



Апанасенок А. В. «Почти советский батюшка»: опыт микроисторического исследования сельской конфессиональной истории 1940—1970-х годов / А. В. Апанасенок // Научный диалог. — 2022. — Т. 11. — № 8. — С. 313—331. — DOI: 10.24224/2227-1295-2022-11-8-313-331.

Apanasenok, A. V. (2022). “Almost Soviet Father”: An Experience of Microhistorical Research of Rural Confessional History in 1940s—1970s. *Nauchnyi dialog*, 11(8): 313-331. DOI: 10.24224/2227-1295-2022-11-8-313-331. (In Russ.).



Журнал включен в Перечень ВАК

DOI: 10.24224/2227-1295-2022-11-8-313-331

**«Почти советский  
батюшка»:  
опыт микроисторического  
исследования сельской  
конфессиональной истории  
1940—1970-х годов**

**Апанасенок Александр  
Вячеславович<sup>1,2</sup>**

orcid.org/0000-0003-4650-3730  
доктор исторических наук, профессор  
apanasenok@yandex.ru

<sup>1</sup>Региональный открытый  
социальный институт  
(Курск, Россия)

<sup>2</sup>Институт научной информации  
по общественным наукам  
Российской академии наук  
(Москва, Россия)

**Благодарности:**

Исследование выполнено  
при финансовой поддержке  
Российского фонда  
фундаментальных исследований,  
проект № 21-09-43066

**“Almost Soviet Father”:  
An Experience  
of Microhistorical Research  
of Rural Confessional  
History in 1940s—1970s**

**Alexander V. Apanasenok<sup>1,2</sup>**  
orcid.org/0000-0003-4650-3730  
Doctor of History, Professor  
apanasenok@yandex.ru

<sup>1</sup>Regional Open Social Institute  
(Kursk, Russia)

<sup>2</sup>Institute of Scientific Information  
for Social Sciences RAS  
(Moscow, Russia)

**Acknowledgments:**

The study is supported  
by the Russian Foundation  
for Basic Research,  
project № 21-09-43066

## ОРИГИНАЛЬНЫЕ СТАТЬИ

**Аннотация:**

Поднимается проблема возможностей плодотворного изучения сельской приходской истории советского периода путем микроисторического анализа. Для обсуждения предлагается опыт исследования судьбы небольшой старообрядческой общины. Используются как архивные документы, так и материалы интервью. Цель публикации — показать некоторые факторы воспроизводства традиционной религиозной культуры в советском колхозе 1940—1970-х годов и одновременно продемонстрировать эвристический потенциал комбинированной архивно-полевой работы. В центре внимания автора находится фигура священника, сумевшего восстановить и укрепить свой приход, несмотря на предшествующее раскулачивание и разрушение молитвенного дома. В статье показано, что условиями его успеха стали сплоченность общины, незаурядные личностные качества, а также способность верующих к практическому согласованию христианских и советских ценностей. Принятие советских культурных норм, исключая атеизм, рассматривается в работе в качестве важнейшего фактора выживания старообрядческой общины. В ходе исследования демонстрируется целесообразность верификации данных официальной советской документации путем обращения к устной истории. Указывается, что в материалах государственных служащих СССР, посвященных конфессиональным явлениям, строгие факты могли сочетаться с ложными интерпретациями.

**Ключевые слова:**

конфессиональная история села; советский период; микроистория; архивная работа; полевые исследования.

## ORIGINAL ARTICLES

**Abstract:**

The problem of the possibility of a fruitful study of the rural parish history of the Soviet period through microhistorical analysis is raised. For discussion, the experience of researching the fate of a small Old Believer community is proposed. Both archival documents and interview materials are used. The purpose of the publication is to show some factors of the reproduction of traditional religious culture on the Soviet collective farm of the 1940s—1970s and at the same time demonstrate the heuristic potential of combined archival and field work. The author focuses on the figure of a priest who managed to restore and strengthen his parish, despite the previous dispossession and destruction of the prayer house. The cohesion of the community, outstanding personal qualities, as well as the ability of believers to practically harmonize Christian and Soviet values became the conditions for his success is shown in the article. The adoption of Soviet cultural norms, excluding atheism, is considered in the work as the most important factor in the survival of the Old Believer community. The expediency of verifying the data of official Soviet documentation by referring to oral history is demonstrated in the study. It is pointed out that in the materials of the USSR civil servants devoted to confessional phenomena, strict facts could be combined with false interpretations.

**Key words:**

confessional history of the village; Soviet period; microhistory; archival work; field studies.

## **«Почти советский батюшка»: опыт микроисторического исследования сельской конфессиональной истории 1940—1970-х годов**

© Апанасенок А. В., 2022

### **1. Введение = Introduction**

Летом 2021 года, в процессе полевой работы по сбору устных рассказов о бытовании православной культуры в позднем СССР, автор брал интервью у Сергея Кузьмича Толмачева, пожилого прихожанина из Черемисиновского района Курской области. Будучи человеком начитанным, вдумчивым и при этом общительным, информант изъявил желание поделиться воспоминаниями о религиозной жизни села, в котором вырос. Это село (считавшееся довольно благополучным в советское время) располагается в другом — Беловском — районе того же региона. Из архивных документов было известно, что местная церковь в позднесоветский период оказалась закрытой, она была занята колхозным продовольственным складом, а о православных практиках ее бывших прихожан уполномоченный Совета по делам религий по Курской области отзывался как о «затухающих». В процессе беседы интервьюер поделился этой информацией с информантом, чем неожиданно вызвал довольно бурную реакцию. «Да что там в ваших документах может быть написано? У нас на престольный праздник, на Троицу, наезжало гостей видимо-невидимо, яблоку негде упасть. И три дня село гудело праздником!» — возразил Сергей Кузьмич, фактически указывая на неудовлетворительную осведомленность исследователя. Далее он рассказал о традициях празднования других важных дат православного календаря в родном районе, существовавших в 1960—1970-е годы (довольно богатых и не вполне «затухших» даже к началу 1980-х годов, судя по его словам), а также о клирике из соседнего села, отмечавшем не только православные праздники, но и День труда 1 мая. Интервьюируемый, кроме того, добавил: «А этот уполномоченный что мог знать и что мог написать в своих рапортах? Он, наверно, только к председателю колхоза приезжал да с ним и разговаривал. Приедет, пообедает, рюмку выпьет, поговорит и — айда обратно в Курск. А там уже пишет, что ему надо» (С. К. Толмачев) [АА, 2021].

Во время своей импровизированной речи сельский житель, по сути, сформулировал сразу две важные проблемы, стоящие едва ли не перед всеми исследователями религиозности в советскую эпоху. Первая из них связана с сознательным ограничением круга источников. Большинство историков

изучают прошлое православных практик в СССР, опираясь на архивные документы, чаще всего — делопроизводственную документацию уполномоченных по делам РПЦ / религиозных культов / религий. Однако далеко не всегда понятно, насколько объективно эти материалы отражают реалии духовной жизни советских людей, в том числе советских верующих. Круг вопросов, попадавших в поле зрения среднестатистического советского наблюдателя, не был всеобъемлющим. Безусловно, уполномоченные скрупулезно вели доступную им статистику легальных церковных действий, фиксировали те или иные публичные поступки священнослужителей, контролировали и описывали деятельность церковно-приходских советов, обстоятельно характеризовали меры по антирелигиозной пропаганде и т. п. При этом бытование православных традиций в «домашних» условиях или вне официальной церковной организации вполне могло оставаться за рамками их внимания. Вторая проблема связана со специфическим углом зрения, под которым подавалась информация уполномоченных. Их рапорты (равно как и любые другие документы, созданные партийными и околопартийными функционерами) явно ограничивались господствовавшим в СССР дискурсом, предполагавшим противопоставление традиционной православной и советской культур. Православные практики в этом дискурсе — терпимое (особенно если речь идет о пожилых и малообразованных людях) явление, которое, однако, изживается по мере роста образованности и материального благосостояния общества. Советская же культура в «чистом виде» должна быть свободна от «пережитков». Соответственно, многолюдное празднование Троицы в преуспевающем социалистическом колхозе — неестественное явление; исповедующий советские ценности священник — тоже нонсенс. Такие «нонсенсы» редко находили отражение на страницах официальных отчетов, стремившихся представить реальность в рамках заданных официальной идеологией категорий. Очевидно, что их авторы осознавали ненужность лишней информации (плохо объяснявшейся в рамках официальной идеологии) для вышестоящего начальства, а потому не стремились собирать ее. Отсюда и случаи яркого контраста между документальными свидетельствами и «живой памятью», один из которых описан выше.

Вышесказанное подводит к мысли о том, что попытки отразить многообразие процессов и явлений духовной жизни советского общества, опираясь лишь на архивные материалы, изначально обречены на неудачу. Необходимо искать оптимальное соотношение между источниками разного происхождения и апробировать пути их взаимной верификации. Предлагаемая статья призвана продемонстрировать возможности комбинированного архивно-полевого исследования в процессе изучения сельской конфессиональной истории советской эпохи.

## 2. Материал, методы, обзор = Material, Methods, Review

В центре внимания данного исследования — история небольшой старообрядческой общины и ее настоятеля, продемонстрировавших способность к сохранению традиционного конфессионального уклада в социально-политических и культурных реалиях советского села. Попытка изучения этого кейса стала ответом на актуальные историографические вызовы. Еще в 2012 году С. Люрманн в статье с красноречивым названием «Что мы можем знать о советской религиозности?», сетуя на чрезмерную увлеченность исследователей архивами Совета по делам религий, обратила внимание на то, что письменные документы отражают «лишь малую часть имеющего место в действительности» [Люрманн, 2012, с. 486]. Американская исследовательница предложила по возможности дополнять архивные источники устными свидетельствами, продемонстрировав собственный опыт изучения конфессиональной истории Поволжья. Тогда же с аналогичным (весьма эмоциональным) призывом выступил Н. Митрохин, охарактеризовавший чрезмерную концентрацию исследователей на архивах словосочетанием «болезнь по названию “фонд уполномоченного”» [Митрохин, 2012, с. 507]. По всей видимости, ощущение методологической неполноты появилось и у других специалистов, однако историографическая ситуация за последнее десятилетие почти не поменялась. М. Каиль убедительно показывает, что «государствоцентричный» дискурс продолжает господствовать среди исследователей православия новейшего времени, которые в большинстве случаев идут по пути наименьшего сопротивления и смотрят на верующих в СССР глазами советских чиновников со всеми вытекающими последствиями: религиозная история предстает как история притеснений, атеистической пропаганды и свертывания конфессиональных практик под влиянием государственной политики [Каиль, 2021]. Сохраняется и традиция безапелляционного противопоставления православной культуры советскому образу жизни. Конечно, попытки представить ее развитие не «вопреки», а в контексте социалистической реальности (то есть проанализировать процесс адаптации) предпринимались и некоторыми иностранными исследователями ([Siegelbaum, 1992; Young, 1997; Stone, 2008, Шлихта, 2012]), и отдельными российскими (см., напр.: [Воробьева, 2019; Бубнов, 2021; Лизгунов, 2021]), однако на отечественный академический мейнстрим они влияют слабо.

Очевидно, что выход историко-религиоведческих штудий на новый качественный уровень сопряжен с более активным использованием источников неофициального происхождения — эго-документов, материалов *oral history*. Кроме существенного расширения эмпирической основы исследований, это даст возможность увидеть судьбы конфессиональной культуры и ее носителей глазами рядовых советских граждан, не стремившихся «по-

догнать» свои выводы к тому или иному социально-политическому дискурсу.

В ходе обсуждений практических возможностей такой комплексной архивно-полевой работы мы обратили внимание на сюжет, периодически «всплывавший» на протяжении трех лет по причине «обрастания» информации из отдельно взятого архивного дела многочисленными устными свидетельствами. В начале 2000-х годов от представителей курской старообрядческой общины автор узнал имя о. Моисея Семенихина — древлеправославного клирика из сельской местности. О нем отзывались как о священнике, прожившем долгую жизнь и окрестившем сотни детей из старообрядческих семей Курской области. В 2018 году были обнаружены архивные документы, отразившие судьбу о. Моисея и его прихода. Их содержание оставило больше вопросов, чем ответов, поэтому было решено найти людей, помнивших священника. Архивные и полевые изыскания превратились в единое микроисторическое исследование, основные результаты которого представлены в настоящей статье. Ее основные задачи: на основе характерного кейса показать некоторые особенности функционирования конфессиональной культуры в советском колхозе 1940-х — 1970-х годов; сравнить результаты отражения персональной истории сельского батюшки в официальных документах советских функционеров и «живой памяти» его младших современников; продемонстрировать эвристический потенциал сочетания архивной и полевой работы в случае изучения приходской истории советского периода.

### **3. Результаты и обсуждение = Results and Discussion**

#### **3.1. История сельского батюшки и его прихода: общая канва**

История жизни о. Моисея Семенихина и его прихода отражена в источниках трех типов. Первый представлен так называемым эго-документом — собственноручно написанной автобиографией. Второй тип — это документы уполномоченных Совета по делам религиозных культов, пристально наблюдавших за деятельностью священника и функционированием молитвенного дома, в котором он служил. Третий — записанные воспоминания его односельчан.

Первый документ (автобиографическая анкета, подробно заполненная о. Моисеем по предложению местной администрации в 1950-е годы), несмотря на сухой стиль изложения, дает впечатляющую картину метаморфоз, пережитых отдельным человеком и страной в первой половине XX века. Будущий батюшка появился на свет в 1885 году в крестьянской семье, проживавшей в с. Скородном Фатежского уезда Курской губернии (впоследствии — Золотухинского района Курской области). В отроческие годы М. Семенихин отучился в местной земской школе, параллельно яв-

ляясь певчим в расположенном поблизости старообрядческом молитвенном доме. Скородное примерно наполовину было населено староверами: к началу XX века в нем насчитывалось чуть менее пятисот древлеправославных христиан, представлявших беглопоповский толк. В молитвенном доме служили местные уставщики, а для совершения таинств сюда время от времени приезжали «бегствующие» от Русской Православной церкви клирики. Желая приобрести опыт для того, чтобы в будущем тоже стать священником, Моисей в юности покинул малую родину и некоторое время путешествовал по стране, а в 1916 году устроился на должность псаломщика в старообрядческий храм в Смоленской губернии. В годы гражданской войны вернулся домой, получил в наследство от родителей дом с хозяйством, и обзавелся собственной семьей (в которой последовательно родились три дочери). В 1929 году, когда беглопоповское направление в староверии получило собственного епископа и, как следствие, возможность воспроизводить священную иерархию, Моисей Семенихин был рукоположен в священнослужители. В автобиографии он подчеркивает значимость для хиротонии своего предыдущего жизненного опыта: «духовный сан получил не по образованию, а по практике» [ГАКО, ф. 5200, оп. 1, д. 65, л. 3].

Служба в качестве настоятеля молитвенного дома продолжалась недолго: в период сплошной коллективизации (1931 год) М. Т. Семенихин оказался в категории «кулаков», за неуплату налога на хозяйство был привлечен к ответственности и, не дожидаясь суда, уехал. Следующее десятилетие священник провел в разных городах вдали от дома, осваивая рабочие специальности. В 1932—1933 годах трудился столяром на одном из московских вокзалов, в 1933—1936 годах руководил строительной бригадой на столичном конзаводе и здесь же окончил инженерные курсы. В 1936 году перебрался на одно из предприятий Орла, а в следующем году переселился в Курск, трудоустроившись в Облнефтесбыте. В 1940 году М. Т. Семенихин оказался еще ближе к дому, устроившись на кирпичный завод в шести километрах от родного села. Во время начавшейся осенью 1941 года немецкой оккупации и на виду у немецкого гарнизона он вернулся в Скородное к своей семье, здесь при помощи местных старообрядцев выстроил новый молитвенный дом [ГАКО, ф. 5200, оп. 1, д. 65, л. 3 об.] (пригодились приобретенные во время изгнания навыки) на месте прежнего, разрушенного в 1933 году [ГАКО, ф. 5200, оп. 1, д. 65, л. 1]. Работы (в автобиографии говорится, что они велись «по принуждению» немцев) были закончены в марте 1942 году, после чего о. Моисей стал проводить в новом молитвенном помещении (рис. 1) регулярные богослужения. Такие продолжались и после прихода советской армии в 1943 году и даже по окончании войны. В 1946 году местная община была внесена в реестр дей-



ствующих религиозных обществ Курской области, что означало официальное разрешение на функционирование молельни, а также продолжение деятельности клирика М. Т. Семенихина [ГАКО, ф. 5200, оп. 1, д. 62, л.51].



Рис. 1. Молитвенный дом, восстановленный для жителей с. Скородное о. Моисеем. Вид 1970-х годов. Из личного архива Л. С. Чаплыгиной

Из документов местного уполномоченного Совета по делам религиозных культов видно, что, в отличие от большинства старообрядческих обществ региона, скороднянский приход легально функционировал вплоть до конца советского периода, постепенно став самым крупным. В 1954 году наблюдатели оценивали численность местных верующих в 450 — примерно столько же было здесь до революции (редкий случай — большинство сельских православных и старообрядческих приходов быстро уменьшались) [ГАКО, ф. 5200, оп. 1, д. 62, л. 51]. Более того, Скородное превратилось в основное место крещения младенцев из старообрядческих семей Курской области: утратившие собственных священнослужителей верующие из других районов регулярно привозили своих детей для совершения первого таинства к о. Моисею. Например, только в 1963 году официальная статистика зафиксировала 14 крещений в скороднянском молитвенном доме [ГАКО, ф. 5200, оп. 1, д. 87, л. 5] (при этом надо иметь в виду, что реальные цифры в таких случаях часто в два-три раза превышали официальные). О. Моисей оставался приходским батюшкой до смерти, последовавшей в 1980 году (как следует из находящейся на его могиле табличке).



Кончина священника фактически определила конец существования местного религиозного общества — на место настоятеля молитвенного дома св. Козьмы и Дамиана с тех пор никто не назначался.

Знакомство с автобиографией скороднянского священнослужителя, а также скухими официальными сведениями о функционировании его прихода впечатляет нетипичностью имевших место явлений и при этом вызывает ряд вопросов. Прежде всего, почему в период, когда борьба со старообрядчеством, по выражению Н. К. Крупской, фактически являлась для советской власти «борьбой с кулачеством», священнику-староверу удалось легко уйти от суда? Далее: каким образом он уцелел вторично, оставшись в своем селе после его освобождения советской армией в 1943 году? Ведь к прошлому «кулака» теперь добавилась еще одна «вина» — согласованное с оккупантами восстановление молитвенного дома. Наконец, почему скороднянская община, возглавляемая батюшкой со столь «сомнительным» прошлым, была официально зарегистрирована советской властью и, более того, стала региональным центром «старой веры»?

### **3.1. «Ловкач» и «простодушные» верующие: приходская история в зеркале оценок советского чиновника**

Логично ожидать, что получить ответы на сформулированные выше вопросы помогут документы из аппарата уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Курской области, тем более что среди них есть специально составленная на М. Т. Семенихина характеристика. Однако знакомство с ней лишь усугубляет ощущение недоумения: советский чиновник не поясняет причин «безнаказанности» раскулаченного сельского священника и расцвета его прихода, но зато рисует неприятный образ о. Моисея и акцентирует внимание на «антисоветских» проявлениях его деятельности. Комментируя события, связанные с коллективизацией в Золотухинском районе Курской области, уполномоченный указывает на раскулачивание о. Моисея и пишет, что тот (как «кулак» второй категории) подлежал высылке, но «сбежал». Описывая процесс восстановления молитвенного дома в конце 1941 — начале 1942 года, уполномоченный приводит факты, характеризующие поведение священника как явно неуважительное по отношению к политике советской власти. Например, указывается на то, что при сооружении нового молитвенного помещения верующие во главе с батюшкой разобрали на строительный материал некоторые принадлежавшие колхозу хозяйственные сооружения, а также дом для сельских учителей. При этом единственная оставшаяся учительница была «выжита» из этого дома [ГАКО, ф. 5200, оп. 1, д. 65, л. 1].

Описывая приходскую реальность послевоенного десятилетия, уполномоченный указывает на сложные (а в отдельных случаях плохие) от-

ношения верующих и настоятеля. Последний (называемый «ловкачом»), согласно служебной записке, не пользуется уважением, так как «пьянствует», а также прослыл «мздоимцем» (странная дефиниция, учитывая, что священнослужитель не имел в советское время никаких рычагов давления на верующих и априори признавался человеком, который живет на пожертвования). В то же время в документе констатируется, что в 1951 году, в связи с организацией в Курской области старообрядческого благочиннического округа, о. Моисей получил должность благочинного, а спустя три года был выдвинут кандидатом на посвящение в епископский чин, что трудно увязывается с утверждениями о неуважении к нему прихожан. Характеризуя особенности личности скороднянского священника, чиновник говорит о хитрости и «приспособленчестве» последнего. В качестве доказательства указывается на обыкновение М. Семенихина намекать на якобы существующее сотрудничество с советскими органами безопасности («работаю с ребятами») для повышения авторитета среди простодушных колхозников. Сам уполномоченный, впрочем, отрицал факт реального сотрудничества такого рода [ГАКО, ф. 5200, оп. 1, д. 65, л. 2].

Какие выводы должен был бы сделать исследователь, познакомившись с подборкой архивных документов о жизни о. Моисея Семенихина и старообрядческой общины с. Скородного? Из нее вроде бы следует, что батюшка — авантюрист, который с молодых лет демонстрирует желание найти себе место «лучше». В 1930-е годы он ссорится с советской властью, безответственно бросает семью, а в военное время, пользуясь оккупацией, возвращается на «теплое место» священника и остается тут на долгие десятилетия. Советская власть, со своей стороны, в послевоенные периоды «за давностью лет» прощает М. Т. Семенихину бегство от суда в 1931 году, а также отказывается считать коллаборационизмом его общение с немецкой комендатурой в процессе строительства молитвенного дома и возрождения прихода. Уважая закрепленное в законодательстве право граждан на свободу совести, власти (скрепя сердце) регистрируют скороднянскую общину и, невзирая на сомнительные качества настоятеля, предоставляют ему свободу богослужебной деятельности. Активное функционирование прихода в 1950-е — 1960-е годы, отраженное в статистике, приходится объяснять исключительно традиционализмом местных староверов и отставанием атеистической работы в данной местности от других районов.

Разумеется, выводы такого рода не могут удовлетворить взыскательного историка. Однако в рамках фактов и интерпретаций, предложенных материалами из фонда уполномоченного Совета по делам религиозных культов, другие сделать трудно. Единственная возможность дополнить / подкорректировать сложившееся представление — обратиться к «живой памяти».

### **3.2. «И Пасху хорошо отмечали, и 1 мая»: воспоминания младших современников**

В процессе сбора сведений об о. Моисее Семенихине и его приходе нам удалось взять интервью у четверых людей (среди них двое пожилых старообрядцев — выходцев из с. Скородное, один православный — живший с клириком по соседству, а также древлеправославный диакон из Курска, в силу своего церковного служения общавшийся со скороднянскими староверами и знавший о. Моисея по их рассказам). Их сведения в отдельных случаях противоречат друг другу: по-разному характеризуются взаимоотношения старообрядческого клирика с другими священниками, создают путаницу в датах. При этом все они серьезно диссонируют с характеристикой личности священника, отраженной в документах и, взятые в целом, дают возможность рассеять чувство недоумения, возникающее в процессе знакомства с архивными свидетельствами о религиозной жизни его села.

«Живая память» об о. Моисее распространяется до периода коллективизации. Согласно рассказам (говоря о 1930-х — 1950-х годах, интервьюируемые передают то, что слышали от родителей), с момента посвящения в сан батюшка всегда был уважаемым в своем селе человеком. Местные старообрядцы, длительное время не имевшие собственного священника, очень дорожили фактом обретения такового в 1929 году, а потому его раскулачивание и наметившийся суд стали ударом по всей старообрядческой части села. Руководство образованного колхоза, «головами отвечавшее» за план коллективизации и высылку «кулацкого элемента», не могло не тронуть благополучного в материальном плане священника, однако совершенно не стремилось к расправе над ним. О. Моисею «то ли организовали отъезд, то ли закрыли глаза на этот отъезд», — то есть, дали возможность спокойно скрыться. Семья, после раскулачивания перебравшаяся в землянку, терпела лишения, однако катастрофой конфискация имущества для нее не стала: односельчане продолжали помогать Семенихиным. Кроме того, последние периодически получали деньги от работавшего в других городах о. Моисея. Об этих передачах средств «все знали», но никто им не препятствовал. О заботе со стороны окружающих свидетельствует и тот факт, что незадолго до начала Великой Отечественной войны старшая из дочерей скрывавшегося священника благополучно поступила в местный медицинский институт. Только здесь она столкнулась с трудностями, обусловленными происхождением, и вынуждена была сменить отчество «Моисеевна» на «Михайловна» (Л. С. Чаплыгина) [АА, 2019]. Что касается конфессиональной жизни с. Скородное, то местные староверы, не имея возможности сходить в храм, «молились по домам», рассчитывая на то, что обстоятельства переменятся (А. П. Чаплыгин) [АА, 2019].

Событием, ярко ознаменовавшим эту перемену и врезавшимся в коллективную память, стало празднование Крещения в январе 1942 года. Поскольку молитвенный дом к этому моменту еще не был восстановлен, то основные праздничные события происходили под открытым небом. Например, во льду местной реки Сновы местными верующими была вырублена прорубь в виде чтимого старообрядцами восьмиконечного креста, поблизости установлен и сам крест. В праздничное утро о. Моисей совершил освящение воды в присутствии большого количества крестьян, а также заинтересовавшихся этим действием немецких солдат. Последние, как ни странно, тоже набирали из реки освященную воду (А. Шамов) [АА, 2003].

Событие же, определившее будущее местной старообрядческой общины, оказалось связанным с арестом трех колхозных руководителей (видимо, состоявших в компартии). Чаще всего жизнь таких арестантов оканчивалась расстрелом, однако в данном случае им повезло: за советских функционеров поручился уважаемый в селе батюшка (интервьюируемые предполагают, что о. Моисей мог быть движим как христианским чувством сострадания, так и признательностью «коммунистам» за помощь своей семье в 1930-е годы). Спасенные пережили оккупацию и после возвращения советской власти в свою очередь спасли о. Моисея от обвинений в коллаборационизме (А. Шамов, А. П. Чаплыгин) [АА, 2003, 2019]. Они же, видимо, «замяли» дело о разборе священником «учительского дома». Последний, как выяснилось, был построен из бревен разрушенного в 1933 году молитвенного помещения. Использование этого строительного материала представлялось батюшке и его прихожанам восстановлением «исторической справедливости» и совершенно не связывалось с неприязнью к выселенной учительнице, для которой нашлось жилище в другом доме (А. П. Чаплыгин) [АА, 2019].

Авторитет, который о. Моисей приобрел во время войны, несомненно, помог его прихожанам оформить официальную регистрацию религиозного общества. При этом думается, что на успешном функционировании прихода в последующие десятилетия отразилось еще одно обстоятельство, а именно — приобретение клириком некоторой «советскости», а также попытки примирить советские ценности с христианскими идеалами в умах своей паствы. Выше были приведены слова советского служащего о том, что священник любил намекнуть на свое мнимое «сотрудничество» с правоохранительными органами. Поскольку этого сотрудничества (опять же по данным уполномоченного) не было, остается предположить, что такого рода поведение было призвано продемонстрировать внутреннее принятие батюшкой советской власти. Данные интервью делают такую гипотезу весьма правдоподобной. В частности, интервьюируемые обратили внимание на мирную

и даже благожелательную риторику клирика по отношению к советским реалиям, в 1960-е — 1970-е годы отмечавшего улучшение жизни на селе и отдававшего должное социалистическому порядку. Вероятно, батюшка интуитивно нащупал идею «христианского коммунизма», развивавшуюся в послевоенные годы некоторыми влиятельными церковными авторами. Например, современник о. Моисея архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) в своих публикациях предлагал в коммунистической морали видеть частичное отражение евангельских принципов, указывая на свойственное как христианам, так и коммунистам неприятие индивидуализма, социального неравенства и эксплуатации человека человеком [Лука, архиепископ, 1948, 2001]. Вряд ли о. Моисей читал или слушал знаменитого православного иерарха, но, судя по вспомнившимся интервьюируемым выражениям («коммунистов не ругайте, они о нас заботятся», «Чего ж тут плохого, если вам говорят — учитесь, работайте, лишнего не хватайте, помогайте друг другу?»), придерживался близкого мнения (Л. С. Чаплыгина, А. П. Чаплыгин) [АА, 2019].

Интервьюируемые вспомнили о молебнах о дожде и урожае, призванных способствовать подъему коллективного хозяйства. В 1940-е — 1950-е годы таковые были распространенным явлением в советском селе [Апанасенко, 2021, С. 210]. Однако интересно то, что о. Моисеем они часто совершались по предложению колхозного руководства, боявшегося «крамолы», но не видевшего ничего предосудительного в традиционных конфессиональных обрядах «ради нужного дела» (В. Т. Митрофанов) [АА, 2019]. Наконец, интересным штрихом к портрету скороднянского батюшки и его прихода являются комментарии опрошенных относительно отмечавшихся в селе праздников. Судя по ним, священник без предубеждения относился к советским памятным датам, а некоторые (например, 1 мая) охотно отмечал. «И Пасху хорошо отмечали, и 1 мая ... Батюшка почти советским стал», — вспомнил житель с. Скородное, в молодости наблюдавший за жизнью соседей, ходивших в молитвенный дом Козьмы и Дамиана» (В. Т. Митрофанов) [АА, 2019]. Празднование Пасхи, совпадавшей с Первомаем или хронологически приближенной к нему, оказывалось особенно торжественным (рис. 2).

В честь советского праздника о. Моисей мог и выпить с местными колхозниками, хотя чаще ограничивался символическим жестом: «начнут мужики собирать по рублю, он даст три, но не пьет» (Л. С. Чаплыгина) [АА, 2019].

Сведения о священнослужителях, до известной степени сформировавших в себе советскую идентичность в послевоенные десятилетия, не являются чем-то исключительным. Среди материалов фонда Совета по делам РПЦ можно найти примеры того, как сельские клирики подавали примеры «социалистической сознательности», участвуя в подписке на го-



Рис. 2. О. Моисей Семенихин в молитвенном доме на Пасху. 1970-е годы  
Из личного архива Л. С. Чаплыгиной

сударственные займы или рисуя колхозные плакаты [ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 839, л. 143]. В отчете уполномоченного Совета по Молдавской ССР за 1959 год можно прочесть о том, что местные клирики «в своих беседах с верующими ... приветствуют проводимые нашей партией и правительством мероприятия, достигнутые успехи в области промышленности, сельского хозяйства, в области науки, культуры и техники .... Они пытаются внушить верующим, что между идеями коммунизма и религии нет никакой разницы, что вся деятельность церкви и духовенства направлена на успешное построение коммунизма» [ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1826, л. 6]. Характеризуя такие явления, Э. Стоун ввел в научный оборот понятие «советский верующий», предполагающее «участие и в религиозных, и в советских практиках как составляющую ... повседневной жизни» [Stone, 2008, с. 311]. Видимо, к такому духовному состоянию в период «развитого социализма» приблизился и о. Моисей Семенихин (что и позволило его приходу благополучно существовать), однако в документах местного уполномоченного Совета по делам религиозных культов это не отражено.

Если в ряде случаев воспоминания очевидцев дополняют сведения советского чиновника, отраженные в архивных документах, то в случае



с оценкой личности скороднянского священника они просто расходятся. Судя по интервью, о. Моисей был весьма демократичным в общении человеком, далеким от злопамятства или стремления ссориться с окружающими (любил поговорить с односельчанами, в том числе обсудить новости в стране и мире, в позднесоветское время за глаза назывался «наш дедушка»). Ничего не имел против фотографирования с прихожанами (рис. 3), а его «мирским» хобби была езда на мотоцикле, к которой он приобщал и местных жителей. Даже в преклонном возрасте (за восемьдесят) он ездил на своем «Иже», катая на нем местных детей (Л. С. Чаплыгина, В. Т. Митрофанов) [АА, 2019]. Эта открытость, вероятно, была еще одним фактором, мешавшим окружающим противопоставлять «церковную» культуру (олицетворяемую о. Моисеем) культуре советской.

Чем объяснить неприязненный тон уполномоченного Совета по делам религиозных культов, написавшего характеристику на старообрядческого священнослужителя, а также его слова о сложных отношениях с прихожанами? Наиболее вероятным выглядит следующее объяснение. Зная о «кулацком» прошлом клирика, а также его служении во время немецкой оккупации, чиновник не считал возможным лестно отзываться о клирике. Скептический отзыв был обусловлен стремлением продемонстрировать вышестоящему начальству идейную зрелость и политическую сознательность.



Рис. 3. О. Моисей с древлеправославными прихожанами с. Скородное. 1970-е годы.  
Из личного архива Л. С. Чаплыгиной



Если обобщить воспоминания младших современников о. Моисея, можно сказать, что у всех просматривается идея закономерности его истории с точки зрения воплощения в ней фундаментальных законов общественного бытия. Специалисты в области этнокультурологии отмечают, что в число обязательных мифов любого традиционного социума входят сюжеты о «золотом веке», «глубоком горе», «ключевом испытании» и, наконец, о «неизбежном великом возрождении» [Лурье, 1999; Черепанова, 2011]. Судьба о. Моисея Семенихина и местной древлеправославной общины фактически преподносится интервьюируемыми через описание соответствующих этапов: период до коллективизации («золотой век»), гонения 1930-х годов («глубокое горе»), Великая Отечественная война («испытание»), послевоенный период (относительное возрождение церковной жизни и нормализация жизни персональной). В этом заключается еще одно важное расхождение «живой памяти» и бюрократической интерпретации: первая ищет опору в неких универсальных законах человеческого бытия, вторая — в предлагаемом государством дискурсе.

#### 4. Заключение = Conclusions

История о. Моисея Семенихина и его общины — это сюжет о «маленьких людях», однако именно этим она и ценна, если смотреть с микроисторической точки зрения. Не будучи «героической», она выглядит очень содержательной и дает богатую пищу для размышлений об особенностях сельской приходской жизни в средне- и позднесоветский периоды. Жизненный путь древлеправославного клирика и его прихожан явно не вписывается в шаблонную модель описания конфессиональных процессов в СССР, исходящую от представления о том, что государство — это субъект, религиозные организации — объект, рядовые верующие — «жертвы», а православная и советская культура несовместимы. Государство могло закрыть храм (молитвенный дом), изолировать священника от верующих (как это случилось в описанном выше случае), однако сами по себе эти меры еще не предопределяли конфессиональный коллапс. Коллективная солидарность прихожан и личностные качества священника оказывались фактором не менее важным, чем заданные режимом антирелигиозные тренды. Кроме того, существенным обстоятельством становилась и способность людей найти созвучие между советскими и христианскими ценностями, сконцентрироваться на моментах их совпадения, а не противоречия.

Проведенное мини-исследование показывает принципиальное несоответствие восприятия фигуры «древлеправославного батюшки» государственными структурами (персонифицированными чиновником из Совета по делам религиозных культов) и его односельчанами. Для атеистически

ориентированного государства герой данной статьи — «ловкач», его длительное служение, как и само существование прихода, — недоразумение. «Кулацкий» бэкграунд и намеки на «коллорабационизм» клирика не давали советским функционерам шансов посмотреть на его жизнедеятельность беспристрастно: характеристика таковой превращалась для них в тест на политическую лояльность. А для людей, не стремящихся смотреть на действительность через призму идеологии, история скороднянского священнослужителя оказалась жизнеутверждающим примером того, что традиционные ценности и привычный конфессиональный уклад можно в принципе сохранить при любых обстоятельствах.

Думается, что представленный сюжет наглядно демонстрирует и эвристический потенциал сочетания архивной работы и *oral history* при изучении приходской истории советского периода. В данном случае «профессиональное» долголетие священника и стойкость его общины стали понятны лишь тогда, когда формальные сведения, отраженные в документах советских инстанций, были дополнены сведениями и интерпретациями носителей «живой памяти». Впрочем, справедливо будет и другое утверждение: доверие исследователя к рассказам информантов (не вполне последовательным и, в отдельных случаях, противоречившим друг другу) оказалось обоснованным и нашло подтверждение в наличии группы документов и фактов из пресловутого «фонда уполномоченного».

### Источники и принятые сокращения

1. АА — *Архив* автора. Запись беседы с С. К. Толмачевым. Пос. Черемисиново Курской области. 5.06.2021 г.; Запись беседы с Л. С. Чаплыгиной. Курск, 26.04.2018 г.; Запись беседы с А. П. Чаплыгиным. Курск, 29.09.2019 г.; Запись беседы с В. Т. Митрофановым. С. Скородное Золотухинского района Курской области, 15.05.2018 г.; Запись беседы с диаконом А. Шамовым. Курск, 15.12.2003 г.
2. ГАКО — *Государственный* архив Курской области. Ф. 5200 (Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Курской области). Оп. 1. ДД. 62, 65, 87.
3. ГАРФ — *Государственный* архив Российской Федерации. Ф. 6991 (Совет по делам религий при Совете Министров СССР). Оп. 1. ДД. 839, 1826.

### Литература

1. Апанасенок А. В. Православные практики в структуре повседневной жизни граждан СССР 1940-х — 1950-х гг. / А. В. Апанасенок, А. Ю. Бубнов // Вопросы истории. — 2021. — № 12 (3). — С. 204—214. — DOI: 10.31166/VoprosyIstorii202112Statyi93.
2. Бубнов А. Ю. Политическая религия и феномен «советских верующих» / А. Ю. Бубнов // Россия и политический порядок в меняющемся мире : ценности, институты, перспективы. Материалы IX Всероссийского конгресса политологов, Москва, 16—18 декабря 2021. — Москва : Аспект-Пресс, 2021. — С. 93—94. — ISBN 978-5-7567-1170-7.

3. *Воробьева Н. В.* Конструирование «советской» идентичности в автобиографиях омских архиереев / Н. В. Воробьева // Омские научные чтения — 2019. Материалы Третьей Всероссийской научной конференции. — Омск : Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, 2019. — С. 962—963. — ISBN 978-5-7779-2435-3.
4. *Каиль М. В.* Православие в России 1914—1964 годов : опыт изучения и общественная память в дискурсе репрессий и поиске альтернативных познавательных подходов / М. В. Каиль // Новый исторический вестник. — 2021. — № 3 (69). — С. 74—86. — DOI: 10.54770/20729286-2021-3-74.
5. *Лизгунов П. О.* Публикации свт. Луки (Войно-Ясенецкого) и проблема идентичности верующих советских граждан / П. О. Лизгунов // Богословский вестник. — 2021. — № 4 (43). — С. 159—189. — DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.010.
6. *Лука (архиепископ Крымский и Симферопольский).* К миру призвал нас Господь / Лука (архиепископ Крымский и Симферопольский) // Журнал Московской патриархии. — 1948. — № 1. — С. 61—64.
7. *Лука, архиепископ (Войно-Ясенецкий).* Наука и религия : дух, душа и тело / Лука. — Москва : Троицкое слово, 2001. — 315 с. — ISBN 5-222-01795-8.
8. *Лурье С. В.* Национализм, этничность, культура : категории науки и историческая практика / С. В. Лурье // Общественные науки и современность. — 1999. — № 4. — С. 101—111.
9. *Люрмани С.* Что мы можем знать о советской религиозности? (Сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) / С. Люрмани // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 3—4 (30). — С. 485—504.
10. *Митрохин Н.* Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР / Н. Митрохин // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 3—4 (30). — С. 505—511.
11. *Черепанова Р. С.* Советский опыт на постсоветском пространстве памяти / Р. С. Черепанова // Мониторинг общественного мнения. — 2011. — № 6 (106). — С. 66—75.
12. *Шлихта Н. В.* «Православный» и «советский» : к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940-е — начало 1970-х гг.) / Н. В. Шлихта // Антропологический форум. — 2012. — № 23. — С. 82—107.
13. *Siegelbaum L. H.* Religion, Anti-Religion and Double Faith / L. H. Siegelbaum // Soviet State and Society between Revolutions, 1918—1929. — Cambridge : Cambridge University Press, 1992. — Pp. 156—165.
14. *Stone A. B.* “Overcoming Peasant Backwardness” : The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union / A. B. Stone // Russian Review. — 2008. — Vol. 67. — № 2. — Pp. 296—320.
15. *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia : Religious Activists in the Village / G. Young. — University Park : Pennsylvania State University Press, 1997. — 307 p.

### Material resources

*Archive of the author. Recording of a conversation with S. K. Tolmachev. Cheremisinovo village, Kursk region. 5.06.2021; Recording of a conversation with L. S. Chaplygina. Kursk, 26.04.2018; Recording of a conversation with A. P. Chaplygin. Kursk, 29.09.2019; Recording of a conversation with V. T. Mitrofanov. S. Skorodnoe Zolotukhinsky district of the Kursk region, 15.05.2018; Recording of a conversation with deacon A. Shamov. Kursk, 15.12.2003. (In Russ.).*

*State Archive of the Kursk region. F. 5200 (Commissioner of the Council for Religious Cults under the Council of Ministers of the USSR for the Kursk region). Op. 1. DD. 62, 65, 87. (In Russ.).*

*State Archive of the Russian Federation. F. 6991 (Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR). Op. 1. DD. 839, 1826. (In Russ.).*

## References

- Apanasenok, A. V., Bubnov, A. Y. (2021). Orthodox practices in the structure of everyday life of citizens of the USSR of the 1940s — 1950s. *Questions of History*, 12 (3): 204—214. DOI: 10.31166/VoprosyIstorii202112Statyi93. (In Russ.).
- Bubnov, A. Y. (2021). Political religion and the phenomenon of “Soviet believers”. In: *Russia and political order in a changing world: values, institutions, prospects. Proceedings of the IX All-Russian Congress of Political Scientists, Moscow, December 16—18, 2021*. Moscow: Aspect-Press. 93—94. ISBN 978-5-7567-1170-7. (In Russ.).
- Cherepanova, R. S. (2011). Soviet experience in the post-Soviet space of memory. *Monitoring of public opinion*, 6 (106): 66—75. (In Russ.).
- Kail, M. V. (2021). Orthodoxy in Russia 1914—1964: the experience of studying and public memory in the discourse of repression and the search for alternative cognitive approaches. *New Historical Bulletin*, 3 (69): 74—86. DOI: 10.54770/20729286-2021-3-74. (In Russ.).
- Lizgunov, P. O. (2021). Publications of svt. Luke (Voino-Yasenetsky) and the problem of the identity of believers of Soviet citizens. *Theological Bulletin*, 4 (43): 159—189. DOI: 10.31802/GB.2021.43.4.010. (In Russ.).
- Luke (Archbishop of Crimea and Simferopol). (1948). The State has called us to peace. *Journal of the Moscow Patriarchate*, 1: 61—64. (In Russ.).
- Luke, Archbishop (Voino-Yasenetsky). (2001). *Science and Religion: Spirit, Soul and Body*. Moscow: Troitskoe slovo. 315 p. ISBN 5-222-01795-8. (In Russ.).
- Lurie, S. V. (1999). Nationalism, ethnicity, culture: categories of science and historical practice. *Social sciences and modernity*, 4: 101—111. (In Russ.).
- Lurmann, S. (2012). What can we know about Soviet religiosity? (Comparison of archival and oral sources from the post-war Volga region). *State, religion, Church in Russia and abroad*, 3—4 (30): 485—504. (In Russ.).
- Mitrokhin, N. (2012). A disease called “The Commissioner’s Fund” or several pages about the actual problems of studying religiosity in the USSR. *State, religion, Church in Russia and abroad*, 3—4 (30): 505—511. (In Russ.).
- Shlikhta, N. V. (2012). “Orthodox” and “Soviet”: on the question of the identity of believers of Soviet citizens (1940s — early 1970s). *Anthropological forum*, 23: 82—107. (In Russ.).
- Siegelbaum, L. H. (1992). Religion, Anti-Religion and Double Faith. In: *Soviet State and Society between Revolutions, 1918—1929*. Cambridge: Cambridge University Press. 156—165.
- Stone, A. B. (2008). “Overcoming Peasant Backwardness”: The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union. *Russian Review*, 67 (2): 296—320.
- Vorobyova, N. V. (2019). Constructing the “Soviet” identity in the autobiographies of Omsk bishops. In: *Omsk Scientific Readings — 2019. Materials of the Third All-Russian Scientific Conference*. Omsk: Omsk State University named after F. M. Dostoevsky. 962—963. ISBN 978-5-7779-2435-3. (In Russ.).
- Young, G. (1997). *Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village*. University Park: Pennsylvania State University Press. 307 p.

Статья поступила в редакцию 08.02.2022,  
одобрена после рецензирования 15.06.2022,  
подготовлена к публикации 03.10.2022.