю веру и глубину своих религиозных чувств. Паломничество на Николину гору не являлось исключением. Верующим для искупления грехов необходимо было совершить определенный ритуал, а именно «три раза подняться на очень высокую и крутую гору с большим грузом камней» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 35]. Согласно мнению уполномоченного по делам Русской Православной церкви А. Журавского, лица, совершавшие восхождение с камнями, доходили до фанатизма, «усматривая в этих камнях лик «Николая-чудотворца» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 35]. Некоторые, больные трахомой, этими камнями натирали свои глаза, веря в то, что они помогут им в излечении от недуга.

Одними из самых почитаемых в крестьянской среде наравне с Великими праздниками были престольные (храмовые) праздники, установленные в честь какого-либо события или святого, во имя которого был освящен местный храм. Наиболее ярко значимость престольного праздника проявляется на примере деревни Ивановка Старо-Майнского (Чердаклинского) района Ульяновской области.

В конце XIX века бывшими удельными крестьянами в честь спасения императорской семьи в железнодорожной аварии 1888 года в Ивановке была заложена каменная церковь. Позднее она получила название *Боголюбивой* от иконы Боголюбивой Пресвятой Богородицы, подаренной императорской семьей верующим деревни [Мордвинов, 2014]. Местное население почитало икону как чудотворную, и весть о ней распространилась далеко за пределы этого населенного пункта.

В день престольного праздника 1 июля в Ивановке ежегодно собиралось большое количество верующих, которые приезжали «не только из всех районов Ульяновской области, но и из Куйбышевской, Московской, Пензенской областей, Татарской АССР, Башкирской АССР, Чувашской АССР и других

мест» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 37]. Чаще всего в Ивановку паломники приходили пешком и размещались в «домах, банях и дворах жителей», а сами жители, в том числе и председатель местного колхоза, перед своими домами устанавливали столы с угощениями и горячими «старинными самоварами», давая возможность паломникам отдохнуть с дороги [Интервью ...]. Длительная и изнурительная дорога в жаркие летние дни приводила к тому, что у многих путников ноги были покрыты мозолями, и местные жители, стараясь помочь им в облегчении их болезненного стояния, готовили тазы с водой и травяными отварами для омовения. В дни престольного праздника здание церкви не могло вместить всех желающих «и большинство верующих располагались на площади вокруг него» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 37].

Как правило, праздничная служба начиналась вечером 30 июня, и в послевоенные годы ее возглавлял епископ Ульяновский Серафим. Путь, которым проходил епископ от дома приходского священника до церкви, в знак особого почтения женщины устилали своими платками, которые затем «поднимались и целовались верующими» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 37]. Праздничное богослужение в честь Боголюбивой иконы Божьей Матери завершалось выносом иконы в ограду церкви для всеобщего поклонения.

Как отмечал уполномоченный по делам Русской Православной церкви, районные организации не придавали «никакого значения ежегодному многочисленному сборищу людей» в престольный праздник в Ивановке и не препятствовали отправлению религиозных практик верующих. Также он указывал еще на одну поразительную особенность отношения властных институтов к данному мероприятию. Оно заключалось в том, что в лучших традициях народных крестьянских гуляний Головкинское сельпо Старомайнского района организовывало выездную торговлю, устанавливая около ограды церкви торговые ларьки [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 38], в которых продавали продовольственные и промышленные товары. Верующие, пришедшие на молебен, имели возможность купить «сахар рафинад, дешевые кондитерские изделия, консервы, прохладительные напитки, различную мануфактуру» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 918, л. 38]. Как отмечали сами жители, таких товаров «с которыми выезжало Головкинское сельпо, не было в селе Ивановка и в других ближайших селах» [Интервью ...].

Распространенным явлением в поволжских селах в дни престольных праздников был подворный обход крестьянских домов и построек с местной иконой, что должно было уберечь строения от пожаров и иных бедствий. С 1949 года местные власти начинают запрещать данные культовые действия. Так, уполномоченный Совета по делам Русской Православной церкви по Ульяновской области Растегин настойчиво рекомендовал верующим села Бирля Николо-Черемшанского района «хождение с иконой по домам населения села не делать» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 514, л. 57].

В дни религиозных праздников посещаемость церковных богослужений и молитвенных собраний была высокой, но власти в данной активности на-

селения видели не проявление религиозности и стремление граждан приобщиться к духовным ценностям, а лишь возможность заполнить досуг и «посмотреть как совершается служба и религиозные обряды» [ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 355, л. 103]. Другой причиной называлось навязывание родителями своих религиозных взглядов детям, даже несмотря на их сопротивление. Так, житель села Подвалье Ново-Девиченского района Куйбышевской области П. А. Савинов, сам будучи неверующим, требовал от своих детей строгого соблюдения религиозных обычаев, сложившихся в селе [ЦГАСО. Ф. Р. 4187, оп. 2, д. 14, л. 21].

5. Выводы

Таким образом, проведенный анализ свидетельствует о том, что несмотря на десятилетия активной антирелигиозной пропаганды, инициированной властными институтами, религиозные воззрения продолжали оставаться одним из важнейших социально культурных маркеров сельского социума. Религия служила каналом культурной преемственности и являлась важным механизмом формирования идентичности крестьянского населения. Массовое участие советского крестьянства в религиозных праздниках в послевоенное время было обусловлено множеством факторов. Конечно, сила традиций и родительского авторитета являлась одной из причин возросшей религиозной активности, но вовсе не единственной причиной. С одной стороны, на рост религиозности повлияло изменение государственной политики в области религиозных культов, но, с другой стороны, материальные лишения и человеческие потери, вызванные войной, крестьянство стремилось компенсировать традиционным механизмом — обращением к Богу и религии.

Возврат государства к довоенным взаимоотношениям с крестьянством, выразившийся кампанией по борьбе с нарушениями Устава сельскохозяйственной артели в 1946 году и кампанией 1948 года по выселению в отдаленные районы лиц, злостно уклоняющихся от работы в сельском хозяйстве, привел к тому, что крестьянство в очередной раз прибегает к тактике пассивного сопротивления. Религиозный праздник, в крестьянском представлении, оставался легальным механизмом, дающим право уклониться от трудовой деятельности в колхозе.

В целом религиозная активность сельского населения была вызвана не только желанием не подчиняться государственной политике, но и стремлением сохранить свой образ жизни, который претерпевал значительные трансформации. Неслучайно наибольшую активность проявляли лица, чья первичная социализация пришлась на дореволюционный период. А социальная память, носителями которой они выступали, позволяла крестьянам старшего поколения сделать вывод о том, что своеобразная сельская культура под воздействием советского аграрного проекта разрушается, теряются ее базовые ценности, обычаи и идеалы. Тем самым для большинства крестьян именно участие в ре-

лигиозных праздниках становилось способом сохранения накопленного социокультурного опыта.

Источники и принятые сокращения

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации.
Ф. Р. 6991. Оп. 1. Д. 211.
Ф. Р. 6991. Оп. 1. Д. 355.
Ф. Р. 6991. Оп. 1. Д. 38.
Ф. Р. 6991. Оп. 1. Д. 514.
Ф. Р. 6991. Оп. 1. Д. 63.
Ф. Р. 6991. Оп. 1. Д. 918.
2. *Интервью* с жительницей деревни Ивановка Старо-Майнского района Ульяновской области Н. И. Федотовой 1929 года рождения // Личный архив автора.
3. ЦГАСО — Центральный государственный архив Самарской области.
Ф. Р. 4089. Оп. 1. Д. 10.
Ф. Р. 4089. Оп. 1. Д. 12.
Ф. Р. 4089. Оп. 1. Д. 15.
Ф. Р. 4089. Оп. 1. Д. 3.
Ф. Р. 4089. Оп. 1. Д. 9.
Ф. Р. 4187. Оп. 2. Д. 10.
Ф. Р. 4187. Оп. 2. Д. 14.
Ф. Р. 4187. Оп. 2. Д. 4.
Ф. Р. 4187. Оп. 2. Д. 6.

Литература

1. *Бахтин М. И.* Творчество Ф. Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. — Москва : Художественная литература, 1965. — 545 с.
2. *Безгин В. Б.* История сельской повседневности / В. Б. Безгин. — Тамбов : Издательство ТГТУ, 2008. — 43 с.
3. *Бердинских В.* Русская деревня: быт и нравы / В. Бердинских. — Москва : Ломоносов, 2013. — 272 с.
4. *Буторина Л. О.* Праздник как «диагноз» времени : к социально-философской постановке проблемы / Л. О. Буторина // *Философия о знании и познании : актуальные проблемы : материалы Всероссийской научной конференции.* — Ульяновск : УлГУ, 2010. — С. 299—304.
5. *Громыко М. М.* Мир русской деревни / М. М. Громыко. — Москва : Молодая гвардия, 1991. — 269 с.
6. *Ефремова В. Н.* Государственные праздники как инструменты символической политики в современной России : диссертация ... кандидата политических наук / В. Н. Ефремова. — Москва, 2014. — 235 с.
7. *Лебина Н. Б.* Повседневная жизнь советского города : нормы и аномалии. 1920—1930-е гг. / Н. Б. Лебина. — Санкт-Петербург : Журнал «Нева» — ИД «Летний сад», 1999. — 320 с.
8. *Михайловский А. В.* Немецкая и русская философия праздника. (Тема праздника в немецкой и русской философско-поэтической традиции [Электронный ресурс] /

А. В. Михайловский. — Режим доступа : http://old.bfrz.ru/cgi-bin/load.cgi?p=news/rus_filos/michalovsky_2.htm.

9. *Мордвинов Ю.* История появления Боголюбивой церкви [Электронный ресурс] / Ю. Мордвинов. — Режим доступа : <http://боголюбивая.рф/history>.

10. *Некрылова А. Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища : конец XVIII — начало XX века / А. Ф. Некрылова. — Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2004. — 256 с.

11. *Орлов И. Б.* Советская повседневность : исторический и социологический аспекты становления / И. Б. Орлов. — Москва : ГУ-ВШЭ, 2008. — 155 с.

12. *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники : (опыт историко-этнографического исследования) / В. Я. Пропп. — Ленинград : Азбука, 1963. — 144 с.

13. *Рольф М.* Советские массовые праздники / М. Рольф. — Москва : РОССПЭН, 2009. — 429 с.

14. *Уразманова Р. К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX — начала XX века) / Р. К. Уразманова. — Казань : Дом печати, 2001. — 196 с.

15. *Хёйзинга Й.* Homo ludens : в тени завтрашнего дня / Й. Хёйзинга. — Москва : Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. — 464 с.

Religious Festive Culture of Kolkhoz Villages in Post-War Decade (by Example of Kuibyshev and Ulyanovsk Regions)

© **Khasyanov Oleg Renatovich (2015)**, PhD in History, associate professor, Head of Department, Department of Philosophy and History, Ulyanovsk State Agricultural Academy named after P. A. Stolypin (Ulyanovsk, Russia), oleg-has@yandex.ru.

On the basis of a wide range of published and firstly used sources the religious festive life of the post-war Volga region villages is reconstructed. The historiographic analysis of the problem is made on the basis of which the author shows that religious life of the postwar peasantry has not attracted the attention of researchers to the proper degree. On the basis of microhistorical approach the author substantiates the importance of the religious festive activities in the village. The reasons of mass participation of Soviet peasants in religious celebrations are given, among which there are the desire to maintain their cultural identity, destructed under the influence of Soviet agricultural policy; awareness by the peasants of a religious holiday as a legal mechanism of passive resistance to the government's agricultural policy. The characteristic of the most popular Great and patron Saint's days in peasant communities is given, days in which the kolkhoz peasantry massively violated the work discipline, refusing to return to work even in the period of harvest. It is noted that one feature of the festive culture of the peasantry in the postwar period was the participation in the religious-holiday actions of youth representatives and members of The All-Union Communist Party Bolsheviks. The conclusion is made about the desire of the Soviet peasantry to preserve their distinctive culture, including religious.

Key words: soviet peasantry; post-war village; religion; holiday; culture; identity; tradition.

References

- Bakhtin, M. I. 1990. *Tvorchestvo F. Rable i narodnaya kultura Srednevekovya i Renessansa*. Moskva : Khudozhestvennaya literatura. 545. (In Russ.).
- Berdinskikh, V. 2013. *Russkaya derevnya: byt i nravy*. Moskva: Lomonosov. 272. (In Russ.).
- Bezgin, V. B. 2008. *Istoriya selskoy povsednevnosti*. Tambov: Izdatelstvo TGTU. 43. (In Russ.).

- Butorina, L. O. 2010. Prazdnik kak «diagnoz» vremeni: k sotsialno-filosofskoy postanovke problemy. In: *Filosofiya o znanii i poznanii: aktualnyye problemy: materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii*. Ul'yanovsk: UIGU. 299—304. (In Russ.).
- Efremova, V. N. 2014. *Gosudarstvennyye prazdniki kak instrumenty simvolicheskoy politiki v sovremennoy Rossii*: dissertatsiya ... kandidata politicheskikh nauk. Moskva: INION RAN. 235. (In Russ.).
- Gromyko, M. M. 1991. *Mir russkoy derevni*. Moskva: Molodaya gvardiya. 269. (In Russ.).
- Kheyzinga, Y. 1992. *Homo ludens. V teni zavtrashnego dnya*. Moskva: Progress, Progress-Akademiya. 464 s. (In Russ.).
- Lebina, N. B. 1999. *Povsednevnyaya zhizn' sovetskogo goroda: normy i anomalii. 1920—1930-e gg*. Sankt-Peterburg: Zhurnal «Neva» — ID «Letniy sad». 320. (In Russ.).
- Mikhaylovskiy, A. V. *Nemetskaya i russkaya filosofiya prazdnika*. (Tema prazdnika v nemetskoy i russkoy filosofsko-poeticheskoy traditsii). Available at: http://old.bfrz.ru/cgi-bin/load.cgi?p=news/rus_filos/michalovsky_2.htm. (In Russ.).
- Mordvinov, Yu. *Istoriya poyavleniya Bogolyubivoy tserkvi*. Available at: <http://bogolyubivaya.rf/history>. (In Russ.).
- Nekrylova, A. F. 2004. *Russkiye narodnye gorodskiy prazdniki, uveseleniya i zrelishcha. Konets XVIII — nachalo XX veka*. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika. 256. (In Russ.).
- Orlov, I. B. 2008. *Sovetskaya povsednevnost': istoricheskiy i sotsiologicheskiy aspekty stanovleniya*. Moskva: GU-VShE. 155. (In Russ.).
- Propp, V. Ya. 1995. *Russkiye agrarnyye prazdniki: (Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya)*. Leningrad: Azbuka. 144. (In Russ.).
- Rolf, M. 2009. *Sovetskiye massovye prazdniki*. Moskva: ROSSPEN. 429. (In Russ.).
- Urazmanova, R. K. 2001. *Obryady i prazdniki tatar Povolzhya i Urala (godovoy tsikl XIX — nachala XX veka)*. Kazan': Dom pečati. 196. (In Russ.).