

STUDIA
ETHNOLOGICA

Изобретение религии

десекуляризация
в постсоветском контексте

Санкт-Петербург 2015

УДК 211.5
ББК 86.2
И38

*Утверждено к печати Ученым советом
Европейского университета в Санкт-Петербурге*

Научные редакторы:
Ж. В. Кормина, А. А. Панченко, С. А. Штырков
Рецензенты:
канд. искусствоведения М. Л. Лурье,
канд. ист. наук Е. А. Мельникова

Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском из8 контексте / [науч. ред. Ж. В. Кормина, А. А. Панченко, С. А. Штырков]. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. — 280 с.; [8] с. цв. ил. — (Studia Ethnologica; вып. 11).

ISBN 978-5-94380-192-1

Возвращение религии в социальную жизнь постсоветских государств нельзя сводить исключительно к процессу возрождения традиционных и созданию новых духовных институтций. Десекуляризацию нужно рассматривать как пересмотр сложившихся границ между социальными полями религиозного и секулярного за счет разрушения автономного статуса религии в социальном пространстве. Эти сложные процессы протекают в самых разных формах и сегментах общественной жизни. Они инициируются не только религиозными институциями, но и теми, кто заинтересован в использовании традиционных образов социального воображения для решения новых задач. С этой точки зрения можно говорить, что в ходе десекуляризации создаются не только вновь возникшие духовные движения, но и старые, респектабельные церкви — в той мере, в какой они являются частью жизни современного общества и используются им. В сборник вошли статьи, написанные на основе докладов конференции «Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте», состоявшейся 10–12 мая 2012 г. в Европейском университете в Санкт-Петербурге.

УДК 211.5
ББК 86.2

*Издание осуществлено при поддержке гранта
Университета Южной Калифорнии и Фонда Темплтон*

В оформлении обложки использована фотография Юлии Антонян, сделанная 21.03.2014 на празднике Рождения бога Ваагна у храма в с. Гарни (Армения).

ISBN 978-5-94380-192-1

© Авторы, 2015
© Европейский университет
в Санкт-Петербурге, 2015

Содержание

Кормина Жанна, Штырков Сергей «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации	7
Русселе Кати Религия и современные технологии, или Противоречивое мировоззрение православных христиан	46
Дубовка Дарья Послушание как физический труд и как добродетель: семиотическое насыщение производства в современных монастырях РПЦ	63
Антонян Юлия Конструирование религии в армянском неоязычестве	82
Арзютов Дмитрий Слово письменное и печатное: социальная жизнь нарративов и конструирование алтайской «национальной религии»	104
Гаврилова Ксения «Марийская традиционная религия» в сельской общине марийцев: возвращение публичных молений и дискурсивные стратегии их освоения	132
Андреева Юлия «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия»	163
Панченко Александр А. «Дьявол не в санатории»: образы зла у постсоветских пятидесятников	186
Ваннер Катрин Новые религиозные движения и «альтернативная мораль» в Украине	214
Терёшина Дарья «Сострадательный капитализм» и его речевые жанры: (вос)производство «историй успеха» в сетевом маркетинге	232
Львов Александр Текстуальный рационализм и конфессионализация в общине закарпатских иудействующих	263
Сведения об авторах	278

Кормина Жанна, Штырков Сергей

**«Это наше исконно русское,
и никуда нам от этого не деться»:
предыстория постсоветской
десекуляризации**

— Ты веруешь ли?

— Да не в этом дело. Я, как все. Мне жалко —
такая красота пропадает.

Шукшин В. «Мастер» (1971)

Партия всегда боролась с анархистскими идеями духовного разрыва с прошлым.

(Перестройка — путь от мнимых ценностей

1987: 2)

Представление о том, что конец советской эпохи был одновременно концом насилиственной советской секуляризации и началом «второго крещения Руси», можно считать сегодня вполне конвенциональным. Оно стало общим местом и важной точкой опоры для коллективной памяти. Схожими историографическими допущениями характеризуется и позиция академических сообществ. Риторика слома, коллапса, крушения и, соответственно, восстановления, возрождения стала гармоничной частью нарратива о постсоветских процессах.

В этой вводной статье к сборнику работ, который демонстрирует разнообразие форм и практик религиозной жизни в современных России, Украине и Армении, мы попытаемся ответить на вопрос о том, как же так получилось, что бывшие советские люди оказались удивительно восприимчивыми к новому или хотя бы хорошо забытому ими миру религиозного. Искать новые ответы на этот простой вопрос нас заставляет неудовлетворенность уже предлагавшимися объяснительными схемами. Пока в поле дискуссии на эту тему продолжают господствовать два допущения, превратившиеся

в предмет веры. Первое: возникшая в ходе развала системы пустота (идеологический вакуум) непременно должна была заполниться чем-то — и заполнилась религиозным содержанием. Второе, психологическое или квазипсихологическое объяснение «религиозного бума»: революционные изменения в обществе заставляли людей искалечь спасения от беспорядка (аномии) в какой-то иной, и при этом авторитетной, этической системе, в нашем случае — религиозной. Оба построения сегодня не кажутся нам достаточно убедительными. Широко обсуждавшееся остроумное объяснение невообразимой скорости и легкости постсоветских изменений, предложенное Алексеем Юрчаком (Yurchak 2006), также кажется нам недостаточным. Трудно согласиться с тем, что «авторитетный» дискурс в позднесоветское время «застыл»; как мы попытаемся показать, он менялся, расслаивался до такой степени, что есть серьезные основания сомневаться в существовании единого идеологического дискурса. Не только новое соотношение между конститутивными и перформативными аспектами «дискурсивных высказываний» создало условия для грядущих изменений; сам смысл высказываний начал меняться задолго до драматических перемен времен Горбачева.

Более убедительной представляется попытка другого антрополога, Сони Лурман, описать постсоветские изменения как процесс *recycling*, то есть вторичного использования чего-то, вышедшего из употребления, поскольку это что-то устарело, сломалось или просто перестало быть нужным. В качестве антропологического термина Лурман предлагает понимать под *recycling* работу по трансформации умений, когнитивных и дискурсивных привычек людей, а также по реконструкции зданий и городских/сельских ландшафтов, направленную на то, чтобы сделать их полезными для использования в новом контексте, на который они изначально совсем не были рассчитаны (Luehrmann 2005: 36). В самом деле, среди тех людей, кто принял активное участие в процессе «религиозного возрождения» в своих локальных сообществах, особенно заметны бывшие работники сферы культуры и образования (мы будем называть их общим термином *работники культуры*), а также представители низовых органов власти, т. е. те, чья профессия предполагала владение навыками антирелигиозной деятельности (см. также: Rogers 2009: 248–256). В процесс *recycling* были включены и здания: многие музеи, библиотеки, кинотеатры и дома культуры, в свое время вселенные проводниками культурной революции в церковные помещения, позднее уступили их заявившим о своих правах представителям религиозных институций. Так случилось с Музеем религии и атеизма в Санкт-Петербурге, который освободил помещение Казанского собора для кафедрального храма местной епархии.

Правда, мы видим одну проблему с применением метафоры вторичного использования к анализу постсоветских трансформаций. Чтобы попасть в переработку и получить в результате новую жизнь,

весь этот «материал» должен сначала стать мусором. Иными словами, ресурсы, полученные в советское время будущими прорабами религиозной стройки, в частности образование, организационные навыки, привычка занимать или хотя бы демонстрировать активную социальную позицию и нести ответственность за общественную мораль и воспитание молодежи, должны сначала быть девальвированы до абсолютного нуля, чтобы затем наполниться новыми значениями. Однако в реальности эти трансформации не выглядят столь радикальными — ни в биографиях, ни в ретроспективной оценке событий самими этими людьми, которые в определенной степени оказались готовыми к исполнению новых функций. Более того, эти функции не показались им такими уж новыми, что и помогло легко и естественно конвертировать сферу культуры в сферу религии. Как мы хотим показать в этой работе, в действительности религиозный энтузиазм начала 1990-х гг. был подготовлен длительным процессом легализации религии в советское время через ее локализацию в сфере «культуры». И хотя дальнейшее рассуждение носит характер конкретного исторического построения, мы надеемся, что оно может быть рассмотрено в контексте общей дискуссии о границах между секулярным и религиозным. Границы эти создают и воспроизводят в своем воображении самые разные люди — от представителей институциональных или неформальных элит до простых обывателей, которые, казалось бы, не обладают специализированным экспертным знанием о рассматриваемом предмете, но своим поведением формируют пространство социального поля религии.

В наших рассуждениях мы следуем сформулированному Талалом Асадом пониманию секуляризации как постоянного живого процесса переопределения воображаемых границ между сакральным и секулярным в повседневной жизни, а также в сфере политического дискурса и практиса (Asad 2003). Действительно, откуда берется религия в тех локусах общественной жизни, где ее еще недавно не было? Очевидно, что ее возникновение или визуализация не всегда могут объясняться миграцией (хотя и таких случаев предостаточно). Но даже тогда, когда ее действительно завозят переселенцы или гости из иных краев (например, исламских или протестантских), чтобы прижиться, она должна быть посажена (или случайно упасть подобно зерну из евангельской притчи) в благоприятную почву. Подчеркнем, что речь в нашем случае идет о «возникновении религии» в обществе объективно и субъективно секулярном, в котором проявления «жизни по вере» если не маргинализированы, то сконцентрированы на особых площадках, границы которым и задает социальное воображение. С этой точки зрения десекуляризацию нужно рассматривать как пересмотр сложившихся границ между социальными полями религиозного и секулярного путем разрушения автономного статуса религии в социальном пространстве. Эти сложные процессы протекают в самых разных формах и сегментах общественной жизни. Они

инициируются не только религиозными институциями, но и теми, кто заинтересован в использовании традиционных образов социального воображения для решения новых задач. Другими словами, десекуляризацией зачастую занимаются люди вполне секулярные, преследуя свои секулярные цели.

В дебатах о секуляризации, активно ведущихся в социологии религии с середины прошлого века, в качестве одной из наиболее явных, эмпирически фиксируемых характеристик этого процесса называется ее приватизация (обзор дискуссий о секуляризации см., напр.: Узланер 2008). Под приватизацией религии принято понимать вытеснение религиозных символов, практик, материальных репрезентаций из публичной сферы в область частной жизни. Как пишет Хосе Казанова, обсуждая феномен публичной религии, обратный процесс, десекуляризации, должен приводить к возвращению религии в публичное пространство (Casanova 1994; Casanova 2008). Правда, остается не до конца ясным вопрос о том, что именно считать религиозным и что — публичной сферой. Например, если мы обратимся к событиям советской истории, считать ли актом возвращения в публичное пространство в качестве религиозного символа восстановление из руин новгородской церкви Спаса на Нередице (1958 г.), разрушенной во время Второй мировой войны? Считать ли таковым выход в прокат фильма Тарковского «Андрей Рублев» (1966 г.)?¹ Или возвращение Русской православной церкви зданий московского Свято-Данилова монастыря (1983 г.)? И даже если все эти акты (за исключением, пожалуй, последнего) мы, скорее, посчитаем пропагандой не «религии», а «русской культуры», они тем не менее вводили в публичное пространство позитивный образ объектов религиозного происхождения, пусть даже в качестве музеиных экспонатов и памятников стародавней жизни. Очевидно, что через эти действия религия постепенно становилась в сознании советских людей неотъемлемой и ценной частью культурного, национального

¹ История советской культурной канонизации Андрея Рублева была долгой и непростой. Начать ее стоит с удивительной находки: сразу после войны известный архитектор-реставратор П. В. Барановский, служивший в ту пору начальником Главного управления охраны памятников при Совнаркоме, обнаружил в Спасо-Андрониковом монастыре могильную плиту Рублева (Десятников 2006). В декабре 1947 г. к празднованию 600-летия Москвы принимается решение о создании на территории монастыря историко-архитектурного заповедника им. Андрея Рублева. Но открывается для посещений он лишь с 1960 г., когда решают отпраздновать еще один юбилей — 600-летие со дня рождения этого иконописца. Как справедливо отмечает Санами Такахаси, Рублев виделся советской интеллигентской эlite фигуру самобытного русского Возрождения (Такахаси 2011). Правда, одни понимали его как возрождение русской нации, а другие — как Тарковский — прежде всего какявление на исторической сцене нового субъекта, а именно творческой личности. Страсти вокруг фильма Андрея Тарковского, задуманного в 1961 г., снятого в 1966-м и вышедшего в ограниченный прокат в конце 1971 г., прекрасно это подтверждают (Такахаси 2011).

наследия. В таком контексте формировались определенные когнитивные и дискурсивные привычки, которые довольно быстро конвертировались в привычки сердца, уверенность, что у религии есть свое законное место в жизни общества и индивида, место, которого она была несправедливо лишена.

Для того чтобы ответить на вопрос, в чем была причина той «готовности к религии», которую обнаружили в себе люди, воспитанные атеистическим государством в духе подозрительности и даже враждебности к религии, нам нужно вернуться на несколько десятилетий назад, в период хрущевской антирелигиозной кампании.

Предыстория религиозного возрождения

21 февраля 1960 г. в новом печатном органе Союза писателей РСФСР газете «Литература и жизнь» на одной странице были размещены две статьи с очевидно противоположным содержанием. Первая публикация с обличительным названием «Непомнящие родства» принадлежала перу журналиста Юрия Чаплыгина² (Чаплыгин 1960).

² Вообще говоря, использование концептуальных метафор, описывающих бездумно, а то и преступно прерванные связи между предками и их потомками, является одним из основных риторических аргументов традиционализма (Штырков 2012: 241). Одним из образцов подобной риторики стала репарика про «порванвшую связь времен» — затертая до потери связи с источником цитата из русского перевода шекспировской трагедии, рассказывающей о сложностях исполнения сыновнего долга. Однако использование варианций выражения «Иван, не помнящий родства» в публицистике тех лет понималось читателем, знакомым с советским литературным обиходом, не только как риторическая фигура указания на забвение кем-то своего сыновнего долга, но и как вполне конкретное обвинение в предательстве национальных (русских или советских) интересов, а то и в переходе на службу к иноземному врагу. Одно время эпитет «не помнящие родства» являлся версией обозначения для осужденных в 1948—1949 гг. «бездонных космополитов». Так в ироничном стихотворении «Космополит», принадлежавшем перу известного советского поэта Сергея Васильева, об этом самом космополите прямо сказано: «Он вреден нам, предатель <...> не помнящий отчины и родства» (Васильев 1957: 331). Еще более известный поэт Алексей Сурков, обращаясь к «Гражданину мира», «Ивану, не помнящему родства», и, разумеется, космополиту, брезгливо бросает в его адрес горькие слова обвинения: «И рыбье сердце гневно не забывается, / Колда чужак глумится над страной. / Испив воды из чистого колодца, / Скверните вы его своей слониной» (Сурков 1950: 3). Негодование Суркова разделил литературовед Иосиф Гринберг, осудивший «подлое равнодушие „гражданина вселенной“ к судьбам своего народа» (Гринберг 1958: 85). Если же пытаться проследить генеалогию этого полемического построения, то примеры подобного словоупотребления можно найти в середине 1930-х. Так, например, писатель Иван Катаев, поучая своих собратьев по литературному ремеслу, отмечал: «безнадежных „космополитов“, отщепенцев, эту вялую богему, не помнящую родства, надо поскорее вымести вон из всех искусств. А нам, советским русским литераторам, нужно заново и по-новому полюбить и русский язык, и русскую природу, и русскую песню, и все то хорошее и своеобразное, что есть в нашем народе» (Катаев 1936: 179). «Не помнящие родства» познавались и на страницах «Правды», и всегда в контексте патриотических рассуждений. Полемизируя с Николаем Бухаринным, назвавшим русских «нацией Обломовых», неизвестный автор утверждал: «Партия всегда боролась против каких бы то ни было проявлений антиленинской идеологии „Иванов, не помнявших родства“, пытающихся

В ней рассказывалось о необходимости срочных реставрационных работ на целом ряде погибающих архитектурных памятников, включая церковь Вознесения в Коломенском, которой когда-то восхищался «знаменитый французский композитор Берлиоз». Автор статьи сетовал на отсутствие закона, по которому некоторых «ленивых и нелюбопытных» разрушителей культурных ценностей можно было бы привлечь к суду, и рассказывал, между прочим, о печальной судьбе фресок XVI века в Пафнутьево-Боровском монастыре, долгие годы служившем гаражом для парка сельскохозяйственных машин. Советские хозяева здания не утруждали себя надлежащим за ним уходом, да и не могли бы его осуществить из-за дороговизны такого ремонта. Своды собора рухнули, и фрески погибли вместе с погребенными под ними сельхозмашинами.

Другая статья, «Пермская обитель», написанная Л. Халифом, рассказывала об удручающем состоянии антирелигиозной работы в городе Перми, где «вблизи университетов культуры процветают университеты ханжества и убожества» (Халиф 1960). Поводом для этой статьи стал отказ, полученный комсомольцами города на их ходатайство о передаче расположенного в центре Перми кафедрального собора под молодежный клуб: «Епископ Павел едет в Москву, и требование молодежи остается без внимания».

На первую заметку последовала скорая реакция: статья члена-корреспондента Академии наук Д. С. Лихачева «Во имя будущего» (11 марта 1960) и официальный ответ Главного управления культуры просветучреждений Министерства культуры РСФСР (13 марта 1960) в рубрике «По следам наших выступлений». Лихачев подхватил исполненный охранительного пафоса лейтмотив статьи Чаплыгина о «непомнящих родства» и подчеркнул моральную ответственность ныне живущих за передачу «нашим потомкам» великого «прошлого русского народа». Он также поддержал предложение привлекать разрушителей культурных памятников к уголовной ответственности за нанесение вреда социалистической собственности и призвал к созданию в РСФСР Общества охраны памятников, подобного тому, которое имелось уже к этому моменту в Грузии (Лихачев 1960). В ответе из министерства также говорилось о том, что было бы «очень важно создать Всесоюзное или всероссийское общество содействия охране, изучению и пропаганде памятников культуры».

Публикуя статью «Непомнящие родства» и отклики на нее, редакция газеты «Литература и жизнь» продемонстрировала политическую чуткость и внесла свой вклад в формирование идеологии советского ретроспективизма. Действительно, хронологически

окрасить все историческое прошлое нашей страны в сплошной черный цвет» (Об одной гнилой концепции 1936). А Владимир Кеменов, историк искусства и заклятый враг абстракционизма, в той же «Правде» обличал «анархический безнационализм «Иванов, не помнящих родства»» (Кеменов 1937).

первое, грузинское, общество охраны памятников истории и культуры появилось незадолго до этой публикации; в 1960-е гг. аналогичные общественные организации учреждаются министерствами культуры в других республиках Советского Союза. Комментируя такие инициативы, Д. С. Лихачев не без зависти отмечал (эта статья вышла в важном академическом журнале «История СССР» в 1961 г.): «В Грузии и Латвии уже есть «Общества охраны памятников культуры» (а в Грузии — еще и руководимое акад. Н. Бердзинишвили «Грузинское научное общество истории, археологии, этнографии и фольклора»), опыта которых следовало бы поучиться и в РСФСР. По крайней мере, одно такое добровольное общество — «Общество содействия изучению и охране памятников культуры» — следовало бы создать в РСФСР». И добавлял, прибегая к еще не ставшему привычным аргументу: «Русские памятники находятся в наиболее беззащитном положении» (Лихачев 1961: 9).

Российское (Всероссийское) общество охраны памятников истории и культуры (ВООПИиК) было создано одним из последних, в 1965 г.³

Однако вернемся к публикации в «Литературе и жизни». Появление на страницах этой газеты статьи «Непомнящие родства», конечно, вовсе не означало, что официальный орган СП РСФСР занял позицию защиты веры и верующих в разгар очередной антирелигиозной кампании, частью которой была вторая упомянутая статья. Ровно в том же году в прокат выходят пропагандистские фильмы «Тучи над Борском» и «Чудотворная», показывающие в крайне критическом ключе пятидесятников и православных, соответственно.⁴ Ясно, что ни Лихачев, ни редакция «Литературы и жизни», участвуя в общественной дискуссии об охране памятников, не собирались защищать то, для чего все эти церковные и монастырские здания, иконы и книги когда-то были созданы, — собственно религиозную жизнь как легитимную составляющую жизни общества. Совсем наоборот, музеефикация этих объектов автоматически делала их элементами секулярного мира.⁵ Будучи изъяты из своего естественного

³ О деятельности этого общества в Новгороде и Вологде подробнее см.: Donovan 2013.

⁴ Разбор фильма «Тучи над Борском» см.: Панченко 2013. Превращаясь в культурное наследие, религия (традиционная) попадает под опеку государства. Как народное и государственное добро, ее надо уважать и хранить, но при этом она не имеет права быть живой. На те же годы активной реставрации памятников древнерусской архитектуры приходятся постановления о запрете паломничества и жесткая идеологическая борьба с «сектантами». В 1961 г. в Ленинграде уничтожают храм Спаса на Сенной — памятник XVIII века, недостаточно древний, чтобы попасть в разряд культурного наследия.

⁵ О том, что для поколений советских людей единственным легитимным местом для религии был музей, говорит популярность в устной традиции баснословного (скорее всего) обещания или угрозы Никиты Хрущева показать «как музейную редкость... по телевидению последнего советского попа» (Шкаровский 1995: 135).

контекста функционирования, затем описаны, каталогизированы, поставлены на государственный учет, — короче говоря, превратившись в памятники культуры и истории (Stone 2008: 301–302), они приобретали совершенно новые смыслы. Вместо того чтобы быть полезными для религиозного обихода, религиозные артефакты становились носителями смыслов в других социальных полях — исторической памяти, необходимой для легитимации идеологических систем, и искусстве, где древность и уникальность конвертируется в валюту секулярного эстетического наслаждения.⁶ Акцентуация эстетических смыслов подобных объектов, как скоро выяснилось, легко и естественно может возвращать их в семантическое поле сакрального за счет общей для концептов артистической и религиозной деятельности семьи избранного и отделенного от сферы обыденности. Однако пока религия перемещается в безопасную область — или гетто — культуры.

Итак, религия, пока в виде объектов, возвращается в советскую публичную сферу, но только в новом статусе: как часть советского сакрального — культуры — и во многих контекстах культуры национальной («национальной святыни»).⁷ Ответственными за эту сферу были особые специалисты, именуемые на советском сленге *деятелями и работниками культуры*. *Деятели* — это публичные интеллектуалы, такие как академик Д. С. Лихачев, создававшие своими текстами советский канон; *работники* — профессионалы, работавшие в учреждениях культуры, прежде всего домах культуры и музеях, и занимавшиеся пропагандой и воплощением идеологического

Упоминание о музее здесь, конечно, является опциональным: пулт истории держался на парадоксальном совмещении образов телевидения как передовой технологии и священника как элемента уходящей натуры. В этом отношении характерна другая версия хрущевского обещания, в которой художественный эффект достигается имитацией речевого стиля прямолинейного и простоватого генсека, контрастно сводящего в одном высказывании антимодерну фигуру попа и главные модернизованные достижения СССР того времени в области освоения космоса: «Я покажу вам последнего попа. Дам ему ракету, лети себе в небо! А мы поживем на земле» (Тюрик 2008: 214).

⁶ Для людей церкви эстетизация иконы через музейное экспонирование оборачивалась совершенно другой стороной: «Церковная интеллигенция ходила в Третьяковку и Русский музей молиться перед хранящимися там образами, церковная масса с ужасом и негодованием отвергала мысль о посещении этого «кладбища икон»» (Мусин 2006: 84).

⁷ В этом смысле показателен призыв Д. С. Лихачева «увидеть за церковным сооружением прошлых веков его национальную ценность» (Лихачев 1961: 5). Причем речь идет именно о русском национальном наследии, т. к. является комментарием к процитированному Лихачевым высказыванию советского археолога, крупного специалиста по древнерусской архитектуре Н. Н. Воронина о «непоправимых потерях в культурном наследии русского народа» (У цитируемого автора это звучит еще более драматично и полемически остро — «непоправимые потери» (Воронин 1960: 40)). Кстати, Воронин, убеждая читателя в необходимости беречь памятники древнерусского церковного искусства, прямо указывал на то, что православная церковь обеспечила единство и «национальную самостоятельность» русского народа (Воронин 1960: 11).

канона. Это не означает, что *работникам культуры* не приходилось заниматься творческой деятельностью — совсем наоборот. В частности, на плечи этих людей, от директоров музеев до экскурсоводов, легла работа по перекодированию религиозных символов на приемлемый для советской пропаганды язык. Всем им время от времени приходилось отчитываться о своем участии в антирелигиозной работе. Так, в выступлении на пленуме Псковского обкома КПСС в 1957 г. директор местного краеведческого музея известный пропагандист псковских древностей И. Н. Ларионов должен был разъяснить безопасность «церковной составляющей» в устоявшейся экскурсионной программе:

Про экскурсии, проходящие по городу по историческим памятникам, могут сказать, что никакого отношения к антирелигиозной пропаганде они не имеют. Нет, имеют. Памятники-церкви вскрывают «ореол» святости, превращают их в памятники истории и искусства русского народа (Государственный архив новейшей истории Псковской области. Ф. 1219. Оп. 2. Ед. хр. 976. Л. 88).⁸

По свидетельству того же Ларионова, даже лучшие экскурсоводы могли быть как минимум нечувствительны к требуемому от них секуляризирующему церковные древности музеиному фреймированию. Рассуждая на пленуме обкома о важности того, в каких руках находятся памятники искусства, Ларионов рассказывает следующую поучительную историю. В 1956 г. он с группой академиков и корреспондентов приехал в город Печеры на экскурсию в знаменитый мужской монастырь, основанный в XV веке и никогда не закрывавшийся. Высоким гостям дали «хорошего экскурсовода».

Перед входом в пещеру написано: «Вход в пещеры богом зданные». Мы говорим нашему экскурсоводу, что не богом, а природой созданы эти пещеры, а он нам отвечает, что действительно это создано природой, а мы говорим богом, ведь от этого ничего не меняется (там же).

Не совсем ясно, о чем свидетельствует эта нечувствительность к разным вариантам идеологического регистра: не исключено, что для экскурсовода в самом деле «бог» и «природа» были взаимозаменяемы. И если так, то обратная замена — природы на Бога три десятилетия спустя — даже в случаях более сознательных работников культуры — была, вероятно, не слишком большой проблемой. Такая замена не требовала от них серьезного изменения себя — того, что Соня Лурман называет *recycling*. В постсоветское время работники

⁸ Тот же И. Н. Ларионов вместе с уполномоченным по делам религии по Псковской области выступал за превращение действующего Псково-Печерского монастыря в музей — всего или хотя бы частично. В результате монастырь остался действующим, но и экскурсии туда водили, причем экскурсии определенно служили росту симпатий к религии.

культуры так же легко переходили на квазирелигиозный язык, и экскурсоводы легко заменяли в своих экскурсионных нарративах «природу» на Бога, а сомнение в его существовании — на уверенность.

Согласно логике работников и деятелей культуры, общение советского человека с бывшими объектами религиозного культа должно было вызывать не религиозные, а эстетические и патриотические переживания. Эти вещи и здания (а также, например, пещеры) оказались включенными в иную, секулярную, моральную экономику. В отличие от прежней, которая строилась вокруг идеи спасения души и ответственности перед своей семьей и приходом, моральная экономика музеиной вещи связана с жизнью воображаемого сообщества нации (и во вторую очередь — территориального сообщества (поселения или региона)). Д. С. Лихачев прямо называл сохранение культурного наследия вопросом, который «давно волнует многих и многих советских патриотов». «Ведь все мы, — развивая ту же идею, писал в своей статье журналист Чаплыгин, — наследники несметных сокровищ, созданных народом. И все мы отвечаем за их сохранность» (Чаплыгин 1960).

Как мы видим, инициаторами и пропагандистами «ретроспективного поворота» (Donovan 2011: 214) стали представители интеллектуальной и художественной элиты. Настроения, которые охватили значительную часть интеллигенции, хорошо характеризуют слова известного китаиста и писателя Бориса Вахтина, ведущего передачи Ленинградского телевидения «Литературный вторник» (передача вышла в эфир Центрального телевидения в начале 1966 г. и была посвящена проблемам русского языка и культуры): «Вы знаете, конечно, прекрасно, что несколько лет назад как бы внезапно, как бы неожиданно мы все обнаружили для себя заново нашу Родину. Началось это, пожалуй, с интереса к иконам, с интереса к старине. Мы открыли для себя замечательную живопись, замечательную архитектуру, превосходные памятники слова» (Фирсов 2008: 463).⁹

Но особое место среди защитников старины занимали те, кого можно назвать критиками советской модернизации, — писатели-деревенщики (Brudny 1998) и другие русские «почвенники». Например, молодой художник Илья Глазунов, выступая на заседании Идеологической комиссии ЦК КПСС, состоявшемся 26 декабря 1959 г., прямо указывал на то, что только прошлое является

⁹ Суждения участников этой передачи, в число которых входили такие разные люди, как Д. С. Лихачев, Вяч. Вс. Иванов и В. А. Солоухин, показались тогдашнему советскому руководству слишком опасными, т. к. «ретроспективный поворот» в этой редакции оборачивался критикой советской действительности или, говоря словами Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС, «грубыми ошибками и неверными высказываниями по проблемам развития русского языка, русской культуры и традиций». Снятие с занимаемых постов руководителей Ленинградской телестудии продемонстрировало границы дозволенного в сфере культурной ностальгии (материалы по этой истории опубликованы: Фирсов 2008: 461–506).

источником для культурного строительства: «Любовь к национальным народным традициям всегда была и должна быть верным талисманом на пути создания новой культуры нашего народа». Естественно, он с горечью указывал на ужасы забвения отеческой старины: «У нас же происходит фактическое уничтожение — я, может быть, нарочито, слишком резко говорю, — добивание национальных традиций, как в прикладном искусстве, так и касаемо охраны памятников искусства вообще» (Идеологические комиссии 1998: 326–329).

Писатели и художники получили поддержку среди других профессионалов, и можно сказать, что инициатива создания обществ охраны памятников исходила от практиков в деле изучения и сохранения культуры, в первую очередь тех, кто профессионально был занят вопросами ее сохранения как материальной ценности. Заметную роль в этом движении сыграли архитекторы-реставраторы, в частности П. Д. Барановский, которому в 1960-е гг. удалось открыть в реставрационных мастерских на Крутицком подворье курсы для всех желающих научиться реставрационному делу. Тогда вокруг Барановского стал складываться круг людей, по словам современника, ратующих «за охрану памятников старины от ревнивых ниспровергателей русских национальных святынь» (Митрохин 2003: 302). Несколько раньше, в 1964 г., под его руководством возникает первый молодежный реставрационный клуб «Родина» (Илья Глазунов тоже имел отношение к его созданию), участники которого на общественных началах занимались среди прочего восстановлением Крутицкого подворья (Десятников 2006).¹⁰ Собственно, эти активисты и создали ВООПИиК. Однако, когда подобные инициативы были поддержаны властями и деятельность Общества охраны приняла жесткие формы советских институциональных практик, охранительный протест быстро стал частью официальной политики памяти и превратился в общее место — число членов ВООПИиК (напомним, организации, ограниченной одной республикой — РСФСР) к 1988 г. достигало 17 млн человек (В Центральном Комитете КПСС 1988).¹¹ Членство в Обществе в течение двух десятилетий стало практически обязательным для целых предприятий и других коллективов (например, для учеников школ), и к 1980-м для большинства членов таких обществ участие в деле охраны памятников свелось к выплате членских взносов.

Практической реализацией политики советского ретроспективизма занимались по долгу службы работники культуры: профес-

¹⁰ О создании клуба «Родина»: Глущенко, Дмитриев 1996; Митрохин 2003: 308–315.

¹¹ Джейффи Хоскинг в своей краткой и при этом яркой справке по истории создания ВООПИиК (Хоскинг 2012: 407–410) обозначил его британским термином *кванго*, относящимся к учреждению, финансируемому государством, но не являющемуся государственным.

сионалы¹² и волонтеры, включившиеся в краеведческое движение,¹³ занимавшиеся реставрационными работами или другой деятельностью, связанной с собиранием и музееификацией культурного наследия от прялок до старообрядческих рукописных книг.

Говоря о периоде правления Никиты Хрущева и о том, что из происходившего тогда определяло религиозный ландшафт постсоветского пространства, нужно упомянуть о любопытной ситуации: тогда в жизнь воплощались разные проекты, которым доведется пересечься только через значительный промежуток времени. Появление на странице одного издания, центрального и заметного, двух таких разных статей свидетельствует о существовании определенной идеологической полифонии в Советском Союзе того периода, отчетливо различимой только в редких случаях вроде этого. Неслучайно такое совмещение привело к эффекту «конфликта программ», когда на летучке в редакции «Литературы и жизни» кто-то обратил внимание на это странное соседство (Огрызко 2012). Вероятно, из Перми, где жил автор второй статьи и тысячи комсомольцев, подписавших письмо с требованием закрыть кафедральный собор, не было еще видно новых столичных веяний. Может быть, автора раздражали не только разнообразные пермские сектанты и виденное им воскресное шествие на проповедь, «перекрывшее на центральной улице движение трамваев, машин и прочего транспорта, загородившее путь жизнерадостным людям пермякам», но и появление в пермских краях московских археографических экспедиций. С конца 1950-х гг. во время зимних и летних университетских каникул студенты и их профессора стали постоянными гостями старообрядцев: интересовали столичных гостей их религиозные книги, оказавшиеся исключительно ценными (Rogers 2009). Вполне вероятно и то, что, публикуя рядом с «Непомнящими родства» материал о недостаточности антирелигиозной работы, редакция осторожничала, не будучи вполне уверенной в реакции начальства на критику газетой уничтожения в основном все-таки церковных зданий. Неслучайно антирелигиозная статья расположена на странице повыше, а жанр статьи

¹² Помимо официально добровольного ВООПИиК, существовали и государственные культуроохраные структуры и, соответственно, в них работающие люди. 24 мая 1966 г. вышло Постановление Совета Министров РСФСР № 473 «О состоянии и мерах улучшения охраны памятников истории и культуры в РСФСР», согласно которому охрана и пропаганда памятников истории и культуры были объявлены задачей государственной важности, а органы государственной власти (Советы Министров, Министерство культуры РСФСР и др.) обязывались принять меры к устранению недостатков в этой работе. В штаты Министерств культуры вводилась должность старших инспекторов и инспекторов по охране памятников истории и культуры, для деятельности которых (согласно предложению Министерства культуры) с 1 июня 1966 г. создавалась Государственная инспекция по охране памятников истории и культуры Министерства культуры РСФСР (Каргин 2009: 276).

¹³ О краеведении в 1950–1970-е гг. см.: Donovan 2011.

о разрушении памятников неожиданно обозначен как фельетон, что понижает градус ее серьезности и, следовательно, ответственности редакции за ее содержание.

Наследие и наследники

В фельетоне журналиста Чаплыгина, торжественно-серьезном ответе члена-корреспондента Академии наук Лихачева и протокольно-бюрократической реакции из Министерства культуры РСФСР поддерживается один и тот же способ говорить о «нас, советском народе» — назовем его генеалогическим. Заметим, что за пять лет до этого в первом публичном выступлении Лихачева вместе с тремя другими советскими интеллектуалами в защиту погибающих от небрежного отношения архитектурных памятников (речь тогда шла прежде всего о деревянных церквях Архангельской области) этот способ аргументации еще не сформирован. В «письме в редакцию» на первой странице субботнего номера «Литературной газеты» утверждается, что памятники народного деревянного зодчества ценные, поскольку они уникальны: эти церкви построены без единого гвоздя, русскими мастерами по своему собственному вдохновению и сохранились только «на нашем Севере» (Морозов и др. 1955). Эти церкви нужно сохранить, чтобы любоваться их красотой.

Генеалогический же нарратив указывает на более сильные, чем эстетические, основания для того, чтобы беречь красоту. Согласно его логике, красота является собственностью народа, обладающего общей памятью, общим прошлым и будущим. Ценная собственность должна передаваться, в соответствии с правом наследования, следующим поколениям. Иными словами, владеть и сохранять важнее, чем любоваться.

Идеология «культурного наследия» обладает большой убедительной силой, в том числе и для самих ее создателей — интеллектуалов и художников, профессионалов в области изучения истории. Идея общего культурного наследия переводит генеалогический нарратив из области мифологий в сферу практики, юридической и экономической. За небрежное отношение к этой собственности особого рода нужно, как мы видели, карать (о необходимости наказания виновных в уничтожении старинных церквей говорится уже в письме 1955 г.), а за собирание, хранение и возвращение народу через музеи, монографии и т. п. — поощрять.

Итак, церкви, пусть только специально отмеченные в качестве выдающихся памятников, появляются в публичной дискуссии с середины 1950-х гг.. Они хрупки и беззащитны, и потому их нужно охранять — ведь у них нет хозяев, которые умели бы с ними обращаться. Для этого их необходимо изъять из секулярного обращения и передать из собственности, например, Министерства колхозов (см.: Морозов и др. 1955) в сферу социалистического сакрального

(по Дюркгейму, области отделенного и защищенного) — культуры, понимаемой все чаще как пространство, обязывающее к сохранению памяти, а не рекреационной утилитарности.

Пожалуй, читателю 1960 г. эти две статьи из «Литературы и жизни» могли и не показаться такими уж диссонирующими. В самом деле, в них обеих религия объявляется принадлежащей прошлому, вопрос состоит лишь в том, какое место это прошлое занимает (или должно занимать) в модерном настоящем. Вероятно, за время активной модернизации и урбанизации советского общества религия как часть жизни стала пониматься как этнографическая архаика, несовместимая с повседневностью современного человека. Зато фрейм культурного наследия делает религию (точнее, избранные фрагменты ее вещной жизни) общественно полезной. И в 1990-е музеи становятся чем-то вроде банка стволовых клеток для будущего религиозного возрождения.

Пропаганда культурного наследия среди советских граждан происходит не только через вовлечение в изучение локальной истории или участие в реставрационных работах. В эти практики включаются главным образом школьники (не всегда добровольно) и студенты. Другим категориям граждан, в частности советскому «среднему классу», имеющему кое-какой достаток и досуг, а также потребность в заполнении последнего, оно предлагается в формате потребительских практик — а именно внутреннего туризма. В середине 1960-х складывается маршрут по древнерусским городам центральной России, получивший наименование Золотого кольца. Конечно, в большинстве случаев древние храмы этих городов презентировались как памятники искусства и «великие творения народного гения», однако иногда музеям приходилось делить памятники с верующими (порой к взаимному неудовольствию, как было, например, в Троице-Сергиевой лавре: Kenworthy 2012), и в таких ситуациях экскурсионные программы невольно знакомили туристов с религиозным обиходом церкви.

Кроме того, в те же годы были учреждены архитектурный музей-заповедник «Кижи» (1960) (Кижи — остров сокровищ 1965: 5), Соловецкий историко-архитектурный музей-заповедник (1967), Псковский историко-архитектурный музей-заповедник (1968) (Тахаси 2008: 11), до сих пор активно предлагаемые и востребованные на рынке познавательного туризма. А в те годы рекламу им делала даже газета «Правда», которая, как известно, не занималась мелкими проблемами. Более того, именно по появлению в органе ЦК КПСС той или иной статьи страна узнавала о серьезном отношении к предмету, в ней освещенному, руководства страны и осваивала то, что называли «правильным пониманием вопроса». В начале 1965 г. граждане СССР получили возможность узнать, как «Правда» относится к архитектурным заповедникам (Почивалов 1965). Специальный корреспондент газеты посетил Кижи и представил увиденное

посредством фольклоризирующего дискурса, в котором можно расслышать и религиозные обертоны. Их присутствие в тексте такого ранга легитимировалось лексикой, которая использовалась в версиях презентации народной культуры для детской аудитории.

Остров в самом деле необычен. Подлетаешь к нему и диву даешься. Будто не ревущий мотор небесной машины, а магическая сила заклинания на расписаном ковре-самолете переносит тебя в мир бабушкиных сказок. И видишь внизу, на пуховой снежной подушечке островка, самый настоящий град-Китеж, с деревянными церквушками, крепостными стенами, резными домишками, амбарами и даже настоящей ветряной мельницей... Ну прямо-таки только что всплыл со дна озера, как в давнем поверье. И в названии-то зозвучие; Кижи — Китеж.

Умелое перо корреспондента описывает храмы Кижей как фольклорное пространство, используя музыкальную метафорику, которая, кстати говоря, окажется востребованной и в позднейших описаниях этого музейного ансамбля.

Говорят, архитектура — это окаменевшая музыка. Архитектура на Кижах — это музыка, выструганная из дерева. Так и чудится, будто под резными куполами-луковичками, как в музыкальных шкатулках, живут далекие отголоски задумчивой пастушеской свирели и торжественные переборы гуслей.

Затем интонация умиления сменяется призывающими-указаниями

Бессспорно, Кижи могли бы привлечь к себе не единицы, а сотни и тысячи и советских и иностранных туристов. И не так уж много для этого требуется сделать. Хорошую рекламу. Хорошо организованный транспорт. Приличную гостиницу поблизости. Продажу сувениров. Всего этого пока нет.

Разумеется, в тексте мы находим идеологическое обоснование практики сохранения и посещения памятников старины:

...они достойны того, чтобы <...> с их помощью воспитывали у молодежи национальную гордость и патриотизм. Мы не Иваны, не помяющие родства. Не может быть социалистической культуры без культурного наследия прошлого... Это неотъемлемо наше, близкое, дорогое...

Еще одним местом, где отечественным туристам демонстрировали русскую старину, был Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. В справке о проведении экскурсий в г. Печоры, составленной в 1971 г. экскурсионным бюро областного совета по туризму совместно с Печорским краеведческим музеем для Псковского обкома партии, сообщалось, что в Псково-Печерском монастыре «количество организованных экскурсантов увеличилось с 40 тыс.

в 1967 г. до 139 тыс. в 1970 г., т. е. почти в 3,5 раза» (ГАНИПО. Фонд 1219. Оп. 117. Ед. хр. 23. Л. 26). Авторы справки указывали на существенный рост доходов монастыря за это время и небезосновательно связывали его с увеличением потока туристов. Чтобы прекратить популяризацию монастыря, они предлагали исключить Печоры из всесоюзных маршрутов и каталогов и закрыть вход в пещеры для экскурсантов. Вход этот, поясняют они, и так закрыт для светских посетителей, но поскольку в пещерах есть монастырская церковь, где бывают службы, туристы приходят на службы, просто чтобы попасть в пещеры.¹⁴

Познавательный туризм предполагал активное использование перевода знаков, имеющих для говорящего и слушающих отчетливо религиозную семантику, на язык секулярной идеологии. Одним из устоявшихся форматов для этого был созданный в совершенно иных условиях топос «русского пейзажа с церковью» (Ely 2002: 118–121), в котором основная идеологическая тема заключалась в неразрывности и естественности как самих культовых сооружений («Архитектура дополняет красоту природы, природа усиливает изящество архитектуры» (Кижи 1971: 28)), так и их присутствия в национальном ландшафте. Поэтичный дискурс природной красоты активно использовался для презентации храмовой архитектуры. Вот как описывается путешествие в только что созданный Кижский заповедник в книге, предназначеннной для туристов и призванной популяризовать только что созданный маршрут: «Две церкви и колокольня появляются не сразу, а постепенно — словно всплывают из воды. Вырастают на наших глазах», и далее в описании Преображенской церкви — «Здесь все естественно и просто, как ветви и листья на дереве или спокойные изгибы ручья. И ничего лишнего. Все прекрасно и совершенно, как любое творение природы: как говорят, «ни прибавить, ни убавить» (Лисаевич, Дужников 1966: 12, 20).

Как мы видим, сравнение с природной простотой и соразмерностью делает церкви идеальными эстетическими объектами.

Эстетизация религиозных объектов и их высокая идеологическая ценность («наше наследие») предполагали создание положительного образа сделавших их мастеров — «наших предков», которым приписывалось своего рода ландшафтное чутье: «Русские зодчие издревле обладали великим умением “рубить города”, <...> ставить

¹⁴ Другим таким сомнительным местом на карте советского познавательного туризма был Загорск (Сергиев Посад) с уже упомянутой Троице-Сергиевой лаврой, вошедший в маршрут Золотого кольца. Лавра была возвращена Церкви в 1946 г., так что любой турист мог заглянуть на службу в местный храм, чтобы, например, послушать церковное пение. Рассказывая о своем воцерковлении в 1990-е гг., одна из наших информанток, ленинградка 1950 г. р. с высшим медицинским образованием, вспоминала, что первый интерес к вере в ней пробудила именно экскурсия в Троице-Сергиеву лавру, состоявшая еще в 1970-е гг. Позднее она неоднократно ездила туда сначала как туристка, потом — как паломница.

храмы и монастыри так, словно сама природа выбрала для них место» (Лисаевич, Дужников 1966: 15). Показательно, что в размышлениях эпохи ретроспективизма о гениальности древних мастеров — ставших знаменитыми и безвестных — совершенно отсутствует интерес к их религиозности. Таков «Андрей Рублев» Андрея Тарковского, таков и упоминавшийся нами рассказ Василия Шукшина «Мастер» (1971 г.). Герою этого рассказа — забулдыге, но непревзойденному столяру Семке Рыси приходит идея отремонтировать старинную церковь, стоящую в запустении в стороне от дорог неподалеку от его села Чебровка. Мысль эта возникает у него после лета, проведенного в городе у одного скучавшего по родной деревне писателя, которому Семка сделал интерьер квартиры под «шешинацтый век», а в свободное время читал книжки и рассматривал старые иконы и прялки, которых было у писателя «навалом».

Охваченный желанием вступить в диалог со своим коллегой, давно умершим мастером-строителем задевшей его за живое красивой легкой церкви, Семен отправляется за поддержкой сначала к местному священнику в райцентр. Тот отправляет его к митрополиту в областной центр, митрополит посыпает в облисполком, а там Семке сообщают, что церковью уже занимались, но оказалось, что с точки зрения истории искусства большой ценности она не представляет. Все Семкины собеседники знают об этой церковке, но помочь в ее восстановлении не могут: церковнослужители — потому что это не коллективная просьба группы верующих и рядом есть уже работающий храм, а советские чиновники — потому что это не уникальный памятник древнерусского искусства, на который денег бы государство дало. Всех людей, к кому ходит Семка, профессиональных верующих (клириков) и профессиональных атеистов (советских чиновников), объединяет эта церковка: все они признают ее красоту. Красота же заботила и древнего неведомого мастера — а не «желание прославить Бога» или, например, честолюбие. У этих людей, вместе с писателем — поклонником отеческой старины, общий эстетический вкус, который перенимает или заново обнаруживает в себе и представитель «народа» Семка. Но Семка, в отличие от тех, кто хотел бы, но не смог ему помочь, для Шукшина и многочисленных читателей его деревенских рассказов является не просто ценителем прекрасного; он также земляк, коллега и прямой наследник неизвестного мастера. Невозможность восстановить церковь делает диалог с конгениальным собеседником невозможным: Семка возвращается к привычному пьянству, а традиция, только было восстановившаяся «связь времен», опять прерывается. Красивая церковь стоит на своем месте и ждет себе реставратора и хозяина. Забытая святыня, она, постепенно и верно разрушаясь, вызывает к способности советского человека переживать причастность к национальной культуре как источнику едва ли не религиозного вдохновения.

Культура в ретроспективистском дискурсе 1960-х — это не то, что познавательно и полезно, это то, что священно. В призывах лидеров охранительного движения используется весь богатый семантический потенциал религиозной лексики. «Берегите святыню вашу» — так называется ставшая знаменитой статья в журнале «Молодая гвардия» (Коненков и др. 1965). В ней обращение с национальными памятниками практически неотличимо от обращения христианина со Святыми Дарами («каждое новое поколение, утверждая себя и культуру собственной эпохи, с благодарным трепетом приемлет и берет под свою защиту и охрану лучшее национальное наследство»). В тексте активно используются элементы формирующегося коммеморативного канона, связанного с почитанием героев и оплакиванием жертв Великой Отечественной войны. Именно с памятью о героизме новых мучеников — защитников отечества — соотносят свои призывы авторы статьи:

Когда в 1941 г. было сказано вещее слово: «Велика Россия, а отступать некуда — позади Москва», ставшее лозунгом и заповедью для героических защитников столицы, никто не имел в виду населенный пункт, который можно восстановить из кирпича и цемента, там говорилось о Москве как символе, который нельзя отдавать даже на временное подержание в нечистые руки, это средоточие знаменитых храмов, исторических зданий, священные останки крепостных стен, рубцы и шрамы памятных прежних интервенций, имелись в виде могилы, честь охраны которых принадлежит им, гордым потомкам непокоренных дедов.

Благородный гнев составителей этой проповеди обрушивается даже на последовательных атеистов, которые предстают людьми легкомысленными и неспособными к переживанию нового-старого сакрального:

Мы должны встать на борьбу с ханжеским мнением ограниченных людей: будто церкви и другие культовые здания — объекты только религиозного значения, что под золотыми куполами содержится лишь «опиум народа», потому что их создатель — русский крестьянин в доступной ему форме запечатлев в них труд, страдания, жертвы, ум, отвагу и подвиг народа, — в этих зданиях высочайшее для каждой эпохи проявление художественного творчества нации.

Естественно, что в этом контексте покушение на старину препрезентируется в терминах святотатства и оскорбления практически религиозных чувств: «Из души, из серда каждого русского человека исходит требование: «Остановитесь. Берегите нашу святыню!»».

Для авторов подобных призывов старые храмы сакральны, так как их освящает подлинный дух русского народа, в котором религиозное чувство поставлено в один ряд с основными концептами,

характеризующими идеалы советской антропологии, — трудом, страданием и подвигом.¹⁵

Еще более последовательно идея творческой природы религиозности предков выразилась в рассуждениях автора того же журнала Виктора Чалмаева, также охотно и умело использовавшего религиозную лексику и своеобразный формат введения религиозных мотивов в секулярный патриотический дискурс через перечисление разнородных предметов. Здесь отеческое архитектурное наследие растворяется в родном среднерусском пейзаже, одновременно становясь естественной частью идентичности подлинного патриота¹⁶:

Открыть для себя Россию, рассыпать ломающийся крик петуха, шепот ив у омутной воды, восхититься народным гением, живущим в каменных узорах старинных церквей, осознать грандиозность подвига народа в Отечественную войну — это значит всесторонне себя сформировать, взойти на подлинную высоту интеллекта и нравственного совершенства (Чалмаев 1967: 278).

В этом рассуждении именно восприимчивость к красоте церковного искусства понимается в качестве главного если не условия, то символа устойчивости русского самосознания. Примерно тот же статус — живого и надежнейшего свидетельства сохранения фундаментальных характеристик нации в условиях модернизации — придается старым иконам в произведениях Владимира Солоухина «Письма из Русского музея» (1966) и «Черные доски» (1969). К слову, именно Солоухину принадлежит один из самых знаменитых «списков» атрибутов подлинно русской идентичности, в котором православные культурные элементы безусловно доминируют: «...если ты русский человек, ты обязан знать, что такое «Слово о полку Игореве», Покров на Нерли, Куликовская битва, рублевская Троица, Кирилло-Белозерский монастырь, Крутицкий терем, устюжская чернь, вологодское кружево, Кижи, Остромирово Евангелие, Владимирская Божия Матерь» (Солоухин 1977: 46).¹⁷

¹⁵ Эти настроения довольно чутко уловили профессиональные борцы с религией, которые увидели в националистической ностальгии угрозу своему делу. Вот как комментировал хвалебную рецензию на книгу В. Прибылкова о древнерусских живописцах «Сквозь жар души» журнал «Наука и религия» (рецензия называлась «Люди подвига»): «Если православные святыне стали источником пылких патриотических переживаний, то нужно <...> проникнуться чувством неприязни по отношению к антирелигиозной пропаганде, которая, естественно, при таком взгляде на святыни может казаться только осквернительницей «национальных святынь»» (Шамаро 1970: 33).

¹⁶ Возможно, Чалмаева на это вдохновили стихи Рубцова, которые он с восхищением цитирует: «Люблю твою, Россия, старину, / Твои леса, погоды и молитвы» (Чалмаев 1967: 283).

¹⁷ Солоухинский список «Ты обязан знать» различается в разных вариантах этой максимы (ср., например, Солоухин: 1969: 133). Со временем православно-древнерусская составляющая нарастает.

Солоухин, несомненно, был самым плодовитым и радикальным из православных почвенников, которым было дозволено пропагандировать свои взгляды на русскую культуру в советских журналах консервативного направления и в многочисленных книгах, выходивших большими тиражами. Однако логика и эстетика его аргументации была вполне типична для целого направления позднесоветской культурологической мысли и сводилась к ясной и последовательной тенденции «создания ореола святости старине, искусству прошлого, народным традициям» (К вопросу о религиозно-мистических течениях 1969: 53) или, говоря словами его критиков, «идиллическому любованию церковной стариной, предметами религиозного культа» (Перед лицом древнего искусства 1970: 55). Для него было исключительно важно утвердить православную составляющую в качестве органической части русской культуры, всего русского. Один из его героев — наставник автора (или лирического героя) в деле сортирования и реставрации икон — утверждает: «...собирая древнюю русскую живопись — собираешь душу народа» (Солоухин 1969: 139). Солоухин протестует против «искусствоведческого» и «классового» подхода к русскому православному искусству и прямо указывает на его религиозный характер, который определяет ценность и важность иконописи:

Чаще всего мне думается, что древние мастера писали просто молитву. Этого требовало время, задача живописи, ее, так сказать, прикладная, утилитарная сторона. Вот именно: подходит верующий к иконе, чтобы молиться, а его молитва, оказывается, уже выражена, изображена. То, что изображено на доске, вполне соответствует настроению, душевному состоянию молящегося. Именно свое-то состояние он и узнает в иконе. В этом-то и заключалась вся сила воздействия древней живописи. В этом-то и состоит то ее загадочное, подчас неуловимое нечто, что пытаются разгадать искусствоведы всех стран и что ускользает всякий раз при анализе только красок, только линий, только сюжетов, только композиции.

Иконостас — это не одна молитва, но многоголосый слаженный хор, торжественно возносящийся под высокий небообразный купол. Только с таких позиций можно правильно оценить это искусство. До каких пор мы будем говорить о русских иконах, что они цепны лишь постольку, поскольку художник, вопреки канонам, вносил в живопись черты реальной тогдашней жизни и что в некоторых святых можно, вероятно, признать современников живописца: русских крестьян, его знакомых, родственников! (Солоухин 1976: 275).

Довольно сложная картина коллективной молитвы, явленной писателю в иконостасе, конечно, не может быть сведена к прямолинейному идеологическому высказыванию, но она тем не менее органично вплетается в «слаженный хор» любителей национального религиозного искусства. «Памятники церковного зодчества и живописи более других памятников прошлого помогают проникать

в его [нашего культурного наследия] суть, яснее представлять себе основы нашего национального самосознания», — убежденно заявляет один из участников конференции ВООПИиК 1968 г. писатель О. В. Волков (Волков 1972: 41).

В подобных высказываниях мы можем разглядеть аргумент протестной десекуляризации — и национальная культура, а следовательно, и сама нация неразрывно связаны с религией, причем последняя оказывается в положении причины, культура и нация — следствий. Поэтому вырывание религии из ткани культуры и в целом ряде контекстов политической истории оказывается нелегитимным и ведет к катастрофическим последствиям. Сторонники этой идеи активно противостоят попыткам создать секулярный образ национального культурного наследия, которых было в избытке и которые, в общем, соответствовали официальной идеологической линии светского государства. Напомним в этой связи, что в те годы предпринимались активные попытки выявить и уничтожить религиозную составляющую из народных обрядов. Предполагалось, что религия приходит в народную культуру после того, как складываются ее основные формы, и паразитирует на них, но может быть отделена и элиминирована как явление логически и в ряде случаев хронологически вторичное. Приведем довольно типичный пример такого рассуждения: «Церковь, формируя свою обрядность присвоила много хороших, красивых народных традиций. Сейчас все лучшее из того, что веками создавалось народом, возвращается ему освобожденное от религиозной шелухи и мистики» (Тимченко 1976: 39; см. также об этом: Шнирельман 2012: 99–101; Штырков 2012: 226–227).

Проект советского секуляризма предполагал, попросту говоря, изъятие религиозного содержания из религиозного предмета для раскрытия истинной природы последнего. В статье Санами Такахаси приводится цитата из доклада на учредительном съезде ВООПИиК его председателя В. Кочемасова, хорошо иллюстрирующая подобную логику:

В трудную эпоху рождалось древнерусское искусство, когда длительное время господствующей идеологией была религия, когда художественное творчество регламентировалось канонами церкви. Но и в этих условиях народом создавались произведения архитектуры, живописи, прикладного искусства, полные художественного совершенства, глубокого народного человеческого смысла. Нужно только развенчать ореол религиозности, связанный с этими произведениями, и они представят как великие художественные ценности (Такахаси 2008: 11).

Впрочем, подобные интерпретационные перспективы, как и попытки отделить религиозное от прогрессивного в народном обычье, были относительно безуспешны. И советские «бойцы идеологического фронта» это понимали. Например, главный редактор журнала «Наука и религия» — основного массового атеистического издания

тех лет довольно четко уловил вызов ретроспективного поворота, когда, отметив важность «вопроса о месте и роли религии в духовной культуре, в культурном наследии народов», утверждал:

Главное сейчас состоит в том, чтобы шире развернуть работу по исследованию духовных ценностей прошлого, в которых тесно переплетается религиозное и художественное, с тем чтобы освободить от религиозной оболочки все ценное как с исторической, так и с художественной, эстетической точки зрения. Эта работа многогранна и сложна... Но она остро необходима... Дело в том, что резко возрос и продолжает расти интерес советских людей, особенно молодежи, к истории, культурному наследию, к деятельности прошлых поколений (Иванов 1967: 89–90).

Но призывы «раскрыть действительное соотношение религиозных и эстетических элементов» «в культурном наследии русского народа» оставались в области атеистической схоластики или же вызывали к жизни тексты, в которых довольно эклектично совмещались разные по своему идеологическому основанию аргументы. В последнем случае попытки совместить прогрессистскую марксистскую дискурсивную логику с патриотической охранительной создавали порой эффект двойного (если не шизофренического) дискурса. Пример подобного дискурсивного раздвоения можно найти в статье Владислава Шошина, вышедшей в «Молодой гвардии» в упомянутой рубрике «Берегите святыню нашу». Шошин начинает с того, что сообщает читателям, что в царские времена «исподволь, но неукоснительно уничтожались национальные духовные богатства народа русского». Причем причастными к этой тайной деятельности были не только «царская администрация... чиновничество и полиция», но и «духовенство» (Шошин 1966: 295). Получается, что борьба за русскую старину предполагает разрыв с наследием империи и церкви. Разрушители же русской старины оказываются преемниками царизма, особенно когда «прикрывают свои действия лозунгом “борьбы с религией”» (Шошин 1966: 298). Разумеется, «пренебрежительное отношение к церковной архитектуре» не имеет «ничего общего с подлинной антирелигиозной борьбой», т. к. «всем известно, что для религиозных сборищ совсем не обязательны церкви» (Шошин 1966: 296, 298). Так что церкви как здания имеют к религии косвенное отношение. Осуждение небрежения русской стариной, унаследованное от империи, предполагает установление отношений преемства с каким-то другим, не царским и не церковным прошлым. Для Шошина это прошлое располагается на Русском Севере и воплощается в местной церковной архитектуре. Взглянуть на эти строения и зовет автор своего читателя.

Север, Север!.. Почему историческая красота твоя до сих пор остается за семью замками? Почему неведомы туристам пейзажи и церкви «северной Италии» — Шенкурского уезда? По всем своим рекам

и дорогам стоят стройные деревянные церкви; они и ныне могли бы, как маяки, вести путешественника (Шошин 1966: 297).

Казалось бы, наш автор нашел точку опоры для своей охранительной аргументации в том, что красота церковных зданий должна объясняться не их религиозным предназначением, а «талантом нашего народа, выраженным в церковном зодчестве» (эта фраза из выступления Максима Горького на I съезде советских писателей в те годы была одним из главных аргументов защитников православного художественного наследия). Но под конец статьи звучит довольно смелый призыв «преодолеть слепо отрицательное отношение к истории религиозного движения». Как ясно из контекста, имеется в виду история православной церкви в России, представленная через целый ряд героев — инока Пересвета, Сергия Радонежского, митрополита Филиппа (Кольчева), основателей северных монастырей, т. е. представителей духовенства, пусть и древнерусского (Шошин 1966: 299–300).

Как мы видим, через такие построения в широкий общественный обиход входил (или возвращался) образ национальной культуры, в котором собственно русское национальное показывалось через цитирование православного изобразительного искусства. Относительную конкуренцию этому способу визуализации национального составляло лишь «русское народное творчество», которое зачастую не отделялось от православного в эстетическом и социологическом воображении советского человека. Ведь, по словам фольклориста и писателя, одного из основателей ВООПИиК Дмитрия Балашова, «строили мужики, гениальные и гордые мужики, строили радостно и величаво, украшали землю по-своему и на свой, народный вкус» (Балашов 1966: 294). Правда, для того, чтобы слиться с народным, православному нужно было быть достаточно древним (а лучше еще и северным). Если соблюдались эти условия, то включение Шошиным преподобных Зосимы и Савватия в пантеон национальных героев не было слишком дерзким поступком. Оно выглядело вполне органично в те годы, когда, по выражению Вайля и Гениса, «на обложках популярных журналов появились монастыри» (Вайль, Генис 2013: 275).

Таким образом в 1960–1970-е гг. постепенно складывается своеобразный консенсус по вопросу о том, как стоит трактовать религиозную природу древнего (или народного, что в данном контексте значило то же) культового искусства. Разумеется, оно представлялось элементом прекрасного утраченного мира.¹⁸ Кто-то, подобно

¹⁸ Солоухин любил передавать эти смыслы через метафору света. «Икона дошла из светов, а вовсе не из темноты. А теперь, как вы сами видите, ее поглотила тьма неизвестности. И вот вы ищете, ищете ее. А почему ищете? Потому что она свет, она огонек и тянет вас на этот ее огонек», — говорит «спокойно, улыбаясь краешками губ» пожилая крестьянка охотникам за старыми иконами, и автор разделяет ее убежденность (Солоухин 1969: 152).

Солоухину, не стеснялся указывать на то, что ценность древнего искусства прямо связана с его сакральным характером. Но особенно важно, что в православном искусстве и, шире говоря, традиционных религиозных практиках начинают видеть нечто большее, чем религию. Это нечто большее не отрицает религиозное, но основывается на нем. Вот что писал известный советский литературный критик В. В. Кожинов о православной литургии:

Мы, наконец, кажется, уяснили для себя совершенно ясно и неопровергимо, что архитектура древних храмов и живопись икон — это произведения, в которых воплотилось целостное мироощущение народа, что это не чисто религиозная культура <...> До сих пор как-то не признано, что подлинная культура и культура именно целостная, воплощающая дух народа, содержится и в том, что наполняло эти стены, — в том, что можно назвать православной литературой <...> В сущности, православная литература есть возвышенная опера <...> (Кожинов 1972: 102).

Илья Глазунов в своих воспоминаниях с тем же увлечением открывает высокие гуманистические смыслы в изображении на Владимирской иконе Божией матери.

Удивительно просветленный женский лик с глазами, исполненными невыразимой материнской скорби. Сын заглядывает в грустные глаза матери с недетской тревогой. В глазах ее не только материнское горе — кажется, они вобрали в себя всю скорбь мира, в них слышится горький вопрос, зачем столько зла, горя и несправедливости на земле (Глазунов 1966: 239–240).

Свое описание Глазунов дополняет развернутой репликой своего собеседника Николая Анциферова, в котором тот характеризует Владимирскую икону как «лучшее произведение мирового искусства» и «величайшее обобщение понятия материнства во всем его сложном психологическом комплексе» (Глазунов 1966: 240).

Умение находить возвышенные и не имеющие прямого отношения к марксистско-ленинскому обществоведению, хотя и вполне секулярные смыслы в древних религиозных артефактах становится общераспространенным и входит в рутину преподавания отечественной истории. Так в «Альбоме по истории СССР», изданном в качестве методического пособия для преподавателей истории средней школы Комитетом по печати при Совете Министров РСФСР с предисловием академика Б. А. Рыбакова, иконе Св. Троицы Андрея Рублева посвящены следующие строки:

Глубокий смысл «Троицы» Рублева был близким, понятным и глубоко волнующим для людей его времени. Высокие идеи гуманизма, вдохновлявшие Рублева, позволили создать такое произведе-

ние искусства, которое и сейчас интересует и радует людей. Икона Рублева... носит более философский характер, воплощая представление о единстве трех существ, символизирующем духовное единство мира (Куйбышева, Сафонова 1967: 65).

Так памятники культуры постепенно наполняются новым сакральным содержанием и наряду с памятью о войне становятся элементами конвенционально утвержденного нового сакрального, где религия уже видится как естественная и неотъемлемая часть жизни народа, в силу каких-то обстоятельств утраченная или отобранныя. Высказывания о необходимости вернуть утраченное, восстановить целостность, обратиться к бесценному опыту ушедших поколений, естественным хранилищем которого представляется религия, к моменту Перестройки стали суждениями уровня здравого смысла. Приветствуя тысячелетний юбилей Крещения Руси и обращаясь к «верующим и неверующим», знаменитый писатель-деревенщик Валентин Распутин утверждал как нечто самоочевидное:

...дата эта настолько огромна и несет в себе так много всего, так много всего, что связано не только с религией, что связано с нравственностью нашей, с философией, с чувствованием народным, с опытом связано, с языком, наконец, с космическим и образным представлением мира (Праздник славянской письменности 1989: 191).

Как мы видим, образ национальной традиции (заметим, отсылающий к допетровскому периоду отечественной истории и *volens nolens* имеющий антимодерные и антизападные коннотации) до какого-то времени был православным по форме и вполне секулярным по содержанию. Но во многих контекстах эта традиция обнаруживала мистические смыслы. Из свидетельства художественной одаренности и прирожденной мастеровитости предков (вспомним о церковке из шукшинского рассказа), «основным учителем» которых «оставалась природа» (Кижи 1971: 39), национальная культура превращалась в бесспорное доказательство основательности утверждений о великом прошлом России, бесконечно высокой нравственности русского народа и его способности к «общению с небом» (Солоухин 1976: 268). Не зря фильм Тарковского об Андрее Рублеве осуждался как высказывание, не соответствующее этой картине. По словам жены Солоухина, тот отзывался о кинокартине следующим образом:

Фильм антирусский, антинациональный, вредный... Не могло на фоне такой России, которую показал нам автор, появиться светлое, чистое искусство... Не могли в темной, дикой, варварской стране, какая показана в фильме, родиться светлая, высявшаяся к Богу архитектура, светлая живопись, божественные церковные мелодии. Это создала Святая Русь! (Солоухина-Заседателева 2008: 266–267).

Где проходит граница между эстетизирующим восприятием церковной старины и мистифицирующей, почти религиозной ее трактовкой, сказать трудно. Эту границу можно пытаться локализовать темпорально. Например, можно сравнить высказывания о той же рублевской Троице в школьных учебниках. В учебнике 1967 г. об иконе как объекте говорится с чувством досады: мол, иных вариантов тогда не было, но все же автору и его аудитории удалось... Союз «но» здесь определяет модальность и мораль всего рассуждения.

Произведения Рублева, как и других художников того времени, написаны на религиозный сюжет. Это — иконы. Но святые на иконах Рублева теряют свой грозный облик: они проникнуты нежностью и лиризмом. «Радости и светлости наполняется сердце от их лицезрения», — говорили современники (Вагин, Сперанская 1967: 76).

Но через год-другой учебник уже содержит серьезное размышление над тем, что центром и символической доминантой Троицы является евхаристическая чаша (кажется, так следует трактовать слова о человеколюбии и готовности к самопожертвованию):

На традиционный церковный сюжет Рублев написал великолепную, полную глубокого смысла и прекрасно выполненную картину. Изображения трех ангелов поражают глубоким внутренним спокойствием и необыкновенной одухотворенностью. Все они погружены в себя, лица их задумчивы, они размышляют о чем-то большом и важном для всех людей. Идея мира и человеколюбия, готовности к самопожертвованию воплощена в символической картине с редкой художественной силой (Сахаров, Краснобаев 1968: 122).

Однако у границы между антирелигиозным и религиозным прочтением отеческого наследия есть и другие измерения — например, делящее читателей на взрослых и детей. Солоухин, описавший в «Письмах из русского музея» (1966) икону как молитву и смело трактовавший религию как чуть ли не основной человеческий инстинкт (Солоухин 1976: 266, 268), в том же году писал о том же Андрее Рублеве в тоненькой детской книжке: «Подолгу стоим мы в Третьяковской галерее пред просвещенными гениальными творениями монаха. Но дорога нам в этих творениях их человеческая сущность, а не религиозный фетиш. Ах, как четко нужно нам это понимать!» (Солоухин 1966: 9).

Но так или иначе, поощряемый государством интерес к родной истории, памятникам истории и культуры применительно к материальным предметам почти всегда обращался на православные святыни. Если взглянуть, например, на деятельность студенческих реставрационных стройотрядов ВООПИиК, то среди объектов, на которых они проводили работы, «секулярные святыни» (усадьбы писателей) встречаются только в виде исключений (Бадекин 1983:

38–39). Функционерам охраны памятников приходится стыдливо прикрывать этот перекос, начиная перечисления с объектов советского сакрального («приняты важнейшие решения, направленные на улучшение дела охраны ленинских мест, памятников Валаама, Соловецкого архипелага, Старой Ладоги» (Перестройка — путь от мнимых ценностей 1987: 2)), что в целом не спасало ситуацию, и ЦК пенял ВООПИиК: «Ограничивааясь нередко заботами об исторических зданиях культового характера, недостаточно эффективно выявляются и сохраняются памятники революционного движения и социалистического строительства» (В Центральном Комитете КПСС 1988). Это, впрочем, не меняло положения дел, и молодые люди стремились спасать разрушающиеся церкви и монастыри, в которых тем временем начинала возрождаться религиозная жизнь. Характеризуя настроения, охватившие сначала часть интеллигенции, а затем и широкие слои населения в последние два десятилетия существования СССР, Джейн Эллис пишет: «Когда мыслящие люди в СССР старались вновь обрести и восстановить культуру прошлого в ее чистой, противостоящей идеологическим искажениям форме, они встречались с православием в любой области — в искусстве, архитектуре, музыке, литературе, поэзии» (Эллис 1990: 8).

Правда, у советской ностальгии по религиозной жизни и особенно по великой православной культуре был еще один аспект. Каковы бы ни были нюансы картины утраченного прошлого, для многих область религиозного устойчиво ассоциировалась с семантическим полем эстетического опыта и древней традиции, то есть того, чему не могло найтись места в актуальном социальном пространстве, — слишком уж этот образ оказался полным нездешней красоты и укорененным в далеком домодерном прошлом. Мир православия оставался и, как нам представляется, до сих пор остается для многих чем-то прекрасным и таинственным, доступным разве что через практический мистический опыт контакта с реставрируемой иконой. Это «иное время, иная красота, не наша жизнь. Другая планета, другая цивилизация, таинственный и сказочный мир» (Солоухин 1969: 136). О его существовании нужно знать, но о том, чтобы жить в нем, можно только мечтать — столько специальных навыков и знаний эта жизнь требует. Поэтому такая перспектива доступна только людям посвященным, а другим остается с почтительным питетом взирать на зрывые проявления высокой духовности.

Но какой бы «другой» эта жизнь ни была, за религией, особенно религией традиционной, закрепилась функция «места памяти» и зачастую памяти национальной. Религия — например, православие в России и Грузии,¹⁹ католичество в Литве и т. д. — была надежно

¹⁹ О роли Грузинской православной церкви в реализации политики памяти о национальном прошлом и том, как это влияет на современную политическую культуру Грузии, см. статью Сильвии Серрано (Serrano 2010).

интегрирована в нарратив о славном прошлом того или иного народа (характерно, что «советский народ» как наследник подданных империи такого единого прошлого не имел). До поры до времени у этого места памяти были секулярные хранители и секулярные «носители» — те технические средства (книги, фильмы, лекции, экскурсии), через которые советские граждане получали информацию о религии, ее статусе и функциях.²⁰ Но постепенно эта ситуация многими стала пониматься как неестественная, ждущая исправления и появления социального актора, который в силу своей институциональной специфики поддерживает религию, а значит, и сохраняет национальную память или, при другом подходе к делу, «общечеловеческие ценности». Этим актором для многих стала Русская православная церковь. В том, что сложилась такая ситуация, есть некоторая ирония истории в терминологическом значении этого выражения. Ведь многие поколения антиклерикалов боролись с религией и церковью, утверждая, что те воплощают собой консервативность, неспособность к изменению (развитию) и отсталость. В условиях ретроспективного поворота в общественных представлениях об искомой норме функционирования социума именно эти качества, во многом воображенные, гарантировали то, что в религиозных идеях и институциях люди найдут желанную точку опоры.²¹

Возрождение

В широком праздновании 1000-летия крещения Руси в 1988 г. можно увидеть следствие и логическое продолжение, если не завершение, политики культурного ретроспективизма 1960-х. К этому времени музеифицированный образ религии в социальном воображении многих советских граждан начинает оживать. Этому во многом способствовало изменение политики советского руководства по отношению к Русской православной церкви — не афишируемое, но тем не менее понимаемое как верное свидетельство наступления новых времен. Например, в 1983 г. церкви была возвращена часовня Ксении Блаженной на Смоленском кладбище Ленинграда и Свято-Данилов монастырь в Москве, а в конце 1987 г. — знаменитая своими традициями старчества Оптинская пустынь — место паломничества ряда

²⁰ Парадоксальность этой ситуации заключалась в том, что советский (и постсоветский) человек довольно много знал об общих характеристиках религии: для чего она нужна, какова природа религиозно мотивированного социального действия и т. п. Но при этом практических навыков и знаний в области религиозной жизни он почти не имел. На подобное сочетание религиозного энтузиазма и ставшего притчей во языцах «низкого уровня религиозной культуры», а также на социально-политические последствия этого положения дел обратил внимание Николай Митрохин (Митрохин 2001).

²¹ Ср. рассуждение А. А. Панченко об утверждении «непременного, пусть даже и иллюзорного постоянства религиозных институций», необходимого для легитимации контролирующих функций церкви (Панченко 2002: 67).

известных русских писателей. Что-то менялось, и многие чутко улавливали знаки того, что религия (религия вообще, а не только православие) уже разрешена или, по крайней мере, уважаема в Советском Союзе. В 1987 г. эмигрантское издание с волнением и некоторым удивлением писало о новой манере печатать слово «Бог»: «примерно год назад это слово все чаще начали писать в советских публикациях с большой буквы, чего раньше даже в цитатах из Библии не дозволялось» (Назаров 1987: 107). И действительно, именно в 1986 г. на страницах центральных газет и журналов стали публиковаться материалы, в которых о религии отзывались с нескрываемой симпатией, как, например, в романе Чингиза Айтматова «Плаха» («Новый мир») и полемической реплике Евгения Евтушенко в «Комсомолке» (Диалог 1986).

В следующем, 1987 г. поток «религиозных» публикаций продолжал расти. Но, пожалуй, самым ярким событием этого года, продемонстрировавшим стране, что религия теперь официально «разрешена», стал выход на экраны кинофильма режиссера Тенгиза Абуладзе «Покаяние». Картина, снятую в 1984-м и продемонстрированную на закрытом показе в 1986 г., посмотрело в СССР 13 миллионов 600 тысяч зрителей. Хотя в целом фильм «Покаяние» воспринимался зрителем как история про массовые репрессии сталинского времени и их замалчивание, религиозная составляющая кинонarrатива превратилась в отдельное последовательное высказывание, и последняя фраза картины, произнесенная великой грузинской актрисой Верико Анджапаридзе («К чему дорога, если она не приводит к храму?»), была повторена на разные лады и стала на многие годы одним из символов перестроекных лет.

В эти годы религиозные образы из прекрасного прошлого органично вплетаются в дискурс крепнущего этнического традиционализма,²² который быстро вытесняет из поля общественной дискуссии космополитичную ностальгию по общечеловеческому культурно-религиозному наследию. Кроме того, как можно увидеть из того же «Покаяния», когда в годы Перестройки происходит

²² Здесь мы трактуем значение термина *традиционизм* несколько шире, чем это делается, например, в работе Павла Носачева (Носачев 2013), и именуем традиционализмом идеологию, подразумевающую, что для сохранения и развития той или иной социальной группы максимально благоприятным является утверждение существовавшего в истории этой группы уклада жизни. Любые несанкционированные внешние заимствования рассматриваются носителями подобного мировоззрения как разрушительные и угрожающие самому существованию группы в качестве отдельного коллективного субъекта со своими интересами и траекторией исторического развития. Обычно традиционалистская идеология характеризуется алармистскими утверждениями касательно современной социальной жизни группы, за сохранение которой выступают ее сторонники. Актуальные практики, характерные для защищаемого общества, объявляются испорченными в силу нерадения представителей самого общества и/или злоумышленных действий тех, кто, как считается, заинтересован в его кардинальном изменении, грозящем потрясением основ социальной идентичности.

активное переосмысление советской истории, религия также оказывается в списке репрессированных институций, ждущих и даже требующих реабилитации. Риторика возврата к подлинности начинает перекликаться с требованиями восстановления справедливости. Характерно, что основная сюжетная линия упомянутого фильма строится вокруг попытки художника Сандро Баратели защитить обреченный на уничтожение древний храм Богородицы, в который прагматичная и лицемерная власть помещает какую-то гигантскую сверхсовременную лабораторию. Пытаясь спасти церковь, художник обращается к мэру городу и прибегает к уже знакомым нам традиционалистским аргументам:

Храм Богородицы — один из величайших памятников раннего христианства. Памятник культуры! Ведь разрушить его — это перерубить живительные корни, которые питают и духовно обогащают наш народ. Так бросьте в костер произведения Руставели, Данте! Пусть не звучат Бах, Бетховен, Верди. Разрушим храм Петра, Нотр-Дам, Святыхховели...

Его циничный антагонист подхватывает это рассуждение, демонстрируя хороший уровень владения охранительной риторикой, и сравнивает церковь со стареющей матерью:

Так и этот храм — памятник веков, гордость наша, история наша. Оставлять большую мать без присмотра не пристало сыну.

В итоге Сандро Баратели гибнет в застенках, храм взрывают, и эти два события, совпадая по времени, обозначают друг друга и ту зияющую пустоту, которая образовалась в результате этой трагедии. Ведь именно отсутствие храма делает существование дороги, к нему (уже, еще?) не ведущей, бессмысленным.

Другим характерным документом этой эпохи является документальный фильм «Храм» (1987, реж. Вл. Дьяконов), замеченный, вероятно, немногими, хотя он и получил доброжелательную оценку в популярном глянцевом журнале «Советский экран» (Тюрин 1988). Фильм рассказывает о жизни современной православной церкви. Начинается он с кадров разрушения церквей в раннесоветское время и показывает несколько портретов современных верующих — доброго старика деревенского священника Николая Гурьянова (в конце 1990-х он станет известным старцем), молодого одаренного иконописца монаха Зенона, многодетного потомственного священника и настоятельницы женского Пюхтицкого монастыря. Все они выглядят архаично, но говорят современным зрителю языком о понятных ему вещах: о творчестве и общем культурном наследии, о семейных радостях, династии и долге, о ценности добросовестного труда. Правда, в рассуждениях иконописца звучит новая для секулярного советского зрителя тема: художник мягко, но властно указывает на то,

что иконы, храмы и церковная музыка — это вовсе не произведения искусства, легитимный предмет приложения усилий музеиных работников и искусствоведов. Они принадлежат иному миру, и делать их источником эстетического наслаждения попросту неверно. Они должны входить в ткань православной жизни, становиться частью молитвенной практики. Другими словами, монах Зенон пытается выселить музей из храма, оспорить право мирских специалистов на экспертную оценку того, что может быть адекватно оценено и использовано лишь Церковью.

Герои всех новелл фильма — религиозные профессионалы (монахи и священники). Исключение составляет коротенький сюжет о строительстве новой церкви. В этом сюжете, снятом на Украине, показано строительство храма силами прихожан и на их средства, взамен сгоревшей. Староста рассказывает об этом строительстве как о гражданской инициативе своих односельчан. Они строят церковь для себя своими руками по своему желанию. И не столько чтобы молиться, сколько чтобы была: не должно село стоять без храма. Как мы увидим в следующей, последней в нашей статье, истории, этот нарратив строителей-энтузиастов станет парадигматичным для постсоветского восстановления православия.

Когда говорят о религиозном буме начала 1990-х гг., имеют в виду прежде всего миссии протестантских и постхристианских церквей зарубежного происхождения, чья деятельность на территории Советского Союза до того времени сдерживалась «железным занавесом». Исследователи справедливо отмечают, что привлекательными на религиозном рынке того времени были «такие религиозные формы, которые связаны не с традицией и ритуалом, а с истиной, моралью и видением будущего» (Pelkmans 2009: 2). Присутствие на этом рынке «старых» религий вроде православия или суннитского ислама было в начале 1990-х настолько малозаметным, что М. Пелкман в предисловии к сборнику о религиозных обращениях на постсоветском пространстве предположил, что «религиозная жизнь после социализма вряд ли может быть охарактеризована как возрождение подавлявшихся религиозных традиций» (там же). В самом деле, возрождение православия в первое постсоветское десятилетие следует траектории, заданной еще движением за охрану памятников середины века и общей идеологией ретроспективизма. Восстановление церковных зданий, часто по инициативе и средствами местных жителей, понимается самими этими людьми как восстановление связей с утраченным прошлым, своей «культурой». Эти гражданские инициативы, пока еще мало изученные,²³ продолжают и традицию советского краеведения, поскольку открывают забытые страницы истории локального сообщества — деревни или города. И возглавляют такие инициативные группы нередко работники

²³ Приятное исключение составляет работа Детелины Ташевой (Ташева 2011).

культуры — зав. клубом, библиотекари или учителя, ободряемые многочисленными постановлениями партии и правительства.²⁴

Именно таким человеком была Валентина, с которой один из авторов статьи познакомился летом 2009 г. во время работы в с. Кислово Каменского района Свердловской области по исследовательскому проекту о современных православных приходах и общинах.²⁵ Этническая немка, родившаяся в 1950 году в Северном Казахстане, Валентина так и не стала в этом селе вполне своей, но именно на нее все указывали как на того, кто знает о здешней церкви и церковной жизни все. В самом деле, на момент знакомства она оставалась хранительницей ключей от храма и, как выяснилось из интервью и было подтверждено другими, именно она невольно оказалась главной деятельницей местного религиозного возрождения.

Все началось в 1990 г., когда в качестве депутатского наказа от жителей своего сельского избирательного округа Валентина, тогда директор местного клуба, получила поручение восстановить церковь. Уже в конце года здание церкви и бывший дом священника были переданы общине в бессрочное пользование. Это был первый случай возвращения церковного здания во всем районе. Как говорит сама Валентина, тогда она была «единственным директором центра культуры по области, который работал именно в этом направлении. В направлении возрождения».

Поначалу Валентина видела свою задачу в помощи общине по правильному оформлению документов на эти здания и лоббировании вопроса о передаче зданий в районном Совете народных депутатов. Но после окончания бумажной работы она вместе с другим односельчанином, председателем местного сельского совета и тоже депутатом, стала заниматься восстановлением здания (современный интерьер церкви см. на ил. 15) и устройством приходской жизни. В церкви тогда располагалась машинно-тракторная станция, так что начинать

²⁴ Вторая половина 1980-х в сфере охраны памятников была ознаменована всплеском как гражданских инициатив, так и активности государственных институтов (см., например: Чехарин 1988; В Центральном Комитете КПСС 1988). Рассуждения о необходимости хранить историческую память перед лицом наступающего глобального кризиса духовности стали обычными для центральных газет. Так «Правда», комментируя экranизацию притчи о манкурте из романа Чингиза Айтматова «И дальше века длился день», писала: «Человечество без исторической памяти — это мир без будущего, разрозненная толпа горьких одиночек, не способных понять друг друга. Это сон разума, порождающий чудовищ и ведущий к гибели цивилизации» (Гусейнов 1988). Д. С. Лихачев в связи с этими новыми веяниями заметил: «Отношение к истории изменилось настолько, что защитники старины появились как раз из числа тех, кто раньше старину разрушал» (Лихачев 1987). Как мы сейчас видим, стремительное развитие экономического и социального кризиса в стране в эти годы сопровождалось повышением внимания к проблемам исторической памяти и «наибольшими успехами в деле охраны памятников истории и культуры за весь советский период» (Кулемзин 2001: 193).

²⁵ Исследовательский проект «Двадцать лет трансформации: религиозные и социальные практики русских православных приходов», руководители А. Агаджанян, С. Хэдли (2008–2010).

пришлось с постепенного освобождения одного из приделов этого огромного для небольшого ныне села церковного здания от машин и сельхозтехники. Изготовление и оформление алтаря поручили художнику-оформителю, который раньше рисовал для совхоза лозунги и плакаты к советским праздникам. К созданию алтарной преграды он подошел с выдумкой, соорудив ее из разного вторсырья — ячеек для хранения яиц, бумаги и тряпок. Эскизы для алтарной преграды сделал председатель сельсовета, ориентировавшийся частично на свои детские воспоминания, связанные с совсем другим храмом в южном регионе страны, частично на иллюстрации из альбомов по искусству из своей домашней библиотеки. Созданный алтарь прослужил церкви почти два десятка лет.

Для Валентины весь этот труд был работой по возвращению культурного наследия, а наследие в ее воображении оказалось связанным прежде всего с культовыми архитектурными сооружениями. Когда в конце 1980-х гг. по путевке обкома комсомола она попала в Прагу, ее поразило обилие церквей. До этого церквей, во всяком случае, цепких, она не видела: ни в родном Северном Казахстане, ни в индустриальном городе Свердловской области, куда приехала жить сразу после замужества, ни в этом селе, где ее семья обосновалась в начале 1980-х.

Так же как активисты охраны памятников культуры в 1950–1960-е гг., под возрождением она понимает не активизацию собственно религиозной жизни, а возрождение «русской культуры», которая, как ей кажется, ослабела под натиском культуры враждебной — западной массовой. В нашем с ней разговоре она подчеркивала некоторую абсурдность своей просветительской деятельности: «...я довольно часто говорила: «Я — немка по национальности, и мне Россия дороже, чем вам, русским по паспорту». При этом она говорит и о естественности своих, как работника культуры, усилий по возвращению народу, прежде всего молодежи, исторической памяти. Она не делает ничего нового, а лишь поддерживает изначально установленный порядок:

То есть я молодежи так объяснила: что это наше, русская, российская традиция. То есть это память. И верим мы, не верим — мы должны как-то... То есть это наше исконно русское. И никуда нам от этого не деться. И мы должны это поддержать хотя бы потому, что... ну, как вам сказать? Ну, это закон был Руси — вера эта.

Возвращенное культурное наследие могло быть и полным фейком, однако помещенное в рамки сакрального — теперь между «культурой» и церковью — оно становится убедительным. Например, стараниями Валентины и других приходских активистов на видном месте перед церковью была оборудована небольшая открытая купальня, названная ими «Моисеев ключ» (см. ил. № 16). Для нее была организована подача воды, пробурена скважина. Раньше на этом месте ключа или купальни не было. А название ключу решено было дать по имени одного из дореволюционных местных благотворителей, «который

распродал все свое крепкое хозяйство и все средства отдал на храм». За этот ключ приход получил грамоту от областного правительства, поскольку стал победителем в конкурсе на лучшее обустройство источников нецентрализованного водоснабжения по области.

Валентина, как и другие деятели раннего религиозного возрождения, была поглощена открытием новых смыслов в привычных вещах — увлекательным и творческим делом узнавания. Такое узнавание не отказывает старым смыслам в релевантности; оно только делает их вторичными.

В соседнем, большом, селе история восстановления церкви была иной, но и здесь мы наблюдаем все тот же *recycling* зданий, публичного пространства и специалистов-общественников. В этом селе в помещении церкви располагался дом культуры, где показывали фильмы, репетировал местный вокально-инструментальный ансамбль и работали кружки для детей. В бывшем доме священника наискосок от клуба была сельская библиотека. Церковная община здесь сложилась только в 2001 г., с появлением священника, и активную роль в ее становлении принимала сельский библиотекарь, видевшая в происходящем, как и Валентина, «культурное делание». В этом селе здание церкви быстро освободить оказалось затруднительно. К тому же оно было слишком велико. Долгие поиски подходящего помещения в конце концов привели активистов в единственное в селе (когда-то райцентре) сооружение с портиком и колоннами — построенное пленными немцами в послевоенное время здание местной администрации. Здесь нашлась комната, которую раньше занимал радиокружок. Дальше все было как обычно: энтузиасты вынесли старый хлам, побелили стены и потолки, сделали, как умели, необходимые для ведения церковных служб вещи. Муж библиотекаря, в церковь даже не заглядывающий, сделал паникадила, которыми пользуются и теперь в настоящем церковном здании на месте бывшего клуба. Ни те, кто белил, ни те, кто выносил мусор, не стали активистами литургической общины; для них восстановление церкви было общественным делом, не имевшим ясного религиозного смысла. Большинство жителей села не участвовали в восстановлении своим трудом, но при этом никто не отказывал давать на церковь деньги; их собирали через церковную кружку, стоявшую в продуктовом магазине, и во время поквартирных и подомовых обходов — также, как в этой местности собирают на помощь погорельцам.

Время строителей быстро проходит. В открытые ими церкви с алтарями из яичных решеток приходят религиозные профессионалы — священники и обученные религиозному обиходу миряне. В одних случаях новое поколение прихожан вливается в существующие общины, основанные «первоходцами» в героическую эпоху строительства, без особенных проблем (напр., Тощева 2011), в других возникают конфликты между «хозяйственной» и «литургической» общинами прихода (см.: Кормина 2012). В определенном смысле продолжается

процесс *recycling*: в отстроенных церквях ценными становятся иные умения и навыки — способность петь на клиросе и владение церковным этикетом, а не аскетическая трудовая самоотверженность.

Читала ли Валентина публицистику Лихачева или прозу писателей-деревенщиков? Видела ли картины Глазунова? К сожалению, мы этого не знаем. Однако с полной уверенностью можем констатировать, что через систему образования и установившиеся культурные конвенции созданная советскими деятелями культуры идеология ретроспективизма была прочно усвоена людьми вроде Валентины, которые в подходящий момент оказались способными наполнить культурное сакральное религиозной символикой. Для многих из них церковная деятельность является современным вариантом деятельности культурной, связанной с организацией досуга (например, престольных праздников вместо советских дней села) и трансляцией молодежи этических норм. Показательно, что Валентина до сих пор не уверена в том, крещена ли она, и вместо того, чтобы пройти обряд крещения для надежности, предпочитает думать, что, скорее всего, была тайно крещена в детстве.

В 2000-е гг. религия, прежде всего православие, становится частью повседневного обихода и массовой культуры. В социальном воображении многих религия покидает сферу сакрального (то есть дюргеймовского «отделенного и запрещенного»). Ею больше не любуются; ее носят. Об этом и пойдет речь в статьях нашего сборника.

Литература

- Бадекин 1983 — Бадекин Б. И. Студенческие реставрационные отряды // Памятники Отечества, 1983. № 1 (7). С. 38–39.
 Балашов 1966 — Балашов Д. Свет из глубины // Молодая гвардия, 1966. № 9. С. 292–295.
 В Центральном Комитете КПСС 1988 — В Центральном Комитете КПСС (Центральный Комитет КПСС принял постановление «О мерах по дальнейшему совершенствованию деятельности Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры» // Правда, 14 мая, 1988. № 135.
 Вагин, Сперанская 1967 — Вагин А. А., Сперанская Н. В. История СССР. Учебное пособие для 7 класса. М.: Просвещение, 1967.
 Вайль, Генис 2013 — Вайль П., Генис А. 60-е. Мир советского человека. М.: АСТ: CORPUS, 2013.
 Васильев 1957 — Васильев С. А. Четверть века. М.: Молодая гвардия, 1957.
 Волков 1972 — Волков В. О. Над седым Волховом // Тысячелетние корни русской культуры: [Материалы науч.-метод. конф. Май 1968 г.]; Новгор. обл. отд-ние Всерос. о-ва охраны памятников истории и культуры. Новгород: Б. и., 1972. С. 38–42.
 Воронин 1960 — Воронин Н. Н. Любите и сохраняйте памятники древнерусского искусства. М.: Искусство, 1960.
 ГАНИПО — Государственный архив новейшей истории Псковской области. Фонд 1219. Опись 117. Ед. хр. 23. Справка о проведении экскурсий в г. Печоры.

- Глазунов 1966 — Глазунов И. Дорога к тебе // Молодая гвардия, 1966. № 6. С. 236—271.
- Глушенко, Дмитриев 1996 — Глушенко Н. Д., Дмитриев С. Е. Им зажженный огонь // Петр Барановский: Труды, воспоминания современников / сост. Ю. А. Бычков и др. М.: Фонд П. Д. Барановского, 1996. С. 271—276.
- Государственный архив — Государственный архив новейшей истории Псковской области. Ф. 1219. Оп. 2. Ед. хр. 976. Л. 88.
- Гринберг 1958 — Гринберг И. Л. Поэзия Алексея Суркова. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1958.
- Гусейнов 1988 — Гусейнов Х. Помни имя свое (Снимается кино) // Правда, 13 мая, 1988. № 134.
- Десятников 2006 — Десятников В. Подвижник // Новый мир, 2006. № 12. С. 139—156.
- Диалог 1986 — Диалог (Е. Евтушенко — С. Калтахчян) // Комсомольская правда, 10 декабря, 1986.
- Иванов 1976 — Иванов А. С. Журнал «Наука и религия» — важное звено в атеистическом воспитании // Вопросы научного атеизма, 1976. Вып. 19. С. 82—96.
- Идеологические комиссии 1998 — Идеологические комиссии ЦК КПСС. 1958—1964: Документы. М.: РОССПЭН, 1998.
- К вопросу о религиозно-мистических течениях 1969 — К вопросу о религиозно-мистических течениях в духовной жизни современного советского общества // Вестник Русского студенческого христианского движения, 1969. № 91—92. С. 50—61.
- Каргин 2009 — Каргин Ю. Ю. Становление и эволюция государственной концепции охраны, исследования и использования памятников археологии в советский период (1945—1991 гг.) // Известия Самарского научного центра Российской академии наук, 2009. Т. 11. № 2 (28). С. 274—280.
- Катаев 1936 — Катаев Ив. Искусство социалистического народа // Красная новь, 1936. № 5. С. 174—189.
- Кеменов 1937 — Кеменов В. О национальной гордости русских художников // Правда, 13 августа, 1937. № 222.
- Кижи 1971 — Кижи. Фотоочерк. Петрозаводск: Карелия, 1971.
- Кижи — остров сокровищ 1965 — Кижи — остров сокровищ [Книжка-путеводитель]. Петрозаводск: Карел. кн. изд-во, 1965.
- Кожинов 1972 — Кожинов В. В. Единая, целостная // Тысячелетние корни русской культуры: [Материалы науч.-метод. конф. Май 1968 г.]; Новгород. обл. отд-ние Всерос. о-ва охраны памятников истории и культуры. Новгород: Б. и., 1972. С. 97—106.
- Коненков и др. 1965 — Коненков С., Корин П., Леонов Л. Берегите святыню нашу! // Молодая гвардия, 1965. № 5. С. 216—219.
- Кормина 2012 — Кормина Ж. В. Номадическое православие: о новых формах религиозной жизни в современной России // Ab Imperio, 2012. № 2. С. 195—227.
- Куйбышева, Сафонова 1967 — Куйбышева К. С., Сафонова Н. И. Альбом по истории СССР (С древнейших времен до середины XIX в.). М.: Просвещение, 1967.
- Кулемzin 2001 — Кулемzin A. M. Охрана памятников в России как историко-культурное явление. Кемерово: Изд-во Кемер. обл. ин-та усовершенствования учителей, 2001.
- Лисаевич, Дужников 1966 — Лисаевич И. И., Дужников Ю. А. Кижи. Валаам. Л.: Лениздат, 1966.

- Лихачев 1960 — Лихачев Д. С. Во имя будущего // Литература и жизнь, 11 марта, 1960.
- Лихачев 1961 — Лихачев Д. С. Памятники культуры — всенародное достояние // История СССР, 1961. № 3 (май-июнь). С. 3—12.
- Лихачев 1987 — Лихачев Д. С. Тревоги совести // Литературная газета, 1 января, 1987. № 1.
- Митрохин 2001 — Митрохин Н. Кровь и Библия. Этнонационализм и религиозные организации: опыт СНГ // Неприкосновенный запас, 2001. № 3 (17). С. 89—99.
- Митрохин 2003 — Митрохин Н. Русская партия: движение русских националистов в СССР. 1953—1985 гг. М.: Новое литературное обозрение, 2003.
- Морозов и др. 1955 — Морозов А., Лихачев Д., Воронин Н., Юсов А. Нельзя так относиться к памятникам народного зодчества // Литературная газета, 15 января, 1955. № 7 (3352).
- Мусин 2006 — Мусин А. Е. Вопиющие камни. Русская церковь и культурное наследие России на рубеже тысячелетий. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006.
- Назаров 1987 — Назаров М. Литература и публистика под знаком перестройки // Вестник русского христианского движения, 1987. № 2 (150). С. 104—112.
- Носачев 2013 — Носачев П. Г. Интегральный традиционализм: между политической и эзотерикой // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2013. № 4. С. 203—222.
- Об одной гнилой концепции 1936 — Об одной гнилой концепции // Правда, 10 февраля, 1936. № 40.
- Огрызко 2012 — Огрызко В. На раздаче индульгенций. Архив // Литературная Россия, 6 июля, 2012. № 27.
- Панченко 2002 — Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.
- Панченко 2013 — Панченко А. А. «Религиозные инфекции» и «духовные калеки»: Тема детства в советской атеистической пропаганде 1960-х гг. // «Убить Чарскую...»: парадоксы советской литературы для детей (1920-е—1930-е гг.) / Сост. и ред. М. Р. Балина, В. Ю. Вьюгин СПб.: Алетейя, 2013. С. 310—329.
- Перед лицом древнего искусства 1970 — Перед лицом древнего искусства // Наука и религия, 1970. № 3. С. 51—55.
- Перестройка — путь от мнимых ценностей 1987 — Перестройка — путь от мнимых ценностей к подлинным // Памятники Отечества. 1987. № 1. С. 2—12.
- Почивалов 1965 — Почивалов Л. На острове сокровищ // Правда, 11 февраля, 1965. № 42 (16994).
- Праздник славянской письменности 1989 — Праздник славянской письменности и культуры в Новгороде (9—12.1. 1989 г.) // Вече. Независимый русский альманах, 1989. Вып. 33. С. 189—195.
- Сахаров, Краснобаев 1968 — Сахаров А. М., Краснобаев Б. И. История СССР. Пробный учебник для VII класса вечерней (сменной) школы. М.: Проповедование, 1968.
- Солоухин 1966 — Солоухин В. А. Родная красота (Для чего надо изучать и беречь памятники старины). М.: Советский художник, 1966.
- Солоухин 1969 — Солоухин В. А. Черные доски. Записки начинающего коллекционера // Москва, 1969. № 1. С. 129—187.

- Солоухин 1976 — Солоухин В. А. Письма из Русского музея // Солоухин В. А. Слово живое и мертвое. М.: Современник, 1976. С. 226–321.
- Солоухин 1977 — Солоухин В. А. Камешки на ладони. М.: Советская Россия, 1977.
- Солоухина-Заседателева 2008 — Солоухина-Заседателева Р. Л. Преданность: судьба и приоритеты // Преданность: к 85-летию со дня рождения Владимира Алексеевича Солоухина: (Сборник воспоминаний, статей, писем) / Авт.-сост. В. Н. Афанасьев. М.: Голос-Пресс, 2008.
- Сурков 1950 — Сурков А. Четыре стихотворения // Новый мир, 1950. № 1. С. 3–6.
- Тахакаси 2008 — Тахакаси С. Образ религиозного ландшафта в СССР в 1965–1985 годы (на примере Соловецкого музея-заповедника) // Вестник Евразии, 2008. № 4. С. 9–26.
- Тахакаси 2011 — Тахакаси С. «Андрей Рублев» А. Тарковского: интерпретация русской истории в контексте советской культуры // Acta Slavica Iaponica, 2011. Vol. 29. P. 65–86.
- Тахакаси 2012 — Тахакаси С. Два типа религиозности времен позднего социализма: православные верующие во Владимирской области // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2012. № 3–4 (30). С. 327–347.
- Тимченко 1976 — Тимченко И. П. Системность — главное условие действенности атеистического воспитания (Из опыта атеистической работы в Закарпатской области) // Вопросы научного атеизма, 1976. Вып. 19. С. 32–41.
- Тошева 2011 — Тошева Д. От восстановления храма к созданию общины: самоограничение и материальные трудности как источники приходской идентичности // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Руссле. М.: Весь мир, 2011. С. 277–297.
- Тюрин 1988 — Тюрин Ю. Путь длиною в тысячелетие // Советский экран, 1988. № 11. С. 6–8.
- Тюрин 2008 — Тюрин Ю. П. История и киномистификации: кино, правда истории, духовные традиции. М.: НИИ киноискусства, 2008.
- Узланер 2008 — Узланер Д. Секуляризация как социологическое понятие (По исследованиям западных социологов) // Социологические исследования, 2008. № 8. С. 62–67.
- Фирсов 2008 — Фирсов Б. М. Разномыслие в СССР. 1940–1960-е годы: История, теория и практика. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2008.
- Халиф 1960 — Халиф Л. Пермская обитель // Литература и жизнь, 21 февраля, 1960.
- Хоскинг 2012 — Хоскинг Д. Правители и жертвы. Русские в Советском Союзе. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
- Чалмаев 1967 — Чалмаев В. А. Философия патриотизма // Молодая гвардия, 1967. № 10. С. 272–291.
- Чаплыгин 1960 — Чаплыгин Ю. Непомнящие родства // Литература и жизнь, 21 февраля, 1960.
- Чехарин 1988 — Чехарин Е. М. Общечеловеческие ценности // Памятники Отечества, 1988. № 2. С. 2–6.
- Шамаро 1970 — Шамаро А. О национальной гордости и православных святынях // Наука и религия, 1970. № 1. С. 28–34.

- Шкаровский 1995 — Антицерковные гонения в Ленинградской епархии: 1958–1964 / Публ. Н. В. Шкаровского // Невский архив. Историко-краеведческий сборник. Вып. II. М.; СПб.: Athenium-Феникс, 1995. С. 123–168.
- Шнирельман 2012 — Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: Изд-во ББИ, 2012.
- Шошин 1966 — Шошин В. «Грехи, содеянные тут» // Молодая гвардия, 1966. № 2. С. 294–301.
- Штырков 2012 — Штырков С. А. Прогрессивные народные традиции: обретение и изобретение (случай Северо-Осетинской АССР в 1960-е годы) // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. СПб.: Петербургское востоковедение, 2012. С. 213–250.
- Эллис 1990 — Эллис Д. Русская православная церковь: Согласие и инакомыслие / пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. London: Overseas publications interchange Ltd., 1990.
- Asad 2003 — Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Brudny 1998 — Brudny Y. M. Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1951–1991. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Casanova 1994 — Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Casanova 2008 — Casanova C. Public Religions Revisited // Hent de Vries (ed.) Religion: Beyond the Concept. NY: Fordham University Press, 2008. P. 101–119.
- Donovan 2011 — Donovan V. 'Going Backwards, We Stride Forward': Kraevedenie Museums and the Making of Local Memory in North West Russia, 1956–1981 // Forum for Anthropology and Culture, 2011. N 7. P. 211–230.
- Donovan 2013 — Donovan V. The 'Old New Russian Town': Modernization and Architectural Preservation in Russia's Historic North West, 1961–1982 // Slavonica, 2013. Vol. 19, N 1. P. 26–35.
- Ely 2002 — Ely, Christopher David. This Meager Nature. Landscape and National Identity in Imperial Russia. De Kalb, IL: Northern Illinois Univ. Pr., 2002.
- Kenworthy 2012 — Kenworthy S. The Revival of Monastic Life in the Trinity-Sergius Lavra after World War II // State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine / Ed. by Catherine Wanner. NY: Oxford University Press, 2012. P. 117–158.
- Luehrmann 2005 — Luehrmann S. Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Postsoviet Mari El. Religion, State & Society 33 (1), 2005. P. 35–56.
- Pelkmans 2009 — Pelkmans M. Introduction: Post-Soviet space and the unexpected turns of religious life. In M. Pelkmans (ed.), Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms, and the Technologies of Faith. NY: Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 1–16.
- Rogers 2009 — Rogers D. The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Ithaca: Cornell University Press, 2009.
- Serrano 2010 — Serrano S. De-secularizing national space in Georgia // Identity Studies, 2009. Vol. 2 (<http://ojs.iliauni.edu.ge/index.php/identitystudies/article/view/12/8; 05.03.2015>).
- Stone 2008 — Stone A. B. 'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union // Russian Review, 2008. Vol. 67, N 2. P. 296–320.
- Yurchak 2006 — Yurchak A. Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton Univetsiry Press, 2006.