

Д. И. Антонов<sup>ab</sup>

ORCID: 0000-0002-8081-4420

✉ antonov-dmitriy@list.ru

<sup>a</sup> Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)

<sup>b</sup> Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)

## РЕЛИГИЯ КАК ВРАГ, ОПОНЕНТ И СОЮЗНИК

**Рецензия на:** Смолкин В. Свято место пусто не бывает: История советского атеизма / Пер. с англ. О. Б. Леонтьевой; Науч. ред. М. Ю. Смирнов. — М.: Нов. лит. обозрение, 2021. — 552 с.: ил. — (Studia religiosa).

**Для цитирования:** Антонов Д. И. Религия как враг, оппонент и союзник // Шаги/Steps. Т. 7. № 1. 2021. С. 315–324. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-315-324>.

Поступило в редакцию 5 апреля 2021 г.

Принято к печати 7 апреля 2021 г.

D. I. Antonov<sup>ab</sup>

ORCID: 0000-0002-8081-4420

✉ antonov-dmitriy@list.ru

<sup>a</sup> Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)

<sup>b</sup> The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

## RELIGION AS ENEMY, OPPONENT AND ALLY

**Review of:** Smolkin, V. (2021). *Sviato mesto pusto ne byvaet: Istoriia sovetskogo ateizma* [Trans from Smolkin, V. (2018). *A sacred place is never empty: A history of Soviet atheism*. Princeton Univ. Press] (O. B. Leont'eva, Trans., & M. Iu. Smirnov, Ed.). *Novoe literaturnoe obozrenie*. (Studia religiosa). 552 p. (In Russian).

**To cite this review:** Antonov, D. I. (2021). Religion as enemy, opponent and ally. *Shagi/Steps*, 7(2), 315–324. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-315-324>.

Received April 5, 2021

Accepted April 7, 2021

Компании по борьбе с религией, которые разворачивались на территории СССР за весь период его существования, — огромное и многоаспектное исследовательское поле. Публикация русского перевода книги Виктории Смолкин (впервые изданной в 2018 г. на английском языке в издательстве Принстонского университета) — интересный и важный шаг в его освоении. Рассуждая о специфике своего исследования, автор подчеркивает, что речь пойдет не об атеизме как философском и/или идеологическом направлении и тем более не о религиозных традициях в коммунистическом государстве: «Моя цель не рассказать о религиозной жизни в Советском Союзе как таковой, а выяснить, как государство понимало и оценивало религию» (с. 16). В фокусе внимания — идеологические установки и представления того «сегмента идеологической элиты», который автор называет «атеистическим аппаратом» (с. 17). Как отмечает Смолкин, он представлял собой «широкую сеть по производству знаний о религии и атеизме, где сплетались воедино научное исследование, технократическая экспертиза и практика ведения пропаганды» (с. 18). Внедрением атеизма в массы занимались преимущественно специалисты и функционеры, которые стремились конвертировать идеологию в социальную практику и привить обществу атеистическое мировоззрение. Автора интересуют «люди середины» (с. 21–22). Их деятельность была сосредоточена в пропагандистских, просветительских или научных сообществах, роль которых выполняли разные организации: в 1925–1941 гг. — Союз воинствующих безбожников, с 1947 г. — Общество по распространению политических и научных знаний (Всесоюзное общество «Знание»), с 1932 г. — Музей истории религии (с 1954 г. к его названию добавили окончание «и атеизма»), университетские кафедры научного атеизма, с 1964 г. — Институт научного атеизма и др. Это книга о борьбе атеистов за умы, за победу над религиозным мировоззрением, о череде компромиссов и поражений, которые ждали их на этом пути, и об итоговом крахе всего проекта.

Общая динамика взаимодействия советского государства с религией в целом хорошо описана и известна. В 1920-е годы попытки стереть религию из культурного ландшафта нового государства строились на унижении, высмеивании и инверсировании религиозных моделей — атеистическую пропаганду вели не только в центрах просвещения (избах-читальнях, клубах, музеях и т. п.), но и в закрытых храмах и монастырях, где устраивали антирелигиозные музеи, крематории и т. п. При этом именно Православная церковь рассматривалась атеистическими идеологами и функционерами как главный враг, представляющий наибольшую угрозу, — фактически, говоря о религии, советские борцы с ней чаще всего подразумевали именно православие (с. 65). Церковь представляли как внутреннего врага, подлежащего истреблению. В 1929 г., с выходом постановления Совнаркома и ВЦИК «О религиозных объединениях», наступление на нее приняло характер системной борьбы с установкой на делегитимизацию и ликвидацию. В результате массовых репрессий к середине 1930-х годов Церковь удалось разгромить настолько, что «внутреннего врага» посчитали поверженным и более не опасным. Однако вскоре ситуация изменилась. Встреча Сталина с митрополитами РПЦ и воссоздание патриаршества в 1943 г., несмотря на понятные прагматические цели генсека, оказались неожиданностью для партийных функционеров и породили недоумение. Атеистические организации и издания, антирелигиозные музеи начали

массово закрывать. «Воинствующий атеизм» уходил в прошлое, оказавшись ненужным для партии (в том же году умер председатель Союза воинствующих безбожников Емельян Ярославский). Дальнейшая политика компромиссных мер и уступок в адрес религиозных организаций явно шла вразрез с радикальными установками идеологов атеизма. Как показано в книге, недоумение по этому поводу фиксировалось и снизу, в письмах от простых, лояльных власти людей, которые просили партию разъяснить, почему врагу начали делать поблажки. И хотя приход к власти Хрущева знаменовался новым всплеском репрессивного и воинственного отношения к религии, борьба с ней выстраивалась уже на несколько других основаниях.

Подробнее освещается в книге период хрущевских антирелигиозных кампаний, когда атеизм пытались внедрять с опорой на просвещение масс, акцентируя в пропаганде новейшие научные достижения, технический прогресс и освоение космоса. Параллельно с «ковровым» закрытием монастырей и храмов это не должно было оставить места «религиозным предрассудкам». Реформа 1961 г. перевела священников на оклад (вместо получения денег за совершение треб), что должно было лишить их материальной заинтересованности, спровоцировать уход многих из служения и сделать священство непривлекательным видом карьеры для молодежи. Все эти меры, несмотря на их комплексный характер, не дали ожидаемых результатов. Уничтожить институционализированную религию полностью не удавалось из-за противодействия духовенства и прихожан и резонанса на международном уровне. Священники продолжали служить, несмотря на финансовые потери. Идеологи и функционеры атеистического аппарата довольно скоро увидели, что религия вовсе не борется с ними на научном поле, но апеллирует к духовному опыту и отвечает на совершенно другие общественные запросы, далекие от научно-познавательных. Более того, сама оптика борцов с религией постепенно менялась и высвечивала новые проблемы. Как стало понятно, религиозность — явление гораздо более сложное, чем виделось прежде. Она не исчезла автоматически с закрытием храмов, арестами духовенства и разворачиванием атеистической пропаганды, но устойчиво сохранялась в сознании людей, в их мировоззрении и культурном обиходе. Будучи вытесненной из публичного пространства, религия не уходила из пространства социального, а влияние пропаганды заканчивалось на пороге частных домов — множество лояльных к коммунистической идеологии людей, в том числе членов партии, не усматривали радикальных противоречий между коммунистическими установками и христианством, не принимали атеизм как истину и могли спокойно хранить молитвенники вместе с программой ВКП(б). Реформы и глобальные кампании хрущевской эпохи не дали желаемых результатов ни в сфере экономики, ни в сфере идеологии. Политический оптимизм угас к середине 1960-х годов, а атеизм начал стремительно утрачивать популярность.

Функционеры брежневской поры столкнулись с новыми проблемами, обнаружив, что религия становится все более привлекательной среди горожан, интеллигенции и — что особенно пугало и раздражало — среди молодежи. Насаждавшаяся идеология не стала верой, потребность в ритуализации жизненного цикла сохранялась, а коммунистические обряды не смогли заменить христианские. Сумев вытеснить институционализированную религию на периферию, минимизировать ее присутствие в обществе, коммунисты спровоцирова-

ли не победу атеизма, а нарастающий духовный голод и ощущение пустоты у людей, которые потянулись к Церкви по совершенно новым причинам — из-за базовой неудовлетворенности советским бытом, из-за любви к торжественным ритуалам, из-за тяги к контркультуре, из-за обращения к национальным корням и утраченным традициям, из-за сочувствия гонимым и т. п. Борьбу пришлось разворачивать на новых фронтах. Чтобы понять, с чем связано сохранение религиозных практик и представлений, атеисты обратились к социологическому анализу тех общественных групп, на которые пытались влиять. Это все больше убеждало, с одной стороны, что привычная агитация и просвещение абсолютно не способны изменить мировоззрение верующих, с другой — что неверующие тянутся к религиозным обрядам и храмам в силу того, что не получают нужные им эмоции и переживания ни в повседневной жизни, ни в официальной идеологии. Вместо заряженности коммунистическими идеалами в обществе фиксировалась либо индифферентность, либо ощущение пустоты и бессцельности жизни, а это, в свою очередь, порождало и социальные проблемы, и обращение к Церкви изначально нерелигиозных людей. Стало очевидно, что религия отвечает важным запросам в эмоциональном поле, которые никак не компенсирует атеистическая идеология.

Замечу, что проблема «духовного вакуума» и религиозных поисков, о которой вкратце говорится в книге, превратилась в одну из ярких тем советской литературы 1960–1970-х годов. Разработка ее была очень разной. Популярные прозаики и поэты могли утверждать, что религия — нелепая иллюзия, а верующие испорчены, глупы или корыстны, однако, размышляя об утерянном смысле жизни, постоянно возвращались к религиозной и церковной тематике — отвергаемой, но неизбежно актуальной. Именно так происходит, к примеру, в песне Владимира Высоцкого «Моя цыганская» («Все не так, ребята», 1967–1968), где тоскующий герой дважды, в начале и в конце, упоминает церковь — оба раза утверждая, что и в ней «все не так, как надо» и что «ничего не свято», но не видит никакого выхода. Та же модель работает во множестве произведений Василия Шукшина, к примеру, в известном рассказе «Верую» (1971), где по воскресеньям на героя наваливается особенная, «нутряная, едкая» тоска, «болит душа», но поход к священнику заканчивается пьяной квазислужбой попа, который верит только «В авиацию, в механизацию сельского хозяйства, в научную революцию-у! В космос и невесомость! Ибо это объективно-о!», т. е. повторяет атеистическую пропаганду, обесмысливая ее и, по сути, убеждая героев, что выхода нет. Формально здесь происходило такое же отталкивание от религии и Церкви, как и в «идеологически верной» советской прозе и в антирелигиозных лекциях, но оно было вписано уже в другой контекст. Альтернативой оказывались отнюдь не коммунистический оптимизм и счастье труженика, а тоска, ощущение бессцельности жизни и науки, что никак не могло удовлетворить деятелей атеистического аппарата. Даже когда автор литературного текста демонстрировал героя, сперва пришедшего к вере, а потом разуверившегося, последнее могло выглядеть малоубедительным, а описание религиозного опыта — настолько привлекательным, что это становилось проблемой — как в случае с раскритикованной «Апостольской командировкой» (1969) Владимира Тендрякова (который, как показано в книге, начал в итоге призывать власти к сотрудничеству с верующими вместо однозначной конфронтации).

Борцам идеологического фронта пришлось перейти от агитации и просветительской деятельности к более сложным «заместительным» стратегиям — помимо апелляции к разуму, идеологи атеизма и партийные функционеры пытались в меру сил удовлетворить эмоциональные и духовные потребности масс. В 1960-е годы началось активное выстраивание советских обрядов и «сакрализация жизни» советского общества. Конструировались лиминальные ритуалы — прежде всего родинные и свадебные (в меньшей степени похоронные), которые должны были дать альтернативу церковным обрядам. Этот эксперимент отчасти удался, некоторые традиции прижились — в отличие от аналогичных «заместительных» ритуалов воинствующих безбожников, которые не апеллировали к чувствам и не создавали атмосферу праздничности. (Добавлю, что в это же время начал активно формироваться культ Победы, окруженный квазисакральными объектами, символами и ритуальными действиями, — к сожалению, этот вопрос практически не затронут в книге.) Одновременно происходили частичный возврат национальных праздников в публичное пространство, обращение к фольклору и к национальным корням — естественно, праздничные традиции при этом купировались и конструировались организаторами уже без религиозного компонента. Журнал «Наука и религия» и другие издания меняли тональность и тематику публикаций, пытаясь заинтересовывать, а не пропагандировать, чаще обращаясь к жизненному опыту читателей, чем к политической и идеологической повестке.

Все эти попытки не давали ожидаемого результата. Более того, быстро нараставшие социальные, экономические и политические проблемы второй половины 1970-х — 1980-х годов делали любую коммунистическую агитацию и любой официальный дискурс все более искусственными и беспомощными. Идеологи атеизма начали катастрофически проигрывать. Религиозные обряды и атрибуты становились популярны даже у людей, совершенно чуждых духовным исканиям, — как элемент экзотики, традиции, «мягкого протеста» и фрондирования. Социологические исследования выявляли пеструю картину верований и множество сфер жизни, неотъемлемой частью которых были обрядовые действия, но всегда связанные с Церковью и религиозной традицией (возмущение идеологов вызывали, среди прочего, многочисленные свадебные игровые практики). В обществе усиливался поворот не только к религии, но к эзотерике, философии и любым альтернативам официальной идеологии и официальному дискурсу. Результат был предсказуем — перед празднованием 1000-летия крещения Руси Горбачев сделал радикальный шаг к легитимации религии. Встреча генсека с патриархом, декларирование сотрудничества, признание позитивной роли православия в русской истории и в современном социальном пространстве обозначили второй (после 1943 г.) поворот партии к диалогу с религиозными лидерами. Как сказал председатель Совета по делам религии Константин Харчев, объясняя партийным кадрам в Высшей партийной школе «легализацию» религии в общественном пространстве СССР, «Мы, партия, попали в ловушку своей антицерковной политики запретов и ущемлений — отсекали попа от верующих, но верующие не стали от этого больше доверять местным органам, а партия и государство все больше теряют над верующими контроль» и сталкиваются с новыми «бездуховными верующими», которые по разным причинам исполняют обряды, оставаясь безраз-

личными и к религии, и к коммунизму (с. 479–480). Опросы общественного мнения, проведенные вскоре после празднования 1000-летия крещения Руси, выявили впечатляющую картину: 41,4% опрошенных утверждали, что атеистическая работа в СССР принесла только вред, 34,3% считали ее бесполезной и только 24,3% видели в ней «хоть какой-то смысл» (с. 482–483). Примирение с религией оказалось лебединой песней атеистического аппарата — вскоре закончилась история и самого СССР, и атеизма во всех его государственных инкарнациях.

Материалы, рассмотренные в книге, и динамика процессов, которые описывает автор, весьма интересны. В определенных аспектах здесь напрашиваются исторические аналогии. Так, изменение отношения власти к религии и религиозности граждан СССР, которую на 70-летнем историческом отрезке проследила Виктория Смолкин, отчасти напоминает динамику отношения российской власти к колдовству и колдунам, которую на историческом промежутке в 60 лет (1740–1800 гг.) хорошо описала Татьяна Михайлова [2018]. Сперва магических специалистов, «чародеев» рассматривали как врагов, которые способны угрожать социуму, наносить вред отдельным людям и обществу в целом. Власть была настроена на решительное преследование, выявление и нейтрализацию этих врагов, выстраивая соответствующим образом юридические нормы, юридическую практику, государственный и церковный дискурс. И хотя колдовские процессы в России XVII и первой половины XVIII в. не достигали того размаха, что во многих странах Европы, такие процессы велись, и преследованию подвергались не только колдуны, но и их клиенты, потребители магических услуг. Затем ситуация начала меняться. В указе Анны Иоанновны от 1731 г. совмещались уже два дискурса — прежний, предполагающий, что колдун является опасным злоумышленником и преступником, и новый, который в духе эпохи Просвещения представляет колдуна обманщиком (но при этом грешником и вероятным еретиком). Сомнение в реальных способностях колдунов не меняло отношение к ним как к опасным социальным элементам, которых необходимо преследовать и карать. Изменения произошли только в царствование Екатерины II, когда новые документы, составленные императрицей, — «Наказ Комиссии по составлению проекта нового Уложения» 1767 г. и указ 1770 г., ориентированный на Синод и на судей, разбиравших дела о кликушестве и волшебстве, — фиксируют совершенно иное отношение к колдовству, как к плоду человеческой фантазии и к способу обмана простецов. Теперь речь шла не о реальной угрозе, но о невежестве масс, с которым государство вынуждено иметь дело и которое следует искоренять. И хотя четкие инструкции о том, как вести дела по обвинениям в магической порче, не были созданы, а конкретные решения по делам о колдовстве оставались прерогативой местных судей, в реальной практике произошло резкое смягчение наказаний — новые установки власти разделяли многие представители дворянства и государственные служащие на местах. Наконец, Устав благочиния 1782 г. прямо называл колдовство и чародейство обманом, происходящим от суеверия, невежества или мошенничества. Борьбу с ним государство будет вести и в XIX, и в XX в., постоянно убеждаясь, что обличение, высмеивание и опровержение нежелательных традиций, наравне с просвещением масс, не дают ожидаемых и эффективных результатов, как не давали их прежде запреты, аресты и казни; что магические практики играют множество ролей в со-



циуме, отвечая актуальным запросам в общественной и в частной жизни, и это обуславливает их устойчивость и выживание даже в условиях жестких гонений со стороны властей. Советские идеологи и функционеры прошли в целом схожий путь. Действуя с несравнимо бóльшим размахом и репрессий, и агитации, и, что важнее, социального реформаторства — с разрушением традиционных сообществ и институций, — они во многих аспектах повторили и убеждения, и заблуждения, и неудачи российских властей XVIII в.

Возвращаясь к книге Виктории Смолкин, хочу отметить, что, несмотря на объем исследования и широкий охват материалов, в целом книге, на мой взгляд, очень не хватает структурности в рассмотрении разных типов источников и данных. Не хватает и системного — пусть краткого — описания нескольких важных аспектов, которые непосредственно связаны с антирелигиозной политикой СССР и ее имплементацией на местах.

Прежде всего явная лакуна ощущается из-за отсутствия какого-либо обзора официальных документов, законодательных и подзаконных актов, регламентирующих деятельность религиозных организаций на территории СССР и взаимодействие органов власти с такими организациями. Даже сведения о важнейших актах рассеяны в разных главах книги. Сами главы, за исключением первой, не подчинены жестко хронологическому принципу — автор последовательно рассматривает разные процессы в сфере антирелигиозной политики, часто протекавшие параллельно, разворачивавшиеся на протяжении десятилетий. В результате эволюция правовых норм и предписаний остается для читателя не вполне ясной и теряется в общем потоке информации. Емкий обзор эволюции законодательных, правовых норм можно было бы сделать, отталкиваясь от исследований, в которых уже была отчасти проведена подобная работа [Чумаченко 1999; Шкаровский 1999 и др.]. В книге не хватает и краткого обзора документации, связанной с имплементацией антирелигиозной политики, — инструкций должностным лицам, отчетов с мест, собираемых и анализируемых социологических данных — хотя бы в период 1960–1970-х годов, когда у функционеров атеистического аппарата происходила перенастройка оптики и изменялись представления как о самой религиозности, так и о способах внедрения атеизма в массы. Все это дало бы читателям гораздо более рельефные представления о тех процессах, которые иллюстрируются в книге лишь отдельными примерами и цитатами.

Второй вопрос, который возникает по прочтении книги, связан с тем, как навязываемая атеистическая идеология и конструируемые «заместительные» обряды влияли на представления и практики верующих и как сами эти практики адаптировались к динамично менявшейся социально-политической и культурной реальности. Эта проблематика заведомо вынесена автором за скобки, но она неизбежно всплывает при прочтении разных глав книги. Такой обзор не потребовал бы глубокого погружения в материал, учитывая, что в последние десятилетия об этом было написано немало. Антропологи, фольклористы, социологи с разных позиций исследовали как религиозные и околорелигиозные практики советской эпохи, так и разные группы верующих — прихожан, паломников, священников, мирян, выполнявших функции священников, и др. — в разные периоды существования СССР (см., к примеру, работы Е. Е. Левкиевской, А. Б. Мороза, А. А. Панченко, П. Г. Чистякова, С. А. Штыркова, Ж. В. Корминой; сборник статей [Архипова 2013] и др.). Книгу явно обогати-

ли бы пусть реферативные, но крайне важные в этом контексте сведения — о том, что в советский период на «низовом» уровне массово возникали свои (квази)религиозные «заместительные» обряды, совершенно не похожие на те, которые насаждали сверху; что атеистический аппарат вынужден был иметь дело не только со священниками и простыми верующими, но и с новым социальным слоем религиозных специалистов, которые быстро появлялись на местах при отсутствии духовенства и действующих церквей; что религиозность проявлялась, среди прочего, в изготовлении и распространении многочисленных атрибутов, связанных с верой (рукописных молитвенников, самодельных икон и т. п.); что в деревне и городе формировались новые структуры обрядов и новые векторы социальных взаимодействий, с которыми власти были вынуждены бороться (к примеру, перекрывая тем или иным способом возникавшие паломнические маршруты).

В разных главах книги лишь упоминаются отдельные работы антропологов, изучавших советские (квази)религиозные практики, — между тем даже краткий обзор уже выявленных тенденций, стратегий и кейсов сделал бы описываемую картину гораздо более полной и наглядной. Это помогло бы, кроме того, связать многие процессы, затронутые в книге, с эпохой постсоветского религиозного ренессанса, о котором говорится в заключении и который проиллюстрирован лишь несколькими примерами, связанными со знаковыми архитектурными объектами (воссозданием храма Христа Спасителя, пасхальными украшениями московского Планетария, одного из бывших центров атеистической пропаганды). В самом деле, в 1990-е и 2000-е годы стремительное развитие получили многие религиозные традиции, которые существовали в советский период и делали неэффективными те антицерковные и пропагандистские меры, о которых идет речь в книге (контактные способы взаимодействия с реликвиями и др. — см., к примеру: [Антонов 2018; Ахметова 2010; Кормина 2019], сборник [Штырков и др. 2015] и др.).

Наконец, нужно добавить, что «заместительная» стратегия власти не ограничилась конструированием обрядов. Подобная работа разворачивалась на совершенно разных уровнях, порой оставаясь малозаметной. Так, кексы «весенние», массово поступавшие в продажу в соответствующее время года, были призваны заменить пасхальные куличи, сохранив традицию, но «очистив» ее от религиозного компонента. Стих Сергея Михалкова об упрямом Фоме не столько апеллировал к евангельскому образу, сколько замещал его, предоставляя советским детям простое объяснение популярному библеизму и не давая им повода интересоваться, о каком Фоме идет речь, и т. п. Таких примеров можно привести множество, и они ярко показывают, насколько разносторонними были попытки «выдавливания» не только православных обрядов, но и христианских «реликтов» и «рефлексов» из культурного контекста.

Еще один вопрос, который подняла уже сама Виктория Смолкин, — особенности и специфика атеистической политики применительно к разным религиозным сообществам — христианским, мусульманским, иудейским, буддийским, шаманистским, политеистическим (тюркским, финно-угорским и др.), существовавшим на территории СССР. Как отмечается в книге, само понятие *религия* редко использовалось советскими идеологами и функционерами применительно к этим традициям — борьба с «религией» сводилась преимуще-



ственно к подавлению доминировавшей Православной церкви (с. 65). Между тем, атеистический аппарат СССР постоянно был вынужден иметь дело с разнообразием религиозного ландшафта и соответственным образом адаптировать свою работу. Эти вопросы явно выходят за рамки исследования, но, как справедливо отмечает автор, в будущем было бы важно изучить, что представлял собой атеизм «мусульманский», «католический» и «лютеранский» (с. 23–24; там же см. ссылки на некоторые работы в этой области).

Разумеется, все мои размышления никак не снижают ни ценность материалов, проанализированных Викторией Смолкин, ни ценность самих наблюдений и выводов — книга крайне интересна и будет востребована разными специалистами. Неудивительно, что обращение к такому масштабному и многоаспектному вопросу, как антирелигиозная борьба советского периода, заставляет читателя задумываться о многих вещах, которые были тесно связаны и с кампаниями по внедрению атеизма в массы, и с высокой резистентностью общества к таким попыткам.

## Литература

- Антонов 2018 — Антонов Д. И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 7. С. 9–34.
- Архипова 2013 — Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве / Сост. А. С. Архипова. М.: РГГУ, 2013.
- Ахметова 2010 — Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.
- Кормина 2019 — Кормина Ж. В. Паломники: Этнографические очерки православного нонмадизма. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2019.
- Михайлова 2018 — Михайлова Т. А. От колдуна до шарлатана: колдовские процессы в Российской империи XVIII века (1740–1800). СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2018.
- Чумаченко 1999 — Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX, 1999.
- Шкаровский 1999 — Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в 1939–1964 годах). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 1999.
- Штырков и др. 2015 — Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Ред. С. А. Штырков, А. А. Панченко, Ж. В. Кормина. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015.

## References

- Akhmetova, M. V. (2010). *Konets sveta v odnoi otdel'no vziatoi strane: Religioznye soobshchestva postsovetsoi Rossii i ikh eskhatologicheskii mif* [The end of the world in one country: Religious communities in post-Soviet Russia and their eschatological myth]. OGI; RGGU. (In Russian).
- Antonov, D. I. (2018). Dva “tela” ikony: obshchenie s sakral'nym obrazom kak apropriatsiia sily [The two “Bodies” of the icon: Communication with the sacred image as appropriation of its power]. *Vestnik RGGU, Ser. Istoriia. Filologiya. Kul'turologiia. Vostokovedenie*, 2018(7), 9–34. (In Russian).

- Arkhipova, A. S. (Ed.) (2103). *Mifologicheskie modeli i ritual'noe povedenie v sovetskom i post-sovetskom prostranstve* [Mythological models and ritual behavior in Soviet and post-Soviet space]. RGGU. (In Russian).
- Chumachenko, T. A. (1999). *Gosudarstvo, pravoslavnaia tserkov', veruiushchie. 1941–1961 gg.* [State, Orthodox Church, believers. 1941–1961]. AIRO-XX. (In Russian).
- Kormina, Zh. V. (2019). *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: ethnographic essays on Orthodox nomadism]. Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).
- Mikhailova, T. A. (2018). *Ot kolduna do sharlatana: koldovskie protsessy v Rossiiskoi imperii XVIII veka (1740–1800)* [From sorcerer to charlatan: witchcraft trials in the Russian Empire of the 18<sup>th</sup> century (1740–1800)]. Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Shkarovskii, M. V. (1999). *Russkaia pravoslavnaia tserkov' pri Staline i Khrushcheve (gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia v 1939–1964 godakh)* [Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev (state-church relations during 1939–1964)]. Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ia. (In Russian).
- Shtyrkov, S. A., Panchenko, A. A., & Kormina, Zh. V. (Eds.) (2015). *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste* [The invention of religion: desecularization in the Post-Soviet context]. Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).

\* \* \*

## Информация об авторе

## Information about the author

### **Антонов Дмитрий Игоревич**

*доктор исторических наук  
профессор, кафедра истории и теории  
культуры, Российский государственный  
гуманитарный университет  
Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6  
Тел.: +7 (495) 250-68-27  
директор, Центр визуальных  
исследований Средневековья и Нового  
времени, Российский государственный  
гуманитарный университет  
Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6  
Тел.: +7 (495) 250-68-28  
старший научный сотрудник,  
Лаборатория теоретической  
фольклористики, Школа актуальных  
гуманитарных исследований,  
Российская академия народного  
хозяйства и государственной службы  
при Президенте РФ  
Россия, 119571, Москва,  
пр-т Вернадского, д. 82  
Тел.: +7 (499) 956-96-47  
✉ [antonov-dmitriy@list.ru](mailto:antonov-dmitriy@list.ru)*

### **Dmitry I. Antonov**

*Dr. Sci. (History)  
Professor, Chair of History and Theory  
of Culture, Russian State University  
for the Humanities  
Russia, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6  
Tel.: +7 (459) 250-68-27  
Director, Center for Visual Studies  
of the Medieval and Early Modern Culture,  
Russian State University for the Humanities  
Russia, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6  
Tel.: +7 (459) 250-68-28  
Senior Researcher, Center for Theoretical  
Folklore Studies, School for Advanced  
Studies in the Humanities, The Russian  
Presidential Academy of National Economy  
and Public Administration  
Russia, 119571, Moscow, Prospekt  
Vernadskogo, 82  
Tel.: +7 (499) 956-96-47  
✉ [antonov-dmitriy@list.ru](mailto:antonov-dmitriy@list.ru)*