

# ОДИССЕЙ



2010  
2011

Школа и образование  
в Сопотской школе в Польше и России

Дети, мастера и традиции  
в программах для школьников и их  
родителей

Арт-проекты и арт-инициативы  
«Сфинксы» — Ольга Буркина

Семь Сфинксов и Пьер-Анри

ИСКУССТВО

УДК 94  
ББК 63.3(0)  
О-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Л.М. БАТКИН, Г.В. БОНДАРЕНКО, И.Г. ГАЛКОВА,  
И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА,  
К.А. ЛЕВИНСОН, С.И. ЛУЧИНКАЯ (составитель и зам. главного редактора),  
С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, А.А. ПАНЧЕНКО, М.Ю. ПАРАМОНОВА,  
Л.П. РЕПИНА, А.В. ТОЛСТИКОВ (ответственный секретарь),  
П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, В. ВЖОЗЕК, Н. ЗЕМОН ДЭВИС,  
Вяч.Вс. ИВАНОВ, Ж. Ле ГОФФ, Ж.-К. ШМИТТ,  
О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук И.П. ГЛУШКОВА,  
кандидат исторических наук С.Г. ЯКОВЕНКО

**Одиссей : человек в истории /** Ин-т всеобщ. истории. – М. : Наука, 1989– .

**2010/2011** : Школа и образование в Средние века и Новое время / [гл. ред. А.О. Чубарьян]. – 2012. – 000 с. – 15ВК 978-5-02-037561-1.

Альманах посвящен теме образования и религиозного воспитания в Европе от поздней античности до XX в. Разнообразные формы обучения и системы образования рассматриваются как один из важнейших инструментов формирования религиозной идентичности в европейском обществе. Рассматривается роль античной традиции в возникновении средневековой школьной системы в католическом и православном мире; исследуются проблемы национального и религиозно-конфессионального образования в странах Европы и Америки в Новое время. В разделе “Историк и изображения” публикуются статьи по средневековой иконографии. Другие разделы выпуска посвящены социальной истории, религиозной культуре средневековья и теории исторического знания. Большая часть материалов посвящена проблемам истории России, ее прошлому и актуальному настоящему.

Для историков, историков культуры, специалистов в области гуманитарного знания и более широкого круга читателей...

По сети “Академкнига”

ISBN 978-5-02-037561-1

- © Институт всеобщей истории РАН, 2012
- © Лучицкая С.И., составление, 2012
- © Коллектив авторов, 2012. Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” разработка, оформление), 1989 (год основания, 2012
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 20102

# СОДЕРЖАНИЕ

## ШКОЛА И ОБРАЗОВАНИЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

*О.В. Ауров*

“IN OMNI TEMPORE PARATUS ESTO AD INSTRUCTIONEM”: СТАНОВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ШКОЛЫ В КОРОЛЕВСТВЕ ВЕСТГОТОВ (VI–VII вв.).....

*М.В. Рыбина*

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ХРИСТИАН МУСУЛЬМАНСКОЙ КОРДОВЫ (IX ВЕК) .....

*О.Е. Кошелева*

ОБУЧЕНИЕ В РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ .....

*Л.А. Пименова*

МАГИСТРАТЫ ПРОТИВ ИЕЗУИТОВ: СПОРЫ О НАЦИОНАЛЬНОМ И РЕЛИГИОЗНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ ВО ФРАНЦИИ В СЕРЕДИНЕ XVIII в. ....

*И.М. Супоницкая*

ДЖОН ДЫОУ И “НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК” СОВЕТСКОЙ РОССИИ: ДВЕ УТОПИИ .....

*Е.Ю. Рогачева*

“НОВЫЕ ЛЮДИ ДЛЯ НОВОЙ ЭРЫ”: ВКЛАД ДЖОНА ДЫОУ В РЕАЛИЗАЦИЮ ИДЕАЛА “НОВОГО ЧЕЛОВЕКА”

## ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЯ

*А.Е. Махов*

СТРУКТУРА СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБРАЗА И ИЗОБРЕТЕНИЕ ПОЛИФОНИИ .....

*Д.И. АНТОНОВ, М.Р. МАЙЗУЛЬС*

ДЕМОНЫ, МОНСТРЫ И ГРЕШНИКИ: НЕГАТИВНЫЕ ПЕРСОНАЖИ В ПРОСТРАНСТВЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОГРАФИИ.....

*Ю.Ф. Игина*

ИЗОБРАЖАЯ ВЕДЬМУ: ИКОНОГРАФИЯ ВЕДЬМ В АНГЛИЙСКОЙ ПАМФЛЕТНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ .....

## ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА

*В.Н. Малов*

КРАХ ГЕРОИЧЕСКОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА: “СОФОНИСБА” ПЬЕРА КОРНЕЛЯ .....

## ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

*Отто Герхард Эксле*

“ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ” – ЕЩЕ НЕ ПОНЯТАЯ ИСТОРИЯ.....

## ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

*О.В. Хаванова*

ОБРАЩЕНИЕ В КАТОЛИЧЕСТВО КАК АРГУМЕНТ  
В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА.....

## РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

*Петер Динцельбахер*

СУД ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ И СУД ВСЕМИРНЫЙ.....

*Жан-Клод Шмитт*

СНЫ ГВИБЕРТА НОЖАНСКОГО.....

## ИСТОРИК И ВРЕМЯ

*Л.В. Вольфцун*

МИХАИЛ ЭММАНУИЛОВИЧ ШАЙТАН ИЗ ИСТОРИИ ПЕТЕРБУРГ-  
СКОЙ МЕДИЕВИСТИКИ 1920-Х ГОДОВ.....

## ДЕЯТЕЛИ ИСТОРИИ И МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

*Л.Ф. Борусяк*

“САМЫЕ ВЕЛИКИЕ...” .....

*А.Г. Левинсон*

РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ О СТАЛИНЕ (ПО МАТЕ-  
РИАЛАМ ЛЕВАДА-ЦЕНТРА) .....

## ИСТОРИЯ РОССИИ: QUO VADIS?

*А.А. Панченко*

КОММУНИСТЫ ПРОТИВ СУЕВЕРИЙ: СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И “НА-  
РОДНАЯ РЕЛИГИЯ” .....

*Д.М. Володихин*

ЧТО ЛИКВИДИРОВАЛИ, КОГДА ОТМЕНИЛИ ОПРИЧНИНУ? .....

*М.Ю. Зенченко*

“...ХОТЯТ ТАТАРОВЕ ТАМГИ И ДЕСЯТИНЫ” (ПО ПОВОДУ СПОР-  
НОСТИ БЕССПОРНЫХ МНЕНИЙ О “ТАТАРСКОМ НАСЛЕДИИ” НА  
РУСИ) .....

## ПУБЛИКАЦИИ

*М.Ю. Неклюдова*

**ИЗГНАННИК ИЗ XVII ВЕКА: ШАРЛЬ ДЕ СЕНТ-ЭВРЕМОН И ЕГО “БЕ-  
СЕДА Г-НА МАРШАЛА Д’ОКЕНКУРА С ОТЦОМ КАНЕ”** .....

SUMMARIES

ПАМЯТИ УШЕДШИХ

АЛЛА ЛЬВОВНА ЯСТРЕБИЦКАЯ (1932–2010) .....

# CONTENTS

## SCHOOL AND EDUCATION IN THE MIDDLE AGES AND MODERN TIME.

*O.V. Aurov*

“IN OMNI TEMPORE PARATUS ESTO AD INSTRUCTIONEM”: THE  
MAKING OF THE CHURCH SCHOOL SYSTEM IN THE VISIGOTHIC  
KINGDOM (6<sup>TH</sup>-7<sup>TH</sup> C.) .....

*M.V. Rybina*

RELIGIOUS EDUCATION AND THE SHAPING OF CONFESSIONAL  
AND CULTURAL IDENTITY OF THE CHRISTIANS IN 9<sup>TH</sup> CENTURY  
MUSLIM CORDOBA.....

*O.Ye. Kosheleva*

TRAINING WITHIN THE MEDIEVAL RUSSIAN ORTHODOX  
TRADITION.....

*L.A. Pimenova*

MAGISTRATES VS. JESUITS: DISPUTES CONCERNING NATIONAL  
AND RELIGIOUS/CONFESSIONAL EDUCATION IN THE MID-18<sup>TH</sup>  
CENTURY FRANCE

*I.M. Suponitskaya*

JOHN DEWEY AND SOVIET RUSSIA'S 'NEW MAN': TWO UTOPIAS ....

*E.Yu. Rogatchyova*

'NEW PEOPLE FOR A NEW ERA': JOHN DEWEY'S CONTRIBUTION TO  
THE IMPLEMENTATION OF THE 'NEW MAN' IDEAL.....

## THE HISTORIAN AND IMAGES

*A.Ye. Makhov*

THE STRUCTURE OF MEDIEVAL IMAGES AND THE INVENTION OF  
POLYPHONY.....

*D.I. Antonov, M.R. Maizuls*

DEMONS, MONSTERS AND SINNERS: NEGATIVE CHARACTERS IN  
THE SPACE OF THE OLD RUSSIAN ICONOGRAPHY .....

*Yu.F. Igina*

DEPICTING A WITCH: THE ICONOGRAPHY OF WITCHES IN EARLY  
MODERN ENGLISH PAMPHLETS .....

## HISTORY AND LITERATURE

*V.N. Malov*

THE COME-DOWN OF HEROIC INDIVIDUALISM: PIERRE COR-  
NEILLE'S SOPHONISBE.....

## THE THEORY OF HISTORICAL KNOWLEDGE

*Otto Gerhard Oexle*

'HISTORY OF CONCEPTS', A HISTORY YET TO BE CONCEIVED .....

## SOCIAL HISTORY

*O.V. Khavanova*

CONVERTING TO CATHOLICISM AS AN ARGUMENT IN THE LATE  
18<sup>TH</sup> CENTURY HABSBERG MONARCHY .....

## THE RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES

*Peter Dinzelbacher*

THE FINAL JUDGMENT: PERSONAL AND GLOBAL .....

*Jean-Claude Schmitt*

GUIBERT OF NOGENT'S DREAMS .....

## THE HISTORIAN AND HIS TIME

*L.V. Volftsun*

MIKHAIL EMMANUILOVICH SHAITAN. A CASE IN THE HISTORY OF  
MEDIEVAL STUDIES IN ST. PETERSBURG IN THE 1920'S .....

## HISTORICAL FIGURES AND MASS CONSCIOUSNESS

*L.F. Borusyak*

'THE GREATEST ONES' .....

*A.G. Levinson*

THE RUSSIAN PUBLIC OPINION ON STALIN (BASED ON LEVADA-  
CENTER SURVEYS) .....

## RUSSIAN HISTORY: QUO VADIS?

*A.A. Panchenko*

COMMUNISTS AGAINST SUPERSTITIONS: THE SOVIET STATE AND  
THE 'POPULAR RELIGION' .....

*D.M. Volodikhin*

WHAT WAS ELIMINATED AS THE OPRICHNINA WAS ABOLISHED? ....

*M.Yu.I. Zenchenko*

'... THE TARTARS DEMAND THE TAMGA AND THE TITHE': ON THE  
DISPUTABILITY OF INDISPUTABLE OPINIONS CONCERNING THE  
'TATAR LEGACY' IN THE OLD RUS .....

## PUBLICATIONS

*M.S. Neklyudova*

---

EXILED FROM THE SEVENTEENTH CENTURY: CHARLES DE SAINT-ÉVREMOND AND HIS CONVERSATION DU MARÉCHAL D'HOCQUINCOURT AVEC LE PÈRE CANAYE.....

SUMMARIES

IN MEMORIAM

Alla L'vovna Yastrebitskaya (1932–2010) .....



# ИСТОРИЯ РОССИИ: QUO VADIS?

---

*А.А. Панченко*

## КОММУНИСТЫ ПРОТИВ СУЕВЕРИЙ: СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И “НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ”\*

Исследователи культурных явлений, известных под именем “традиционной”, “народной”, “массовой”, “локальной” или “обиходной” религии нередко сталкиваются с проблемой их границ и социальной идентификации. По сути дела, мы не в состоянии говорить о какой-либо обособленной общественной группе, которой можно было бы атрибутировать эту область религиозной культуры. Вместе с тем, не следует недооценивать общественного значения представлений о “народной религии” в европейской истории Нового и Новейшего времени. В России, начиная, по крайней мере, с эпохи Петра I, разные формы и репрезентации этой социальной конструкции (“суеверия”, “двоеверие”, “бытовое православие”, “народное православие” и т.д.) интенсивно использовались светскими и духовными властями, стремившимися к модернизации и дисциплинированию “низов” общества (прежде всего крестьянства). Стоит, правда, иметь в виду, что историческая преемственность и культурная гомогенность представлений о “народной религии” в разные эпохи могут быть поставлены под сомнение или, как минимум, требуют специальных разысканий и аргументации. Понятно, что и образ народа, и представления о нормах и девиациях в области религиозных догм и практик на протяжении последних трех столетий варьировались довольно существенно. Вместе с тем, очевидно, что в качестве “суеверных” или “народных” форм религиозной культуры, подлежащих порицанию или преследованию, в эти века выступают одни и те же обряды, обычаи, типы устных нарративов и т.д. Так, по крайней мере, обстояло дело в периоды, отличающиеся особым вниманием властей к массовой религиозной культуре, т.е. в царствования Петра I и Анны Иоанновны, а также во времена советских антирелигиозных кампаний<sup>1</sup>.

---

\* Работа подготовлена при поддержке Kone Foundation.

Здесь нужно сделать одну оговорку терминологического характера. Понятия “суеверия” и “народная религия” употребляются ниже без какого бы то ни было субстанционального смысла. Мне кажется достаточно очевидным, что термин “народный” применительно к религиозным практикам (как, впрочем, и любым культурным явлениям вообще) представляет собой дискурсивную категорию, используемую для установления символических отношений власти<sup>2</sup>. В действительности “народной религии” как обособленного культурного явления никогда и нигде не существовало, мы можем лишь говорить о способах репрезентации тех или иных религиозных текстов, артефактов, норм и типов поведения в качестве “народных”, “вульгарных”, “языческих” и т.п. То же самое можно сказать и о “суеверии” – образе “негативной религиозности”, чьи дискурсивные функции непосредственно связаны с установлением и поддержанием властного контроля применительно к отдельным людям и общественным группам. Речь, таким образом, идет лишь о социальных конструктах и формах коллективного воображения, в силу определенных причин применявшихся к тем или иным культурным явлениям. О причинах, способах и последствиях подобной репрезентации массовой религиозной культуры и пойдет речь в этой статье.

Особое место среди крестьянских религиозных практик, причислявшихся и в первой половине XVIII в., и в советское время к “суеверным” и “народно-религиозным”, занимает почитание различных местных святынь, будь то колодцы и источники, камни-“следовики”, древние могильники, гробницы местночтимых святых и т.п. Как мне кажется, подобные практики до определенной степени всегда были неподконтрольны как приходскому духовенству, так и местным администрациям и, следовательно, предоставляли определенные возможности для “неформальной” религиозной деятельности и формирования “горизонтальных” социальных сетей в пределах одной деревни или группы сельских поселений<sup>3</sup>. Антропологи, занимавшиеся изучением подобных культов, интерпретировали их как форму взаимодействия со священным и создания сакральных границ внутри природного и социального пространства<sup>4</sup>, как специфический механизм накопления и распространения “кризисной информации”<sup>5</sup> или как своеобразный ресурс коллективной памяти<sup>6</sup>. Однако наиболее заметной и значимой функцией местных святынь представляется формирование своеобразного института “религиозного потребления”. Последнее подразумевало не только “производство”, рас-

пространение и использование “святоостей”, т.е. различных материальных носителей сакральной силы (например, воды, песка или камешков, лампадного масла, древесной коры, травы и т.д.), которые должны были помогать паломникам и их домашним в различных кризисных ситуациях, но и перераспределение “мирских” ценностей, включая деньги, ткань и пищу, а также интенсивный обмен информацией, не ограничивавшейся, как я думаю, сугубо “кризисными” темами. Мне кажется, что именно это потребление и сопутствовавшие ему неформальные социальные сети и были среди главных целей административной борьбы с “суеверными” или “языческими” обычаями русских крестьян Нового времени. Таким образом, вопрос о том, кем, почему и как подобные формы массовой культуры идентифицировались в качестве “народной религии” представляется достаточно важным. Не менее интересно попытаться проследить, какой именно социальный эффект имели административные меры, направленные против этих культов. Исходя из высказанных соображений, хотелось бы поговорить в настоящей статье о двух эпизодах советской истории, когда мишенью официальных “атеистических” кампаний были не религия вообще или Русская Православная церковь в целом, а специфические формы массовой культуры, воспринимаемые в качестве “суеверий” или “народной религиозности”.

### ЭПИЗОД 1

НАУКА И ГНИЕНИЕ, 1919–1924 гг.

22 октября 1918 г. Чрезвычайная Комиссия по борьбе с контрреволюцией и спекуляцией при Лодейнопольском Совете рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов занимались “приемом на учет богослужебного имущества Александро-Свирского монастыря”. К числу предметов, подлежащих изъятию, относилась и серебряная рака с мощами основателя монастыря. Когда, согласно отчету комиссии, гробницу открыли, выяснилось, что вместо останков Александра Свирского в ней находится восковая кукла<sup>7</sup>. Однако это было ложью: согласно акту осмотра мощей, проводившегося уездными врачами Беляевым и Федоровым в декабре того же года, там находились “останки человеческого тела мужчины старческого возраста”<sup>8</sup>. “На вопрос, не есть ли осмотренные мощи грубая фальсификация, – писали далее эксперты из Лодейного Поля, – считаем необходимым ответить отрицательно.

Никаких следов соединения частей человеческого организма с другими веществами в мощах не имеется”<sup>9</sup>.

По всей видимости, мы уже никогда не узнаем, почему чекисты, вскрывавшие останки Александра Свирского, сочли их “восковой куклой”. Настоятель и казначей обители были расстреляны олонецкими чекистами спустя несколько дней после вскрытия раки;<sup>10</sup> что же до комиссаров, осматривавших мощи, то мы вправе подозревать их в предвзятости. Из сообщения епархиального архиерея патриарху Тихону явствует, что экспроприаторы учинили в монастыре настоящий разгром: “они взяли все ценные вещи..., содрали ризы с икон, отняли одежду и белье у монашествующих..., разбирали престол, хватали священные предметы, кресты, евангелия и священные сосуды..., выпили церковное вино...” и “напились допьяна”<sup>11</sup>. Позднее, в конце января 1919 г. “в Петрозаводске в помещении бывш(ей) крестовой архиерейской церкви... был устроен маскарад, на который явились две маски в священнических ризах, архиерейских митрах, с крестами и кадилами в руках и с папиросами в зубах. Маски, по-видимому, принадлежали лицам, имевшим соприкосновение с местной следственной комиссией, из которой только и можно было получить указанные выше богослужебные предметы”<sup>12</sup>. Более того, по всей видимости, использовавшиеся для маскарада облачения и предметы были экспроприированы именно в Александро-Свирском монастыре<sup>13</sup>.

Добавлю, что процитированный выше акт осмотра мощей позволяет, как мне кажется, поставить точку в дискуссии о принадлежности мумифицированных останков, найденных в 1998 г. в фундаментальном музее кафедры нормальной анатомии Военно-медицинской академии и в настоящее демонстрируемых в возрожденном Александро-Свирском монастыре в качестве мощей основателя обители<sup>14</sup>. На рубеже 1990-х и 2000-х годов попытки объявить безымянную мумию из анатомического музея мощами преподобного были оспорены представителями православных общин, альтернативных Московской патриархии<sup>15</sup>, однако последняя не вняла их аргументам. Между тем, сомнения в официальной церковной идентификации этого тела представляются более чем основательными. Дело в том, что ее сторонники специально подчеркивают очень хорошую сохранность псевдо-мощей Александра Свирского, в частности кистей и стоп безымянных останков, ссылаясь при этом на аналогичные результаты освидетельствования тела преподобного в 1641 г. Однако в 1918 г. Беля-

ев и Федоров отмечали, что мощи частично подверглись тлению и “некоторые кости скелета лежали отдельно..., например, нижняя челюсть, фаланги пальцев рук и ног, пястные и плюсневые кости и кости запястья и предплюсны, а также левая плечевая кость”<sup>16</sup>. Поскольку освидетельствование проводилось непосредственно в монастырской церкви, где лежали вынутые из раки останки Александра Свирского, вряд ли можно думать, что речь шла о каком-то другом теле или о “подставных мощах”, которые якобы были отправлены в Петроград наряду с “подлинными”<sup>17</sup>. Таким образом, приходится констатировать, что уже более десяти лет православные паломники, посещающие Александро-Свирский монастырь, созерцают чудеса и мироточение, происходящие от неизвестных останков, не имеющих никакого отношения к основателю этой обители. Думаю, что этот случай примечателен не только в качестве религиозно-исторического курьеза, но и в более широком контексте “политического использования мертвых тел”, характерного для советской и постсоветской культуры<sup>18</sup>.

Как бы то ни было, именно изъятие раки Александра Свирского и слухи о находящейся в ней “восковой кукле” послужили прецедентом для кампании по вскрытию и публичной демонстрации мощей русских святых, начавшейся на рубеже 1918 и 1919 гг. в различных регионах страны<sup>19</sup>. Хотя официальная пропаганда утверждала, что вскрытие мощей производится “по почину и настойчивому требованию самих же трудящихся”<sup>20</sup>, реальная инициатива здесь принадлежала главе VIII Отдела Народного комиссариата юстиции<sup>21</sup> Петру Красикову. По всей видимости, одним из вдохновителей кампании был и старый знакомый Красикова В.И. Ульянов-Ленин, уже в марте 1919 г. настаивавший на вскрытии мощей, покоившихся в Чудовом монастыре<sup>22</sup>. В апреле того же года, когда вскрытие мощей Сергия Радонежского было снято на киноленту, Ленин потребовал, чтобы этот фильм как можно скорее показали во всех городах России<sup>23</sup>. Когда еще один старый большевик, Сергей Мицкевич, написал Ленину письмо, с протестом против публичной демонстрации мощей в Москве, последний оставил на нем следующую резолюцию: “Я считаю, что Мицкевич находится в паническом настроении. Безобразия при вскрытии, конечно, недопустимы. Это разъяснено. Разубеждать старух, конечно, невозможно. Но имеются массы писем и сообщений с мест, что <вскрытия> не в пользу суеверий, а наоборот”<sup>24</sup>.

Впрочем, стоит добавить, что образ тленных мощей использовался социал-демократической пропагандой задолго до 1919 г. В листовке, изданной Нижегородским комитетом РСДРП(б) летом 1903 г. в связи с канонизацией преп. Серафима Саровского, чье тело, как известно, было обнаружено тленным, говорится:

Слушайте, богомольцы. Мы не будем говорить вам о мощах Серафима. Вы знаете уже то, что напечатал Петербургский митрополит в газетах. Когда он вырыл из могилы гроб, он нашел в нем лишь истлевшие червивые кости. Мы не будем говорить о Серафиме: ваше дело верить в него или не верить. Но вот о чем мы хотим спросить вас: для чего правительству и попам понадобилось столь нагло обманывать вас? (...) Оно [правительство] сперва объявило об открытии мощей, а потом послало митрополита разрывать могилу, и в ней, конечно, оказался гнилой гроб с костями. Теперь вы знаете, для чего правительству нужны мощи, для того, чтобы вы были послушными, как овечки, и чтобы легко было обирать вас...<sup>25</sup>

В декабре 1918 г. Архангельские губернские власти санкционировали вскрытие мощей св. Артемия Веркольского, причем, как утверждалось, в его гробнице не было обнаружено человеческих останков<sup>26</sup>. 16 февраля 1919 г. Народный комиссариат юстиции принял первое официальное постановление об “организованном вскрытии мощей”<sup>27</sup>. Большинство гробниц святых (всего около 60), находившихся в разных губерниях, было открыто во второй половине 1919 и 1920 г. 12 мая 1922 г. была вскрыта рака с мощами Александра Невского в Петрограде<sup>28</sup>. Хотя некоторые гробницы святых были вскрыты позднее – в середине и второй половине 20-х годов (рака с мощами св. Иулиании Лазаревской в Муроме в 1924 г.; рака с мощами преп. Александра Ошевенского в Ошевенске в 1928 г.), пик “анти-мощейной” кампании пришелся на 1919–1920 гг.

Основная идея кампании состояла в публичной демонстрации физического гниения либо отсутствия якобы нетленных останков святых, покоящихся в “роскошных гробницах”. Это должно было служить доказательством “обманов” и “мошенничеств”, совершавшихся “служителями культа” в царской России. В постановлении Наркомюста “О ликвидации мощей”, принятом в августе 1920 г., сообщается:

Эти золоченые гробницы с предполагаемыми в них нетленными телами старым правящим классам были необходимы как аппарат одурманивания на религиозной почве темных, гипнотизируемых масс. (...) Революционное сознание трудящихся масс протестует против того, чтобы мумифицированные трупы, или останки трупов, или имитация трупов в Советской России могли быть представляемы для эксплуатации масс церковным организациям в их свободное рас-

поражение, в нарушение самых элементарных порядков общежития и к оскорблению чувств всех сознательных граждан<sup>29</sup>.

“Мнения” и “резолуции” “трудящих масс”, публиковавшиеся в официальной прессе во время кампании, трактовали мощи и в качестве символа “духовного гнета” в отношении эксплуатируемых классов. Так, резолюция пожарных Твери, напечатанная в журнале “Революция и церковь” в связи со вскрытием мощей св. Михаила Тверского, гласила:

Мы присоединяемся к тем товарищам пролетариям г. Твери, кои подают свой голос за вскрытие мощей, в коих заключается вековая тайна, приводившая к рабству трудовой народ. Более тысячелетия прошло с того времени, как совершился в русском народе переворот, закабаливший его под гнет духовный, который преподнесла нашим предкам Византия в лице своих комендантов священнослужителей. (...) Теперь на заре новой жизни русского народа сознательные товарищи пролетарии громко требуют раскрытия этой тайны, тайны векового обмана. Мы не хотим, чтобы после нас оставалось это зло – мы должны разоблачить его; это – наш долг<sup>30</sup>.

Вместе с тем, как мне кажется, наиболее значимой для официальной пропаганды в течение всей кампании оставалась идея гниения. Поскольку некоторые останки святых действительно оказались нетленными, властям пришлось специально объяснять, что степень сохранности погребенных человеческих останков зависит от состава почвы, а также климатических условий и что, таким образом, в некоторых гробницах святых могут быть обнаружены и мумифицированные тела<sup>31</sup>. В 1920 г. в музее Народного комиссариата здравоохранения была открыта “показательная выставка по социальной медицине”, где останки некоторых из русских святых выставили в качестве экспонатов, разоблачающих “спекуляции, обман и шарлатанство с трупными останками”. Там же находилась специальная “экспозиция по гниению и разложению животных предметов”. В медицинском духе были выдержаны и подписи к экспонатам: “Борьба с религиозными суевериями так же необходима, как борьба с заразными болезнями”; “в целях поддержания в народных массах суеверий, выгодных для богатых и духовенства, мумифицированные трупы используются под названием мощей и выдаются за нетленные останки людей святой жизни”<sup>32</sup>.

На первый взгляд, советская кампания по вскрытию мощей выглядела достаточно осмысленной в силу своей апелляции к распространенному представлению, согласно которому останки подлинного святого остаются нетленными<sup>33</sup>. Представляется,



впрочем, что это поверье не имело столь широкого распространения в массовой религиозной культуре, как полагали большевистские идеологи. Крестьянское почитание святых в России XVI–XVII вв., по всей видимости, не подразумевало обязательного нетления мощей. Достаточно часто гробницы “новых угодников” оставались закрытыми, а доказательством святости почивающих в них останков служили исцеления и прочие чудеса<sup>34</sup>. Церковная элита Московской Руси также не настаивала на телесном нетлении в качестве неперемennого условия святости. По мнению Г. Ленхофф “московская модель” святости может быть сформулирована следующим образом: “Мнение невежественных (киевских и провинциальных) христиан воспринимается в качестве примитивного буквализма. Образованные же осознают, что, в соответствии с учением Греческой Церкви, сохранность источающих благовоние костей является чудесным (и даже более надежным, чем телесное нетление) знаком святости”<sup>35</sup>. Не исключено, что вера в телесное нетление останков святого в том виде, в котором она, например, изображена в “Братьях Карамазовых” Достоевского, имеет большее отношение к монастырской, а не к массовой религиозной культуре. Хотя представление о нетлении мертвого тела играет известную роль в восточнославянских фольклорных нарративах о святых, а также “нечистых” мертвецах, решающим фактором в формировании массового почитания местночтимых святых оставались все же чудеса, видения и сны, связанные не столько с телом, сколько с гробницей святого<sup>36</sup>.

Кампания по вскрытию мощей в 1919–1920 гг. имеет известные прототипы в российской истории Нового времени. Хотя главным итогом Большого Московского собора 1666–1667 гг. явилось подтверждение обрядовых новаций и проклятие старообрядцев, в его деяниях уделено место и проблеме почитания нетленных тел: “Такожде и нетленных телес обретающихся в нынешнем времени да не дерзаете кроме достовернаго свидетельства и соборнаго повеления во святых почитати, зане обретаются многая телеса цела и нетленна не от святости, но яко отлучена и под клятвую архиерейскою и иерейскою суще оумроша, или за преступление Божественных и священных правил и закона, цели и не разрешимы бывають. А кого во святых хотите почитати, от таковых обретающихся телесех достоит всячески испытать и свидетельствовати достоверными свидетельствами пред великим и совершенным собором Архиерейским”<sup>37</sup>. Почитание “мертвых несвидетельствованных телес” запрещалось и преследовалось в эпоху петровской



“реформы благочестия”, а также во второй половине 30-х годов XVIII в. Вместе с тем, преобразования религиозной жизни, осуществлявшиеся Феофаном Прокоповичем в начале 20-х годов XVIII в. и направленные против “суеверий” и “ложных чудес”, все же не подразумевали специального внимания к проблеме телесного нетления останков святых<sup>38</sup>.

Таким образом, мы вправе задаться вопросом о причинах, вызвавших к жизни несколько “архаичный” интерес к проблеме нетления мощей, продемонстрированный советским правительством с самого начала его антицерковных мероприятий. Как мне кажется, достаточно важную роль здесь играла политическая метафорика, восходящая, в свою очередь, к натуралистическим и реалистическим тенденциям русской литературы второй половины XIX в. По наблюдениям К.А. Богданова, образ разлагающегося трупа, приобретающий широкую популярность в русской беллетристике, начиная с 60-х годов XIX в., имеет здесь непосредственное отношение к идее социальной критики: “...При всех различиях в описании или даже просто упоминании смерти русская литература 1860–1880-х гг. едина в стремлении к отмене идеологических табу, удерживавших от травести традиционного для православной культуры отношения к покойнику. Не будучи отныне объектом умолчания, детализация картин болезней, умирания, смерти уже тем самым репрезентирует социальную правду”<sup>39</sup>.

В новом революционном дискурсе метафора гниения (фигурирующая применительно и к царской России, и к капиталистическому Западу) обычно подразумевала социальную и моральную деградацию. В тоже время, новый и прогрессивный общественный строй мог и фигурально, и буквально репрезентироваться в “гигиенических” терминах. Не случайно одновременно со вскрытием мощей русских святых советское правительство активно занимается популяризацией трупосожжения как в равной степени гигиенического и атеистического погребального обряда. Вскоре после обнародования декрета “О кладбищах и похоронах”, принятого Советом Народных Комиссаров 7 декабря 1918 г., правительство объявило конкурс проектов первого русского крематория под лозунгом “Крематорий – кафедра безбожия”<sup>40</sup>. В своей статье “Семья и обрядность”, опубликованной в “Правде” в 1923 г., Л.Д. Троцкий говорил “о необходимости скорейшего перехода к сжиганию трупов” и предлагал начать внедрение нового обряда “с выдающихся работников революции”, усматривая в этом “могущественное орудие антицерковной и антирелигиозной пропаганды”<sup>41</sup>.

Думается, что судьба тела Ленина была обусловлена тем же самым метафорическим контекстом. Троцкий, который, по-видимому, настаивал на кремации “вождя пролетариата”, был совершенно прав, утверждая, что предложенное Сталиным бальзамирование тела Ленина представляет собой попытку заменить мощи Сергия Радонежского и Серафима Саровского “мощами Владимира Ильича”<sup>42</sup>. Вполне вероятно, что мумификация Ленина была непосредственно связана с метафорой гниения, интенсивно использовавшейся советской пропагандой во время кампании 1919–1920 гг. Если якобы нетленные останки православных святых на поверку оказываются либо сгнившими либо поддельными, то сохраненное при помощи новейших достижений науки тело советского лидера может символизировать могущество и истинность нового общественного порядка, основанного не на религии, а на научной теории марксизма.

В 1922 г. “ликвидационный” отдел Наркомюста подводил итоги вскрытия мощей следующим образом: «в переломе настроения крестьянской массы вскрытие мощей сыграло выдающуюся роль. Русский земледелец-обрядовер, увидев вместо нетленных тел самые обыкновенные, почерневшие кости... очень скоро усомнился в истинности и всей своей православной “крестьянской” вере»<sup>43</sup>. В действительности, однако, все обстояло несколько иначе. По всей видимости, вскрытие мощей не оказало никакого серьезного воздействия на массовую религиозную культуру. Известно, что кое-где циркулировали слухи о том, что мощи “подменены большевиками” или что они истлели из-за того, что к ним прикоснулись святотатцы<sup>44</sup>, но судя по всему, сама проблема мнимого либо действительного нетления почитаемых чудотворными тел рядовых верующих волновала не столь уж сильно, а число случаев атеистического “прозрения” людей, присутствовавших при вскрытии гробниц сильно преувеличивалось официальной пропагандой. При этом попытки увезти или уничтожить уже вскрытые и выставленные на всеобщее обозрение мощи приводили к гораздо более серьезным последствиям. Когда в апреле 1919 г. “Вельский исполком Вологодской губернии постановил увезти вскрытые 7 марта мощи Прокопия Устьянского в Вологду”, это вызвало восстание, которое пришлось усмирять при помощи воинского отряда<sup>45</sup>. В праздник Вознесения 1919 г. игумен Тотемского Спасо-Преображенского монастыря был вынужден под давлением пятитысячной толпы богомольцев совершить с уже открытыми мощами св. Феодосия Тотемского “крестный ход вокруг

монастырских храмов” и отслужить перед ними “молебен о ниспослании дождя”<sup>46</sup>. Весной и летом 1921 г. “ВЦИК и СНК стали получать десятки коллективных писем и заявлений из различных сел Поволжья с просьбой не держать останки преп. Серафима Саровского обнаженными. “Это, – писали жители села Федотово Ардатовского уезда, – возмущает нас и противно духу нашей христианской религии, и кара, которая нас постигла в этой страшной засухе, приписывается нами именно тому, что мощи преподобного Серафима находятся в таком поругании”<sup>47</sup>.

Любопытно, что и в Тотемском, и в Ардатовском уездах вскрытие мощей прямо ассоциировалось с засухой. Согласно этнографическим данным второй половины XIX – начала XX в., во многих губерниях и, в частности, в Поволжье, одной из возможных причин засухи считали погребение “нечистого покойника” – самоубийцы, пропойцы или утопленника, чье тело не должно лежать в освященной земле приходского кладбища либо вообще не может быть похоронено<sup>48</sup>. В нашем случае мы, возможно, имеем дело с инверсией того же самого поверья или ритуального запрета: причиной засухи становится святотатственное извлечение почитаемых мощей из гробницы и их публичная демонстрация. Поскольку тело святого лишено погребения (или упокоения в гробнице) засуха является наказанием для тех, кто совершил святотатство или не противился последнему.

Мне кажется, таким образом, что метафора гниения, представлявшаяся первым советским пропагандистам могущественным инструментом антирелигиозной борьбы, не была адекватно истолкована теми рядовыми верующими, которые присутствовали при вскрытиях мощей или слышали об их результатах. Однако кампания 1919 – начала 1920-х годов не стала последним случаем использования “медицинского дискурса” в борьбе советских властей против “народной религии”.

## ЭПИЗОД 2

### ИСЦЕЛЕНИЯ, СВЯТОСТЬ И ГИГИЕНА, 1959–1969

Одним из результатов коллективизации и “большого террора” второй половины 30-х годов прошлого века стало закрытие большинства приходских православных церквей в русской деревне. Так, в Новгородской области между 1933 и 1938 гг. было казнено либо отправлено в лагерь более 500 приходских священников<sup>49</sup>. После того как прихожане лишались своего пастыря, их обычно

вынуждали согласиться на закрытие церкви под тем или иным предлогом. Церковные здания передавались колхозам и совхозам и использовались для хозяйственных либо общественных нужд (в качестве складов, клубов и т.д.), иконы и другие “предметы культа” зачастую сжигались и уничтожались местными властями, а также партийными и комсомольскими активистами. По всей видимости, именно это массовое разорение церквей и уничтожение священных объектов было наиболее травматичным для локальных религиозных культур русской деревни, поскольку оно отразилось в обширной группе устных нарративов о святотатстве и наказании за него<sup>50</sup>.

Помимо всего прочего, закрытие и осквернение приходских церквей означало, что религиозные практики сельского населения будут неизбежно вытеснены за пределы публичной сферы и официально признаваемой (хотя и не одобряемой) религиозной жизни в область приватной и локальной культуры. В результате во многих “беспоповских приходах” место священников заняли “неформальные” лидеры, а центрами религиозной жизни деревни стали местные святыни. Неудивительно, что и эти лидеры, и эти объекты оказались главными мишенями новой атеистической кампании<sup>51</sup>.

Первым признаком новой волны преследований религиозной жизни стало постановление ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. “О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения”. В нем сообщалось, что «многие партийные организации неудовлетворительно осуществляют руководство научно-атеистической пропагандой среди населения, в результате чего этот важнейший участок идеологической работы находится в запущенном состоянии. В то же время церковь и различные религиозные секты значительно оживили свою деятельность... <...> В результате активизации деятельности церкви наблюдается увеличение количества граждан, соблюдающих религиозные праздники и отправляющих религиозные обряды, оживляется паломничество к так называемым “святым местам”. Большое количество верующих направляется в Киево-Печерскую лавру, тысячи паломников скопляются в “Коренной пустыни” Курской области, на “Николиной горе” в Сурском районе Ульяновской области. <...> Празднование религиозных праздников, нередко сопровождающееся многодневным пьянством, массовым убоем скота, наносит большой ущерб народному хозяйству, отвлекает тысячи людей от работы, подрывает трудовую дисциплину. Религиозные предрас-

судки и суеверия отравляют сознание некоторых советских людей и не дают им сознательно и активно участвовать в строительстве коммунизма»<sup>52</sup>. Однако всего четыре месяца спустя это постановление было фактически дезавуировано другим – озаглавленным “Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения”. В нем подчеркивалось, что атеистическая пропаганда должна избегать оскорбления чувств верующих и опираться на “распространение научных, материалистических знаний в массах”<sup>53</sup>.

Полномасштабная официальная кампания против “религиозных пережитков” в целом и Русской Православной церкви в частности началась лишь спустя четыре года, весной 1958 г., по инициативе Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам и лично секретаря ЦК КПСС М.А. Сулова. В мае 1958 г. Отдел созвал совещание партийных, комсомольских и государственных функционеров, журналистов, ученых, педагогов и представителей общественности, посвященное проблемам атеистической пропаганды<sup>54</sup>. Одним из результатов этого совещания стала записка “О недостатках научно-атеистической пропаганды”, направленная в ЦК КПСС 12 сентября того же года. В ней говорилось, что активная деятельность и рост общественного влияния “церковников и сектантов” (под последними в данном случае понимались протестанты-евангелики) требует незамедлительной реакции со стороны партийных и государственных органов<sup>55</sup>.

Через три недели, 4 октября 1958 г., ЦК КПСС принял секретное постановление «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам “О недостатках научно-атеистической пропаганды”», где был сформулирован ряд положений, существенно ограничивавших общественное влияние и финансовые возможности Русской Православной церкви, а также других церквей и конфессий, зарегистрированных в СССР. Незадолго до принятия этого постановления Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР направил в ЦК КПСС свои соображения касательно возможных мер, направленных непосредственно против Русской Православной церкви<sup>56</sup>. Эти предложения включали обложение свечных мастерских тяжелыми налогами, ужесточение законодательства в отношении монастырей, а также проведение кампании “по ликвидации так называемых святых мест и паломничества к ним”.

Последний пункт подробно обсуждался в отдельной секретной записке (№ 487/с), переданной в ЦК 24 сентября<sup>57</sup>. Совет по

делам Русской православной церкви (который, как утверждалось, с конца 40-х годов «почти ежегодно информировал ЦК КПСС об имеющем место паломничестве к разного рода так называемым “святым и целебным” водным источникам») отмечал, что, несмотря на сокращение количества “святых мест”, они по-прежнему популярны среди населения Российской Федерации, особенно в Курской, Ульяновской, Горьковской, Кировской, Воронежской и Сталинградской областях. Здесь же приводились примеры особенно почитаемых святынь, включая колодцы на Никольской (или Николиной) горе близ села Сурское в Ульяновской области, “Великорецкий источник” в Кировской области и знаменитый источник в Курской Коренной пустыни, куда в середине 50-х годов собиралось до 10 тыс. паломников. Кроме того, Совет подчеркивал, что “официально все эти места отношения к русской православной церкви не имеют. С 1948–1949 гг., по рекомендации Совета, действуют указания патриарха, что духовенство не должно содействовать этому паломничеству, не должно лично участвовать в нем, однако священники отдельных церквей, а главное бродячее духовенство и монашествующие, безусловно, занимаются и пропагандой, и вымогательством средств. Как правило же, паломничество организуется шарлатанствующими элементами корыстно заинтересованными в распространении суеверия среди населения, которым удается вымогать у верующих значительные суммы денег”.

Наконец, Совет рекомендовал центральным и местным партийным и государственным органам разработать пропагандистские и административные “мероприятия по ликвидации так называемых “святых источников” и других мест, к которым имеет место паломничество”. Подобные мероприятия могли, в частности, включать повышение “трудоdiscиплины в колхозах в дни паломничества”; использование “святых мест” “сообразно с местными условиями для различных целей, исключающих возможность посещения этих территорий паломниками”; выявление “лиц, занимающихся организацией паломничества, крестных ходов, богослужений, проповедничества, продажей предметов культа и вымогательством средств у населения для привлечения их, как социально-опасных элементов, к административной и уголовной ответственности”. Кроме того, Совет считал необходимым «рекомендовать патриарху и Синоду: а) вновь дать указание священнослужителям о том, чтобы они не принимали абсолютно никакого участия в паломничестве к “святым источникам” и

разъясняли в церквах верующим, что паломничество организуется лицами, заинтересованными в распространении суеверия в корыстных целях, ничего общего с церковью не имеющими; б) чтобы вообще в церквах путем проповедничества была организована борьба с кликушеством».

Упоминание о кликушестве в данном контексте представляется достаточно примечательным<sup>58</sup>. Хотя, согласно существующим поверьям, этот тип демонической одержимости может быть исцелен при помощи воды и других “святоостей”, полученных в почитаемых местах, сам образ кликуши в массовой религиозной культуре не имеет обязательной связи с культом местных святынь. Более того, существовало и существует по сей день представление, согласно которому одержимая или одержимый могут быть избавлены от демона лишь благодаря специальному ритуалу экзорцизма (“отчитки”), совершаемому опытным священником, в чьем распоряжении находятся необходимые богослужебные книги<sup>59</sup>. Вместе с тем, с начала XVIII в. кликушество рассматривалось элитами в качестве одной из наиболее характерных и неприглядных форм “народной религии”. Согласно императорским указам 1715 и 1737 гг. кликушество должно было сурово преследоваться как суеверие и “притворное беснование”. При этом, по мнению А.С. Лаврова, петровская кампания против кликуш создала “новую таксономию”: под ними “стали иметь в виду не только женщин, страдающих определенным болезненным состоянием, но и визионерок и просто тех, кто утверждал, что исцелен от иконы или мощей”<sup>60</sup>. Подобная ассоциация между кликушеством и “ложными чудесами” неоднократно декларировалась светскими властями и при Петре I, и позднее: так, в “Высочайших резолюциях на докладные пункты Синода” от 12 апреля 1722 г. тех, “кто велит для своего интересу или суетной ради славы огласить священникам какое чудо притворно и хитро чрез кликуши, или чрез другое что, или подобное тому прикажет творить суеверие”, предписывалось наказывать “вечной ссылкой на галеры с вырезанием ноздрей”. По всей видимости, сходное представление о кликушестве руководило и автором записки № 487/с.

С другой стороны, и репрезентации кликушества в русской литературе XIX в., и дискуссии о его физиологической и социальной природе рубежа XIX–XX вв. очевидным образом стимулировали интенсивное использование этого понятия в публицистике и политическом дискурсе, в частности в статьях и книгах Ленина, Троцкого и Бухарина, где фигурируют “буржуазные кликуши”,



“левоэсеровские кликуши” и т.п. Хотя автор цитируемой записки использовал термин “кликушество” более или менее правильно с этнографической точки зрения, в последующем постановлении ЦК КПСС (см. ниже) он уже характеризуется и отчетливыми политико-пропагандистскими коннотациями.

28 ноября 1958 г. записка Совета обсуждалась членами президиума ЦК КПСС<sup>61</sup>, принявшими на ее основании секретное постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”». В нем, в частности, говорилось:

ЦК КПСС отмечает, что в ряде районов и областей страны получило распространение паломничество верующих к так называемым “святым местам”. Организаторами паломничества выступают разного рода кликуши, юродствующие и другие сомнительные лица, использующие эти места для распространения суеверий, разжигания религиозного фанатизма и извлечения у населения больших денежных средств. Руководители религиозных центров и объединений, заявляя о непричастности духовенства к паломничеству, на деле всемерно поощряют и поддерживают людей, подвизающихся у “святых источников”, занимающихся “исцелением” больных, пророчеством и знахарством. {...} В то время, как церковники призывают верующих к посещению “святых мест” и принятию ритуала “исцеления”, сами они пользуются достижениями современной медицины для укрепления своего здоровья, охотно лечатся в санаториях и на курортах, имеющих действительно лечебные источники.<sup>53</sup>

Сформулированные в постановлении указания региональным партийным и советским органам в целом повторяли рекомендации Совета, однако при этом подчеркивалось, что «работа по прекращению паломничества и закрытию “святых мест” должна проводиться с одобрения местного населения». Что же до православных клириков, то им следовало вновь напомнить о необходимости «неукоснительно соблюдать установленные советскими органами законы и принять со своей стороны меры, содействующие прекращению обманной деятельности кликушеских элементов и организаторов паломничества у так называемых “святых мест” и источников». Если же “соответствующие церковные круги” “этого не сделают сами, то советские органы примут строжайшие меры в отношении кликуш, эксплуатирующих невежество”. Так началась новая кампания, непосредственно направленная против обиходной религиозной культуры.

Хотя основной объем практической работы “по закрытию святых мест” возлагался на местные партийные органы и советы народных депутатов, а также региональных Уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви, уже существовавшие и вновь создаваемые средства атеистической пропаганды



также активно использовались в борьбе с местными святынями. Начиная с рубежа 50–60-х годов XX в. святые места становятся предметом интенсивного обсуждения в корреспонденциях местной и центральной прессы, а также в специальных атеистических брошюрах. Подобные тексты представляют особый интерес, поскольку они позволяют проследить аргументацию и риторику, с помощью которых советские элиты намеревались воздействовать на общественное мнение и отвлечь рядовых верующих от паломничеств к местным святыням.

Помимо различных историй о разного рода “мошенничествах” и “шарлатанствах”, совершаемых “корыстными церковниками”, а также о случаях неудачного лечения у местных святынь брошюра “Тайны святых мест”, опубликованная журналистами Анатолием Беловым и Аркадием Певзнером в 1961 г., включает особый раздел, озаглавленный «Чем вредны “святые места”»<sup>63</sup>. Из него следует, что паломничество к местным святыням наносит особый удар по психике и даже душевному здоровью человека: «Разве процесс паломничества к какому-нибудь “святому месту” не затуманивает сознания людей, не надламывает их психики? В мечтах об “исцелении” человек отрешается от реальной действительности, вступает в заколдованный круг мистических представлений о мире»<sup>64</sup>. Вместе с тем, наиболее опасным аспектом культов местных святынь Белов и Певзнер признают нарушение гигиенических норм: «Паломничество к “святым местам” является частой причиной распространения инфекционных заболеваний, возникновения эпидемий»<sup>65</sup>. Пропагандистские тексты такого рода<sup>66</sup> широко используют одну и ту же сюжетную схему, повествующую о человеке, чаевшим исцеления от святого места, но взамен заразившегося там серьезной болезнью: «Поцеловав “святой” камень, Любовь Михайловна заболела дифтеритом. Очевидно, до нее здесь побывал человек, зараженный этой инфекционной болезнью, и несколько недель после паломничества больная женщина вынуждена была провести в больнице»<sup>67</sup>.

Наконец, в советской пропаганде этого времени настойчиво повторяется, что «вера в “святые места”» чрезвычайно пагубно воздействует “на детей, воспитывающихся в религиозных семьях. Такое воспитание приводит к тому, что дети заражаются от взрослых религиозными предрассудками и вырастают духовными калеками”<sup>68</sup>. Здесь уместно вспомнить о повести Владимира Тендрякова (1923–1984) “Чудотворная”, опубликованной в журнале “Знамя” в 1958 г. и целиком посвященной проблеме рели-

гиозного и антирелигиозного воспитания подрастающего поколения. В ней рассказывается о деревенском мальчике Родьке Гуляеве, который находит на берегу реки старую икону. Вскоре выясняется, что это – чудотворный образ св. Николая Мирликийского, таинственным образом исчезнувший из приходской церкви в 1929 г., когда последнюю закрывали “как пережиток старого”<sup>69</sup>. Более того, оказывается, что некогда икона была обретена на болоте неким “пастушонком Пантелеймоном”, чья мать исцелилась благодаря чудесной помощи образа. Место на болоте, где явилась икона, стали считать святым. Сначала там построили часовню, а потом – церковь.

Дом, где живет Родька с матерью и бабушкой, немедленно становится центром местной религиозной жизни. Деревенские религиозные активисты, состоящие из нескольких старух, инвалида-алкоголика и вороватого заведующего сельпо, видят в Родьке “второго Пантелеймона-заступничка” и считают его святым. Религиозная бабушка Родьки заставляет его носить нательный крест и не пускает в школу. Единственным человеком, пытающимся защитить мальчика от религиозной “инфекции” оказывается его пожилая школьная учительница Парасковья Петровна. Противоречия между реальной жизнью советской деревни и уродливым миром народной религии доводят Родьку до нервного расстройства и чуть ли не безумия. В финале повести он разрубает икону топором и пытается покончить с собой.

Тендряков, который родился и провел детство в вологодской деревне, умело использовал в своей повести крестьянский религиозный фольклор. Сюжет о пастухе, обретающем чудотворную икону в лесу или на болоте, имеет широкое распространение в восточнославянских преданиях о местных святынях. В “Чудотворной” встречаются и некоторые другие мотивы, вполне типичные для русского религиозного фольклора. Особый интерес, однако, представляют коннотации, связанные с образом главного героя повести. Св. Пантелеймон-целитель – один из наиболее почитаемых святых в русской народной культуре. Ему приписывается способность исцелять любые болезни. Вместе с тем, это один из немногочисленных православных святых, изображающихся на иконах и фресках без бороды, т.е. в образе юноши (и даже подростка). Таким образом, мотивы исцеления и юности/детства присутствуют в “Чудотворной” не только эксплицитно, но и на уровне подтекста и контекста, что, вероятно, свидетель-

ствует об их особой значимости для советского антирелигиозного дискурса конца 50-х годов<sup>70</sup>.

Повесть Тендрякова оказалась настолько популярной (или, по крайней мере, считалась настолько удобной для антирелигиозной пропаганды), что между 1958 и 1987 г. она была не менее девяти раз издана отдельно (преимущественно в сериях беллетристики для школьников, издававшихся “Детской литературой”) и не менее десяти раз в составе сборников прозы Тендрякова. Выходила даже ее адаптированная версия для младших школьников, озаглавленная “Медный крестик” и впервые напечатанная в Москве в 1963 г. В 1960 г. была выпущена одноименная кинематографическая версия повести (Мосфильм, режиссер Владимир Скуйбин), а в 1963 г. по ее мотивам была поставлена пьеса “Без креста” в московском “Современнике” (режиссер Галина Волчек).

Три упомянутых топоса – душевное здоровье, общественная гигиена и безопасность детей – с Obsessивной настойчивостью повторялись в официальных пропагандистских текстах, направленных против почитания местных святынь. Еще одна идея, широко использовавшаяся в этом контексте, касалась корыстолюбия и жадности “церковников”, якобы использовавших святыне места для вымогательства денег у верующих. Это, впрочем, не соответствовало реальному положению дел. С одной стороны, идея об “эксплуататорской природе церкви” была общим местом демократической пропаганды уже в России второй половины XIX в. С другой, добровольное пожертвование денежных средств и других ценностей издавна составляло часть “религиозной экономики” как в католическом, так и в православном мире. Однако в послевоенное время Русская Православная церковь была фактически лишена возможности регулярного получения средств от рядовых (особенно деревенских) верующих в силу отсутствия необходимой приходской инфраструктуры. Поэтому в роли “корыстолюбивых церковников”, порицавшихся советской пропагандой, в данном случае, как правило, выступали местные религиозные лидеры, контролировавшие почитание локальных святынь в отсутствие приходских священников и далеко не всегда поддерживавшие устойчивые контакты с официальной церковью.

Более того, Русская Православная церковь хрущевского времени даже не пыталась встать на защиту религиозных практик своей номинальной паствы. В 1959 г., уступая давлению светских властей, патриарх Алексей I «разослал всем епархиальным управлениям специальное письмо, в котором обязал духовенство

вести разъяснительную работу среди верующих о недопустимости паломничества к т.н. “святым местам”, не почитаемым церковью, и отчитываться о ходе этой работы перед патриархией»<sup>71</sup>. Это означало, что неформальные религиозные сообщества в деревнях были лишены какой бы то ни было поддержки со стороны официальных церковных институций.

Представляется достаточно интересным, что же в действительности происходило в регионах, где различные местные чиновники должны были всеми средствами способствовать прекращению «паломничества к так называемым “святым местам”». Достаточно подробную картину этой кампании можно составить на основании соответствующего архивного дела, сохранившегося в фонде Уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви (с 1965 г. – Совета по делам религий) по Новгородской области<sup>72</sup>. Оно включает обзоры и информационные материалы касательно практических мер по борьбе с местными святынями, принимавшимися в областном и некоторых районных центрах. Первый из включенных в дело документов – это секретная справка о святых местах и источниках на территории Новгородской области, подготовленная (по всей видимости, по запросу Уполномоченного) 4-м отделом Управления КГБ по Новгородской области в конце августа 1959 г.<sup>73</sup> Основной целью проводившегося отделом расследования было составление подробного списка священных объектов. Согласно автору справки капитану Иванову, в области к этому моменту существовало 27 святых мест. В действительности таких святынь насчитывалось, по всей видимости гораздо больше, однако сотрудники КГБ интересовались лишь теми из них, что привлекали значительное число паломников в дни тех или иных религиозных праздников. Как правило, речь идет о сотнях и даже тысячах богомольцев, в справке упомянуто лишь несколько святынь, к которым собиралось менее ста человек. К наиболее популярным и, следовательно, “вредоносным” святыням в справке были причислены источник “Семь ручьев” близ д. Великуша Окуловского района, куда «в праздник “великомученика и исцелителя Пантелеймона” 9 августа» сходилась до 2 тыс. паломников из близлежащих районов и даже из Ленинграда; почитаемый родник у д. Серафимовка Боровичского района (“Десятая Пятница”, около тысячи человек); озеро святых отроков Иоанна и Иакова Менюшских (около тысячи человек); а также место бывшей Рублевской пустыни (несколько тысяч) в Шимском районе. Вместе с тем, в справке сообщалось, что в течение прошедшего года

районные власти и областное управление КГБ прилагали все усилия для того, чтобы прекратить паломничества к святым местам или хотя бы уменьшить число богомольцев. Почитаемый камень со “следами Иисуса Христа” близ д. Калмыково (или Колмыково) в Окуловском районе, к которому “в день религиозного праздника “Изосима Савватия”” собиралось от 800 до 900 паломников был взорван по распоряжению райисполкома, “однако нашлись отдельные верующие-фанатики, которые собрали осколки камня, слепили их цементом, глиной и камень водворили на прежнее место”<sup>74</sup>. Более успешной была борьба с почитаемым источником у д. Серафимовка:

В этом году 10-я пятница совпала с 10 июля: в целях предотвращения массового шествия верующих органами КГБ по договоренности с ГК и РК КПСС были проведены следующие мероприятия: на место к роднику была выброшена изыскательская геологическая партия. В соседние села послали двух инструкторов РК КПСС для проведения массово-политической работы. Резко ограничили автобусное движение в окрестные места. На дорогах, ведущих в Серафимовку, усилили инспекторский контроль автомашин. На место выехали оперработники КГБ, проводили чекистские мероприятия. В результате осуществленных мероприятий источник за 3 дня посетило около 150 человек<sup>75</sup>.

Священные объекты на территории бывшей Рублевской пустыни в Шимском районе были попросту уничтожены. “В этой (sic!) году 4 отделом УКГБ и партийно-советскими органами проведено ряд мероприятий. Ограду из валунов вокруг могилы Антония Леохновского развалили трактором, снесли кресты, колодцы завалили, провели пропагандистские беседы”<sup>76</sup>. То же самое было проделано с часовней и почитаемым источником у д. Кереть Новгородского района, однако “верующие фанатики часовню восстанавливали, а родник расчищали”<sup>77</sup>.

В секретной справке, адресованной областному комитету КПСС и датированной маем 1960 г., уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви Г.Е. Капица сообщал дополнительную информацию о борьбе местных властей с почитанием “святых мест” в 1958 и 1959 гг. Он особенно отмечал активную антирелигиозную работу Окуловского районного совета депутатов трудящихся, принявшего в мае 1959 г. «решение о ликвидации т.н. “святых” источников в районе и использовании этих мест под хозяйственные нужды». Еще в 1958 г. «работниками Окуловского отделения милиции был задержан на “святом” источнике (у д. Великуша) Заволокин Яков в момент обслуживания паломников молитвами за деньги и затем, как злостный организатор паломничества, осужден к заключению в исправительно-трудо-

вой лагерь». В 1959 г. «территория “святого источника... была занята под лесопитомник и ограждена. Организатор паломничества, местный житель Владимиров С.В., ранее выносивший к источнику принадлежавшую ему икону Пантелеймона был строго предупрежден о недопустимости в дальнейшем этих незаконных действий»<sup>78</sup>. Чтобы предотвратить паломничество к камню-следовику у д. Калмыково, «на заседании сельсовета был объявлен ударный декадник по завершению уборки картофеля и других огородных культур. В результате этого в день паломничества (10 октября) все колхозники вышли на работу... и к “святому” камню ни один человек из местного населения не вышел»<sup>79</sup>.

В Солецком районе особой популярностью среди богомольцев пользовался священный родник у села Молочково, где находилась действующая приходская церковь<sup>80</sup>. Возможно именно поэтому Капица решил организовать здесь особую пропагандистскую кампанию. Он предложил местным властям подготовить и опубликовать в районной газете выступления нескольких местных жителей касательно этого “очага церковников и его возможной ликвидации”<sup>81</sup>.

Партийные и советские власти Солецкого района оказались вполне лояльными по отношению к Капице. Согласно уже цитированной справке, «отделом агитации и пропаганды Солецкого РК КПСС умело использовались сами колхозники, выступившие в районной газете с рассказом о том, с помощью каких махинаций церковникам удалось обмануть граждан, поверивших в “чудодейственность” источника... Поэтому колхозники на собрании охотно согласились ликвидировать имевшуюся на источнике часовню, которая до этого широко использовалась местной церковью для извлечения дополнительных доходов у населения. (...) Чтобы отвлечь население от посещения церкви, праздник “Успение” был объявлен днем заготовки корма для индивидуального скота, поэтому колхозники были заняты этой работой, церковь же посетили отдельные престарелые граждане»<sup>82</sup>. Священник Молочковского храма, продолжавший совершать богослужения на Успение, был вскоре перемещен в другой приход<sup>83</sup>.

В целом, однако, Капица не был излишне оптимистичен в отношении первых результатов кампании. Хотя, по его утверждению, «в ряде районов области в 1959 году отмечался значительный спад паломничества, а к некоторым т.н. “святым” местам и источникам в 1959 году паломничества не было вовсе»<sup>84</sup>, он указывал и на районы, где работа «по разоблачению перед населе-

нием шарлатанства организаторов паломничества, кликушеских элементов, занимающихся распространением суеверия вокруг т.н. “святых” мест и “святых” источников” велась недостаточно активно»<sup>85</sup>. Тревожная ситуация наблюдалась в Шимском районе, где «в результате недосмотра со стороны райисполкома и райкома партии, 7-го июля 1959 года в местный религиозный праздник церковниками было организовано религиозное шествие к т.н. “святому” озеру вблизи дер. Мокрое Веретье. В этом шествии принимало (участие) большое число паломников, прибывших для исцеления на озеро из районов Новгородской, Ленинградской и др. областей»<sup>86</sup>. Именно это озеро, где, по преданию, явились тела праведных отроков Иоанна и Иакова Менюшских, а также гробница этих святых в пустовавшей церкви с. Менюша, оставались одной из главных целей новгородской кампании против местных святынь на протяжении всех 60-х годов<sup>87</sup>. После фиаско 1959 г. местные власти были вынуждены взяться за дело серьезно. Согласно отчету председателя Шимского райисполкома Романова<sup>88</sup>, в 1960 г. в здесь были приняты и пропагандистские, и административные меры. Они включали “два тематические вечера на антирелигиозные темы”, проведенные в Менюшском сельсовете, “научно-атеистические лекции” для местного населения, а также “разъяснительную и предупредительную работу” с “организаторами паломничества из числа местных граждан”.

Незадолго до дня паломничества в колхозах Менюшского и Медведского сельсоветов были проведены собрания колхозников, на которых граждане единодушно поддержали мероприятия райкома партии и райисполкома по прекращению паломничества, а день праздника “Отроков менюшских” объявили ударным днем по заготовке кормов для скота. В результате осуществления этих мероприятий все трудоспособное население окружающих деревень вместо паломничества, как это было в прошлом году, вышли на работу по заготовке сена. К источнику пытались пройти в день паломничества всего 50–60 человек, прибывших из других районов, но и они к источнику допущены не были. С ними была проведена разъяснительная работа о недопустимости посещения источника. Одновременно с этим территория, прилегающая к озеру, под предлогом борьбы с малярийным комаром была замазучена, чем был затруднен доступ к нему<sup>89</sup>.

Однако на следующий год паломничество продолжалось<sup>90</sup>. Более того, согласно отчету, подготовленному преемником Капицы А. Герасимовым, и в 1968, и в 1969 г. на праздник 7 июля Менюшские святыни посещало около 3 тыс. богомольцев<sup>91</sup>. Согласно написанному в 1968 г. репортажу журналиста областной газеты, чей черновик сохранился в цитируемом архивном деле,



местные власти даже не пытались предотвратить паломничество. Менюшские верующие чувствовали себя настолько свободно, что не побоялись сообщить журналисту следующую версию происходящего: «Нашему председателю отроки в церкви явились, вот и подобрел»<sup>92</sup>.

Хотя в 1969 г. Герасимов сообщал своему начальству, что «из действовавших в области в 1958 г. 33 так называемых “святых” мест и “святых источников” прекратили существование 31» и что по-прежнему привлекают паломников лишь Менюшские святыни, а также место бывшего Перекомского монастыря в Новгородском районе<sup>93</sup>, это была явная ложь. В сущности, физическое уничтожение почитаемого объекта не означало, что на его месте не появятся новые. В 1964 г. советские и партийные чиновники Валдайского района решили предотвратить паломничество к почитаемому источнику между деревнями Ижицы и Яжелбицы, совершавшееся в день Казанской Богородицы (21 июля). Однако когда представители райкома КПСС и райисполкома, сопровождаемые старшим госавтоинспектором районного отдела милиции т. Калиным, прибыли в Ижицы, паломничество уже завершилось. Тогда они направились в дом семидесятилетней пенсионерки Нины Федоровны Ириничевой, приносившей к источнику принадлежавшую ей икону Казанской Богородицы и считавшуюся «организатором паломничества». Здесь, «несмотря на протесты хозяйки дома и других верующих... ст. лейтенант милиции Калинин снял со стены икону “Божией матери” и вынес ее на улицу». В это время около дома Ириничевой скопилось 10–15 человек верующих, которые просили передать эту икону в действующую церковь, но тов. Александрова <секретарь райисполкома> с предложением верующих не согласилась. По распоряжению т. Александровой, на глазах возмущенных верующих, т. Калинин икону раздробил о камень на мелкие части и в 10 метрах от дома сжег ее на костре<sup>94</sup>. Однако это демонстративное иконоборчество не вызвало ожидаемого эффекта и, наоборот, привело к появлению нового почитаемого объекта: «На месте сожжения иконы верующие дер. Ижицы в тот же день посадили дерево и теперь считают это место “святым”»<sup>95</sup>.

Представляется, что, несмотря на все меры, принимавшиеся властями Новгородской области, кампания против местных святынь здесь не имела особого успеха. Насколько я могу судить, это справедливо и в отношении других регионов. Хотя ряд местных святынь был уничтожен или приспособлен для использования в



хозяйственных целях, паломничество ко многим из них возобновилось в 70-е годы XX в. В те же годы появлялись и новые святыни. Дополнительные пропагандистские и административные акции со стороны центральных и региональных властей, включавшие, например, систематические попытки внедрения “новых советских ритуалов” и борьбу с деревенскими престольными праздниками<sup>96</sup>, не оказали, как мне кажется, существенного влияния на религиозные практики русской деревни.

В связи с этим стоит задаться вопросом о реакции местных религиозных культур на хрущевскую атеистическую кампанию? Можно ли сказать, что борьба с местными святынями в 60-е годы стимулировала появление специфической нарративной традиции или хотя бы отдельных мотивов и тем в устной деревенской культуре. Наши полевые исследования в Менюше в 2002–2004 гг. не дают оснований говорить о существовании текстов, сопоставимых с массивом повествований о святотатцах 30-х годов<sup>97</sup>. Хотя наши информанты помнили о кампании 60-х годов, их воспоминания не отличаются особым драматизмом:

Бывало, стояла милиция. Не пускали. Не пускали на озёрко. Помню, мой брат пошел – тоже на озёрко – а стоит милиция. А вы, – говорит, – куда?” А он го(во)рит: “На озёрко”. – “А почему вы идете?” – “А я, – го(во)рит, – в отпуск. Куда хочу, туда иду, – говорит”<sup>98</sup>.

А люди-то всякие тут ходили. (...) А властители-то наши и соларку возили туды... заливали, чтобы не ходили люди-то. Это... кресты были наделаны – всё их скидали, всё это не по им было<sup>99</sup>.

Существуют, правда, и свидетельства противоположного характера. Упомянутое выше уничтожение камня у д. Калмыково вызвало к жизни привычные для устной культуры советской деревни рассказы о наказании святотатцев: “Как передают старожилы, у человека, который вывозил глыбы, разболелась нога, а человек, который взрывал камень, попал под поезд”<sup>100</sup>. Однако этот случай все же представляется единичным, а не типичным: судя по всему, такое положение дел обуславливалось спецификой почитания местных святынь, обеспечивавшей сравнительно легкое воспроизводство последних даже в условиях жесткого административного давления.

Вместе с тем, в 60-е годы XX в. мы наблюдаем распространение некоторых форм религиозного фольклора, которые можно рассматривать как реакцию на хрущевскую атеистическую кампанию. К ним, в частности, относится так называемое “Стояние Зои”, циркулировавшее как в устной, так и в письменной фор-

ме, и рассказывавшее о девушке, не нашедшей себе партнера для танца и пустившейся в пляс с иконой св. Николая. Во время этого святотатственного танца она неожиданно окаменела и простояла без движения 128 дней. Только после молитвы некоего старца она смогла сдвинуться с места, но вскоре после этого скончалась, призывая людей к покаянию и молитве. Этот случай якобы имел место в Куйбышеве (Самаре) в 1956 г.<sup>101</sup> Хотя сюжет о девушке, танцевавшей с иконой и наказанной за святотатство, был известен специалистам по русскому фольклору еще в XIX в., особая популярность “Стояния Зои” в 60-е и 70-е годы представляется вполне симптоматичной.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работах исследователей, занимавшихся историей и культурой русского крестьянства XX в., иногда встречаются утверждения, что советские антирелигиозные кампании привели к возрождению и массовому распространению “дохристианских” или “архаических” и “иррациональных” верований и ритуалов<sup>102</sup>. Однако мне кажется, что это не так. В действительности, мы вправе говорить лишь о реорганизации религиозного потребления и формировании новых неформальных сообществ, контролировавшихся местными религиозными лидерами и не имевших особого отношения к воображаемому дохристианскому наследию. Кроме того, представляется, что специальный и враждебный интерес советских властей (равно как и царской администрации XVIII и отчасти XIX в.) к этим религиозным практикам следует интерпретировать прежде всего в терминах социального дисциплинирования. По сути дела, наиболее “вредоносная” особенность таких сообществ и связанное с ними религиозное потребление заключалась в их неформальном и неконтролируемом характере, что никак не соответствовало социальным нормам “регулярного”, тоталитарного или авторитарного государства. Это также объясняет интенсивное использование медицинских метафор в антирелигиозных кампаниях, о которых шла речь в этом докладе, поскольку идея гигиены, фигурировавшая в обоих случаях, тесно связана с метафорическими репрезентациями дисциплины. Примечательно, однако, что эти кампании были основаны на разных метафорах: первая исходила из идеи гниения, тогда как вторая основывалась на образе инфекционных, а также психических заболеваний. Такая разница вполне объяснима, если иметь в виду

различия между идеологическими моделями начала 20-х и 60-х годов прошлого века. Если первые пореволюционные годы воспринимались советскими идеологами как время перехода от “старого” (“гнилого”) к новому (“нетленному”) миру, то СССР 60-х годов, изображавшийся его лидерами как общество “строителей коммунизма”, никак не должен был “загнивать” изнутри, но вполне мог подвергнуться заражению “вредоносными” идеями и верованиями.

Однако, как мне кажется, ни та, ни другая метафора не получили адекватного прочтения более или менее виртуальными “целевыми группами” “суеверных” советских граждан и что, по крайней мере, во втором случае религиозное потребление одержало верх над дисциплинарной идеологией. Было бы любопытно взглянуть с этой точки зрения на изменения, пережитые массовыми религиозными практиками и их идеологическими репрезентациями в конце 80-х – 90-е годы, но это тема для отдельного исследования.

В упомянутой выше работе о борьбе с суевериями в России XVIII в. В.М. Живов утверждает, что политика религиозного дисциплинирования, осуществлявшаяся духовной и светской администрацией при Петре I и его преемниках, может быть описана в терминах “апроприации спасения” или “сотериологического контроля”:

В России XVIII века государство и церковь... пытаются взять спасение под свой контроль, но им это не удается. Неинституциональные способы спасения остаются для большинства православных более привлекательными, чем институциональные, контролируемые государством. (...) Для большинства населения малоизвестная чудотворная икона или подозрительный юродивый оставались куда более действенными и надежными способами избежать вечных мук, чем признание в не вполне понимаемых прегрешениях, произнесенное перед приходским священником, и отпустительная формула, связанная с еще менее понятной “властью ключей”<sup>103</sup>.

Соглашаясь в целом с общими положениями статьи Живова и не останавливаясь здесь на допущенных им исторических неточностях<sup>104</sup>, отмечу, что и в терминологическом, и в методологическом отношении идея “сотериологического дисциплинирования” вызывает в данном случае возражения. Разумеется, само понятие “спасения” допускает достаточно широкие толкования, однако достаточно очевидно, что большинство почитателей “подозрительных юродивых”, чудотворных икон, священных источников, камней и деревьев прибегали к их помощи не для того, чтобы “избежать вечных мук”, но с более “приземленными” це-

лями – для исцеления от болезней, преодоления кризисных ситуаций, обмена информацией и т.п., т.е. в контексте вышеописанных практик “религиозного потребления”. Вряд ли стоит думать, что рядовые верующие рубежа XVII–XVIII вв. вовсе не интересовались вопросами греха, искупления и посмертного воздаяния, но эти проблемы, по всей видимости, решались за счет иных социальных механизмов и культурных форм (в частности, широко распространенного жанра видений загробного мира). В тоже время, трудно сказать, в какой степени церковно-политические нововведения Петра I, Стефана Яворского, Феофана Прокоповича и их единомышленников были в действительности обусловлены заботой о спасении душ православных подданных империи. Мне кажется, в частности, что введение обязательной ежегодной исповеди было продиктовано не столько стремлением к “институционализации спасения”, сколько задачами политического сыска. Сам Живов, надо добавить, также признает, что петровское “религиозное дисциплинирование должно было обеспечить конформность поведения верующего, причем не только соответствие этого поведения какой-либо общей доктрине, но и – какова бы ни была эта доктрина – открытость поведения для социального контроля (осуществляемого общиной, церковной иерархией или государством)”<sup>105</sup>. Таким образом, как мне кажется, и в петровское, и в советское время борьба с массовыми религиозными практиками была, главным образом, направлена именно на пресечение несанкционированного потребления и неформального социального взаимодействия в области повседневной религиозной жизни.

<sup>1</sup> О “народной религии” в России XVIII в. см.: *Freeze Gregory L. Institutionalizing Piety. The Church and Popular Religion, 1750-1850 // Imperial Russia. New Histories for the Empire / Ed. J. Burbank, D.L. Ransel. Bloomington; Indianapolis, 1998. P. 210–249; Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000; Смелянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М., 2003; Живов В.М. Дисциплинарная революция и борьба с суевием в России XVIII века: “провалы” и их последствия // Антропология революции: Сб. ст. / Сост. и ред. И. Прохорова и др. М., 2009. С. 327–360. О “народной религии” в советское время см.: *Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня. М., 2001. С. 44–49, 229–240; Young G. Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Penn State Press, 1995; Смут С. Небесные письма и рассказы о лесе: “суевия” против большевизма // Антропологический форум. 2005. № 3.**

- <sup>2</sup> См. Бурдые П. Начала. Choses dite / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М., 1994. С. 222–230.
- <sup>3</sup> Соответствующие фольклорно-этнографические материалы см.: Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- <sup>4</sup> Stark L. Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion. Helsinki, 2002 (Studia Fennica Folkloristica 11).
- <sup>5</sup> Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003. С. 244–317.
- <sup>6</sup> Kormina J. Pilgrims, Priest and Local Religion in Contemporary Russia: Contested Religious Discourses // Folklore. Tartu, 2004. Vol. 28. (<http://www.folklore.ee/Folklore/vol28/pilgrims.pdf>). P. 31–33.
- <sup>7</sup> Отчет VIII-го (ликвидационного) Отдела Народного Комиссариата Юстиции VIII Всероссийскому Съезду Советов // Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 72.
- <sup>8</sup> Кануста Л.И. Рака Александра Свирского: История монастырской реликвии XVII века // Вестник Карельского краеведческого музея: Сб. науч. тр. Петрозаводск, 2006. Вып. 5. С. 86.
- <sup>9</sup> Там же. С. 88.
- <sup>10</sup> Кашеваров А.Н. Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 171; [http://www.svirskoe.ru/ru/hallows/second\\_finding/](http://www.svirskoe.ru/ru/hallows/second_finding/)
- <sup>11</sup> Козлов В. Судьбы мощей русских святых // Отечество. Краеведческий альманах. М., 1991. Вып. 2. С. 140.
- <sup>12</sup> Практика антирелигиозной борьбы // Революция и церковь. 1919. № 1. С. 11.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> См.: История второго обретения мощей преподобного Александра Свирского // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 5. С. 17–25; Добросоцких А.А. Загадка мощей чудотворца Всея Руси // Чудеса истинные и ложные / Ред. А.А. Добросоцких. М., 2008. С. 267–282. Ср. также материалы, опубликованные на официальном сайте Александрo-Свирского монастыря: <http://www.svirskoe.ru/ru/hallows/index.php>
- <sup>15</sup> Стрельбицкий А., Сенина Т. Святые мощи – или “Петербургские останки”? Еще раз о “втором обретении мощей” преподобного Александра Свирского // Вертоград-информ. 1998. № 11 (44) С. 5–9 (пользуюсь сетевой перепечаткой портала “Кредо.ру”: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1069>); Стрельбицкий А. Святые мощи – или “Петербургские останки”? // Святые мощи – или “Петербургские останки”? (о “втором обретении мощей” преподобного Александра Свирского). Великая Дивеевская тайна (Правда о мощах Св. Прп. Серафима Саровского Чудотворца). Б.м., б.г. С. 1–15.
- <sup>16</sup> Кануста Л.И. Указ. соч. С. 86.
- <sup>17</sup> История второго обретения мощей преподобного Александра Свирского...
- <sup>18</sup> См. по этому поводу: Verdery K. The Political Lives of the Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change. N.Y., 1999.
- <sup>19</sup> См.: О святых мощах (Сб. мат.). М., 1961; Marchadier B. L'exhumation des reliques dans les premières années du pouvoir soviétique // Cahiers du monde russe et soviétique. 1981. Vol. XXII (1). P. 67–88; Козлов В. Указ. соч.; Шкаровский М.В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб., 1995. С. 43–48; Rogozjanskij A.B. Страсти по мощам. Из истории гонений на останки

- святых в советское время. СПб., 1998; *Петров М.Н.* Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 49–66; *Семеновко-Басин И.* Вскрытия святых мощей советского времени в зеркале научных исследований // Страницы: Богословие. Культура. Образование. М., 2004. Т. 9, вып. 4. С. 558–562; *Он же.* Возвращение мощей святых Русской Православной церкви в 1940-х годах // Там же. Т. 9, вып. 1. С. 74–88 (две последние работы см также в Интернет-библиотеке священника Якова Кротова: <http://www.krotov.info/history/20/1940/basin.htm#99>); *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 169–221.
- <sup>20</sup> Отчет VIII-го (ликвидационного) Отдела Народного Комиссариата Юстиции VIII Всероссийскому Съезду Советов // Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 72.
- <sup>21</sup> VIII (затем – V) “ликвидационный” Отдел по проведению в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви был создан в мае 1918 г. и расформирован в августе 1924 г. См.: *Одинцов М.И.* Государство и церковь в России. XX век. М., 1994. С. 47–63.
- <sup>22</sup> Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Отв. ред. Я.Н. Щапов. М., 1996. С. 36; *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 175.
- <sup>23</sup> *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 175.
- <sup>24</sup> Русская православная церковь ... С. 41.
- <sup>25</sup> *Лебедев Н.А.* Антицерковные и антирелигиозные настроения среди крестьян нижегородской губернии в начале XX в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Вып. VII. С. 117–118.
- <sup>26</sup> Отчет VIII-го (ликвидационного) Отдела Народного Комиссариата Юстиции... С. 74.
- <sup>27</sup> *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 177.
- <sup>28</sup> Там же. С. 178, 216–217.
- <sup>29</sup> Постановление Народного комиссариата юстиции “О ликвидации мощей” // О святых мощах. С. 48, 50.
- <sup>30</sup> Пожарные о мощах // Революция и церковь. 1919. № 2. С. 36.
- <sup>31</sup> *Семашко Н.* Вопрос о “мощах” с научно-медицинской точки зрения // Революция и церковь. 1919. № 1. С. 16–17.
- <sup>32</sup> *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 194.
- <sup>33</sup> См.: *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. Нью-Йорк, 1960. С. 17. О почитании нетленных мощей в древнерусской культуре см.: *Lenhoff G.* The Notion of “Uncorrupted Relics” in Early Russian Culture // Christianity and the Eastern Slavs. Volume I. Slavic Cultures in the Middle Ages / Ed. V. Gasparov, O. Raevsky-Hughes (California Slavic Studies XVI). Berkeley et al., 1993. P. 252–275; *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. С. 203–226; *Успенский Ф.Б.* Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А.М. Лидов, М., 2003. С. 151–160; *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в России. М., 2004. С. 162–187.
- <sup>34</sup> *Левин Ив.* Указ. соч. С. 162–163, 168.
- <sup>35</sup> *Lenhoff G.* The Notion of “Uncorrupted Relics”... P. 267–268.
- <sup>36</sup> *Левин Ив.* Указ. соч. С. 186. См. также: *Ромодановская Е.К.* “Святой из гробницы”. О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 143–159.

- <sup>37</sup> Деяния московских соборов 1666 и 1667 гг. Издание братства св. Петра митрополита, вновь проверенное по подлинной рукописи. М., 1893. Л. 8–80б (четвертой фолиации); *Успенский Ф.Б.* Указ. соч. С. 156–157; *Левин Ив.* Указ. соч. С. 165.
- <sup>38</sup> См.: *Лавров А.С.* Указ. соч. С. 203–226, 408–422.
- <sup>39</sup> *Богданов К.А.* Врачи, пациенты, читатели. С. 277.
- <sup>40</sup> *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 210–211. Первый крематорий действительно был основан в Петрограде на Васильевском острове в 1921 г., но его печь скоро перестала действовать, и, начиная с 1923 г., здание использовалось для других целей. См.: *Шкаровский М.В.* Строительство Петроградского (Ленинградского) крематория как средство борьбы с религией // *Клио.* 2006. № 3. С. 158–163.
- <sup>41</sup> *Троцкий Л.* Семья и обрядность // *Правда.* 1923. № 156. 14 июля.
- <sup>42</sup> *Валентинов Н. (Н. Вольский).* Новая экономическая политика и кризис партии после смерти Ленина: Годы работы в ВСНХ во время НЭП. Воспоминания. М., 1991. С. 147–148.
- <sup>43</sup> Революция и церковь. 1922. № 1–3. С. 68.
- <sup>44</sup> *Козлов В.* Указ. соч. С. 142.
- <sup>45</sup> Там же. С. 148; *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 188.
- <sup>46</sup> *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 188.
- <sup>47</sup> Там же. С. 220–221. В последнем случае речь шла о засухе, предшествующей знаменитому голоду, в результате которого погибло около 5 млн человек.
- <sup>48</sup> См.: *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 99–108, 114–117; *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. Засуха // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* М., 1999. Т. 2. С. 275–276.
- <sup>49</sup> *Петров М.Н.* Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 324–375.
- <sup>50</sup> См.: *Добровольская В.Е.* Несказочная проза о разрушении святынь // *Русский фольклор.* СПб., 1999. Т. XXX. С. 500–512; *Мороз А.Б.* Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // *Учен. зап. православного ун-та апостола Иоанна Богослова.* М., 2006. Вып. 6; *Штырков С.А.* Рассказы об осквернении святынь // *Традиционный фольклор Новгородской области.* СПб., 2006. С. 208–231.
- <sup>51</sup> О церковно-государственных отношениях в 40–50-е годы XX в. в целом см.: *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах. От “перемирия” к новой войне. СПб., 1995; *Чумаченко Т.А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999. Некоторые материалы о рассматриваемой ниже антирелигиозной кампании см.: *Гераськин Ю.В.* Борьба советской власти с паломничеством к святым местам (40–60-е гг. XX в.) // *Вестн. Москов. гос. обл. ун-та. Серия “История и политические науки”.* М., № 2. 2008. С. 51–57; *Штырков С.А.* Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССР) // *Неприкосновенный запас.* 2009. № 1 (63) (цит. по интернет-версии: <http://www.nlobooks.ru/rus/nz-online/619/1256/1268/>)
- <sup>52</sup> Законодательство о религиозных культах (Сб. мат. и док.): Изд. 2-е, дополн. М., 1971. С. 34–35.
- <sup>53</sup> Там же. С. 40–45.
- <sup>54</sup> *Чумаченко Т.А.* Указ. соч. С. 180–182.



- <sup>55</sup> Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты). М., 2003. С. 359–366. № 39 (<http://www.rusoir.ru/print/02/239/index.html>).
- <sup>56</sup> Чумаченко Т.А. Указ. соч. С. 183–183; Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. С. 367–370. № 40 (<http://www.rusoir.ru/print/02/240/>).
- <sup>57</sup> “Добиться закрытия так называемых святых мест” // Источник. Документы русской истории / Вестн. архива Президента РФ. 1997. № 4 (29). С. 120–127.
- <sup>58</sup> О кликушестве в целом см.: Worobec C.D. *Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. DeKalb, 2001. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 324–341; Мельникова Е.А. Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 220–263.
- <sup>59</sup> Мельникова Е.А. Указ. соч. С. 249–258.
- <sup>60</sup> Лавров А.С. Указ. соч. С. 393.
- <sup>61</sup> “Добиться закрытия так называемых святых мест”. С. 127–128. В недавней публикации соответствующих архивных материалов (Президиум ЦК КПСС. 1954–1964. Черновые протокольные записи заседаний. Стенограммы. Постановления. Т. 1.: Черновые протокольные записи заседаний. Стенограммы / Гл. ред. А.А. Фурсенко, 2003. С. 340; Т. 2: Постановления. 1954–1958 / Гл. ред. А.А. Фурсенко. М., 2006. С. 896) отсутствует стенограмма, а также черновой протокол (№ 193) этого заседания.
- <sup>62</sup> “Добиться закрытия так называемых святых мест”. С. 127.
- <sup>63</sup> Белов А., Певзнер А. Тайны “святых мест”. М., 1961. С. 67–71.
- <sup>64</sup> Там же. С. 69.
- <sup>65</sup> Там же. С. 71.
- <sup>66</sup> См. также: Витковский И.Г. Правда о святых” источниках. Тамбов, 1961; Белов А. Правда о “святых” местах. М., 1964.
- <sup>67</sup> Белов А., Певзнер А. Указ. соч. С. 38.
- <sup>68</sup> Там же. С. 72.
- <sup>69</sup> Тендряков В.Ф. Апостольская командировка. М., 1984. С. 21.
- <sup>70</sup> Эта повесть Тендрякова вообще интересна своими литературными и общекультурными аллюзиями. Поклонник интертекстуального анализа, вероятно, найдет в ней отсылки и к “Преступлению и наказанию”, и к “Смерти пионерики” Багрицкого. Я, однако, на этих вопросах сейчас останавливаться не буду.
- <sup>71</sup> Лавинская О., Орлова Ю. О закрытии православных монастырей в СССР и запрещении паломничества к святым местам (1958–1961) (окончание) // Православный паломник. 2002. № 4 (6). С. 61; Савинова И.Д. Лихолетье. Новгородская епархия и советская власть. 1917–1991. Новгород, 1998. С. 84.
- <sup>72</sup> Гос. архив Новгородской обл. (Далее: ГАНО). Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Справки и информация о “святых местах” Новгородской области. 1959–1969. 88 л. Некоторые дополнительные материалы из того же архива опубликованы в: Савинова И.Д. Лихолетье. С. 83–85
- <sup>73</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 1–11об.
- <sup>74</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 2. Примечательна дальнейшая история этого камня, исследованная Е.В. Платоновым: «Вскоре... его остатки погрузили на трактор и сбросили в ручей. Все же незначительные обломки камня были собраны опять и приведены в современный вид, но теперь уже следков на них нет. В настоящее время это почитаемое место представляет собой грудку аккуратно сложенных камней, над которыми высится небольшой столбик с прибитым к нему металлическим распятием. (...) Осколки камня не потеря-



- ли чудодейственной силы и после взрыва. Некоторые люди брали небольшие фрагменты себе домой (в дер. Старина я видел такой осколок на божнице), но не у всех они “хотели” оставаться». См.: *Платонов Е.В.* Почитаемый камень-следовик в деревне Колмыково // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Мат. науч. конф. 13–15 ноября 2000 г. Ч. 2 / Сост. В.Ф. Андреев. Великий Новгород, 2000. С. 110–111.
- <sup>75</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 3.
- <sup>76</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 5.
- <sup>77</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 8.
- <sup>78</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 14.
- <sup>79</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 14–15.
- <sup>80</sup> Некоторые материалы о современном почитании этого источника см. в работе: *Платонов Е.В.* Сакральная топография деревень в нижнем течении р. Шелонь (исследования в округе бывших Илеменского, Ретенского и Скнятинского погостов) // Антропологический Форум. № 7. 2007. С. 240–242.
- <sup>81</sup> *Савинова И.Д.* Лихолетье. С. 84.
- <sup>82</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 15–16.
- <sup>83</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 50.
- <sup>84</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 12.
- <sup>85</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 16.
- <sup>86</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 17.
- <sup>87</sup> Об этом культе см.: *Pančenko Aleksandr A. Ivan et Iakov – Deux saints étranges de la région des marais (Novgorod)* // Archives de Sciences Sociales des Religions, 130, (avril–juin 2005). P. 55–79; *Панченко А.А.* Иван и Яков – странные святые из болотного края (религиозные практики современной новгородской деревни) // Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 211–236.
- <sup>88</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 24.
- <sup>89</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 24. Это был не единственный случай “замазучивания” территории почитаемых мест в Новгородской области. То же самое было проделано с источником у д. Кюльвия в Пестовском районе. См.: *Савинова И.Д.* Указ. соч. С. 84.
- <sup>90</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 25.
- <sup>91</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 52–53.
- <sup>92</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 43.
- <sup>93</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 48.
- <sup>94</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 34.
- <sup>95</sup> ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 34.
- <sup>96</sup> См.: *Белов А.В., Певзнер А.М.* О праздниках престольных. М., 1960.
- <sup>97</sup> См.: *Панченко А.А.* Религиозный фольклор села Менюша // Русский фольклор. СПб., 2008. Т. XXXIII. С. 323–365.
- <sup>98</sup> Полевой архив факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Шифр фонограммы: ЕУ-Шимск-03-ПФ-11, 12.07.03, д. Менюша, Захарова (Сорокина) Нина Яковлевна, 1925 г.р., местная уроженка. Зап. Е.А. Мельникова.
- <sup>99</sup> Полевой архив факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Шифр фонограммы: ЕУ-Шимск-02-ПФ-1, 17.07.02, д. Старое Веретье, Информант: Лежнева Васса Ивановна, 1920 г. р., местная уроженка. Зап. А.Л. Львов, Е.А. Мигунова, А.А. Панченко.
- <sup>100</sup> *Платонов Е.В.* Почитаемый камень-следовик в деревне Колмыково. С. 110.

- <sup>101</sup> См: Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии / Сост., подг. текст., вступ. ст., коммент. Ю.М. Шеваренковой. Н. Новгород, 2008. С. 234–241.
- <sup>102</sup> *Фицпатрик Ш.* Указ. соч. С. 231–232; *Смит Стивен.* Небесные письма и рассказы о лесе. С. 281–283.
- <sup>103</sup> *Живов В.М.* Указ. соч. С. 351.
- <sup>104</sup> Так, например, внесенный в 1716 г. в текст архиерейского обещания запрет на почитание “несвидетельствованных гробов” очевидным образом соотносится с постановлениями Большого Московского собора 1666–1667 гг. (см. выше) и, таким образом, не может считаться “элементом нового дискурса”, как утверждает Живов. Вообще говоря, генеалогию практик религиозного дисциплинирования петровской эпохи можно соотносить с событиями не только XVII, но и XVI в., т.е. с церковно-политическими дискуссиями времен Стоглавого собора. С другой стороны, мне кажется что политика “борьбы с суевериями” в первой половине XVIII в. и при Екатерине II характеризуется существенными различиями, которые нельзя игнорировать, говоря о “религиозном дисциплинировании”.
- <sup>105</sup> *Живов В.М.* Указ. соч. С. 348.