

Глава III

Православная традиция в советскую эпоху

1. Трансформация сакральной среды русского города

Вследствие революционных событий 1917 года и связанных с ними изменений в отношениях между государством и Церковью серьезные перемены произошли и в развитии православного контекста пространства старинного православного русского города Вологды. Именно 1920-е годы стали временем интенсивного изменения, трансформации и перекодирования его сакрального компонента. К концу 1920-х – началу 1930-х годов православный компонент вступил в то состояние, в котором он без каких-либо принципиальных изменений бытовал вплоть до конца 1980-х годов. Поэтому означенный период рассматривается как эталонный, показательный, подытоживший переходный период формирования нового облика и текста городского пространства.

К концу 1920-х годов в результате репрессивной антицерковной практики православный компонент городского пространства утратил прежнюю целостность. Вместо единой системы он был теперь представлен тремя уровнями функционирования.

Первый из них – *мемориальный уровень*. В нашем случае он включил в себя разнообразные сакралии (монастыри, храмы, часовни, иконы, мощи и др.), утраченные и разрушенные, но продолжавшие жить в сознании и памяти горожан. Второй уровень – *трансформированный*, измененный, включавший в себя православные объекты, которым насильственно присвоены новые смыслы и функции. Третий

уровень – *традиционный*. В этом случае православный компонент сумел адаптироваться к новым условиям и продолжал функционировать в означенное время.

Представим первый уровень – *мемориальный*. Как известно, антицерковная практика включала в себя разрушительные действия. В течение 1920–1930-х годов в Вологде были разобраны 11 храмов. Так, в 1924 году разрушены Афанасьевская¹ и Михайло-Архангельская² церкви, в 1930-е – Иоанно-Предтеченская пустынская, Георгиевская летняя, Федора Стратилата, Воскресенская, Спасо-Преображенская болотская, Введенская летняя и др.³

Из храмов были изъяты наиболее почитаемые образы. Среди них – чудотворные образы Божией Матери «Казанская» из Николо-Глинковской церкви, «Всех Скорбящих Радость» из домово́й церкви тюремного замка, «Неопалимая Купина» из Покровской Козленской церкви и др. Разрушены уличные киоты с иконами⁴.

Одновременно с изъятием храмовых саκραлий происходило переименование улиц и площадей города. В течение 1920-х годов изменены именованья 16 улиц. Заметим, что все они первоначально назывались по имени храмов, располагавшихся на них. Таким образом, из официальной городской топонимии стали вымываться ориентиры, позволявшие воспринимать пространство в православном контексте.

Из церковной жизни ушла часть паствы. Первыми покидали церковную ограду в социальном плане – служащие и рабочие, в половозрастном – молодежь и среднее поколение, преимущественно мужчины. Важно и то, что из государственных, общественных, культурных городских институтов были вытеснены все проявления культовой практики.

Параллельно закрытию храмов проходила громкая акция по снятию колоколов. «Антиколокольная кампания» развернулась на высшем уровне и была связана с принятием 16 декабря 1929 года Президиумом ВЦИК постановления «Об урегулировании колокольного звона в церквях», фактически его запрещающего. В Вологде 29 декабря 1929 года на заседании президиума Вологодского горсовета было принято постановление о запрещении колокольного звона во всех церквях города, а также выработано предложение во ВЦИК с просьбой разрешить снятие колоколов с городских храмов и их пере-

дачу в фонд цветной металлургии⁵. Так к концу 1920-х годов из городской культуры была изъята значимая звуковая доминанта – колокольный звон, который был фоновым сопровождением сакральной топографии. Таким образом, в Вологде существенно сократилась сфера бытования религиозно-православных практик в целом.

Заметим, что эта разрушительная тенденция продолжалась в Вологде и в последующие десятилетия, хотя и не приобрела тех масштабов, как, например, в Архангельске, Сыктывкаре, Петрозаводске.

Однако вот в чем парадокс: исчезнувшее не исчезло. Разрушенное продолжало жить. Некогда бытовавшая реальность переходила в сферу коллективных воспоминаний. Этноконфессиональные исследования показали, что не был забыт ни один из разрушенных храмов. Люди не только помнили место и именование храма, но в дни православных праздников приходили к этим местам, совершали крестное знамение, молились. Православные святыни, особенно антимины, из закрытых храмов переносились в соседний, сохранявший в то время статус действующего. Во многих случаях клир и миряне закрытых храмов полностью переходили в соседний действующий храм. В 1920–1930-е годы возникла новая форма существования общин закрываемых храмов – совместное богослужение в действующем (не закрытом) храме несколькими общинами при сохранении ими статусов самостоятельных. Так, например, в 1937 году в храме Рождества Богородицы (кладбищенском) совместно совершали богослужение 21 община⁶. В ходе богослужений прихожане поминали священников, служивших в разрушенных храмах, по-особому отмечали свои престольные праздники, даже совершали крестные ходы к закрытым или разрушенным храмам. В повседневном обиходе улицы и районы города по-прежнему называли традиционными именами, некоторые из них бытуют и поныне.

Представляя второй уровень функционирования православного компонента городского пространства Вологды, который мы условно назвали *трансформированным*, важно уяснить специфику и масштабы этого процесса.

Известно, что часть сакральных объектов была насильственно переориентирована новой властью. В большинстве своем вологодские храмы превращались в мастерские, обще-

жития, клубы, столовые, магазины, зеркальную и трикотажную фабрики, были переданы под маслозавод и архив⁷.

Особенно продуманно менялось назначение главных храмов города. Так, в Софийском соборе XVI века, бывшем в течение многих веков кафедральным собором, был создан музей атеизма с размещением портретов вождей революции и установлением маятника Фуко⁸. В Спасо-Всеградском соборе (обетном храме XVII века) разместился кинотеатр имени «пролетарского писателя» Максима Горького. В Свято-Духовом монастыре расположился вологодский отдел ЧК-ГПУ-НКВД⁹.

На место разрушенной традиционной городской православной топонимии накладывался новый идеологический каркас. Соборные площади и улицы изменили свое именование. Площадям были даны новые имена и придано другое назначение. Так, Сенная площадь была переименована в площадь Революции (место митингов и парадов), Плацпарадная – в Кировский сквер, Соборная – в Кремлевскую (она вообще перестала быть местом массовых сборов). Площадь у храма Покрова на Торгу получила именование Площади борьбы со спекулянтами. Улице Благовещенской было присвоено имя немецкой революционерки Клара Цеткин. Улице Зосимовской (названной так в память о преподобном Зосиме Соловецком) было присвоено имя Михаила Калинина, улице Предтеченской – Менжинского. Улица Кирилловская (в память о преподобном Кирилле Белозерском) была названа улицей Ленина. Все указанные площади и улицы находились в исторической, центральной части города и во многом определяли его образ. По сути, в городской топонимии одно и то же место становилось носителем разной информации, в котором были закодированы разные идеологические дискурсы.

Анализ всех указанных изменений создает впечатление, что трансформация православного объекта была порой трагичней, кощунственней, чем его разрушение. Если при разрушении оставалась единая, однозначная память, вызывавшая благодарные чувства, своего рода духовную ностальгию, то преобразованные храмы стали символическими носителями новых смыслов и ценностей. Для старшего поколения они неожиданно приобретали зловещий смысл, например, «храм – музей атеизма», «монастырь – НКВД». Растущее же поколе-

ние уже не воспринимало трансформированные православные сакралии в их изначальном качестве. Тем более, что многие из них были обезображены: стояли без крестов, без куполов, а порой и без алтаря. Более того, возник раскол обыденного сознания вологжан разных поколений. Одни (старшие) воспринимали город как оскверненное *старое*, а другие (молодежь) – как создаваемое *новое* на обломках «старого мира».

Трансформации было подвергнуто и само городское православное сообщество. Как известно, в начале 1920-х годов оформлялось (не без инициирования со стороны власти) движение обновленчества не только как попытка реформировать церковную жизнь, но и как вариант ее приспособления и трансформации, как попытка открыть в христианстве коммунистические истоки. В Вологде размах обновленческих увлечений не был масштабным, хотя именно обновленцам власти передали центральные и наиболее значимые из действующих храмов¹⁰. Менялась и внутрприходская организация. Произошел перенос ответственности за состояние храма и всей православной традиции на плечи пожилых, малограмотных женщин. Судя по нашим подсчетам, к 1930 году приходские общины на 75% состояли из женщин¹¹. Можно предположить, что для того, чтобы выжить, Православная Церковь должна была приобрести имидж организации примитивной, неопасной, архаичной, аполитичной и угасающей.

Третий уровень функционирования православного компонента – *традиционный*. К нему мы относим все продолжавшие функционировать православные объекты. В Вологде к 1930-м годам сохранились четыре действующих храма. К 1940 году в Вологде действовал уже только один храм – Рождества Богородицы, фактически ставший кафедральным собором. Сохранились места поклонений многочисленных паломников – могилы местночтимых святых Николая Рынина и Александра Баданина, наиболее почитаемые городские святыни – крест на колокольне Горнего Девичьего монастыря и колодец преподобного Дионисия Глушицкого, находившийся в ограде Свято-Духова монастыря, а также некоторые храмовые иконы.

Однако в целом остатки православного компонента были как бы выброшены на периферию городского пространства и надолго там законсервировались.

Часть церковной утвари, икон и даже антиминсов ликвидированных храмов оставалась включенной в религиозную практику, носившую, впрочем, порой скрытый, потаенный характер. Многие из святынь приходских храмов сохранялись в семьях благочестивых вологжан.

Стоит заметить, что к означенному времени сохранилась традиционная организация прихода. Продолжали функционировать все его компоненты: община, приходской совет, клир¹².

Ядром приходского сообщества оставалось немногочисленное духовенство. Практически все священники этого времени имели старое, дореволюционное поставление. На общем фоне снижения интеллектуального уровня прихожан на плечи приходского священника легла задача сохранения и передачи основных фундаментальных вероучительных истин. Духовенство (в своем большинстве) как могло продолжало нести православное служение. Они были готовы служить в храме и вне его в любом качестве: читать или петь на клиросе, выполнять функции пономаря, дьякона и пр.

Православное сообщество при всех своих утратах все-таки оставалось достаточно стабильным и значимым. Так, по нашим наблюдениям, в активной церковной жизни принимало участие до 14% взрослого населения, то есть каждый седьмой вологжанин¹³. Именно они сохранили полный литургический круг, практически все таинства (кроме рукоположения), осуществляли передачу богословского знания, катехизиса, традиций иконопочитания, крестильной (подпольные крещения, крещения мирянами), поминальной обрядности и др.

В то же время сакральное православное пространство стало представлять собой «духовное гетто». Священнослужители, активные прихожане осознавали себя вне общества. Об этом ярко пишет в своих воспоминаниях протоиерей Алексей Резухин, с 1930-х годов подростком прислуживавший в алтарях вологодских храмов. Он свидетельствует, что священникам приходилось жить отдельно от семьи, а родные дети при встрече с ними переходили на другую сторону улицы, а порой и отрекались от отцов¹⁴.

Итак, с начала 1930-х годов веками бытовавший православный компонент городской среды распался. Он был представлен тремя уровнями: мемориальным, трансформирован-

ным и традиционным. В этих условиях для сбережения и трансляции православной традиции наиболее продуктивными оказались первый и третий уровни. Продолжая жить в памяти, разрушенные и уничтоженные святыни духовно помогали сохранившемуся православному сообществу выстоять в агрессивной среде. Они в чем-то восполняли сложившуюся бедность, ограниченность церковной повседневности. Что же касается второго уровня, то очевидно, что он стал своего рода скрытым ресурсом для восстановления городского православного пространства в конце XX века.

2. Православная традиция в городе 1920–1930-х годов

Православная традиция представляет собой важную составляющую этнической самоидентификации русских. На различных этапах этнической истории народа ее бытование отличалось как по формам проявления и глубине религиозного чувства, так и по степени воцерковления и вовлеченности в нее различных слоев этноса. В экстремальных социальных и политических реалиях 1920–1930-х годов впервые за всю историю бытования русской православной традиции над нею нависла угроза насильственного вытеснения из этнокультурной повседневности. Однако, как показывают современные исследования, она выжила, адаптировалась к новым условиям и продолжала существовать в разнообразных моделях коллективного и индивидуального поведения верующих.

Рассмотрим важнейшие формы бытования и трансформации православной традиции в г. Вологде 1920–1930-х годов.

Важнейшим проявлением религиозной жизни было участие прихожан в *храмовых богослужениях*. Именно оно, православное богослужение в храме, является важнейшей миссией Православной Церкви. Совершаемое в определенном чинопоследовании, оно, по православному миропониманию, означало особое, литургическое единение человека с Богом.

Установлено, что в течение 1920–1930-х годов в приходских храмах Вологды совершались ежедневные богослужения, сохранялся традиционный суточный и недельный литургиче-

ский круг. Редкие свидетельства помогают увидеть картину неукоснительного следования *традиционным нормам поведения в храме*, которые могут рассматриваться в качестве особой этноконфессиональной ценности. Важно и то, что все молящиеся, даже дети, хорошо знали порядок богослужения. На службе находились от начала до конца. Было не принято покидать храм в середине богослужения. Исповедавшиеся прихожане подходили к причастию, все молившиеся перед исходом из храма целовали крест. На всенощной подходили на помазание.

Эти нормы церковного благочестия были хорошо известны каждому православному горожанину, соблюдались осознанно и естественно. В то же время отметим, что в 1920–1930-е годы выросло и воспитывалось новое поколение, для которого эти нормы были пережитком прошлого, знаком отсталости и невежества. Поэтому даже соблюдение обычного, повседневного со временем все более требовало от прихожанина известной доли мужества. Следование обрядово-нормативным установлениям Веры становилось своего рода демонстрацией непризнания нового миропонимания, знаком верности православной традиции.

В период массового закрытия церквей возникла ситуация, когда верующие не имели возможности так часто, как прежде, посещать храм. Стал меняться ритм воцерковленной повседневности. Для многих посещение храма стало постепенно приобретать фрагментарный характер. Судя по всему, к концу 1930-х годов, после фактического разрушения приходской сети Вологды, доступными для подавляющего большинства прихожан остались лишь воскресные и праздничные богослужения.

Важнейшим проявлением православной традиции верующих горожан 1920–1930-х годов продолжала оставаться *исповедная практика* с присущим ей комплексом обрядов и норм поведения. Ее сохранение является одним из наиболее ярких свидетельств православного образа жизни верующих. Согласно имеющимся источникам, численный состав пришедших на исповедь в 1920–1930-е годы, даже в сравнении с показателями предыдущих лет, был довольно высок и постоянен. Значение исповеди для духовной жизни прихожан не снизилось и позднее. Как свидетельствуют старожилы, боль-

шое число верующих ходили на исповедь в течение всего предвоенного времени. Известно и то, что, согласно существующей традиции, особо благочестивые прихожане, члены семей священно- и церковнослужителей исповедовались в течение календарного года, как правило, во время каждого из четырех многодневных постов.

В течение исследуемого периода традиционно значимыми для населения Вологды оставались *таинства крещения и миропомазания*. В силу высокой религиозности старшего поколения крещение детей происходило практически повсеместно вплоть до 1940 года. Современники отмечали: «В эти годы почти все дети в школе были крещеные, многие носили крестики. Становясь старше, мы боялись насмешек некоторых человек в классе, поэтому прятали крестики в спичечный коробок, а выходя из школы, вновь надевали их»¹⁵.

К сожалению, отсутствие метрических книг не дает возможности конкретно представить бытование обычаев православного восприемничества, своеобразного духовного родства православных вологжан. Однако известно, что в течение 1920-х годов наличие крестных родителей было обязательным условием для совершения таинства¹⁶. Вместе с тем с середины 1930-х годов этот благочестивый обычай несколько упростился, и при совершении таинства крещения допускался лишь один крестный родитель, а в отдельных случаях его заменял исполняющий таинство священник.

К концу 1930-х годов, в условиях ужесточения контроля власти за деятельностью священников и при существовавших запретах на совершение церковного обряда крещения, имела место «практика подпольного крещения». При этом крестили не только младенцев, но и детей старшего возраста. Об этом сообщают не только очевидцы тех событий, но и официальные отчеты. Так, отдел пропаганды и агитации при Вологодском областном комитете ВКП(б) за 1940 год отмечал: «Имеются случаи подпольных крестин детей, а в церквях Вологодского района крестят детей 7–8 и 10-летнего возраста»¹⁷.

Оставалось жизненно важным для многих вологжан и *церковное венчание*, особенно в 1920-е годы. Основным источником, раскрывающим практику венчания, являются брачные обыски – письменные акты, составляемые причтом перед

венчанием и содержащие сведения о брачующихся. В нашем распоряжении имеются данные по Георгиевскому приходу за 1917–1929 годы. В этом храме за означенный период было совершено 38 венчаний: в 1917 году – 3, в 1918 – 7, в 1919 – 7, в 1920 – 6, в 1922 – 3, в 1923 – 2, в 1924 – 3, в 1925 – 2, в 1926 – 2, в 1928 – 2, в 1929 – 4¹⁸. Факты свидетельствуют, что даже в небольшом приходском храме число венчаний устойчиво, что позволяет думать, что и в других вологодских церквях они были нередки. Эти выводы подкрепляются и тем, что среди прошений в местные органы исполнительной власти в отношении возвращения части предметов церковно-богослужебного характера, изъятых в период кампании 1921–1922 годов, встречаются просьбы о возвращении изъятых брачных венцов. В областной газете «Красный Север» есть свидетельства тому, что до середины 1920-х годов церковный брак был довольно распространен даже среди членов партии и комсомольцев¹⁹. По наблюдениям современников, венчание собирало огромное количество народу. Устойчивое бытование церковного брака в 1920-е годы представляется одним из наиболее важных свидетельств значимости православной традиции для горожан, поскольку решение о совершении таинства принималось исходя из собственных убеждений самих брачующихся, а обязательность заключения церковного брака с точки зрения закона в то время не существовала.

Похоронно-поминальная практика имела более открытый характер. Да и гражданские законы в целом не препятствовали совершению этой группы обрядов. Как правило, в течение 1920-х годов церковные похороны не были предметом осуждения даже в среде явных противников религии (официальные запреты начались лишь к концу 1930-х годов). По наблюдениям современников, в течение 1920-х годов отпевали практически всех умерших. Исключение составляли лишь наиболее убежденные последователи новой идеологии. Отметим, что в 1927 году было подписано соглашение Губернского отдела коммунального хозяйства с уполномоченными Богородской кладбищенской общины о пользовании кладбищем. Данный документ официально разрешал публичное отправление общепринятых религиозных обрядов по умершим²⁰. После массового закрытия церквей в Богородском кладби-

щенском храме в 1930 году, например, «приходилось совершать обряд отпевания одновременно у 10–15 гробов»²¹. Известны случаи, когда в приходском храме отпевали советских и партийных работников. На протяжении 1920-х годов в местной областной газете «Красный Север» официально объявляли о предстоящем отпевании умерших в городских храмах. В отдельных случаях происходило совмещение обрядов: гражданские похороны сопровождалось очным церковным обрядом. В Вологде хоронили на трех кладбищах: Горбачевском, Богородском и Введенском. Показательно в связи с этим, что именно кладбищенские храмы оставались действующими дольше других.

Церковные похороны собирали большое количество верующих. Об этом писали в своих доносах осведомители ОГПУ. Так, в сводках за 1928 год отмечалось следующее: «Особое стечение народа замечалось на погребении тихоновского протоиерея Владимира Кузьминского 21 января в церкви Покрова, где обширный храм не вместил верующих, что характеризует о существующих массах верующих в Вологде»²².

Известно, что в 1930-е годы нередко отпевали дома, приглашая для этого священника. В ряде случаев прямо на квартире умершего устраивали всенощную²³.

Поминальная часть обряда проходила дома. Соблюдались и поминальные обычаи Димитриевской субботы, Мясопустной субботы, Троицкой родительской субботы, «Семика», Троицы. В поминальные дни верующие обязательно посещали церковь, где служилась заупокойная литургия и совершалась общая панихида. Во время церковного богослужения подавали записки «Об упокоении». В воскресные и другие праздничные дни на городских кладбищах духовенством совершались панихиды на могилах. Данные факты отмечены в сводках ОГПУ за ноябрь 1928 года.

Даже в тех случаях, когда хоронили неверующего, в семьях сохранялись отдельные элементы церковного обряда: положение в гроб иконы, чтение молитв над умершим, зажигание у гроба свечей и т. п.

Источники позволили установить сохранение среди вологжан некоторых обычаев, связанных с *почтанием икон и других православных святынь*.

Особое внимание следует сосредоточить на почитании местночтимых чудотворных икон. Главная святыня Вологды – чудотворная икона Всемилоственного Спаса – до 1924 года находилась в Спасо-Всеградском соборе. После закрытия собора (11 марта 1924 года) икона была передана в Кирилло-Рощенскую приходскую церковь²⁴, где и хранилась до 29 декабря 1926 года²⁵. В результате общей проверки богослужебного имущества храмов Вологды означенная икона была передана в Вологодский музей. Спасо-Всеградский собор, а затем и Кирилло-Рощенская церковь были всегда наполнены молящимися, «приходящими на поклонение этой святыне»²⁶. В дни празднования чтимого образа (31 октября) совершались высокотожественные службы.

Передачу иконы в Вологодский губмузей верующие вологжане восприняли негативно. В местные и центральные органы власти поступали многочисленные прошения о возвращении иконы верующим²⁷. В сводках ОГПУ за январь 1927 года зафиксирован следующий факт: «В июне 1926 года Губернский исполком вынес Постановление об изъятии данной иконы, однако община оказала в этом большое сопротивление, и икона осталась не изъята»²⁸. В донесениях осведомителей в 1928 году отмечалось, что «несколько староцерковнических приходов сразу же после изъятия иконы обращались в Губадмотдел и Губмузей с просьбой выдать им икону “Спаса обывденного” как чтимую верующими, чтобы она была доступна для поклонения всех желающих»²⁹. Православные вологжане обращали внимание на то, что «возвращение в пользование верующих чтимого образа Спаса Всемилоственного, а также и других святынь Спасо-Всеградского собора, вывезенных из Кирилло-Рощенской церкви, внесет духовное удовлетворение, а может, и примирит верующих с картиной разрушения местных святынь»³⁰.

Другой общегородской святыней являлся местночтимый образ Божьей Матери «Всех Скорбящих Радости», находившийся до 1918 года в тюремной Скорбященской домово́й церкви. После закрытия данной церкви икона была передана в Вознесенский храм. Во время проводимого изъятия церковных ценностей были попытки снять медную ризу с иконы. Тогда представители Вознесенской общины заявили протест «против снятия ризы Скорбящей с иконы Скорбя-

щей Божией Матери и просят оставить таковую в храме как местночтимую святыню и, по мнению представителей общины, чтимую всем православным населением г. Вологды и окрестностей, как чудотворную». После закрытия Вознесенской церкви в 1928 году святыня была перенесена в храм Дмитрия Прилуцкого³¹. В имеющихся в нашем распоряжении сводках ОГПУ неоднократно отмечалось, что многолюдные службы в Вознесенском, а затем и в Дмитриевском храме напрямую связаны с наличием у приходской общины чтимой иконы. Многолюдные моления у этой иконы в дни репрессий и гонений фактически означали акт православного осуждения антицерковной политики.

В Никольской Глинковской церкви находилась чудотворная икона Божией Матери «Казанская», перенесенная в 1930 году в теплую Богородскую кладбищенскую церковь. По сведениям современников, «на поклонение к этой иконе в 1930-е годы собирался народ со всей округи»³².

Икону Божией Матери «Неопалимая Купина», находившуюся в 1920-е годы в Покрово-Козленской церкви, во время пожара 1920 года носили по домам, желая предотвратить стихию. Благоговейное отношение к этой святыне особенно проявлялось в день праздника – совершалось торжественное праздничное богослужение с приглашением епископа, профессионального хора и духовенства города³³.

Традиция иконопочитания в исследуемый период проявлялась и в других благочестивых обычаях. Как стало известно из воспоминаний современников, «долгое время (до середины 1930 годов) при пересечении улиц Галкинской и Копанки, у Кузницы, находилась большая икона Божией Матери – Царицы небесной, и все проходящие обязательно крестились на сей образ»³⁴. В источниках за 1923 год мы находим следующее свидетельство: «На одном из домов (на окне) по улице Чернышевского [возможно, в данном случае имеется в виду дом помещика Зубова, приобретенный Братством Всемиловитового Спаса, где до 1917 года располагались бесплатная библиотека и читальня. – *ред.*], где находилось богоугодное заведение, находилась икона Богородицы. Прохожие останавливались и крестились перед иконой. Теперь, когда икону сняли, прохожие, проходя мимо дома, обычно по-прежнему крестятся»³⁵.

Особо почитались верующими храмовые иконы. Вероятно, именно с этим можно соотнести желание приходских общин иметь чтимые образа даже после закрытия приходского храма, а также требования вернуть в пользование верующих приходские иконы, изъятые в результате конфискационной политики государства. Проявлением искреннего почитания приходских святых было украшение икон и возложение к ним цветов в праздничные дни³⁶.

Бережно сохранялись иконы и в повседневной жизни. У многих вологжан они по-прежнему венчали красный угол.

Выявлены еще три места особого общегородского почитания: целебный колодец Свято-Духова монастыря, могила вологодского юродивого Николая Рынина и крест на колокольне Горнего Успенского женского монастыря.

В 1920-е годы до самого закрытия приходской церкви к колодцу приходили горожане и жители окрестных сел, верившие в целительную силу воды. В источниках отмечается: «В праздник 28 мая 1923 года целый день шел народ, даже была очередь»³⁷.

Землю с могилы Николая Рынина считали целебной³⁸. Священнослужители Богородского кладбищенского храма вели учет исцелений от различных недугов. Это стало одной из причин ареста всего причта Богородской кладбищенской церкви в октябре 1926 года. Против священнослужителей возбудили уголовное дело³⁹. Между тем, по мнению современников, подобные факты чудотворений наблюдались в течение всех последующих лет, однако о них предпочитали умалчивать, дабы сохранить чтимую могилу.

В течение 1920-х годов на колокольне бывшего Горнего Успенского женского монастыря был сохранен крест, даже в то время, когда монастырь был передан военной роте. Крест всегда был освещен лампадами, проходившие мимо него совершали крестное знамение⁴⁰.

Несмотря на внедрение в сознание и быт горожан новых советских праздников, *православный календарь* сохранял свое жизненное значение. Подтверждением тому является введение в гражданский календарь ряда церковных праздников в качестве особых дней отдыха. Так, в 1926 году было принято постановление Вологодского исполнительного комитета «О праздничных и особых днях отдыха на 1926 год»⁴¹. В связи

с этим революционными и праздничными днями были установлены: 1 января – Новый год; 6 января – *Крещение*; 22 января – день 9 января и памяти В. И. Ленина; 12 марта – Низвержение самодержавия; 18 марта – день Парижской коммуны; 1 мая – день Интернационала; 25 марта – *Благовещение*; 3 мая – *второй день Пасхи*; 10 июня – *Вознесение*; 21 июня – *Духов день*; 4 июля – день Конституции СССР; 6 августа – *Преображение*; 7 ноября – день пролетарской революции; 25 декабря – *Рождество*. В 1927 году особыми днями отдыха были установлены следующие церковные праздники: 5 марта – масленица; 25 апреля – *Пасха (второй день)*; 2 июня – *Вознесение*; 13 июня – *Духов день*; 6 августа – *Преображение*; 15 августа – *Успение Божией Матери*; 26 декабря [так в источнике. – *ред.*] – *Рождество*⁴². Данные решения принимались, прежде всего, исходя из общего настроения горожан, которые традиционно отмечали наиболее важные даты церковного календаря.

Кроме двенадцатых праздников большое место в церковной жизни вологжан занимали престольные праздники. В 1920-е годы до времени массового закрытия храмов в среде благочестивых вологжан бытовала традиция посещать тот храм, где был престольный праздник⁴³. Отмечались и часовенные праздники. Так, например, вплоть до 1930 года в часовне Белоризцев раз в год производилась церковная служба⁴⁴. Так, престольные праздники объединяли в едином соборном служении большое количество прихожан разных приходов Вологды. Празднование отличалось особой торжественностью. Источники отмечают, что в большинстве общин практиковалось архиерейское служение с собором духовенства города при участии профессиональных хоров певчих. Так, в день Св. апостолов Петра и Павла (29 июня 1927 года) Петро-Павловской общиной дополнительно были приглашены два священника и диакон, а также хор певчих⁴⁵. В престольный праздник Владимирской общины (8 сентября 1928 года) церковная служба проводилась при участии приглашенного хора певчих⁴⁶. В сводках ОГПУ за 1930 год было замечено: «В нижнем храме [имеется в виду Богородский кладбищенский храм, принадлежащий сторонникам патриаршего управления. – *ред.*] устраивают торжественные архиерейские служения, как то было в день праздника Св. Духа, храмового

для нашей общины и имеющего особое для нас значение. Всенощную на Духов День и литургию в самый день этого праздника в нижнем храме совершал с сонмом духовенства епископ Аполлос»⁴⁷.

Даже в условиях антирелигиозных кампаний православные вологжане продолжали соблюдать ритм жизни, соответствовавший церковному канону. Подтверждением тому является 7 января 1928 года, когда многие рабочие не вышли на работу, празднуя Рождество⁴⁸.

Постановлением СНК СССР от 24 сентября 1929 года устанавливался новый распорядок рабочего времени, предполагавший пятидневную рабочую неделю с одним выходным днем, который приходился на любой день недели⁴⁹. В результате воскресенье, отмечаемое Церковью как праздничный день, теперь чаще всего становилось рабочим. Тем самым была «сломана» седмица – мера времени в церковном календаре.

В течение довольно длительного периода, по нашим наблюдениям, вплоть до середины 1930-х годов, в наиболее известные церковные праздники сохранилась традиция *хождения духовенства со славой* по домам верующих.

В целом на протяжении всего исследуемого периода в Вологде сохранялось уставное богослужение, продолжали быть самоценными обряды жизненного круга, широкое распространение получили праздничная культура, церковное пение и др. Характерной особенностью бытования православной праздничной культуры в исследуемый период было сохранение традиции крестных ходов (внутриприходские, общегородские, крестные ходы на реку, за пределы города). До середины 1930-х годов крестный ход являлся необходимым элементом большинства церковных праздников. Длительность бытования православной традиции обусловлена тем, что религиозная жизнь горожан не потеряла своей духовной основы: сохранялся полный литургический круг, тайносовершительство, уставное богослужение, нормы христианской этики и церковное благочестие в среде верующих. Гарантом ее сохранения были сами православные горожане.

Благодаря «оставшимся в церковной ограде» верующим складывавшийся веками богатый православный опыт в целом не был утрачен. Однако явное смещение ориентиров при пе-

редаче традиций воцерковления все же происходило. Во второй половине 1930-х годов пожилые вологжане становились хранителями не столько вероучительных догматов, сколько форм и норм традиционной этноконфессиональной повседневности. В воцерковлении следующих поколений ослабевала роль всесторонней катехизации и усиливался акцент на обрядовой жизни Церкви.

Воцерковленная повседневность до начала 1930-х годов сохраняла и воспроизводила все формы традиционного религиозного общения православных горожан. Однако и здесь наметились асинхронные процессы в эволюции внешней стороны обычая и обряда. Складывается впечатление, что раньше всего свелась к минимуму практика церковных венчаний. Со временем все более затруднялась практика крещения, которая со второй половины 1930-х годов обретала, наряду с традиционными, скрытые внешне формы: тайные крещения, крещения на дому, крещения мирянами и т. п. Менее деформированным оказалась похоронно-поминальная обрядность, сохранившая дольше других черты публичности. Что касается таинств исповеди и причастия, то их практику проследить значительно труднее. Очевидно, она зависела, главным образом, от количества действующих храмов и численности духовенства.

Обычаи иконопочитания имели довольно длительное бытование как в храме, так и в «домашней церкви» и изменялись лишь в связи с изыманием святыней из храмов.

В целом церковная жизнь и православная этика как самоценные соционормативные установки сохранялись в течение всего исследуемого периода даже на фоне публичного осмеяния. К концу 1930-х годов, все больше лишаясь официального, общественного понимания и признания, церковная жизнь замыкалась в стенах храма и «домашней церкви».

3. Религиозно-общественная активность сельского православного населения в 1918–1950-х годах

В данном разделе предпринимается попытка выделить несколько волн общественно-религиозной активности православного крестьянства Европейского Севера, имевших место с 1918 по начало 1950-х годов. Каждая из этих волн представ-

ляла собой различного типа акции, одновременно охватывавшие большие массы людей и, как правило, совпадавшие с поворотными моментами в государственно-церковных отношениях. Именно в такие годы или месяцы формировались комплексы разнообразных и взаимосвязанных документальных источников, включающих в себя различного рода ходатайства и обращения верующих, решения приходских собраний, а также переписку, справки, отчеты, протоколы и т. п. Максимально выявленные, они позволяют с той или иной степенью конкретности «проникнуть» во внутреннюю жизнь православных сообществ (приходов, «двадцаток», инициативных групп), от которых в другие времена в органы местного управления документы почти не поступали, за исключением, может быть, финансовых отчетов.

Важно подчеркнуть, что такого рода источники, в отличие, скажем, от агентурных сводок ОГПУ–НКВД или докладных записок обкомов и гор(рай)комов партии, дают представление главным образом о легальных действиях православных верующих и их организаций, предпринимаемых в рамках закона, который, впрочем, мог толковаться авторами весьма широко и по-своему. Вот почему в этих источниках, несмотря на лояльное в целом отношение к власти, сплошь и рядом, прямо и косвенно прорываются оппозиционные по отношению к церковной политике настроения, критические и осуждающие оценки. Все это дает основание полагать, что комплексы источников, отложившихся во время указанных ниже волн общественной активности верующего крестьянства, в целом верно отражают смену религиозных настроений в северной деревне и в какой-то степени позволяют увидеть картину реального бытования православной традиции в десятилетия беспрецедентных в российской истории гонений на веру.

Отметим, что внимание авторов обращено к православному крестьянству, а под православной традицией подразумевается устойчивое единство жизненного уклада, духовно-нравственных ценностей, форм и норм церковной жизни, а также индивидуального и группового поведения верующих, оформившееся на основе вероучительных, канонических и мировоззренческих взглядов Православия.

Первая волна активизации церковно-приходской жизни в деревне относится к 1918–1923 годам. Она была вызвана

введением в жизнь декрета СНК от 23 января 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», коренным образом изменившего юридический и общественный статус сельских приходов. Регистрация 1918 года, а затем и повторная регистрация религиозных обществ 1922–1923 годов потребовала от церковно-приходского актива не только организационных усилий. Крестьяне были поставлены перед необходимостью взять на себя значительно большую, чем в предыдущие века, ответственность за содержание храма и причта, за исполнение тяжелых налоговых и арендных обязательств. Рядом с сельским приходским священником появились «члены-учредители», «двадцатки» и «пятидесятки», а также приходские советы – постоянно действующие исполнительные органы религиозного общества. Именно они, а не клир, имели отношения с властью и становились гарантом самого существования сельского прихода.

Важно, что внесение имен в списки членов-учредителей, а также в состав религиозного общества было делом добровольным. Вот почему повсеместное превышение допустимого минимума членов религиозных обществ (вместо 20 или 50 в списки общества вносилось до сотни, а то и более фамилий) представляется осознанным актом, свидетельствующим о солидарности прихожан, направленной как на сохранение традиционных православных устоев жизни, так и на адаптацию их к новой общественно-политической среде. Складывается впечатление, что приходские активисты начала 1920-х годов были убеждены в возможности устройства приходской жизни и при новой власти. Об этом, кстати, говорят и оживленное обсуждение отношения к обновленчеству, и первые выборы настоятелей, и попытки сохранить религиозное обучение детей, и другие новации приходской повседневности. Если учесть, что на территории Вологодской, Архангельской и Олонецкой епархий в начале XX века насчитывалось около 1,5 тысячи сельских приходов, то можно считать, что в это общественно-церковное движение было вовлечено более 100 тысяч крестьян.

Помимо охранительно-созидательного характера, о котором речь шла выше, движению 1918–1923 годов свойственен и протестный аспект. Он был реакцией верующих крестьян на первый опыт конфискаций церковного имущества, репрес-

сий против священнослужителей и закрытия монастырей. Особенно показательны протесты против изъятия церковных ценностей и кампании 1918–1920 годов по вскрытию мощей почитаемых святых.

Эти протесты принимали самый разнообразный характер: от вооруженного сопротивления (как это было, например, при попытке властей вскрыть мощи Прокопия Устьянского в Вельском уезде Вологодской губернии, где в восстании участвовало около 1,5 тысячи крестьян)⁵⁰ до проведения митингов протеста, сбора подписей под жалобами и направления ходяков в губернские центры и столицу (ярким проявлением такого массового мирного протеста стало движение за возвращение мощей преподобного Феодосия в Спасо-Суморин монастырь Тотемского уезда Вологодской губернии).

Вторая волна активизации общественно-церковной жизни деревни может быть отнесена к 1929–1930 годам. Известно, что в 1929 году после некоторой стабилизации государственно-церковных отношений начался новый виток наступления на Церковь. Его основные идеи и подходы были сформулированы в письме ЦК ВКП(б), принятом 24 января 1929 года и разосланном на места. Значительным изменениям было подвергнуто законодательство в отношении религиозных организаций: в мае 1929 года в Конституцию РСФСР были внесены поправки, существенно ограничивающие права верующих и духовенства «в отправлении культа». А месяцем раньше – 8 апреля 1929 года было принято Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», по которому жизнедеятельность религиозных организаций попадала под жесткую регламентацию государственных органов.

Именно в это время началось повсеместное и спешное закрытие сельских храмов, совпавшее с массовой коллективизацией. Ответное движение верующих крестьян было вызвано не только грубым насилием, сопровождавшим действия по закрытию храмов. Дело в том, что оно происходило на фоне еще сохранявшейся к тому времени многовековой сети приходов и по-прежнему устойчивого соблюдения традиционных православных обрядов жизненного и годовичного круга. В источниках можно увидеть указания на то, что во многих волостях еще в 1928 году «гражданских [т. е. не освященных церковным таинством. – ред.] рождений, браков

и погребений не было», либо они встречались как единичные случаи, и те «все у служащих»⁵¹. Закрытие храма в таких условиях не могло восприниматься деревней иначе, как слом привычного жизненного уклада.

Ошеломленные натиском, сельские прихожане направляли сотни жалоб, прошений и ходатайств в самые различные инстанции, включая высшие органы государственной власти. Как правило, в них перечислялся весь перечень беззаконий: «Проводить регистрацию верующих подеревенно не разрешается. Собирать подписи или проводить собрания для опротестования постановления о закрытии храмов не разрешается. Даже засветить свечку или лампадку в храме без уплаты промналога запрещается, хотя бы и торговли этими предметами в храме не было... Сбор пожертвований по приходу среди верующих запрещается... Храмы закрываются без соблюдения условий...» (из заявления во ВЦИК РСФСР от верующих Верховажского и Устьянского районов от 8 апреля 1929 года)⁵². Напряженность была такова, что порой достаточно было любого повода, чтобы поднять на ноги и включить в активные действия сотни людей. Стоило, например, священнику Алферию Головкову (Тотемский уезд) после совершения литургии объявить о том, что внешние обстоятельства вынуждают его уйти со службы, как более двухсот взбудораженных прихожан, главным образом женщин, явились в местный сельсовет и потребовали «не закрывать храм», «дать попу паек» и «разрешить провести собрание верующих»⁵³. Подобные случаи, которые местные органы ОГПУ считали основанием для внесудебного рассмотрения конфликта, зафиксированы во множестве районов Европейского Севера.

Еще одним отличительным признаком этой волны стало объединение территориально близких приходских общин. После закрытия своих храмов они объединялись вокруг одного из оставшихся, сохраняя при этом на какое-то время отдельные признаки своей приходской автономии: служение литургии на своих антиминсах, соблюдение своего престольного праздника, содержание своего клира и т. п. Есть немало случаев интеграции усилий православных горожан и крестьян пригородных волостей, когда последних после закрытия храма «принимали» в свое сообщество сохранившиеся городские приходы.

Существенной особенностью волны 1929–1930 годов, отличавшей ее от активизации общественно-церковной жизни в 1918–1923 годах, стало нарастание в рядах верующих крестьян эсхатологических настроений. Иной эмоционально-психологический фон второй волны очевиден. Ожидание конца света и пришествия в мир Антихриста, ощущение неизбежности возмездия и кары Божией – все это устойчиво воспроизводится в документах и напрямую связывается с беспрецедентными гонениями. В сводках ОГПУ сообщается, что «среди верующих такое же настроение, какое обычно было в дни гонений римских императоров Нерона и Диоклетиана, когда христиан жгли и мучили»⁵⁴. Подобные настроения сопровождались формированием устойчивого недоверия власти, озлобления, а также желанием устроить катакомбную церковь.

Третья волна общественно-религиозного движения в крестьянской среде относится к концу 1930-х годов. Несмотря на ее относительную слабость (по сравнению с двумя предыдущими), она может рассматриваться как вполне самостоятельное явление, имеющее свои причины, цели и формы.

Стимулирующими факторами этой волны можно признать окончательное закрытие почти всех сельских храмов и репрессии против духовенства, которые пришлось на 1937–1939 годы. Она совпала по времени с реорганизацией административно-территориального деления в стране, вследствие чего новым районным властям потребовались точные данные о наличии религиозных общин, действующих и недействующих храмах, а также иные материалы, связанные с религиозной жизнью каждого района. Возникшая при этом довольно активная переписка между райисполкомами, сельсоветами и религиозными объединениями создала некую иллюзию внимания властей к нуждам и проблемам религиозных организаций. Церковный актив попытался использовать эту возможность для защиты от нового жестокого нажима.

Чаще всего жаловались вышестоящим органам (например в облисполкомы) на «самоуправство» нижестоящих (например сельсоветов), на фактически повсеместное расхищение церковного имущества, просили юридической защиты, ссылались на Конституцию 1937 года и на слова И. В. Сталина из доклада от 25 ноября 1936 года, где он отвергает поправку к Конституции об упразднении религиозных обрядов. Доку-

менты тех лет лаконичны и, как правило, подчеркнута бесстрастны. Складывается впечатление, что прихожане уже научились «говорить» с властью, смотрели на ситуацию весьма трезво и просили минимально возможного – «разрешить службу». Религиозный опыт подсказывал: спасение веры лежит в сохранении литургии, это главное, что должно быть сохранено любой ценой.

Подлинные же чувства высказывались иначе и другими путями. Так, например, на выборах в декабре 1937 года в части бюллетеней фамилии кандидатов были зачеркнуты и на них написано: «Голосовали за Господа Бога, а больше ничего делать не будем»⁵⁶. Вместе с тем на этой волне отмечены единичные случаи довольно наступательных действий – просьбы об открытии храма и разрешении обучать детей религии.

Четвертая волна относится ко второй половине 1940-х годов. Это было подлинно массовое движение за открытие приходских храмов. Оно оформилось в условиях нового официального курса государства по отношению к Церкви. Сама процедура открытия храма регламентировалась Постановлением СНК СССР от 28 декабря 1943 года «О порядке открытия церквей и молитвенных зданий».

Выявленные в фондах Вологодского облисполкома и ряда райисполкомов многочисленные ходатайства крестьянских инициативных групп, а также групповые и индивидуальные письма и жалобы дают возможность охарактеризовать некоторые стороны бытования православной традиции в крестьянской среде через два десятилетия принудительной атеизации. Подавляющее большинство заявлений и писем датируется 1946–1949 годами, но авторы упоминают и о более ранних заявлениях.

Новый курс власти, общий патриотический подъем, вызванный Великой Отечественной войной, а также перенесенные тяготы и страдания, делавшие людей бесстрашными, многое меняли в сознании крестьянства. Источники свидетельствуют о смелости выражения религиозных чувств, об активности стихийно возникавших инициативных групп православных крестьян, об их твердом желании восстановить храм и возобновить прерванную церковную жизнь. Крестьяне открыто формулировали причины, побуждавшие их к открытию храма,

среди которых, в первую очередь, указывали на духовную потребность в богослужении, в приобщении к церковным таинствам, прежде всего – к таинству крещения, соборования и обряду отпевания. Как и много веков назад, в крестьянских прошениях звучали традиционные мотивы: «Младенцы остаются без крещения, покойников хоронят без отпевания». Важным доводом вновь признавалось отсутствие храмов на территории района, отдаленность храма или наличие естественных преград, затруднявших доступ к нему.

Интересно, что подробное описание состояния приходской церкви, по инструкции являвшееся необходимой частью ходатайства, превращалось в своего рода обвинительный акт против антицерковной политики предыдущих десятилетий. Указывались даты закрытия храма, факты ареста священнослужителей, фамилии представителей власти, участвовавших в закрытии и разрушении храма. Верующие крестьяне не только описывали плачевное состояние храма, но и фактически, как бы между строк, возлагали обязанности по его воссозданию на государство, его разрушившее, изъявляя при этом, разумеется, готовность сделать все от них зависящее для ремонта и восстановления храма. Нет сомнений, что в сознании части крестьянства продолжало жить традиционное убеждение в особой значимости храма как средоточия духовной жизни.

Очевидно и то, что в деревне еще до каких-либо санкций властей де-факто происходило организационное оформление прихода: проводились собрания верующих, выбирался приходской актив, на общие средства отправлялись ходоки, собирались уцелевшие иконы и храмовая утварь, определялись возможные мероприятия по храмоустройству. Нередко возрождали приходскую жизнь те же люди, что и в 1920-х начале 1930-х годов. Вновь, как и в 1920-е годы, количество подписантов значительно превышало требуемые двадцать человек.

Источники свидетельствуют, что в среде верующего крестьянства сохранялся определенный уровень православно-церковной образованности: звучало точное православное толкование церковных терминов (уверенно говорилось о паникадилах и солее, о клиросах и киотах, образах и священнических облачениях и т. п.), в лексике ходатайств стихийно восста-

новились наименования прежних структур (например, упоминают о Синоде, обращаясь к председателю Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпову). В то же время становится все более очевидным, что носителями этих знаний являлись, как правило, пожилые малообразованные женщины, что, с одной стороны, способствовало сохранению практики семейного религиозного воспитания, ибо именно бабушки оказывали определяющее влияние на детей, а с другой – вело к явным утратам в бытовании православной традиции, к закреплению упрощенных форм религиозной жизни и появлению практики внеправославных суеверий и привычек.

В целом для этой волны характерно подчеркнуто лояльное отношение верующих крестьян к власти, решившей, как им казалось, вернуться к православным ценностям. Авторы ходатайств описывали свой жизненный путь, подчеркивали безупречную трудовую биографию, длительный трудовой стаж, заслуги перед обществом и властью, указывали на то, что возобновление церковной жизни будет служить на пользу Отечеству.

Внешние итоги четвертой волны оказались весьма скромными, но для духовно-нравственного и религиозного состояния деревни она, конечно же, имела большое значение. В северной деревне вновь оформилась система очагов православно-религиозного влияния. Сфера действия каждого из них существенно превосходила традиционные приходские границы. Окрепла православная религиозность крестьянства, что и придало ей необходимые силы в годы хрущевской «оттепели», обернувшейся, как известно, для Церкви суровыми «заморозками».

4. Православная традиция в 1960–1980-х годах: власть и верующие

Конец 1950-х – начало 1960-х годов в СССР было ознаменовано, по выражению М. В. Шкаровского, «последней атакой на церковь»⁵⁶. 13 января 1960 года ЦК КПСС издал постановление «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах», в котором делалась ставка на усиление антирелигиозного натиска. При-

няя в 1961 году новая Программа КПСС (программа строительства коммунизма) поставила задачу «систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду, терпеливо разъяснять верующим несостоятельность религиозных верований». Н. С. Хрущев обещал показать по телевидению «последнего попа»⁵⁷. На должность председателя Совета по делам Русской православной церкви был назначен В. А. Куроедов, который «начал очень жестко»⁵⁸.

Рассмотрим состояние наиболее существенных сторон православных традиций на Европейском Севере страны в 1960–1980-е годы.

В указанный период вводилась обязательная персональная регистрация всех лиц, принимавших крещение (у детей – регистрация обоих родителей) и совершавших венчание. Специальная форма квитанции предполагала заполнение всех граф, касающихся информации о данных лицах. Поскольку статья 12 Инструкции о соблюдении законодательства о религиозных культурах 1961 года обязывала «беспрепятственно допускать должностных лиц государственных органов к периодическому осмотру имущества и проверке... документов», совершение обряда конкретным лицом обычно становилось достоянием гласности.

Тщательно изучались мотивы совершения религиозных обрядов. В ходе беседы с родителями окрещенного ребенка выявлялись причины совершения крещения. Ответы родителей обычно сводились к следующему. Поскольку к верующим престарелого возраста государство и общество относилось более терпимо как к отживающему слою населения, ссылки делались именно на «бабушек»: большинство молодых родителей указывали на то, что с их малолетним ребенком, если он не будет окрещен, отказываются водиться теща, свекровь, тетушки и т. п. Подобная отговорка позволяла получить относительно мягкое взыскание (обычно строгий выговор) по комсомольской или партийной линии, поскольку большой вины за родителями в этом случае не усматривалось⁵⁹. Еще одной причиной, косвенно связанной с первой, часто называлась православная традиция русского народа. Детей крестили родители, называвшие себя неверующими, но при этом говорили: раз русский, значит, надо окреститься⁶⁰.

В таких условиях в 1960–1970-е годы получила распространение практика посещения храмов и совершения рели-

гиозного обряда не по месту проживания. Так, жители «бесцерковного» Верховажского района Вологодской области постоянно посещали Успенскую церковь г. Вельска Архангельской области⁶¹. Ряд «приграничных» приходов Вологодской области также становился местом паломничества для жителей соседних областей. Например, приходы Грязовецкого района – для верующих Ярославской области, приходы г. Череповца и Кирилловского района – для ленинградцев и жителей Ленинградской области. В Воскресенской церкви г. Череповца с 1971 по 1986 год только по официальной статистике окрестились 145 уроженцев Ленинградской области. В Покровской церкви под г. Кирилловом в течение данного периода окрестились 48 человек, причем в отдельные годы ленинградцы составляли до 20% от всех лиц, совершивших обряд крещения.

По данным Т. М. Димони, в городах Вологодской области в 1958 году родилось 6280 детей, тогда как окрещено в городских церквях было 9511 детей. В Архангельске с установлением навигации число крещений «приезжающих из дальних районов» составляло ежедневно от 5 до 10 человек, а в выходные дни – до 50 человек⁶².

В ответ на эту практику секретари райисполкомов рассылали друг другу индивидуальные справки или справки с перечнем лиц, совершивших обряд (чаще – крещение ребенка). После проверки лица по месту прописки и работы следовали мероприятия по выявлению причин подобного поступка и репрессивные меры, чаще по линии общественных организаций: КПСС и ВЛКСМ, иногда – вплоть до увольнения с работы.

Количество лиц, совершавших обряд крещения или крестивших своих детей, по данным официальной статистики, в течение 1960–1970-х годов постепенно уменьшалось. Если в 1960-е годы в Вологодской епархии крестилось в среднем 4556 человек в год, то в 1970-е – 2127, а в храмах Архангельской области соответственно 1608 и 792 человека в год. Число отпеваний умерших также неуклонно снижалось. В Вологодской епархии в 1960-е годы – 912, в 1970-е – 729, в 1980-е – 705 в среднем за год. В Архангельской области соответствующее указанным десятилетиям количество было 470, 367 и 202 в среднем за год.

Духовенство, выполняя свой пастырский долг, предпринимало попытки увеличить число крещений, вплоть до нарушений законодательства о религиозных культах. Иногда при крещениях, особенно иногородних лиц, записывались вымышленные адреса и места работы или учебы⁶³. В результате подобной путаницы человек «терялся» и информация о его крещении не становилась достоянием гласности. Отмечены случаи, когда старосты и священники шли на нарушения, подделывая справки о согласии окрестить ребенка от имени отсутствующего родителя, обычно отца, поскольку паспорт последнего в церковь приносила мать или бабушка. Но впоследствии подобные фальсификации становились известными, и родители имели неблагоприятные последствия.

Отметим и то, что в официальную отчетность не входили так называемые крещения «бабушками», широко распространенные на Европейском Севере⁶⁴. Количество подобных крещений не может быть подвергнуто какой-либо статистической обработке. Канонически признаваемые лишь в исключительных случаях, они стали массовыми и, как правило, совершались жителями «бесцерковных» районов и лицами, которые боялись появиться в храме по вышеуказанным причинам. В ежегодных отчетах управляющих Вологодской епархии высказывалась постоянная озабоченность ростом «самочинных требоисправлений». Особенно они участились с 1961 года, после того как «духовенству было предложено прекратить совершение треб на дому у верующих»⁶⁵.

На Европейском Севере существовал и «смешанный вариант» крещения. «Для этого нужно взять в церкви святой воды и в этой воде пусть бабушка окрестит, — «посвящала» одна из служащих церкви негласного проверяющего из райисполкома, — а потом новоокрещенного нужно принести в церковь, где священник сделает миропомазание... Давно так делаем»⁶⁶. Как представляется, подобный «обряд» не регистрировался, а следовательно, факт его совершения оставался негласным. Родители в данном случае в церкви могли не появляться, доверив «вторую часть» обряда верующим родственникам. Священники осознавали, что подобное крещение допустимо лишь в исключительных случаях (например при рождении нежизнеспособного ребенка), а не в массовой практике.

С отделением Православной церкви от государства обряд венчания, имевший до 1917 года юридическую силу, постепенно утрачивал свое значение. С введением индивидуальной регистрации в 1961 году количество пар, совершивших данный обряд, резко сократилось. В Вологодской епархии в 1960 году было 232 венчания, в 1961 – 91, в 1962 – 56, а с 1964 по 1987 – не более 30 обрядов в год. В Архангельской области с 1962 по 1988 год – не более 20 ежегодно.

Причины подобного снижения обрядности видятся в следующем. Во-первых, венчание совершается, как правило, молодыми людьми, большинство из которых в исследуемый период состояли в общественных организациях (многие – в ВЛКСМ, некоторые – в КПСС), что налагало на них дополнительные обязательства по отношению к религии и церкви. Во-вторых, можно считать успешными мероприятия по внедрению торжественной регистрации брака в органах ЗАГС. Например, в Кичменгско-Городецком районе Вологодской области в 1975 году было 173 торжественные регистрации из 238 заключенных браков, в Кирилловском (за 10 месяцев) – 165 из 214, в Вожегодском – 196 из 223, в Сокольском – 90%, а в Вашкинском – 96% от всех браков⁸⁷. К концу изучаемого периода приоритет торжественной регистрации светской формы заключения брака представлялся очевидным. Однако, как только во второй половине 1980-х годов начал меняться общественно-политический климат в стране, произошел явный скачок показателей по венчаниям (как и по всем обрядам). Хотя по Архангельской области за три квартала 1989 года зарегистрировано всего 35 венчаний, в Вологодской епархии за год – 279, что превысило уровень 1960 года.

В 1960–1980-е годы практика выходов или выездов духовенства для совершения религиозных обрядов за пределы храма: на кладбища, в дома и квартиры верующих – была затруднена. Законодательно подобные мероприятия прямо не запрещались, но уполномоченные Совета и ответственные за данный участок работы должностные лица райисполкомов, иногда и работники сельских советов пытались всячески ограничить требоисправления вне храма. Например, пытались районировать деятельность священников по вызовам в дома умирающих и тяжелобольных. На одну из просьб уполномоченный пояснил: «Ваше религиоз-

ное общество зарегистрировано на г. Сольвычегодск, поэтому район деятельности священника ограничивается местонахождением молитвенного помещения и местожительством членов религиозного объединения... Требы на дому по просьбе верующих п. Коряжма должны выполняться священниками Котласской церкви»⁶⁸.

По приезде священников в отдаленные селения местная власть в лице работников сельсоветов и сотрудников милиции их буквально изгоняла. Все это иногда проходило в грубой форме и сопровождалось оскорблениями⁶⁹. Епископ Михаил в своем поучении духовенства заявляет обратное: «Для выезда священнослужителей за пределы местожительства для совершения требоисправления по просьбе тяжелобольных достаточно и необходимо иметь на руках обычную квитанцию, оформляемую местным Церковным советом с указанием в ней адреса больного. В связи с наличием в епархии многих местностей, весьма удаленных от ближайшего храма, требоисправление не районировано»⁷⁰.

Колокольный звон законодательством о религиозных культурах не запрещался, но только в том случае, если не мешал работе прилегающих к церкви учебных заведений и организаций. В связи с этим в некоторых районах Архангельской области разразилась целая кампания по ограничению и запрещению колокольного звона, инициированная местным партийным и советским руководством. Раньше других комплекс мероприятий был проведен в г. Вельске, где расположена действующая Успенская церковь. На общих собраниях рабочих и служащих местных предприятий и учреждений «единогласно» принимались решения и составлялись ходатайства о запрещении колокольного звона. Высказывались следующие аргументы: «...он мешает работе предприятий города и отдыху трудящихся... учащимся в школе [не дает сосредоточиться] и больным в больнице... а богомольцы и без звона знают, когда нужно им идти в церковь»⁷¹. Вельский горком КПСС 2 января 1960 года выслал уполномоченному еще 18 листов протоколов собраний населения с подобной аргументацией. В результате 6 января состоялась беседа с протоиереем Пулькиным, настоятелем Успенской церкви, а с 9 января 1960 года колокольный звон в г. Вельске был полностью прекращен⁷².

Уполномоченный П. Я. Сазонов, вдохновленный положительным примером, направил 2 марта 1961 года в Архангельское епархиальное управление следующее распоряжение: «В соответствии с постановлением Совета Министров СССР о прекращении в городах и населенных пунктах шума... прошу дать указания всем настоятелям церквей о прекращении колокольного звона»⁷³. Уже 6 марта 1961 года было издано распоряжение Епархиального Совета за № 190 (или 198) и разослано всем настоятелям церквей. Спустя несколько дней не архиепископу Никандру (Викторову), а уполномоченному Совету пришли по-военному скупые доклады: «Настоящим докладываю, что при вверенной нам церкви колокольный звон прекращен с 12 марта сего года. Священник Замятин», «Во вверенной мне церкви колоколов нет. Священник Ребрий»⁷⁴. Отдельные представители духовенства сопротивлялись данному запрету. Священник Деркач был наказан административной комиссией райисполкома за самовольный колокольный звон на Пасху в г. Котласе⁷⁵.

Информируя Совет о религиозной обстановке в области в 1967 году, уполномоченный сообщал, что в трех церквях, «в которых имеются колокола, разрешается производить колокольный звон внутри церковных зданий, так как церкви находятся поблизости домов проживающего населения, которое на своих собраниях обращалось с просьбой *ограничить колокольный звон*»⁷⁶.

Райкомы КПСС ставили перед партийными организациями задачи по ликвидации видимых проявлений религиозных праздников. В 1968 году, например, в Междуреченском районе Вологодской области планировалось «в ближайшие 2–3 года свести до минимума случаи отправления религиозных праздников, наличие икон в домах»⁷⁷. В сельской местности велась борьба с «открытым справлением религиозных праздников», мотивировалось это тем, что они наносят прямой ущерб хозяйственной деятельности. В частности, подсчитывалось количество праздников, справляемых в районе и отдельных местностях. Так, в колхозе «Просвет» Кирилловского района Вологодской области справляли 15 религиозных праздников, а во всем Грязовецком районе «по самым скромным подсчетам» – 98⁷⁸. Сельское население широко отмечало основные даты православного календаря: Пасху, Троицу, Покров, Рожде-

ство, Николу и др. Религиозные праздники, «как правило, проходят в страдное на селе время, — отмечает секретарь Грязовецкого райкома ВЛКСМ, — тормозят выполнение хозяйственных работ»⁷⁹. Например, в совхозе «Сидоровский» Грязовецкого района на праздник «Пречистая» 3-я ферма потеряла свыше 75 человекодней, на праздник «Казанская» 5-я ферма — 80 человекодней⁸⁰. Существовали отдельные случаи успешной борьбы с религиозными праздниками. В Грязовецком районе в населенных пунктах в 1960 году расклеивались плакаты, призывавшие 15 мая (в Афанасьев день) выйти на работу, не принимать гостей из соседних деревень, в результате праздник был по существу сорван⁸¹. В 1958 году колхозники хозяйства «Путь Ленина» Череповецкого района прогуляли в религиозные праздники 9200 человекодней⁸². В колхозе им. Суворова данного района жители шести деревень отмечали Покров день 14–16 октября 1959 года и не выходили на работу⁸³. Аналогичные данные за более поздний период нами не обнаружены, однако подобные факты продолжали иметь место, но праздники справлялись с меньшим размахом.

Еще одним направлением местных партийных и государственных органов в 1960–1970-е годы была борьба с паломничествами верующих к святым местам. Нормативной основой для этого служило постановление ЦК КПСС от 28 ноября 1958 года «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”». Во исполнение данного партийного решения этот вопрос изучался на уровне обкомов КПСС и принимались одноименные постановления (например Архангельским обкомом партии от 20 января 1959 года)⁸⁴. В их констатирующей части перечислялись имеющие место святы места, а в резолютивной планировались мероприятия по борьбе с паломничествами. Как правило, это были природные источники минеральной воды, колодцы, могилы местночтимых святых. Например, указаны Варлаамовский колодец (Шенкурский район), могила Евдокии Блаженной (Котласский район), Куртяевский источник (д. Ненокса Приморского района), который «излечивает от всех болезней»⁸⁵. Партийным организациям ставилась задача «убедительно показать ложь и обман церковников и различных проходимцев о целебности “святых” источников, добиться прекращения паломничества и закрытия так называемых “святых мест”»⁸⁶. Кроме того, планировались и

традиционные мероприятия: направление агитпропгрупп, проведение семинаров, показ антирелигиозных фильмов, собрания трудящихся с заранее подготовленными решениями о прекращении паломничества и закрытии «святых мест»⁸⁷.

Уже в марте 1960 года подводились первые итоги кампании по борьбе с паломничеством к святым местам, и обком КПСС констатировал, что «из 5 имевшихся в прошлом... мест паломничества до сих пор сохранили традицию посещения два из них – в Бабаевском и Удимском сельсоветах Котласского района»⁸⁸. Эти данные несколько противоречат информации из фонда уполномоченного Совета по делам РПЦ по Архангельской области за 1961 год, где указывались действующие моленья у Куртыевского ключа и на могиле Евдокии Блаженной⁸⁹. Действительно, представляется спорным, что борьба с паломничествами оказалась настолько эффективной. Справиться в течение года с многовековыми традициями (например, о целебных свойствах Куртыевского источника известно с XV века) практически невозможно. Так, по данным Т. М. Димони, в Чагодощенском районе Вологодской области, в д. Малая Малашка, были массовые паломничества к святому камню, в Шенкурском районе Архангельской области у Варлаамского колодца проводились массовые моления, сбор пожертвований и исцеления святой водой. В Котласском районе у могилы Евдокии блаженной ежегодно в июле организовывались моления и сбор пожертвований. В Усть-Цылемском районе Коми АССР традиционными местами паломничества верующих были крест у святого озера вблизи д. Кривонаволоцкой, где собиралось до 200 человек, а также могила скитских старцев в деревне Скитской⁹⁰. Но партийное руководство, что характерно для этого периода, поспешило отрапортовать об успехах в антирелигиозной деятельности.

Партийные и советские органы фиксировали и иные формы внехрамовой религиозной жизни. Эти явления были характерны как для районов, где действовали православные приходы, так и для «бесцерковных» районов. Пожилые верующие в подобных случаях пытались восполнить пробелы в православной обрядности и воспитании, активизировать религиозную жизнь. Примеров неформальной религиозной деятельности в материалах архивов достаточно много.

В д. Слобода Кирилловского района бывшая монахиня «тетя Маша» организовывала сбор средств с верующих на свечи, на поминки»⁹¹. Пенсионерка из д. Пельшма Тотемского района Д-ва организовывала в своем доме читки книги «Начатки христианского бытия»⁹². В Верховажском районе 77-летний И. И. М-в был инициатором сбора подписей под заявлением об открытии церкви, странствовал по району, по слухам, проводил отпевания умерших⁹³. Ряд документов по Кирилловскому району посвящается «старцу Федору» – Ф. С. Соколову, 1880 года рождения, в настоящее время признанному месточтимым святым⁹⁴. В 1973 году в лесу около д. Аверкиевской Плесецкого района Архангельской области на средства верующих старушек тайно была построена часовня, туда занесли иконы и другие предметы церковной утвари. Молитвенных собраний верующие в ней провести не успели, поскольку в январе 1974 года власти ее опечатали⁹⁵.

Групповые моления на квартирах проводились в д. Новинки Верхне-Тоемского района Архангельской области, где в православные праздники собиралось по 20–30 человек⁹⁶. В Нижне-Тоемском сельсовете верующих собирали слабовидящий Г-в и его жена, имевшие много религиозных книг и совершавшие православные обряды (молебны, панихиды). В начале 1980-х годов в с. Верхняя Тойма их дело продолжили молодой дояр Василий со старшим братом, имевшие намерение впоследствии «устроиться» священнослужителями⁹⁷.

Некоторые исследователи⁹⁸ отмечают, что в 1970-е годы наблюдался всплеск интереса интеллигенции к православной религии и церкви, рост крещений старших школьников, омоложение клира и прихожан. Это подтверждается и некоторыми статистическими данными об обрядности по Европейскому Северу. Например, крещение школьников по Архангельской области в 1970 году возросло по сравнению с 1969 годом на 40%, а в г. Архангельске – почти на 72%⁹⁹. Пленум Архангельского обкома КПСС подчеркивал, что «мода носить церковные крестики, как зараза, распространилась среди молодежи»¹⁰⁰. Еще в конце 1960-х годов десятки взрослых людей крестились в церкви и отправляли религиозные обряды, «даже медицинские работники, учителя, инженеры»¹⁰¹.

На Европейском Севере сложилась система государственного контроля за деятельностью священно- и церковнослу-

жителей. Тотальный контроль за ними упрощался в связи с незначительным количеством православного духовенства на Европейском Севере – от 60 до 80 человек в различные годы изучаемого периода. Одним из примеров такого контроля стал запрет носить священнические одеяния вне храма.

Внешний вид духовенства гражданским законодательством того времени напрямую не регламентировался. Отсюда и прямых запретов на ее ношение священнослужителями не существовало. Однако на местах чиновники видели в этом своеобразные акты агитации за православную веру. «Ходить в такой одежде запрещается, это возбуждает во всех людях нездоровое любопытство. Кроме того, возможны какие-то эксцессы, предупреждаю, что мы за них ответственности нести не будем, сами виноваты. Такую одежду надо подбирать под пальто или носить с собой в чемодане», – вспоминает о. Георгий Эдельштейн о беседе в Сокольском райисполкоме¹⁰².

Более того, секретарь Каргопольского райисполкома К-н заставил священника В. Мешкова писать объяснительную записку по поводу появления в духовном платье на улицах города 3 мая 1972 года, ссылаясь на известное Постановление 1929 года. Объяснение превратилось в отповедь существующему режиму государственно-церковных отношений с примерами негативного отношения властей к его автору. Вместе с тем по поводу случившегося 4 мая была составлена жалоба в Совет по делам религий¹⁰³. По поручению Совета его уполномоченный по Архангельской области сообщил священнику, что «советский закон не запрещает священнослужителям появляться на улице в церковном платье», подтверждая тем самым незаконность действий местного чиновника¹⁰⁴.

Видимо, православное духовенство в данный период действительно старалось не появляться в церковной одежде в людных местах. К началу 1980-х годов некоторые даже приходили в епархиальное управление в светской одежде и «имели дерзость» встречать правящего архиерея в гражданском костюме. Проблема оказалась настолько острой, что управляющему Вологодской епархией пришлось издавать специальный циркуляр по этому вопросу, в котором он пояснял, что «бытующие иногда в духовной среде разговоры о якобы “неуместности” или даже “опасности” появления в духовной одежде, о возможности каких-то оскорблений со

стороны нецерковных лиц... не имеют никаких оснований. Следует помнить, что культурный уровень населения за последние десятилетия настолько возрос, что к духовенству отношение стало скорее уважительным, чем презрительным, и тем менее — враждебным; никаких запретов или ограничений на ношение духовной одежды в нашем советском законодательстве не существует»¹⁰⁵.

Материалы заключительного периода советской истории, предшествующего коренной перестройке государственно-церковных отношений, показывают, что мощный агитационно-пропагандистский аппарат, стремившийся к полному искоренению «религиозных предрассудков», со своей задачей не справился. Разрушить сложившуюся столетиями церковную организацию и вытеснить из сознания людей православные традиции за несколько десятилетий «воинствующего атеизма» не удалось. Именно в этот период постепенно созревали предпосылки подлинной реализации свободы совести и вероисповедания в условиях становления светского государства в обновленной России.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ ГАВО. Ф. 585. Оп. 1. Д. 71. Л. 245 об.

² Там же. Д. 176. Л. 110.

³ Там же. Ф. 366. Оп. 3. Д. 64. Л. 44.

⁴ Там же. Ф. 53. Оп. 1. Д. 45. Л. 33; Оп. 2. Д. 224. Л. 46; Д. 228. Л. 9, 76, 77; Д. 229. Л. 1; Д. 250. Л. 11; Д. 252. Л. 5; Д. 267. Л. 124; Д. 269. Л. 73; Д. 277. Л. 1, 2, 4; Д. 280; Д. 295. Л. 20.

⁵ Там же. Ф. 366. Оп. 1. Д. 282. Л. 112.

⁶ Там же. Ф. 53. Оп. 2. Д. 214. Л. 138–140; Д. 289. Л. 112–112 об., 169–173, 174–177 об., 184–193, 221–221 об.; Д. 293. Л. 117; Д. 297. Л. 46–46 об., 79–81, 98–98 об., 105–105 об., 114–115; Д. 344. Л. 32–33, 34 об.–38 об., 42–46 об., 48–48 об., 51–51 об., 54–57 об., 114–123.

⁷ Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2865. Л. 27–28; Ф. 366. Оп. 1. Д. 860. Л. 1.

⁸ ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 1. Д. 185. Л. 23–24.

⁹ ГАВО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2865. Л. 27–28; Ф. 366. Оп. 1. Д. 860. Л. 1.

¹⁰ Спасенкова И. В. Кризис обновленчества в Вологде: конец 1920-х–1930-е гг. (по новейшим источникам ГАВО и Управления

ФСБ РФ по Вологодской области) // Новгородский архивный вестник. Научно-публикаторское издание. 2000. № 2. С. 94–99.

¹¹ Подсчитано по материалам ГАВО. Ф. 53. Оп. 2.

¹² Собрание определений и постановлений Священного Синода Православной Российской Церкви. М., 1918. Вып. 3. С. 10, 13.

¹³ ГАВО. Ф. 366. Оп. 1. Д. 309. Л. 12.

¹⁴ Резухин Алексей, протоиерей. Церковная Вологда 1930–1940-х годов (Публикация А. В. Камкина, К. О. Козлова, И. В. Спасенковой) // Вологда: Краеведческий альманах. Вып. 3. Вологда, 2000. С. 756–822.

¹⁵ Воспоминания Е. С. Палтусовой. ПМА. С. 8–9.

¹⁶ Воспоминания Е. С. Палтусовой. ПМА. С. 9; Воспоминания И. С. Полянской. ПМА. С. 7.

¹⁷ ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 2. Д. 416. Л. 13.

¹⁸ ГАВО. Ф. 142. Оп. 1. Д. 25. Л. 97.

¹⁹ Партия и религиозные обряды // Красный Север. 1925. 16 июня. С. 4.

²⁰ УФСБ по Вологодской области. Ф. 3. Т. 18. Л. 53–55.

²¹ ГАВО. Ф. 53. Оп. 2. Д. 235. Л. 154–155.

²² УФСБ по Вологодской области. Ф. 3. Т. 23. Л. 28 об.

²³ Воспоминания Е. С. Палтусовой. ПМА. С. 11–12; Воспоминания И. С. Полянской. ПМА. С. 3–4; Воспоминания Р. А. Андреевой. ПМА. С. 2.

²⁴ ГАВО. Ф. 53. Оп. 2. Д. 309. Л. 39.

²⁵ Там же. Д. 251. Л. 77.

²⁶ Там же. Д. 267. Л. 71.

²⁷ Там же. Л. 75–75 об.

²⁸ УФСБ по Вологодской области. Ф. 3. Т. 18. Л. 70.

²⁹ ГАВО. Ф. 53. Оп. 2. Д. 267. Л. 70.

³⁰ Там же. Д. 251. Л. 76.

³¹ Там же. Л. 20, 104.

³² Воспоминания И. С. Полянской. ПМА. С. 7.

³³ ГАВО. Ф. 53. Оп. 2. Д. 813. Л. 189.

³⁴ Воспоминания Р. А. Андреевой. ПМА. С. 12.

³⁵ У страха глаза велики // Красный Север. 1923. 22 мая. С. 2.

³⁶ Воспоминания Е. С. Палтусовой. ПМА. С. 2.

³⁷ Матвеев Н. Источник заразной болезни // Красный Север. 1923. 31 мая. С. 2.

³⁸ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Введенская Оптина пустыня. 1994. Декабрь. Часть 1. С. 137–147.

³⁹ УФСБ по Вологодской области. Ф. 3. Т. 18. Л. 95–95 об.

⁴⁰ Неопалимая Купина // Красный Север. 1925. 24 сентября. С. 6.

⁴¹ Красный Север. 1926. 5 января. С. 7.

- ⁴² Там же. 1926. 22 декабря. С. 4.
- ⁴³ Воспоминания Е. С. Палтусовой. ПМА. С. 1.
- ⁴⁴ ГАВО. Ф. 53. Оп. 2. Д. 297. Л. 75.
- ⁴⁵ Там же. Д. 267. Л. 58.
- ⁴⁶ Там же. Д. 227. Л. 101.
- ⁴⁷ УФСБ по Вологодской области. Ф. 3. Т. 23. Л. 27.
- ⁴⁸ Старая привычка // Красный Север. 1928. 8 января. С. 5.
- ⁴⁹ СЗ. 1929. № 63. Ст. 586.
- ⁵⁰ Михайлов С. В. Государство и церковь: отношение органов власти, религиозных организаций и верующих на Архангельском Севере в 1918–1929 гг. Дисс. ... канд. ист. наук. Архангельск, 1988. С. 92.
- ⁵¹ ГААО. Ф. 5045. Оп. 1. Д. 24. Л. 63 об., 67 об.
- ⁵² Архив УФСБ РФ по Вологодской области. Ф. 3. Оп. 8. Т. 24. Л. 132 об.
- ⁵³ Там же. Т. 23. Л. 18.
- ⁵⁴ Там же. Т. 24. Л. 45.
- ⁵⁵ ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 1. Д. 185. Л. 42.
- ⁵⁶ Шкаровский М. В. Последняя атака на Русскую православную церковь // Советское общество: возникновение, развитие, исторический финал. Т. 2. М., 1997. С. 328–399.
- ⁵⁷ Там же. С. 379.
- ⁵⁸ Там же. С. 370–371.
- ⁵⁹ ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 21. Д. 14. Л. 125; Оп. 22. Д. 25. Л. 19; Оп. 32. Д. 13. Л. 54 об; Ф. 235. Оп. 1. Д. 13. Л. 77.
- ⁶⁰ ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 32. Л. 29–30.
- ⁶¹ ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 62. Д. 69. Л. 171.
- ⁶² Димони Т. М. Духовные традиции крестьянства Европейского Севера России в 1945–1960 гг. (проблемы взаимоотношения с властью) // Северная деревня в XX веке: актуальные проблемы истории. Вологда, 2000. С. 82–83.
- ⁶³ ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 165. Л. 20.
- ⁶⁴ Левкиевская Е. «Без Господа Бога ни туды и ни сюды...» // Родина. 1997. № 5. С. 101–105.
- ⁶⁵ Текущий архив Вологодского епархиального управления. Годовой отчет за 1962 г. С. 11.
- ⁶⁶ ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 166. Л. 14.
- ⁶⁷ ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 83. Д. 98. Л. 14, 18, 28, 34, 41, 47.
- ⁶⁸ ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 220. Л. 4.
- ⁶⁹ Эдельштейн Г. Из записок советского священника // На пути к свободе совести / Сост.: Д. Е. Фурман, о. Марк (Смирнов). М.: Прогресс, 1989. С. 253; ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 94. Л. 73.
- ⁷⁰ Текущий архив Вологодского епархиального управления. Циркуляр № 4 от 19 марта 1980 г.

- 71 ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 97. Л. 73-74.
- 72 Там же. Д. 98. Л. 5-7, 11, 17.
- 73 Там же. Д. 100. Л. 9.
- 74 Там же. Л. 15, 17.
- 75 Там же. Д. 164. Л. 11.
- 76 Там же. Л. 20-21.
- 77 ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 72. Д. 119. Л. 115.
- 78 Там же. Оп. 42. Д. 64. Л. 57; Д. 66. Л. 42.
- 79 Там же. Ф. 2770. Оп. 20. Д. 4. Л. 19.
- 80 Там же. Ф. 235. Оп. 1. Д. 5. Л. 48.
- 81 Там же. Ф. 2522. Оп. 42. Д. 64. Л. 57.
- 82 Там же.
- 83 Там же. Оп. 47. Д. 65. Л. 74.
- 84 ГАОПДФАО. Ф. 296. Оп. 3. Д. 353. Л. 7.
- 85 В настоящее время «Куртаевская» – известная лечебная минеральная вода, производимая в промышленном масштабе.
- 86 ГАОПДФАО. Ф. 296. Оп. 4. Д. 274. Л. 7.
- 87 Там же. Л. 8, 28.
- 88 Там же. Оп. 3. Д. 485. Л. 123.
- 89 ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 99. Л. 53.
- 90 Димони Т. М. Указ. соч. С. 85.
- 91 ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 42. Д. 66. Л. 42.
- 92 Там же. Оп. 48. Д. 107. Л. 19.
- 93 Там же. Оп. 62. Д. 69. Л. 85.
- 94 Там же. Оп. 47. Д. 65. Л. 115-118.
- 95 ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 184. Л. 34, 38.
- 96 Там же. Д. 99. Л. 53.
- 97 Там же. Д. 213. Л. 83.
- 98 Цыпин В. А. История Русской Православной Церкви (1917-1990). М., 1994. С. 188.
- 99 ГАОПДФАО. Ф. 296. Оп. 4. Д. 274. Л. 41.
- 100 Там же. Оп. 3. Д. 1564. Л. 112.
- 101 Там же.
- 102 Эдельштейн Г. Указ. соч. С. 253.
- 103 ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 171. Л. 77-80 об.
- 104 Там же. Л. 75.
- 105 Текущий архив Вологодского епархиального управления.

Циркуляр № 3/17 от 30.04.1981 г.