

С. А. Штырков

ОСЕТИНСКОЕ СВАТИЛИЩЕ РЕКОМ: СТАРАЯ ФОТОГРАФИЯ ИЗ ФОНДОВ МАЭ И СОВЕТСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИОЗНОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

21 июня 2014 г. в Цейском ущелье Северной Осетии у святилища Реком (*Рекомы дзуар*) прошел традиционный праздник (рис. 1, 2). На поляну рядом с деревянным зданием *дзуара* собралось несколько сотен мужчин, которые приняли живое участие в *кувде* — ритуальной трапезе. Погода была отличная, осетинские пироги и пиво превосходными (во всяком случае, те, которыми я и мои спутники — два молодых владикавказских врача — угостились или, как говорят в Осетии, помолились). В молитвах-тостах, произносимых старшими (*хистæртæ*), содержались многочисленные упоминания о древности того святилища, на территории которого происходил праздник. И в этом был некоторый парадокс. Действительно, горная святыня Реком имеет многовековую историю, и многие ученые и туристы с умилением и трепетом наблюдали за тем, как время разрушает его древние столбы и стены, которые горцы-осетины не спешили восстанавливать, останавливаемые идеей неприкосновенности почитаемого места. Правда, в советское время здание святилища не раз реставрировалось, а позже, в 1995 г., было уничтожено пожаром. Его заново отстроили энтузиасты возрождения осетинской народной религии (или духовной традиции, как говорят те из них, кто с подозрительностью относятся к религиозной терминологии). Возглавляет эту группу известный в республике художник и реставратор Слава Джанаев (Славий Хсарович Джанайты), много сделавший для того, чтобы и некоторые другие осетинские святыни были воссозданы заново. Так что теперь праздник проходит рядом с возрожденным памятником старины, в непосредственной близости с которым построена прежде не существовавшая беседка со столом. За ним во время праздника и сидят главные его участники — *хистæртæ*, что фактически на время проведения ритуала делает ее центром всего комплекса святилища. Так что Реком является памятником



Рис. 1. Республика Северная Осетия-Алания. Цейское ущелье.
Праздник у святилища Реком. 21.06.14. Фотограф С.А. Штырков



Рис. 2. Республика Северная Осетия-Алания. Цейское ущелье.
Праздник у святилища Реком. 21.06.14. Фотограф С.А. Штырков

одновременно старым и новым — свидетелем седой старины и символом современного этнического активизма.

Дополнительный нюанс вносят в эту историю и юридические трансформации. «Старый» Реком охранялся Советским, а затем Российским государством как памятник истории и стоял на балансе республиканского музея. За ним следил местный житель, нанятый музейной администрацией. «Новый» же Реком государству не принадлежит и охраняется группой участников движения по воссозданию осетинской национальной религии. Это парни — жители Владикавказа, которые обихаживают территорию святилища, устраивают на нем праздники и следят за порядком. Итак, святилище в течение десятилетия перешло из области государством опекаемой истории в сферу религиозной инициативы, с государственной администрацией практически не связанной и даже порой прямо ей противостоящей. Советский секулярный конформизм сменился религиозным протестом, старенький сторож — группой крепких молодых людей, а проходящие на Реком превратились из любопытствующих туристов, которых в советские годы вели сюда гиды и рекомендации путеводителей, паломниками к святыне, в образе которой крепко и надежно склеились старинное горское благочестие и новый этнопатриотический энтузиазм.

У Рекома как «места национальной памяти» есть еще одно неоднозначное измерение или, как выражаются некоторые осетинские интеллектуалы, тайна. Заключается она в том, что Реком может в зависимости от идеологической позиции говорящего трактоваться как святыня осетинской национальной религии (точка зрения осетинских религиозных традиционалистов), как древний христианский храм (православная интеллигенция республики) или как уникальное свидетельство религиозного синкретизма, ставшего результатом исторических трансформаций религии в Осетии (большинство конфессионально независимых или индифферентных экспертов). Конечно, сейчас лучше слышны голоса представителей первой партии, которая непосредственно или опосредованно участвовала в восстановлении святилища и ныне активно участвует в праздничной и повседневной жизни, на ней протекающей. Но и православная партия имеет возможность быть услышанной общественностью. Так, большое волнение среди людей, в том или ином виде причастных к этой полемике, вызвало помещение модели древнего рекомского храма, а также знаменитой орнаментированной двери святилища в центр экспозиции выставки «Осетия православная», проходившей в 2014 г. в республиканском национальном музее.

Выставка эта была выстроена таким образом, чтобы провести посетителя от древних веков средневекового аланского христианства, представленного в основном картинами современных художников, ко дню сегодняшнему, отраженному в фотографиях ныне строящихся православных храмов и монастырей. Модель Рекома оказалась композиционным и смысловым центром этого нарратива, так как представляла собой визуально убедительное доказательство непрерывности истории христианства на осетинской земле. Кстати говоря, по моим наблюдениям, посетители выставки действительно с большим интересом относились именно к этим экспонатам — рассматривали их дольше, чем иные предметы и изображения, увлеченно фотографировались на их фоне и перед моделью дзуара даже стали оставлять монеты в качестве *мысайнаг* —



Рис. 3. Владикавказ. Национальный музей Республики Северная Осетия-Алания. Выставка «Осетия Православная». Модель святилища Реком из фондов музея

ex voto (рис. 3). Чтобы правильно понять степень убедительности этого музейного высказывания, надо принять во внимание, что изображение Рекома является метонимическим знаком для осетинской духовной культуры и истории и, говоря еще шире, для всего осетинского. Оно тиражируется в сувенирной продукции — календарях, магнитиках на холодильник, рисуется в качестве задника в картинах осетинских ритуальных пиршеств и т.п.

Использование узнаваемого символа осетинской религиозности в православном контексте, формирующем соответствующую семантику образа древней святыни, вызвало живой отклик у представителей религиозной организации осетинской народной веры «Æцæг Дин», которые пришли в музей и потребовали убрать упомянутые экспонаты с православной выставки как не имеющие отношения к истории христианства. Музейщики попытались отговориться, сославшись на временный характер экспозиции и пообещав, что мнение традиционалистов будет учтено и станет доступным широкой общественности. Однако эти обещания были забыты, возможно, потому что хорошие отношения с Владикавказской епархией были для музея важнее, чем удовлетворение требований активистов этнического религиозного возрождения.

Мне про это столкновение мнений рассказывали представители обеих партий. Она в смягченном виде нашла отражение в республиканской прессе. Так, в материале из главной республиканской газеты «Северная Осетия» в описании круглого стола, подводившего итоги работы выставки, рассказывалось:

Насколько остро иногда резонирует в обществе тема, которой он [выставочный проект] посвящен, свидетельствует хотя бы такой факт, который тоже не обошли молчанием участвовавшие в работе «круглого стола» сотрудники Национального музея, рассказавшие: были на выставке и такие посетители, которые, ни много ни мало, с возмущением грозили... подать на музей в суд. За оскорбление их религиозных чувств: «Почему вы выставили здесь, в экспозиции этой выставки, двери Рекома? Реком не православный храм, это культовый памятник традиционной аланской религии!» И было бесполезно доказывать этим посетителям, что именно святилище Реком историки и этнографы всегда приводят в пример, когда говорят о том, как глубоко пронизывают алано-осетинскую духовную культуру традиции религиозного синкретизма...

Статья, из которой я привел цитату, называлась «История, вера и память» [Толоконникова 2014]. В ответ в оппозиционной газете «Пульс Осетии» появилась публикация «История и вера как вид беспамятства», принадлежащая перу Хетага Моргоева, полемиста, несколько раз выступавшего в роли публичного оппонента православной «партии». В ней автор отвечает на эти упреки, указанием на то, что ему и его товарищам, т.е. упомянутым «некоторым посетителям», не было предоставлено слово.

Будучи участником осетинской религиозной организации, я имею непосредственное отношение к некоторым экспонатам и объектам данной выставки и могу заявить, что показ их под титулом «православная» является неприкрытой профанацией, прямо или косвенно вводящей в заблуждение посетителей. Организаторы «круглого стола» почему-то не соизволили пригласить представителей осетинской традиционной религии и дать им возможность обосновать свою позицию относительно данного факта, что следует понимать как несостоятельность принципов, на которых возникли суждения участников мероприятия, элементарный недостаток знаний в обсуждаемой сфере и нежелание этот недостаток устранить <...>

Абсолютно очевидно, что организованный круглый стол без участия представителей осетинских организаций не может быть адекватной формой разрешения возникающих проблем и дать сколько-нибудь объективную картину действительно имеющих место процессов в религиозной жизни нашей республики. Мы, со своей стороны, всегда готовы к открытому диалогу с любыми заинтересованными лицами. С другой стороны, игнорирование интересов значительной части населения республики, исповедующей традиционную религию, не может не вызывать вопросов, а также негативной реакции [Моргоев 2014].

Для меня же сейчас важными оказываются не аргументы «за» или «против» определенной конфессиональной атрибуции Рекома, а то, что все стороны исходили из убеждения в том, что, если можно так выразиться, кому принадлежит Реком, тому принадлежит и Осетия. Этничность и религия оказались в этой полемике настолько тесно соотнесены, что дискуссия приобрела формы взаимных обвинений в предательстве национальных интересов и чуть ли не работе на какие-то внешние силы. И даже люди, прямо не участвующие в полемике, понимают важность того, кому (или какой религиозной традиции) «принадлежит» Реком. Так, музейные смотрительницы, работавшие на этой

выставке, в разговоре друг с другом сокрушались о том, что музейное руководство не дало им четкой инструкции, как репрезентировать религиозную идентичность древнего памятника: это не дает им возможность давать четкие ответы заинтересованным посетителям. Было ясно, что участникам разговора, было не очень важно, каков должен быть этот позитивный ответ: для них была важна определенность конфессиональной принадлежности осетинской святыни Реком.

Не менее существенным аспектом и этой конкретной истории, и более общей проблемы визуальной и нарративной аргументации позиции поляризующих сторон является очевидная причастность музея как места памяти и институции, которому часть общества делегирует (возможно, по инерции) право производить исторические высказывания. Впрочем, другая часть общества это право оспаривает или, вернее, заявляет свое право на участие в формировании таких высказываний. И эти требования звучат наиболее убедительно, если содержат религиозную аргументацию, строящуюся как на прямых или опосредованных отсылках к практике защиты чувств верующих, так и на тесно связанном с этим скорее риторически, чем юридически, утверждении о глубокой, интимной связи между верующими и почитаемыми им святынями. Так, Хетаг Моргоев, как мы помним, обосновывал свое право и право своих товарищей на участие в формировании музейного текста тем, что он имеет непосредственное отношение к ряду демонстрируемых в спорном контексте экспонатов.

Впрочем, музей является не только площадкой оживленной и часто драматичной дискуссии по вопросам религии, но и своеобразной базой стройматериалов для создания (или воссоздания) ее материальной части. Фотографии, хранящиеся в музейных фондах, привлекаются в качестве важного дополнения к строительной документации при реконструкции почитаемых объектов, а также служат источником для новых интерпретаций старых святынь. Так, принципиальным при восстановлении Рекома оказался вопрос о том, изображения каких птиц — голубей или соколов — украшали в былые годы навершия столбов, поддерживающих его крышу. И хотя, как я могу предположить, строители нового здания святилища заранее имели свое мнение по этому вопросу, они для принятия решения активно пользовались архивными фотоснимками. Да и старая фотография Рекома, сделанная в 1920-х годах и хранящаяся в фондах Музея антропологии и этнографии РАН, оказалась важным источником для уточнения конструктивных особенностей древнего деревянного дзуара (рис. 4). Так что роль музеев, их экспозиций и хранящихся в фондах коллекций религиозной жизни современной России не ограничивается исключительно спорами вокруг вопроса, кому — секулярным учреждениям культуры или религиозным общинам — по праву принадлежат культовые сооружения, священные изображения и рукописи, и, соответственно, кто имеет преимущественное право на репрезентацию национальной духовной и художественной культуры. Однако то, что представители т.н. традиционных религий (как бы мы ни понимали это выражение) имеют на это законное право, для большинства наших соотечественников сейчас вполне очевидно.

Целью этой статьи является как раз реконструкция этой логики социального воображения — как религия стала в сознании наших современников одним из важнейших компонентов национальной культуры и элементом, необ-



Рис. 4. Святилище (дзуар) Реком в Цейском ущелье. 1926 г.
Фотограф Б.А. Куфтин. МАЭ РАН. Колл. № И-1767-062

ходимым для переживания полноты этнического бытия. На всякий случай замечу: так было не всегда и не везде. Этнорелигиозный императив национализма вполне созрел только в некоторых национальных культурах. Среди них и культура позднесоветского и постсоветского общества (обществ). Практически идеально эта мысль, превратившаяся в неоговариваемое допущение, выражена в следующем рассуждении двадцатилетней давности:

На уровне обыденного сознания религия выступает в качестве единственного хранителя и блюстителя национальных традиций и обычаев, религиозное и этническое представляются нерасторжимым целым. Обыденное сознание этноса, пропитанное религией, порождает высшее свое проявление — религиозную философию, которая является квинтэссенцией мировоззрения этноса, вершиной этнического самосознания [Халимбекова 1992: 19].

Как это убеждение могло сложиться в обществе, где расторжимость этничности и религии понималась и репрезентировалась в качестве социальной нормы?

Чтобы разрешить эту проблему, мы должны обратиться к проблеме возникновения (или возрождения) религии в социальной среде, которая казалась насквозь секулярной — к позднесоветскому обществу¹. В каком контексте

¹ В более широком контексте и в несколько другой плоскости эта проблема рассматривается нами в недавно вышедшей статье [Кормина, Штырков 2015].

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

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

* * *

21 февраля 1960 г. в новом печатном органе Союза писателей РСФСР газете «Литература и жизнь» появился фельетон с обличительным названием «Непомнящие родства». Он принадлежал перу журналиста Юрия Чаплыгина. В фельетоне рассказывалось о необходимости срочных реставрационных работ на целом ряде погибающих архитектурных памятников, включая церковь Вознесения в Коломенском, которой когда-то восхищался «знаменитый французский композитор Берлиоз». Автор сетовал на отсутствие закона, по которому некоторых «ленивых и нелюбопытных» разрушителей культурных ценностей можно было бы привлечь к суду, и рассказывал между прочим о печальной судьбе фресок XVI в. в Пафнутьево-Боровском монастыре, долгие годы служившем гаражом для парка сельскохозяйственных машин. Советские хозяева здания не утруждали себя надлежащим за ним уходом, да и не могли бы его осуществить из-за дороговизны такого ремонта. Своды собора рухнули, и фрески погибли вместе с погребенными под ними сельхозмашинами.

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

Публикуя статью «Непомнящие родства» и отклики на нее, редакция газеты «Литература и жизнь» продемонстрировала политическую чуткость и внесла свой вклад в формирование идеологии советского ретроспективизма. Действительно, хронологически первое, грузинское, Общество охраны памятников истории и культуры появилось незадолго до этой публикации, в 1960-е годы аналогичные общественные организации учреждаются министерствами культуры в других республиках Советского Союза. Комментируя эти инициативы,

Д.С. Лихачев не без зависти отмечал (эта статья вышла в важном академическом журнале «История СССР» в 1961 г.): «В Грузии и Латвии уже есть “Общества охраны памятников культуры” (а в Грузии — еще и руководимое акад. Н. Бердзинишвили “Грузинское научное общество истории, археологии, этнографии и фольклора”), опыту которых следовало бы поучиться и в РСФСР. По крайней мере, одно такое добровольное общество — “Общество содействия изучению и охране памятников культуры” — следовало бы создать в РСФСР». И добавлял, прибегая к еще не ставшему привычным аргументу: «Русские памятники находятся в наиболее беззащитном положении».

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

Однако вернемся к публикации в «Литературе и жизни». Появление на страницах этой газеты статьи «Непомнящие родства», конечно, вовсе не означало, что официальный орган СП РСФСР занял позицию защиты веры и верующих в разгар очередной антирелигиозной кампании. Ровно в том же году в прокат выходят пропагандистские фильмы «Тучи над Борском» и «Чудотворная», показывающие в крайне критическом ключе пятидесятников и православных соответственно. Ясно, что ни Лихачев, ни редакция «Литературы и жизни», участвуя в общественной дискуссии об охране памятников, не собирались защищать то, для чего все эти церковные и монастырские здания, иконы и книги когда-то были созданы, — собственно религиозную жизнь как легитимную составляющую жизни общества. Совсем наоборот, музеефикация этих объектов автоматически делала их элементами секулярного мира. Будучи изъяты из своего естественного контекста функционирования, затем описаны, каталогизированы, поставлены на государственный учет, короче говоря, превратившись в памятники культуры и истории [Stone 2008: 301–302], они приобретали совершенно новые смыслы. Вместо того чтобы быть полезными для религиозного обихода, религиозные артефакты становились носителями смыслов в других социальных полях — исторической памяти, необходимой для легитимации идеологических систем, и искусстве, где древность и уникальность конвертируются в валюту секулярного эстетического наслаждения. Акцентуация эстетических смыслов подобных объектов, как скоро выяснилось, легко и естественно может возвращать их в семантическое поле сакрального за счет общей для концептов артистической и религиозной деятельности семы избранного и отделенного от сферы обыденности. Однако пока религия перемещается в безопасную область, или гетто, культуры.

Итак, религия, пока в виде объектов, возвращается в советскую публичную сферу, но только в новом статусе: как часть советского сакрального — культуры, и во многих контекстах культуры национальной («национальной святыни»). Ответственными за эту сферу были особые специалисты, именовавшиеся на советском сленге деятелями и работниками культуры. Деятели — это публичные интеллектуалы, такие как академик Д.С. Лихачев, создававшие своими текстами советский канон, работники — профессионалы, трудившиеся в учреждениях культуры, прежде всего в домах культуры и музеях, и занимавшиеся пропагандой и воплощением идеологического канона. Это не означает, что работникам культуры не приходилось заниматься творческой работой — совсем наоборот. В частности, на плечи этих людей, от директоров музеев до экскурсоводов, легла работа по перекодированию религиозных символов на приемле-

мый для советской пропаганды язык, в котором, например, на место Бога как адресата высказывания становилась понимаемая в качестве самодостаточной секулярной ценности красота. Благочестие древних мастеров, создававших храмы и иконы, заменялось инстинктивной потребностью в художественном самовыражении, а православная церковь из непосредственного участника архитектурного процесса превращалась во внешнюю контролируемую и стремящуюся погубить все прекрасное инстанцию. Интересно, что в постсоветское время работники культуры также легко переходили на квазирелигиозный язык и экскурсоводы легко заменяли в своих экскурсионных нарративах «красоту» на «бога», а сомнение в его существовании — на уверенность.

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

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

Но особое место среди защитников старины занимали те, кого можно назвать критиками советской модернизации, — писатели-деревенщики и другие русские «почвенники». Например, молодой художник Илья Глазунов, выступая на заседании Идеологической комиссии ЦК КПСС, состоявшемся 26 декабря 1959 г., прямо указывал на то, что только прошлое является источником для культурного строительства: «Любовь к национальным народным традициям всегда была и должна быть верным талисманом на пути создания новой культуры нашего народа».

Естественно, он с горечью указывал на ужасы забвения отеческой старины: «У нас же происходит фактическое уничтожение — я, может быть, нарочито, слишком резко говорю, — добывание национальных традиций, как в прикладном искусстве, так и касаясь охраны памятников искусства вообще» [Идеологические комиссии 1998: 326–329].

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

Практической реализацией политики советского ретроспективизма занимались по долгу службы работники культуры: профессионалы и волонтеры, включившиеся в краеведческое движение, занимавшиеся реставрационными работами или другой деятельностью, связанной с собиранием и музеефикацией культурного наследия от прилок до старообрядческих рукописных книг.

* * *

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

Генеалогический же нарратив указывает на более сильные, чем эстетические, основания для того, чтобы беречь красоту. Согласно его логике, красота

является собственностью народа, обладающего общей памятью, общим прошлым и будущим. Ценная собственность должна передаваться в соответствии с правом наследования следующим поколениям. Иными словами, владеть и сохранять важнее, чем любоваться.

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

Итак, церкви, пусть только специально отмеченные в качестве выдающихся памятников, появляются в публичной дискуссии с середины 1950-х годов. Они хрупки и беззащитны, и потому их нужно охранять, ведь у них нет хозяев, которые умели бы с ними обращаться. Для этого их необходимо изъять из секулярного обращения и передать из собственности, например, Министерства колхозов (см.: [Морозов и др. 1955]) в сферу социалистического сакрального (по Дюркгейму, области отделенного и защищенного) — культуры, понимаемой все чаще как пространство обязывающей к сохранению памяти, а не рекреационной утилитарности.

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

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

1965]. Специальный корреспондент газеты посетил Кижы и представил увиденное посредством фольклоризирующего дискурса, в котором можно слышать и религиозные обертоны. Их присутствие в тексте такого ранга легитимировалось лексикой, которая использовалась в версиях репрезентации народной культуры для детской аудитории.

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

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

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

Затем интонация умиления сменяется призывами-указаниями:

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

Разумеется, в тексте мы находим идеологическое обоснование практики сохранения и посещения памятников старины: «Они достойны того, чтобы... с их помощью воспитывали у молодежи национальную гордость и патриотизм. Мы не Иваны, не помнящие родства. Не может быть социалистической культуры без культурного наследия прошлого... Это неотъемлемо наше, близкое, дорогое...»

Познавательный туризм предполагал активное использование перевода знаков, имеющих для говорящего и слушающих отчетливо религиозную семантику, на язык секулярной идеологии. Одним из устоявшихся форматов для этого был созданный в совершенно иных условиях топос «русского пейзажа с церковью» [Елу 2002: 118–121], в котором основная идеологическая тема заключалась в неразрывности и естественности как самих культовых сооружений («Архитектура дополняет красоту природы, природа усиливает изящество архитектуры» [Кижы 1971: 28]), так и их присутствия в национальном ландшафте. Поэтический дискурс природной красоты активно использовался для репрезентации храмовой архитектуры. Вот как описывается путешествие в только что созданный Кижский заповедник в книге, предназначенной для

туристов и призванной популяризировать только что созданный маршрут: «Две церкви и колокольня появляются не сразу, а постепенно — словно всплывают из воды. Вырастают на наших глазах», и далее в описании Преображенской церкви: «Здесь все естественно и просто, как ветви и листья на дереве или спокойные изгибы ручья. И ничего лишнего. Все прекрасно и совершенно, как любое творение природы: как говорят, “ни прибавить, ни убавить”» [Лисаевич, Дужников 1966: 12, 20]. Как мы видим, сравнение с природной простотой и соразмерностью делает церкви идеальными эстетическими объектами.

Эстетизация религиозных объектов и их высокая идеологическая ценность («наше наследие») предполагала создание положительного образа сделавших их мастеров, — «наших предков», которым приписывалось своего рода ландшафтное чутье: «Русские зодчие издревле обладали великим умением “рубить города”... ставить храмы и монастыри так, словно сама природа выбрала для них место» [Лисаевич, Дужников 1966: 15]. Показательно, что в размышлениях эпохи ретроспективизма о гениальности древних мастеров, ставших знаменитыми и безвестных, совершенно отсутствует интерес к их религиозности. Таков нарратив «Андрея Рублева» Арсения Тарковского, таков и рассказ Василия Шукшина «Мастер» (1971 г.). Герою этого рассказа — забулдыге, но непревзойденному столяру Семке Рыси приходит идея отремонтировать старинную церковь, стоящую в запустении в стороне от дорог неподалеку от его села Чебровка. Мысль эта возникает у него после лета, проведенного в городе у одного скучавшего по родной деревне писателя, которому Семка отделал интерьер квартиры под «шешнацатый век», а в свободное время читал книжки и рассматривал старые иконы и прялки, которых было у писателя «навалом».

Охваченный желанием вступить в профессиональный диалог со своим коллегой, давно умершим мастером-строителем, задевшей его за живое красивой легкой церкви, Семен отправляется за поддержкой своего начинания по инстанции. Но практической помощи там не находит. Невозможность восстановить церковь делает диалог с конгениальным собеседником невозможным: Семка возвращается к привычному пьянству, а традиция, только было восстановившаяся «связь времен» опять прерывается. Красивая церковь стоит на своем месте и ждет себе реставратора и хозяина. Забытая святыня, она, постепенно и верно разрушаясь, взывает к способности советского человека переживать причастность к национальной культуре как источнику едва ли не религиозного вдохновения.

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

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

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

Естественно, что в этом контексте покушение на старину репрезентируется в призыв встать на борьбу с ханжеским мнением ограниченных людей, будто церкви и другие культовые здания — объекты только религиозного значения, что под золотыми куполами содержится лишь «опиум для народа», потому что их создатель — русский крестьянин — в доступной ему форме запечатлел в них труд, страдания, жертвы, ум, отвагу и подвиг народа. В этих зданиях — высочайшее для каждой эпохи проявление художественного творчества: «Из души, из сердца каждого русского человека исходит требование: “Остановитесь. Берегите нашу святыню!”»

Для авторов подобных призывов старые храмы сакральны, так как их освящает подлинный дух русского народа, в котором религиозное чувство поставлено в один ряд с основными концептами, характеризующими идеалы советской антропологии, — трудом, страданием и подвигом.

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

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

Как мы видим, образ национальной традиции (заметим, отсылающий к допетровскому периоду отечественной истории и *volens nolens* имеющий анти-модерные и антизападные коннотации) до какого-то времени был православным по форме и вполне секулярным по содержанию. Но во многих контекстах эта традиция обнаруживала мистические смыслы. Из свидетельства художе-

ственной одаренности и прирожденной мастеровитости предков (вспомним о церковке из шукшинского рассказа), «основным учителем» которых «оставалась природа» [Кизи 1971: 39], национальная культура превращалась в бесспорное доказательство основательности утверждений о великом прошлом России, бесконечно высокой нравственности русского народа и его способности к «общению с небом» [Солоухин 1976: 268].

Где проходит граница между эстетизирующим восприятием церковной старины и мистифицирующей, почти религиозной ее трактовкой, сказать трудно. Эту границу можно пытаться локализовать темпорально. Например, можно сравнить высказывания о той же рублевской Троице в школьных учебниках. В учебнике 1967 г. об иконе как объекте говорится с чувством досады: мол, иных вариантов тогда не было, но все же автору и его аудитории удалось... Союз «но» здесь определяет модальность и мораль всего рассуждения. «Произведения Рублева, как и других художников того времени, написаны на религиозный сюжет. Это иконы. Но святые на иконах Рублева теряют свой грозный облик: они проникнуты нежностью и лиризмом, радостью и светлостью наполняется сердце от их лицезрения», — говорили современники [Вагин, Сперанская 1967: 76].

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

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

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

Но так или иначе поощряемый государством интерес к родной истории, памятникам истории и культуры применительно к материальным предметам почти всегда обращался на православные святыни. Если взглянуть, например, на деятельность студенческих реставрационных стройотрядов ВООПИиК, то среди объектов, на которых они проводили работы, «секулярные святыни» (усадебные писателей) встречаются только в виде исключений [Бадекин 1983: 38–39]. Функционерам охраны памятников приходилось стыдливо прикрывать этот перекокс, начиная перечисления с объектов советского сакрального

(«приняты важнейшие решения, направленные на улучшение дела охраны ленинских мест, памятников Валаама, Соловецкого архипелага, Старой Ладуги» [Перестройка 1987: 2]), что в целом не спасало ситуацию и ЦК пенял ВООПИиК: «Ограничиваясь нередко заботами об исторических зданиях культурного характера, недостаточно эффективно выявляются и сохраняются памятники революционного движения и социалистического строительства» [В Центральном комитете 1988].

Это, впрочем, не меняло положения дел, и молодые люди стремились спасти разрушающиеся церкви и монастыри, в которых тем временем начинала возрождаться религиозная жизнь. Характеризуя настроения, охватившие сначала часть интеллигенции, а затем и широкие слои населения в последние два десятилетия существования СССР, Джейн Эллис пишет: «Когда мыслящие люди в СССР старались вновь обрести и восстановить культуру прошлого в ее чистой, противостоящей идеологическим искажениям форме, они встречались с православием в любой области — в искусстве, архитектуре, музыке, литературе, поэзии» [Эллис 1990: 8].

Таким образом, за религией, особенно религией традиционной, закрепились функции «места памяти» и зачастую памяти национальной. Религия, например православие в России и Грузии, католичество в Литве и т.д., была надежно интегрирована в нарратив о славном прошлом того или иного народа (характерно, что «советский народ» как наследник подданных империи такого единого прошлого не имел). До поры до времени у этого места памяти были секулярные хранители и секулярные «носители» — те технические средства (книги, фильмы, лекции, экскурсии), через которые советские граждане получали информацию о религии, ее статусе и функциях. Но постепенно эта ситуация многими стала пониматься как неестественная, ждущая исправления и появления социального актора, который в силу своей институциональной специфики поддерживает религию, а значит, и сохраняет национальную память или, при другом подходе к делу, «общечеловеческие ценности». Этим актором для многих стала Русская православная церковь.

В том, что сложилась такая ситуация, есть некоторая ирония истории в терминологическом значении этого выражения. Ведь многие поколения антиклерикалов боролись с религией и церковью, утверждая, что те воплощают собой консервативность, неспособность к изменению (развитию) и отсталость. В условиях ретроспективного поворота в общественных представлениях об истинной социальной норме именно эти качества, во многом воображенные, гарантировали то, что в религиозных идеях и институтах люди найдут желанную точку опоры.

Конечно, русским православием это не ограничилось. К моменту краха советской идеологической и государственной системы религия приобрела статус основания для этнической идентичности во многих (но не всех) будущих независимых государствах или национальных субъектах федерации. Ислам превратился в национальное достояние в Центральной Азии, Татарской и Башкирской автономных республиках, на Северном Кавказе. Буддизм приобрел этнообразующие функции в Туве, Бурятии и Калмыкии. Лидеры национального возрождения некоторых поволжских республик призвали ради спасения нации возродить языческие (я использую этот термин, осознавая его условность) религиозные системы.

В Осетии же эта тенденция приобрела характерные местные очертания. И здесь стоит напомнить о следующем. Хотя для многих внешних наблюдателей осетины являются народом, традиционно исповедующим православие, конфессиональная ситуация в республике не столь проста и однозначна. И речь здесь идет не о мусульманах как так называемом большом меньшинстве (*large minority*) и не о малых религиозных группах, на засилье которых сетуют многие представители религиозно индифферентного большинства. Дело в том, что связка между осетинской идентичностью и православием, и так не безусловная, в течение XX в. только ослаблялась. Советская атеистическая пропаганда укрепляла в осетинах уверенность в том, что у них есть своя, пусть и подлежащая искоренению, но собственная религия [Штырков 2010]. Неожиданным образом последовательно проводимая политика убеждения масс в том, что религия воплощает в себе все самое консервативное, отсталое и не способное к изменению, принесла результаты. На фоне общего ретроспективного поворота в сознании советских элит, а затем и обывателей самая консервативная институция оказалась самой надежной и устойчивой к изменениям. Она стала восприниматься как гарант социальной стабильности и восстановления утраченного благополучия. Более того, фактическое признание за религией статуса этнического наследия (некоторые исследователи называют это фольклоризацией религии) привело к тому, что этнические традиции в области духовной культуры стали «конфессионализироваться». Этот процесс вхождения заново в тот же поток священного наследия веры предков породил некоторое недоумение у представителей советского государства, призванных следить за религиозной жизнью того или иного региона — республики, края или области. Уполномоченный по делам религии в Северо-Осетинской автономной республике С.Р. Бирагов довольно точно описал эту проблему, когда в своем отчете для московского начальства констатировал, что к древним дзуарам приходят не только нежелающие расставаться с привычками старики, но и люди молодые. При этом последними движут мотивы, не похожие на традиционные религиозные сантименты.

Часть коренного населения республики придерживается древних языческих культов, отправление которых выражается в преклонении не только верующих, но подражателей старины перед определенными местами, связанными с жительством их предков, рождением родителей, родственников и т.д. Это привело к наличию святых мест, которым сегодня в силу чисто религиозного невежества, а порой и простого любопытства поклоняются выходцы из этих мест — потомки тех далеких времен... Бездуховность их совершенно ясна. И все же в определенные дни года паломничество к «святым местам» приобретает форму религиозных праздников.

Активные наблюдения последних пяти лет свидетельствуют о том, что основной костяк посещающих культовые места составляют подражатели старины, а не сугубо верующие.

Новые «неверующие верующие», которые участвовали в религиозных практиках из соображений необходимости чтить святую старину, воплощенную в материально осязаемых объектах, своей готовностью к этому приводили представителей идеологических контролирующих органов в замешательство. Несколько десятилетий строители атеистического общества убеждали себя и других в том, что религия держится только благодаря упорству стариков

и старух (ну и в случае с католиками и «сектантами» благодаря проискам зарубежных спецслужб). Сейчас же они наблюдали, как советские люди, причем молодые, вырванные ходом модернизации из рутины сельской жизни, устремляются вслед за стариками.

Интерес к старине, оказывающийся на практике интересом к религии, проявляли даже чужаки. И Бирагов с горькой иронией пишет: «В жертвоприношении [на дзуарах] принимают участие даже туристы из других краев и областей страны, считающие свои “долгом” после услышанного от гида [о] “святых местах”, отдать им должное путем опускания монет в жертвенный ящик» [Бирагов: 107–108].

Несмотря на то что в процитированном документе речь идет о бездуховности, понимаемой, по-видимому, как недостаточный уровень рефлексии по поводу своих действий, сами новые верующие считали, что их действия связаны с поисками как раз духовности. Этот концепт², мистифицированный и мистифицирующий, столь популярный в последнее советское десятилетие, только укрепил акции религии (впрочем, как и ее естественных конкурентов) на рынке проблематизированной идеологии.

То есть религия в постсоветском обществе престижна, она нужна. Она нужна не только отдельному человеку, но и нации, воображенной этим отдельным человеком через метафору органического единства. И это единство одни, как многие православные, ищут в условном 1914 г., когда, по словам поэта, «в глазах городских желтели купола», а другие (многие этнические традиционалисты) — во времена доисторических, как, например, инициаторы проекта секулярной сакрализации осетинских святынь.

Эта инициатива возникла в Северной Осетии в 2014 г. Как сообщает главная республиканская новостная телепрограмма³, ее активисты призвали «придать горным территориям республики статус сакральных». Основания этому просты и неизбывны. Вот как в той же новостной программе их изложил Хадзымат Дзанаиты, профессор, директор Института национального развития РСО-Алания: «Горные территории — это не только место, где люди живут, устраиваются, ведут хозяйственную деятельность, но с древнейших времен эта территория являлась сакральной не только для осетинского народа, но и для тех народов, которые обозначены такими терминами, как арийские народы».

Предполагаемые новации должны быть отражены в важнейших законодательных документах. И профессор Дзанаиты продолжает:

В конституции наших республик будут внесены два базовых понятия. Это *ирон агъдау*, который является основой духовного мировоззрения осетинского народа, и второе базовое понятие — это сакральный, то есть священный центр осетинского народа общеарийского значения. То есть та территория, на которой мы в материальной форме можем увидеть вот эту самую духовную культуру нашего народа в виде определенных святилищ, «дзуаров», «кувандонов» и так далее.

² «В узком смысле духовность понимается как способность человека сделать высокие ценности и цели, идеи и идеалы движущей силой своего поведения» [Доля 1985: 4].

³ Ирина Гугкаева. Инициативная группа предложила придать горным территориям Северной Осетии статус сакральных. Новости. Вести. ТГРК АЛАНИЯ. 22 мая 2014. <<http://alaniatv.ru/vesti/?id=8873>>.

Мне представляется, что старому Рекому предстоит стать одной из основной фигур этого «центра общеарийского значения». Впрочем, не так уж редко активисты одной социальной группы, чтобы придать необходимую силу своим сторонникам, указывают на всемирную значимость затеваемого проекта. Беречь свою святыню только для самих себя в какой-то момент начинает казаться делом не совсем оправданным и не отвечающим масштабу самой святыни и собственного переживания ее величия.

Источник

Бирагов С.Р. Информационный отчет о состоянии контроля за соблюдением Законодательства о религиозных культах в Северо-Осетинской АССР за 1984 г. Научный архив СОИГСИ им. В.И. Абаева. Ф. 9. Оп. 1. Д. 17. Л. 107–108.

Библиография

Бадекин Б.И. Студенческие реставрационные отряды // Памятники Отечества. 1983. № 1(7). С. 38–39.

В Центральном Комитете КПСС (Центральный Комитет КПСС принял постановление «О мерах по дальнейшему совершенствованию деятельности Всесоюзного общества охраны памятников истории и культуры» // Правда. 14 мая 1988. № 135.

Вагин А.А., Сперанская Н.В. История СССР: Учеб. пос. для 7 кл. М.: Просвещение, 1967.

Десятников В. Подвижник // Новый мир. 2006. № 12. С. 139–156.

Доля В.Е. Иллюзия духовности. О превратном характере религиозного мировоззрения. Львов: Вища школа, Изд-во при ЛГУ, 1985.

Идеологические комиссии ЦК КПСС. 1958–1964: Документы. М.: РОССПЭН, 1998.

Кижы: Фотоочерк. Петрозаводск: Карелия, 1971.

Кижы — остров сокровищ: [Книжка-путеводитель]. Петрозаводск: Карел. кн. изд-во, 1965.

Коненков С., Корин П., Леонов Л. Берегите святыню нашу! // Молодая гвардия. 1965. № 5. С. 216–219.

Кормина Ж.В., Штырков С.А. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.

Лисаевич И.И., Дужников Ю.А. Кижы. Валаам. Л.: Лениздат, 1966.

Митрохин Н. Русская партия: движение русских националистов в СССР. 1953–1985 гг. М.: Новое литературное обозрение, 2003.

Моргоев Х. История и Вера как вид Беспамятства // Пульс Осетии. 2014. № 44.

Морозов А., Лихачев Д., Воронин Н., Юсов А. Нельзя так относиться к памятникам народного зодчества // Литературная газета. 15 января 1955. № 7 (3352).

Почивалов Л. На острове сокровищ // Правда. 11 февраля 1965. № 42 (16994).

Праздник славянской письменности и культуры в Новгороде (9–12.1. 1989 г.) // Вече: Независимый русский альманах. 1989. Вып. 33. С. 189–195.

Сахаров А.М., Краснобаев Б.И. История СССР: Пробный учебник для VII класса вечерней (сменной) школы. М.: Просвещение, 1968.

Солоухин В.А. Родная красота (Для чего надо изучать и беречь памятники старины). М.: Советский художник, 1966.

Солоухин В. Письма из Русского музея // Солоухин В.А. Слово живое и мертвое. М.: Современник, 1976. С. 226–321.

Такахаси С. Образ религиозного ландшафта в СССР в 1965–1985 годы (на примере Соловецкого музея-заповедника) // Вестник Евразии. 2008. № 4. С. 9–26.

Толоконникова Е. История, вера и память // Северная Осетия. 2014. № 197.

Фирсов Б.М. Разномыслие в СССР. 1940–1960-е годы: история, теория и практика. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2008.

Халимбекова Ф.А. Религиозный компонент в структуре этнического самосознания // Национально-этнические аспекты социального развития. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 1992.

Штырков С.А. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: республиканская газета в борьбе с религиозными пережитками (на примере Северо-Осетинской АССР) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010.

Donovan V. The 'Old New Russian Town': Modernization and Architectural Preservation in Russia's Historic North West, 1961–1982 // Slavonica. 2013. Vol. 19. No. 1. P. 26–35.

Ely C.D. This Meager Nature. Landscape and National Identity in Imperial Russia. De Kalb, IL: Northern Illinois University Press, 2002.

Kenworthy S. The Revival of Monastic Life in the Trinity-Sergius Lavra after World War II // State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine / Ed. by C. Wanner. N.Y.: Oxford University Press, 2012. P. 117–158.

Stone A. B. 'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union // Russian Review. 2008. Vol. 67. No. 2. P. 296–320.