

А. В. Апанасенок

Верующие колхозники и «попы-коммунисты»: к вопросу о сосуществовании православной и «социалистической» культур в жизни советского села позднесталинского и хрущевского периодов

Апанасенок

Александр

Вячеславович

д-р ист. наук, проф.,
Региональный
открытый социальный
институт (Курск,
Россия); вед. науч.
сотр., Институт
научной информации
по общественным
наукам Российской
академии наук
(Москва, Россия)

Финансирование

Исследование
выполнено при
поддержке
Российского фонда
фундаментальных
исследований (РФФИ),
проект
№ 21-09-43066
«Советская
идентичность
и проблемы
религиозности:
православные
практики
в повседневной
жизни граждан СССР
в 1940–1980-е гг.»

История православия в СССР — тема, отнюдь не обделенная вниманием исследователей. Однако, несмотря на динамичное «обрастание» публикациями в течение всего постсоветского периода, соответствующая историография до сих пор не дает ответов на многие важные вопросы, связанные с эволюцией массовой религиозной культуры. На протяжении трех десятилетий центральной категорией в изучении советского религиозного прошлого оставалась конфронтация: история православной культуры писалась преимущественно как история борьбы с православием, как процесс противостояния государства и коммунистической партии с одной стороны, и церкви с верующими — с другой. В результате историческое общество располагает едва ли не исчерпывающими данными о динамике государственно-церковных отношений, антирелигиозных кампаниях, закрытых в разные периоды храмах и репрессированных священнослужителях, но при этом зачастую имеет лишь поверхностные представления о процессах, происходивших в православной среде.

Указанный историографический крен в полной мере отразился на ситуации с исследованиями конфессиональной культуры советского крестьянства. Ее история в научной литературе предстает как процесс постоянно углубляющегося кризиса, ненадолго прерванного ренессансом первых послевоенных лет. Советскими авторами этот кризис объяснялся устранением социальных корней религиозности¹, постсоветскими — действиями атеистически ориентированной власти, закрывавшей приходы и притеснявшей верующих². Даже наиболее изученную

составляющую сельской конфессиональной культуры — праздничные традиции — в отечественной историографии принято рассматривать либо через призму концепта латентной конфронтации (православный праздник в советском селе — проявление протеста крестьянства против советских реалий)³, либо через идею вынужденной секуляризации⁴. Разумеется, фундаментальное противоречие господствовавшей в стране идеологии и традиционной конфессиональной культуры отрицать нелепо, однако сам факт сохранения последней (пусть и обедненной) даже в позднем СССР заставляет оценивать не только ущерб от проводившейся государством политики, но и ее адаптационные возможности.

В данной статье предпринимается попытка посмотреть на историю православной культуры советского крестьянства двух послевоенных десятилетий, опираясь не столько на представление о конфронтации «советского» и «религиозного», сколько на допущение их сосуществования и взаимовлияния. Основная цель автора — выяснить, каким образом традиционная конфессиональная культура села адаптировалась к реалиям «развитого социализма». Для этого предполагается ответить на несколько вопросов. Глубоко ли советская идеология проникла в жизнь деревни середины XX в.? В чем выражал себя послевоенный православный ренессанс? Как относились к нему руководящие сельские кадры и как они вели себя на фоне антирелигиозной позиции государственной власти? Насколько крестьяне были склонны противопоставлять новую социалистическую культуру старой, основанной на религиозных традициях? Какое влияние советская идеология оказывала на православную культуру?

В ходе работы над перечисленными вопросами автор опирался, прежде всего, на материалы центрального и региональных аппаратов Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР, а также документы партийных структур, в хрущевский период активно обсуждавших проблемы массовой религиозности.

«Укрепление социализма» в послевоенном селе

Основной целью и одновременно содержанием жизни советской деревни в послевоенный период, согласно декларациям власти, должно было стать укрепление социализма, который понимался и как способ ведения хозяйства, и как новый образ мысли/жизни, свободный от «пережитков». Были предприняты энергичные меры для укрепления расшатавшегося в военный период колхозного строя, началась борьба с личным хозяйством, в конце 1940-х гг. село пережило «второе раскулачивание»⁵. При этом деревня по-прежнему рассматривалась как источник ресурсов для страны: на крестьянство была возложена миссия основного донора для восстановления подорванной в военные годы экономики⁶. Как известно, тяжелый труд в колхозах для обеспечения государственных нужд вознаграждался более чем скромно, поэтому ставка делалась на формирование «социалистической сознательности». Партийно-государственная пропагандистская машина, несколько забуксовавшая в годы войны, во второй половине 1940-х гг. вновь начала набирать обороты с целью

идеологической обработки селян. В повседневную жизнь колхозов входят регулярные общественные собрания для повышения политической грамотности населения с «громким» чтением газеты «Правда» и прочих советских изданий, написание писем И. Сталину, принесение клятв «великому вождю» с многочисленными «социалистическими обязательствами»⁷. С 1947 г. в селах инициируется общественное обсуждение проблемы борьбы за мир, регулярно сопровождавшееся сбором подписей в поддержку того или иного международного воззвания и осуждением «англо-американского империализма», почти одновременно до деревенских жителей доводится информация о проводимой в стране борьбе с «безродным космополитизмом». В начале 1953 г. тысячи колхозных собраний по всей стране осуждают «врачей-убийц», а в середине того же года — «вредительскую» деятельность Л. П. Берии⁸. В хрущевский период акценты идеологической работы из политики несколько смещаются в сферу культуры, однако они по-прежнему отражают стремление КПСС формировать в деревне «подлинно социалистическую» среду со всеми ее атрибутами — советским патриотизмом, верностью коммунистическим идеалам, атеизмом⁹.

Насколько эффективной была идеологическая обработка села? Думается, что составлявшие ее мероприятия в первую очередь являлись средствами укрепления гражданской лояльности, рассчитывать же на серьезное культурное преобразование крестьянства вряд ли приходилось. Во-первых, ни уровень подготовки проводников советской идеологии, ни материально-техническая база сельских учреждений образования и культуры в послевоенные десятилетия не отвечали столь серьезной задаче. Как убедительно показывает Ю. В. Костяшов, советские мероприятия, при всей их многочисленности, чаще всего носили формальный характер, выступая скучной и малопонятной «обязаловкой»¹⁰. Во-вторых, сами реалии крестьянской жизни не внушали большого доверия к советским лозунгам: в 1946–1947 гг. деревня пережила голод, в последующие годы особенностями ее существования оставались бедность и эксплуатация со стороны государства. Лишь к концу 1950-х гг. мир нищеты, болезней, землянок и трущоб начал уступать место более благоустроенной жизни¹¹. Впрочем, даже на закате хрущевского периода эта благоустроенность была весьма относительной и ощущалась не всеми. Например, в 1963 г. сельская жительница из Ростовской области писала в ЦК партии, что, в то время как человечество покоряет космос, в ее деревне отсутствует радио, а соседи никогда не смотрели кино¹².

Таким образом, в 1940–1950-е гг. советский проект в сельской местности развивался между идеологическими декларациями партийных работников и повседневной борьбой за существование обычных людей. В этих условиях трудно было рассчитывать, что «старый мир» легко уступит свое место «новому». Отсутствие реальных культурных и материальных ресурсов для укрепления в селе основ «социалистической» духовной культуры предопределяло сохранение традиционных мировоззрения и практик в регионах, исторически связанных с православием.

Православный «ренессанс» в советском селе

Вовлечение деревни в идеологические кампании позднесталинского периода не помешало православному «ренессансу», основой которого стало возобновление массовых богослужений в селах. Как известно, «сталинский поворот» 1943 г. простимулировал стремление верующих наладить приходскую жизнь, следствием чего стали тысячи заявлений о регистрации приходов во всех частях страны. К сентябрю 1948 г. в Совет по делам Русской православной церкви (РПЦ) поступило более 20 тыс. таких обращений¹³. В подавляющем большинстве случаев они шли из сельской местности: например, 96 % учредителей вновь регистрируемых приходов в Брестской области составляли именно крестьяне¹⁴. Естественно, обращения далеко не всегда имели положительный исход, однако в сложившихся условиях это не останавливало устремлений верующих вернуться к традиционному религиозно-бытовому укладу жизни. В 1945 г. Г. Карпов докладывал И. Сталину, что в районах, где нет действующих церквей или где их недостаточно, весьма распространено внецерковное совершение религиозных служб и обрядов¹⁵. Иллюстрации к заявлению Карпова можно было найти повсеместно. Например, его подчиненный — уполномоченный по Чкаловской (ныне — Оренбургской) области в 1946 г. сообщал, что во многих селах неофициально функционируют молитвенные дома, «во главе которых стоят люди из среды самих верующих, малограмотные, не имеющие никакого священного сана»¹⁶. Тогда же уполномоченный по Киргизской ССР, описывая конфессиональную жизнь местного русскоязычного населения, утверждал, что вопрос о богослужениях касается лишь формы их проведения: они совершались «как легально, так и нелегально, в зависимости от отношения к этому вопросу местных органов власти»¹⁷.

Возобновляется практика тотального крещения детей. В трудах по истории советской повседневности можно встретить тезис об акте крещения как социальном отклонении в обществе развивающегося социализма¹⁸, однако к послевоенной деревне этот тезис точно неприменим: отклонением являлся скорее отказ от крещения в условиях, когда оно было возможно. В 1945–1946 гг. количество крещений в сельской местности во многих регионах превышало количество рождений. Этот феномен объяснялся стремлением селян окрестить детей и даже молодых людей, родившихся в эпоху воинствующего атеизма и некрещеных по причине отсутствия священнослужителей. «Крещение составляет особенную потребность населения», — писал в 1945 г. уполномоченный по Иркутской области¹⁹. То же самое можно было сказать практически обо всех регионах, включая национальные республики, где были представлены традиционно православные сообщества²⁰. «Детей крестят всех родившихся», — отмечал в 1949 г. уполномоченный Совета по делам РПЦ по Курской области, пересказывая свою беседу с главой одного из местных колхозов²¹.

Еще одним направлением конфессионального возрождения стало возобновление публичных «сельскохозяйственных» ритуальных практик, являвшихся неотъемлемой составляющей сельской православной культуры до коллективизации. Они были связаны с освящением колодцев, церковными и полевыми

молебнами о дожде, урожае и т. п. Особенно массовыми такие ритуалы оказались летом 1946 г., когда необычайная засуха заставила крестьян просить Бога о сохранении урожая²². В 1951 г. уполномоченный по Московской области сообщал о нехватке священников, которые могли бы оперативно совершить «молебствия о дожде». В соответствующей аналитической справке в качестве примера приводится деятельность священника из с. Беседы Ленинского района, который в храме своего села организовал богослужения по заявкам крестьян из десяти других сел, но при этом все равно не смог удовлетворить все заявки и начал (нарушая закон, в данный период допускавший публичные молебны только внутри церкви) выезжать на поля деревень соседнего Ухтомского района²³. Даже такой кипучей деятельности оказывалось недостаточно: уполномоченный сообщает о привлечении колхозниками клириков из Москвы и других городов для совершения «сельскохозяйственных» треб и массовых собраниях верующих в этих случаях²⁴. Распространение сельскохозяйственных ритуальных практик регулярно констатировалось и в последующие годы, в том числе периодическими изданиями, например, журналом «Советская этнография»²⁵.

Говоря о частичном возврате послевоенного села к традиционному конфессиональному укладу, нельзя не вспомнить о православных праздниках, также «вернувшихся» в общественное пространство. Возрождается неписаное крестьянское правило о том, что в каждой семье хотя бы один человек должен посетить пасхальное богослужение независимо от того, насколько удален от места проживания храм²⁶. До 1949 г. церковные праздники сопровождаются публичными процессиями во главе со священнослужителями, крестными ходами из села в село, а также богослужениями на открытом воздухе в случае отсутствия рядом церкви²⁷. На некоторое время возобновилась праздничная традиция посещения священнослужителями с иконами крестьянских домов²⁸. После запрета священнослужителям священнодействовать вне храмов праздники приобретают характер различных комбинаций храмовых/домашних богослужений с народными гуляниями. В 1952 г. Совет по делам РПЦ констатировал, что большинство крестьян с удовольствием отмечает как великие, так и престольные праздники и в соответствующее время не работает по 2–3 дня²⁹.

Писатель-коммунист Ефим Дорощ, являвшийся разъездным корреспондентом «Литературной газеты», оставил колоритные зарисовки поведения деревенских жителей Московской области во время праздничных дней середины 1950-х гг. Особое внимание в них уделяется традиционному отказу от работы, который в условиях коллективного хозяйства оказывался еще более желанным, чем до революции. «Ильин день... в тишину уснувшего села ворвалась резкая, пронзительная песня... Это поют девчата, ездившие в Урскол на престольный праздник. Николай Леонтьевич (председатель колхоза. — А. А.) ездил в Урскол уговаривать колхозников тамошней бригады завтра выйти на работу. Сегодня, понятно, они не выходили», — пишет корреспондент. Характеризуя положение председателя другого колхоза в похожей ситуации, он говорит: «Бедный Иван Феодосьевич, престол этот заберет у него не меньше трех дней»³⁰.

Относительная стойкость конфессиональных традиций в советских колхозах, расположенных в традиционно православных регионах, подтверждалась

и наличием в подавляющем большинстве домов икон. В 1961 г. известный советский ученый-атеист И. А. Кривелев отмечал, что снять и убрать иконы, равно как и воздержаться от выполнения обычаев, связанных с тем или иным православным праздником, для колхозника означает навлечь на себя осуждение всей родни старшего поколения и значительной части односельчан³¹.

Массовые православные практики крестьян, естественно, не вписывались в концепцию укрепления новой социалистической культуры. Собственно говоря, обе хрущевские антирелигиозные кампании — короткая «стодневная» 1954 г. и «длинная» 1958–1964 гг. — начинались с констатации того факта, что в советском селе сохраняется очень много «пережитков» и «суеверий». Так, в постановлении ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» 1954 г. соответствующие явления изображались как большая экономическая и культурная проблема села³². А искрой, из которой разгорелось пламя следующей масштабной кампании, стало письмо корреспондента «Литературной газеты» В. Шапошниковой к М. А. Сулову, написанное в 1958 г. после ее командировки в сельскую местность. В письме говорилось о мощи архаических религиозных представлений, предрассудков и суеверий, которые явно недооцениваются городской интеллигенцией и парт-аппаратом и, по сути, являются вызовом советской культуре³³.

Сельские православные традиции и местные советские кадры

Что же противопоставляли олицетворявшим «старый мир» религиозным традициям те, кто в силу социального (или тем более партийного) статуса был призван способствовать построению «нового» мира в сельской местности? Насколько последовательно партийная линия по формированию научного (атеистического) мировоззрения проводилась председателями колхозов, их помощниками, а также партийным активом в районах и отдельных населенных пунктах? Факты говорят о том, что никакого рвения и последовательности в этом вопросе местные советские кадры в большинстве случаев не демонстрировали.

Отчеты местных уполномоченных Совета по делам РПЦ рассматриваемого периода пестрят ремарками о равнодушии, «попустительстве» или «халатности» местных руководителей. Чаще всего говорилось о нежелании препятствовать полевым обрядам крестьян или даже о санкционировании этих обрядов. Например, уполномоченный по Мордовии, характеризуя резко увеличившееся количество молений о дожде в 1946 г., отмечал, что во многих случаях они проводились с официального разрешения председателей сельсоветов³⁴. Красноречиво выглядела аналогичная ситуация в Удмуртии: во время засухи 1948 г. один из местных священников по фамилии Смирнов провел торжественные молебны на полях 12 (!) колхозов. Его активность обратила на себя внимание местного уполномоченного. Будучи вызван на прием, батюшка спокойно предъявил имеющиеся письменные разрешения от руководителей всех этих коллективных хозяйств³⁵.

Порой сельские власти проявляли заботу о местных святынях. Например, в с. Сеченово Горьковской области в послевоенные годы сформировалась традиция ритуального посещения двух почитаемых родников. Чтобы молиться около одного из них «законно», в 1949 г. местные крестьяне обратились за разрешением в исполком района, который их просьбу поддержал³⁶. В 1950 г. колхоз «Красный боевик» (Воронежская область) в лице своего председателя не просто дал разрешение на культивирование местного священного колодца, но даже оказал активное содействие в его реставрации, спровоцировав рост многотысячного паломнического потока³⁷. Примеры такого рода не были редкостью³⁸.

Даже в 1950-е гг., когда внехрамовая религиозная деятельность священников уже находилась под запретом, сельские руководители периодически давали разрешения клирикам на совершение молебнов об урожае или дожде. На это жаловался, например, уполномоченный Совета по делам РПЦ по Московской области, указывая на значительные масштабы «полевых» богослужений³⁹. Комментируя аналогичную ситуацию в колхозах Курской области, глава местного партийного отдела по пропаганде гневно заявлял: «У нас... налицо невмешательство со стороны власти, райисполкомов — развелось много церквей, попы распоясались»⁴⁰. Случаи санкционирования сельским руководством православных ритуалов имели место даже в период большой антирелигиозной кампании. Например, в 1959 г. председатель колхоза с. Селеште Нисоренского района Молдавской ССР во время уборки урожая обратился к местному батюшке с просьбой выехать на поле, чтобы благословить труд колхозников. Председатель прислал священнику свой автомобиль, на котором тот с матушкой и псаломщиком выехал в поле⁴¹.

Местными партийными кадрами религиозность сельских жителей воспринималась, судя по всему, как нечто само собой разумеющееся. Накануне и во время «стодневной» антирелигиозной кампании 1954 г. на это обстоятельство регулярно обращала внимание пресса. Например, в «Комсомольской правде» можно было прочесть о «молчании» партийцев Горьковской области, в то время как местное духовенство «побеждает» в борьбе за умы и сердца сельских тружеников⁴², об «игнорировании» атеистической работы в селах Ульяновской области, где «на глазах у руководителей района и комсомольских работников» расцвели четыре значимых объекта паломничества⁴³, «потворствовании» комитетом комсомола сельским паломничествам в Курской области⁴⁴ и т. д. В разгар другой кампании — в 1960 г. — уполномоченные Совета по делам РПЦ в регионах отмечали успех «церковников», сумевших не только сохранить свой актив в селе, но и расширить его за счет активистов колхозов. Например, в Молдавии среди членов церковных двадцаток и советов, старост и хористов (около 25 тыс. человек) обнаружилось большое количество колхозных бригадиров, звеньевых, председателей ревизионных комиссий⁴⁵.

Лояльное отношение большинства колхозных руководителей к православным практикам, в общем-то, не удивительно: сельский актив, представленный преимущественно людьми среднего и пожилого возраста, прошел социализацию в традиционной культурной среде, к тому же его представители

могли находить общий язык с простыми крестьянами постольку, поскольку продолжали оставаться для последних «своими». В отчетах местных уполномоченных трудно найти упоминания о сопротивлении сельских коммунистов тем или иным религиозным начинаниям односельчан, зато довольно часто можно встретить указания на их активное участие в праздничных гуляниях по случаю того или иного церковного праздника⁴⁶. Даже тем немногочисленным колхозным руководителям, которые искренне переживали за построение «нового мира», приходилось вступать в своеобразное сотрудничество с представителями духовенства в силу общественного запроса. В упомянутом «Деревенском дневнике» автор рассказывает о том, как в одном из сел Московской области хоронили заслуженную доярку. Местный председатель — убежденный коммунист, обычно ощущающий культурную изоляцию среди православно-ориентированных односельчан, — вынужден присутствовать на церковных поминках, сидя за столом рядом с батюшкой и выступая вместе с ним же. «Перед отпеванием батюшка сказал, что он подождет, не желает ли гражданин председатель сказать слово. И председатель сказал прощальное слово ушедшей из жизни доярке. Только после этого священник стал отпевать. И за поминальным столом, по предложению священника, первое слово говорил председатель колхоза»⁴⁷.

Советские функционеры обычно признавали за односельчанами право соблюдать церковные обряды и часто оставляли это право за собой. В 1954 г. благочинный церковью Рыльского района Курской области в беседе с местным уполномоченным простодушно пояснял причины стойкости православия в селе, связывая их как с присущим деревенским жителям (включая членов КПСС) традиционализмом, так и фактическим единством мнений относительно важности тех или иных ритуалов: «Люди по традиции веруют... верующих много и в церковь ходят много. Но если в церковь ходят и не все, то обряды-то исполняют все, в том числе и коммунисты»⁴⁸.

«Попы-коммунисты» и «сознательные» прихожане

Означала ли стойкость православных традиций в селе культурное неприятие его населением основ советского мировоззрения и быта? Пожалуй, такой тезис не отразил бы сложных метаморфоз в духовной жизни отечественной деревни середины XX в. Страна уже тридцать лет строила социализм, имела серьезные экономические и внешнеполитические достижения, сумела воспитать миллионы искренних приверженцев коммунистической идеи — эти вещи были более-менее очевидны даже для тех, кто не был бенефициаром «нового мира» (очевидно, такие в деревне составляли большинство). Поэтому чаще всего задача заключалась в том, чтобы как-то согласовать вековые устои с новыми культурными кодами. Судя по источникам, такое согласование пытались осуществить как клирики, так и их прихожане.

Прожившая в белгородском селе более тридцати лет в качестве матери М. Захарчук описывает в своих мемуарах интересный случай. Когда однокурсники по факультету журналистики ЛГУ узнали о ее свадьбе с будущим

деревенским священнослужителем, одним из первых вопросов, который они задали, был «а правда, что все попы — коммунисты?»⁴⁹. Этот парадоксальный и теоретически неприемлемый вопрос был задан в 1980 г., однако понятно, что он исходил из уже сложившихся массовых представлений/стереотипов. Думается, что их корни нужно искать как раз в культурной реальности послевоенных десятилетий.

Как известно, в годы Великой Отечественной войны Русская православная церковь заняла однозначно патриотическую позицию, призывая православных граждан отдавать все силы для защиты Родины на фронте и укрепления ее тыла. Советское руководство в принципе поощряло такую риторику и вытекавшие из нее действия, что способствовало формированию у верующих представления о единстве целей государства и церкви. Это представление давало надежду на беспрепятственное возрождение традиционной конфессиональной жизни в мирное время: нужно было просто доказать, что христианские убеждения не мешают воплощению советских идеалов. В таких условиях приобретение черт «советскости» выступало своеобразной стратегией сообществ верующих по переходу от нелегального статуса прихода к легальному. В 1944–1947 гг., когда еще была возможна регистрация фактически функционирующего прихода, входившие в него граждане стремились подчеркнуть свою лояльность советскому строю и солидарность в решении ставившихся советской властью задач. Так, Г. Карпов в 1945 г. указывал, что крестьяне, приезжавшие из разных регионов с надеждой добиться регистрации своих приходов, совмещают в своих обращениях православную и советско-патриотическую риторику: легально действующие храмы необходимы, чтобы молиться за тех, кто погиб на войне, отдавая долг верности советскому Отечеству⁵⁰.

Зарегистрированные сельские приходы в лице своих активистов часто стремились продемонстрировать свою активную гражданскую позицию и приверженность идеям социалистического строительства. Чаще всего эта позиция выражалось в том, что православные общины оказывали материальную помощь коллективным хозяйствам и советским учреждениям. Такая помощь стала нормой: в 1950 г. Советом по делам РПЦ отмечалось широкое распространение практики выдачи приходами ссуд и безвозмездной помощи колхозам⁵¹. Кроме того, православные прихожане демонстрировали «социалистическую сознательность», передавая значительные средства на обеспечение сирот, ремонт/строительство сельских школ, административных зданий и т. д.⁵²

Порой образцами такой «сознательности» выступали православные священники. Например, в документах уполномоченного Совета по Мордовской АССР за 1951 г. можно обнаружить характеристику батюшки, совмещавшего богослужебную деятельность с рисованием советских плакатов. Бывший фронтовик, подававший пример односельчанам во многих «социалистических» начинаниях (например, проявлял активное участие в подписке государственного займа, сочинял лозунги), он оказался на хорошем счету как у районного руководства, так и собственных прихожан⁵³. Похожим примером является деятельность батюшки из Молдавии, поощрявшего советское воспитание своих и чужих детей. В его характеристике (составлена в 1959 г.) сказано, что «свя-

щенник Церна из с. Драгонашты Лазовского района имеет детей-школьников, покупает им пионерские галстуки, направляет их в клуб для участия в различных кружках художественной самодеятельности. Гражданам села Церна говорит, что безгранично любит Советскую власть, что он радуется, когда его дети носят пионерские галстуки, изучают историю любимой Родины»⁵⁴.

О том, что приведенные примеры относятся не к «белым воронам» среди сельского духовенства, а отражают некую закономерность в развитии духовной культуры села, можно судить на основании тех обобщений, которые делались Советом по делам РПЦ. Например, относительно той же Молдавии в 1959 г. (теперь уже в целом) писалось, что клирики «приветствуют проводимые нашей партией и правительством мероприятия, достигнутые успехи в области промышленности, сельского хозяйства... Они пытаются внушить верующим, что между идеями коммунизма и религии нет никакой разницы, что вся деятельность церкви и духовенства направлена на успешное построение коммунизма»⁵⁵. В том же отчете говорится, что клирики подчеркивают солидарность церкви, партийных и государственных органов в решении важных хозяйственных задач, в беседах с крестьянами «говорят о необходимости своевременного сева, обработки полей, своевременной уборки урожая и т. д. В ряде случаев лично со своими матушками и псаломщиками выходят на поля и вместе с колхозниками работают»⁵⁶.

Сближению советской и православной культуры в селе способствовало и активное включение Русской православной церкви в движение по борьбе за мир. Проповеди соответствующего содержания, читавшиеся сельскими батюшками, с точки зрения идейных посылов в принципе совпадали с теми заявлениями/декларациями, которые колхозники регулярно подписывали по инициативе партийного актива. Это давало клирикам дополнительные аргументы в пользу важности их миссии в современном социалистическом обществе. Например, священник прихода, объединявшего жителей поселка Иванеевка и окрестных сел (Московская область), убеждал своих прихожан, а также их детей — учеников местной школы — в том, что тот, кто не ходит в церковь, выступает против «дела мира, а значит и политики Советской власти»⁵⁷.

Если в 1920–1930-е гг. сотрудничество священнослужителей с советскими структурами обычно вызывало возмущение крестьян⁵⁸, то в послевоенные десятилетия они относились к таким явлениям с пониманием. Более того, в документах советских функционеров, призванных наблюдать за поведением клириков, можно найти примеры бравирования последних своей близостью (реальной или мнимой) к «компетентным» органам. Например, древлеправославный батюшка М. Т. Семенихин из с. Скородное Курской области, в 1940–1960-е гг. крестивший наибольшее количество детей из старобрядческих семей в своем регионе, любил рассказывать прихожанам о якобы имеющем место сотрудничестве с КГБ («работаю с ребятами»). По заявлению местного уполномоченного Совета по делам религиозных культов, подобные рассказы не имели ничего общего с действительностью, но при этом должны были укреплять авторитет священнослужителя в колхозе⁵⁹.

Согласование православной и советской культуры выразилось и в таком любопытном явлении, как повышение посещаемости церквей в дни, когда религиозные и советские праздники совпадали. Особенно ярко эта особенность проявлялась на Пасху в тех случаях, когда она приходилась на майские торжества⁶⁰. Празднование Воскресения Христова, теоретически несовместимое с советским образом жизни, обычно не противопоставлялось ему сельскими жителями. В то же время, если местный партийный актив старался противопоставить коммунистические ценности пасхальным традициям, его ожидало фиаско. Например, в 1952 г. отдел пропаганды РК ВКП(б) поселка Верхняя Михайловка Курской области преднамеренно организовал в предпасхальный вечер в местном доме культуры лекцию «Реакционная сущность Пасхи». Однако мероприятие не состоялось, поскольку в общей сложности не него пришло не более 20 человек. Одновременно в местный православный храм явилось около 700 человек, значительную часть которых составила молодежь⁶¹.

«Мы верим в Бога, Ленина и Хрущева»

Как подчеркивает А. Стоун, хрущевская антирелигиозная кампания 1958–1964 гг. затевалась во многом из-за стремления преодолеть отсталость крестьянства, которая, в свою очередь, рассматривалась как препятствие на пути строительства коммунизма⁶². При этом партийные идеологи изначально жестко противопоставляли ценности религии и общества развитого социализма. Однако в ходе инициированных в конце 1950-х и продолжавшихся в 1960-е гг. этнографических и социологических исследований стало выясняться, что в среде далеких от партийных программ сельских жителей уже давно шел процесс примирения/согласования этих ценностей.

В 1961 г. влиятельный атеист И. А. Кривелев вынужден был отметить, что противоречие между религией и ценностями «нового мира» потеряло былую остроту из-за формирования у верующих советской идентичности. Верующие, писал он, как и другие советские люди, являются «патриотами социалистического отечества»⁶³, при этом они склонны смешивать старые и новые ритуальные формы жизни: в деревне стали нормой гражданские свадьбы, сопровождавшиеся целованием икон молодыми, а также «советские» похороны, заканчивавшиеся церковной панихидой⁶⁴.

В 1960-е гг. с подачи исследователей партийное руководство СССР официально открыло для себя то, что было известно любому местному функционеру: принимая новые формы мировоззрения и быта, жители советских колхозов не считали необходимым отказываться от старых. Сначала высказывавшиеся замечания на эту тему выглядели в глазах большинства идеологических работников парадоксально. Например, в одном из партийных докладов, сделанных во время хрущевской антирелигиозной кампании, было с возмущением сказано, что в домах верующих нередко можно встретить мирно соседствующие молитвенник и Программу компартии⁶⁵. Тем не менее руководству КПСС пришлось скрепя сердце признать этот факт и отталкиваться от него в последующей культурно-просветительской работе. В 1963 г., выступая

на собрании Идеологической комиссии при ЦК КПСС, ее глава Л. Ф. Ильичев вынужден был отметить, что многие верующие в СССР (подразумевались в основном крестьяне) считают коммунизм воплощением христианских идеалов⁶⁶.

Как объяснить этот феномен «двойственной идентичности» советских граждан, особенно ярко проявлявший себя в сельской местности? Изучавшая жизнь украинских православных приходов Н. Шлихта предположила, что способность к соединению столь разных систем ценностей, как православие и коммунизм, явилась следствием традиционного синкретизма народной религиозности, который с древности выражал себя в смешении разнородных верований без осознания их противоречивости. Вслед за Б. Фирсовым украинская исследовательница обращает внимание и на распространение среди советских граждан повседневного «двоемыслия» как ментальной нормы. Последнее проявлялось в сознательном принятии заданных советскими элитами «правил игры» при сохранении привычных форм мировоззрения и практик⁶⁷. Еще одно объяснение успешного «соединения несоединимого» может быть связано с характером традиционной религиозной культуры села. Исследователи не раз указывали на характерное для рядовых прихожан Русской православной церкви «обрядоверие», привычку фокусироваться на культовых действиях⁶⁸. Развивая эту мысль, нужно признать, что при таком отношении крещение/венчание, освящение кулича или даже отказ от работы на праздник оказываются важнее догматики, вследствие чего «теоретическим» противоречиям уделяется мало внимания. Совмещение же ритуальных действий (обрядов), например, похода в церковь и участия в советской демонстрации в течение одного дня, оказывается гораздо проще, чем совмещение породивших эти ритуалы мировоззренческих систем.

В начале 1960-х гг. советские исследователи записали реплику одного колхозника, впоследствии процитированную в партийном докладе: «Мы верим в Бога, Ленина и Хрущева»⁶⁹. Думается, эта цитата одновременно отражает как синкретизм мировоззрения сельских жителей (пожалуй, проявившийся в середине XX в. более, чем когда-либо), так и процесс сближения православной и коммунистической культур в рамках этого мировоззрения.

Выводы

Итак, укрепление социалистического уклада в советской деревне 1940–1950-х гг. выглядело довольно своеобразно. Село выступало экономическим донором советского хозяйства, демонстрировало политическую лояльность, однако в культурном смысле мало соответствовало образам «нового мира». В районах традиционного распространения православия конфессиональные традиции по-прежнему в значительной мере определяли уклад сельской жизни: они упорядочивали пространство и время, разделяли труд и отдых, оставались источником нравственных норм. «Приговоренная» коммунистической партией к изживанию конфессиональная составляющая сельской жизни послевоенных десятилетий выглядела куда более фундаментальной, чем культурное влияние «советского» мира. Коллективные «читки» советских газет, сеансы политпро-

свещения, колхозные собрания в рамках социалистического соревнования, гражданские ритуалы в честь советских памятных дат выглядели скорее декларацией лояльности к власти, чем проявлением действительного изменения духовного облика села. Победу «нового» над «старым» трудно было увидеть даже на уровне жизнедеятельности сельского актива, не желавшего активно участвовать в атеистической работе. Однако механическое воспроизводство конфессиональных традиций при официальном господстве в обществе коммунистической идеологии не имело перспектив, поэтому старые практики насыщались новыми смыслами. «Сельское православие» стремилось, насколько это возможно, соответствовать советским дискурсам, что вполне устраивало местный актив — председателей и администрацию колхозов, передовиков производства и т. д. Традиционные сельскохозяйственные ритуалы связывались с заботой о народном хозяйстве, церковные проповеди — с укреплением патриотических настроений и борьбой за мир, приходы стремились приобрести репутацию «социалистически ответственных» за счет помощи колхозам. Более того, в селе начал формироваться тип «советского батюшки» — священника, разделяющего, за исключением атеизма, коммунистические ценности и транслирующего их своим прихожанам. В результате теоретически несовместимые культуры — православная и новая «социалистическая» — на практике относительно мирно сосуществовали в отечественном селе середины XX в.

¹ См., например: *Островский В. В.* Колхозное крестьянство СССР. Политика партии и ее социально-экономические результаты. Саратов, 1967. С. 279–290; *Гордиенко Н. С., Курочкин П. К.* Основные особенности эволюции религии и церкви в условиях социалистического общества // Вопросы научного атеизма. Вып. 25: Атеизм, религия, церковь и история СССР. М., 1980. С. 235–238.

² *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999; *Одинцов М. И.* Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М., 2002; *Гераски Ю. В.* Русская православная церковь, верующие, власть (конец 30-х — 70-е годы XX века). Рязань, 2007; и т. д.

³ *Безнин М. А., Димони Т. М.* Социальный протест колхозного крестьянства (вторая половина 1940-х — 1960-е гг.) // Отечественная история. 1999. № 3. С. 81, 94–95; *Ломшин В. А.* Крестьянство и власть Мордовии в послевоенный период (1946 — середина 1950-х гг.). Саранск, 2008. С. 73–74; *Хасянов О. Р.* Религиозная праздничная культура колхозной деревни в послевоенное десятилетие (на материалах Куйбышевской и Ульяновской областей) // Научный диалог. 2015. № 12 (48). С. 386–399.

⁴ *Кометчиков И.* «Заветь» социализма: трансформация религиозного праздника на селе Центрального Нечерноземья в середине 1940-х — начале 1960-х гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 238–261.

⁵ См.: *Зыма В. Ф.* «Второе раскулачивание» (Аграрная политика конца 40-х — начала 50-х гг.) // Отечественная история. 1994. № 3. С. 109–125.

⁶ *Ломшин В. А.* Крестьянство и власть Мордовии в послевоенный период. С. 33.

⁷ *Костяшов Ю. В.* Идеологические кампании периода позднего сталинизма в колхозах Калининградской области: история повседневности // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2012. № 12. С. 77–78.

⁸ Там же. С. 78–81.

- ⁹ См.: *Зеленцова А. А.* Развитие культуры села в 1953–1964 гг. на примере Московской области // *Ученые записки Российского государственного социального университета*. 2012. № 8. С. 66–67.
- ¹⁰ *Костяшов Ю. В.* Идеологические кампании... С. 81–83.
- ¹¹ *Зеленцова А. А.* Развитие культуры села... С. 71.
- ¹² Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 556. Оп. 25. Д. 191.
- ¹³ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Л. 21.
- ¹⁴ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 63.
- ¹⁵ Там же. Д. 30. Л. 75.
- ¹⁶ Там же. Д. 63. Л. 11.
- ¹⁷ Там же. Л. 19.
- ¹⁸ См., например: *Лебина Н. Б.* Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю. М., 2015. С. 170–177.
- ¹⁹ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 63. Л. 11.
- ²⁰ Там же. Л. 7–14.
- ²¹ Государственный архив Курской области (далее — ГАКО). Ф. Р-5027. Оп. 5. Д. 3. Л. 55.
- ²² ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 63. Л. 7–15.
- ²³ Там же. Д. 839. Л. 132.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Кривелев И. А.* Преодоление религиозно-бытовых пережитков у народов СССР // *Советская этнография*. 1961. № 4. С. 40.
- ²⁶ ГАКО. Ф. Р-5027. Оп. 2. Д. 8. Л. 34.
- ²⁷ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Л. 223–224.
- ²⁸ Там же. Л. 223.
- ²⁹ Там же. Д. 970. Л. 82.
- ³⁰ *Дорош Е.* Деревенский дневник (очерк) // *Литературная Москва*. Сб. 2. М., 1956. С. 571.
- ³¹ *Кривелев И. А.* Преодоление религиозно-бытовых пережитков... С. 39.
- ³² КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1971. Т. 6. С. 15.
- ³³ Подробнее см.: *Смолкин В.* Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М., 2021. С. 176.
- ³⁴ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 63. Л. 11.
- ³⁵ Там же. Д. 290. Л. 223.
- ³⁶ Там же. Л. 91.
- ³⁷ Там же. Л. 94.
- ³⁸ См., например: Российский государственный архив новейшей истории (далее — РГАНИ). Ф. 5. Оп. 16. Д. 650. Л. 22.
- ³⁹ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 839. Л. 132.
- ⁴⁰ ГАКО. Ф. Р-5027. Оп. 2. Д. 8. Л. 77.
- ⁴¹ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1826. Л. 9.
- ⁴² *Шатуновский И.* Дурной глаз // *Комсомольская правда*. 1953. 18 дек. С. 3.
- ⁴³ *Сааков Р.* Чудеса в селе Ивановка // Там же. 1954. 20 февр. С. 3.
- ⁴⁴ Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду // Там же. 13 июня. С. 1.
- ⁴⁵ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1826. Л. 9.
- ⁴⁶ Там же. Д. 204. Л. 43; Д. 508. Л. 28.
- ⁴⁷ *Дорош Е.* Деревенский дневник. С. 594.
- ⁴⁸ ГАКО. Ф. Р-5027. Оп. 5. Д. 13. Л. 147.
- ⁴⁹ *Захарчук М. Г.* На поповских хлебах. Рязань, 2014. С. 107.
- ⁵⁰ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 30. Л. 4.
- ⁵¹ Там же. Д. 605. Л. 313–314.
- ⁵² Там же. Д. 50. Л. 95; Д. 605. Л. 314.
- ⁵³ Там же. Д. 839. Л. 143.

- ⁵⁴ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1826. Л. 9.
- ⁵⁵ Там же. Л. 6.
- ⁵⁶ Там же. Л. 8–9.
- ⁵⁷ Там же. Ф. А-561. Оп. 1. Д. 406. Л. 58.
- ⁵⁸ См.: *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 267.
- ⁵⁹ ГАКО. Ф. Р-5200. Оп. 1. Д. 65. Л. 2.
- ⁶⁰ *Шлихта Н. В.* «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940-е — начало 1970-х гг.) // Антропологический форум. 2012. № 23. С. 94.
- ⁶¹ ГАКО. Ф. Р-5027. Оп. 2. Д. 11. Л. 41–42.
- ⁶² *Stone A. B.* “Overcoming Peasant Backwardness”: The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union // *Russian Review*. 2008. Vol. 67, no. 2. P. 296–320.
- ⁶³ *Кривелев И. А.* Преодоление религиозно-бытовых пережитков... С. 35.
- ⁶⁴ Там же. С. 42.
- ⁶⁵ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 215. Л. 145.
- ⁶⁶ Там же. Ф. 72. Оп. 1. Д. 9. Л. 21–23.
- ⁶⁷ См.: *Шлихта Н.* «Православный» и «советский»... С. 90; *Фурсов Б. М.* Разномыслие в СССР, 1940–1960-е годы: история, теория, практики. СПб., 2008. С. 65.
- ⁶⁸ См., например: *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park, PA (USA), 1997. P. 91.
- ⁶⁹ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 215. Л. 145.

Статья поступила в редакцию 13 января 2022 г.
Рекомендована к печати 21 августа 2022 г.

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ

Апанасенок А. В. Верующие колхозники и «попы-коммунисты»: к вопросу о сосуществовании православной и «социалистической» культур в жизни советского села позднесталинского и хрущевского периодов // *Новейшая история России*. 2022. Т. 12, № 4. С. 1018–1034. <https://doi.org/10.21638/spbu24.2022.412>

Аннотация: Статья посвящена проблеме бытования православных традиций в жизни советских колхозов послевоенных десятилетий. Ее основная цель — выяснить, каким образом традиционная конфессиональная культура села адаптировалась к реалиям «развитого социализма». Рассматривая православные практики советских крестьян в позднесталинский и хрущевский периоды, автор уходит от традиционно жесткого противопоставления понятий «советского» и «религиозного», отталкиваясь от тезиса о возможности взаимовлияния соответствующих культур и практического согласования на уровне обыденной жизни. Источниковую базу исследования составили материалы центрального и региональных аппаратов Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР, а также документы партийных структур, в хрущевский период активно обсуждавших проблемы массовой религиозности. На их основе в статье рассматриваются вопросы о глубине проникновения советской идеологии в деревенскую жизнь, проявлениях послевоенного православного возрождения, отношении к нему местных партийных кадров и конкретных путях адаптации «деревенского православия» к официальным советским дискурсам. В работе делается вывод о распространении в 1940–1950-е гг. практики сочетания советских и православных ритуалов в повседневной жизни села, а также наполнении традиционных православных обрядов дополнительными смыслами, соответствующими официально декларируемым советским государством ценностям патриотизма, социалистического строительства, борьбы за мир. Кроме того, демонстрируется появление в селе нового типа «советского батюшки» — священника, разделяющего, за исключением атеизма, коммунистические ценности и транслирующего их своим прихожанам. Наконец в статье приводятся примеры практического согласования крестьянами элементов православной и новой «социалистической» культуры как на уровне мировоззрения, так и в быту.

Ключевые слова: Советский Союз, религия, крестьянство, православие, конфессиональные практики, социализм, культура.

Сведения об авторе: Апанасенок А. В. — д-р ист. наук, проф., Региональный открытый социальный институт (Курск, Россия); вед. науч. сотр., Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук (Москва, Россия); apanasenok@yandex.ru

Региональный открытый социальный институт, Россия, 305009, Курск, ул. Маяковского, 85

Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук, Россия, 117418, Москва, Нахимовский пр., 51/21

FOR CITATION

Apanasenok A. V. 'Faithful Collective Farmers and "Communist Priests": Coexistence of Orthodox and "Socialist" Cultures in the Life of the Soviet Village in the Late Stalin and Khrushchev Periods', *Modern History of Russia*, vol. 12, no. 4, 2022, pp. 1018–1034.
<https://doi.org/10.21638/spbu24.2022.412> (In Russian)

Abstract: The paper is devoted to the problem of the existence of Orthodox traditions in the life of Soviet collective farms during post-war decades. Its main goal is to find out how the traditional confessional culture of the village has adapted to the realities of "developed socialism". Considering the Orthodox practices of Soviet peasants in the late Stalin and Khrushchev periods, the author departs from the traditionally rigid opposition of the concepts of "Soviet" and "religious", starting from the thesis about the possibility of mutual influence of the corresponding cultures and their practical coordination at the level of everyday life. The research source base was made up of materials from the central and regional offices of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR, as well as documents of party structures that actively discussed the problems of mass religiosity during the Khrushchev period. Based on them, the paper discusses the depth of penetration of Soviet ideology into village life, the manifestations of the post-war Orthodox revival, the attitude of local party cadres to it and specific ways of adapting "village Orthodoxy" to official Soviet discourses. The paper concludes that traditional Orthodox practices were filled with additional meanings corresponding to the values of patriotism, socialist construction, and the struggle for peace officially declared by the Soviet state. In addition, the appearance of a new type of "Soviet priest" in the village is demonstrated — a priest who shares communist values with the exception of atheism and broadcasts them to his parishioners. Finally, the paper shows examples of practical coordination by peasants of elements of Orthodox and new "socialist" culture both at the level of worldview and in everyday life.

Keywords: Soviet Union, religion, peasantry, Orthodoxy, confessional practices, socialism, culture.

This research was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no.21-09-43066 "Soviet Identity and Problems of Religiosity: Orthodox Practices in the Everyday Life of Soviet Citizens in the 1940–1980s".

Author: Apanasenok A. V. — Dr. Sci. in History, Professor, Regional Open Social Institute (Kursk, Russia); Leading Researcher, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); apanasenok@yandex.ru

Regional Open Social Institute, 85, ul. Mayakovskogo, Kursk, 305009, Russia

Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, 51/21, Nakhimovsky pr., Moscow, 117418, Russia

References:

- Beznin M. A., Dimoni T. M. 'Social protest of the peasantry (the second half of 1940s — 1960s)', *Otechestvennaia istoriia*, no. 3, 1999. (In Russian)
- Chumachenko T. A. *State, Orthodox Church and the believers. 1941–1961* (Moscow, 1999). (In Russian)
- Dorosh E. 'Village diary (essay)' in *Literaturnaia Moskva. 1956, Sbornik vtoroi* (Moscow, 1956). (In Russian)

- Geraskin Yu. V. *Russian Orthodox Church, Believers and Power (end of the 1930s — 1970s)* (Ryazan, 2007). (In Russian)
- Gordienko N. S., Kurochkin, P. K. 'The main features of evolution of religion and church under the circumstances of socialist society' in *Voprosy nauchnogo ateizma. Ateizm, religii, tserkov' i istoriia SSSR* (Moscow, 1980). (In Russian)
- Khasyanov O. R. 'Religious Festive Culture of Kolkhoz Villages in Post-War Decade (by Example of Kuibyshev and Ulyanovsk Regions)', *Nauchnyi dialog*, no. 12, 2015. (In Russian)
- Komemetchikov I. 'The Vows of Socialism: A Transformation of Religious Holidays in Rural Nechernozemye in mid-1940s — early 1960s', *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 33 (2), 2015. (In Russian)
- Kostyashov Y. I. 'The ideological campaigns of the late Stalinist period at kolkhozes of the Kaliningrad region: everyday history', *Vestnik Baltiiskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta*, no. 12, 2012. (In Russian)
- Kryvelev I. A. 'Overcoming religious and everyday survivals among the peoples of the USSR', *Sovetskaia Etnografiia*, no. 4, 1961. (In Russian)
- Lebina N. B. *Soviet everyday life: Norms and anomalies. From War Communism to the Grand Style* (Moscow, 2015). (In Russian)
- Lomshin V. A. *The peasantry and the authority of Mordovia in the post-war period (1946 — mid-1950s)* (Saransk, 2008). (In Russian)
- Odintsov M. I. *The Russian Orthodox Church in the 20th Century: History, relations with the state and society* (Moscow, 2002). (In Russian)
- Ostrovskii V. B. *Collective farm peasantry of the USSR. Party policy and its social-economic results* (Saratov, 1967). (In Russian)
- Pospelovskij D. V. *The Russian Orthodox Church in the 20th Century* (Moscow, 1995). (In Russian)
- Firsov B. M. *Dissent in the USSR, 1940s — 1960s: History, Theory, Practice* (St Petersburg, 2008). (In Russian)
- Shkarovsky M. V. *The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev (State-church relations in the USSR in 1939–1964)* (Moscow, 1999). (In Russian)
- Shlihta N. V. "'Orthodox" and "Soviet": on the question of the identity of believers of Soviet citizens (1940s — early 1970s)', *Antropologicheskii forum*, no. 23, 2012. (In Russian)
- Smolkin V. *A sacred space is never empty. A history of Soviet atheism* (Moscow, 2021). (Rus. Ed.)
- Stone A. B. "'Overcoming Peasant Backwardness": The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union', *Russian Review*, no. 2, 2008.
- Verbitskaia O. M. *Russian peasantry: from Stalin to Khrushchev. Mid-1940s — the beginning of the 1960s* (Moscow, 1992). (In Russian)
- Young G. *Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village* (University Park, PA, 1997).
- Zakharchuk M. G. *On Popovsky loaves* (Ryazan, 2014). (In Russian)
- Zelentsova A. A. 'The development of rural culture in 1953–1964 on the example of the Moscow region', *Uchenye zapiski Rossiiskogo gosudarstvennogo social'nogo universiteta*, no. 8, 2012. (In Russian)
- Zima V. F. "'The second dispossession" (Agrarian policy of the late 40s — early 50s)', *Otechestvennaia istoriia*, no. 3, 1994. (In Russian)

Received: January 13, 2022

Accepted: August 21, 2022