

*И.В. СЕМЕНЕНКО-БАСИН*

## **Символы российского православия и советской "политической религии"**

Почитание телесных останков (мощей) святых людей получило распространение в разных религиях мира. Наибольшее значение культ мощей имеет в христианской Церкви и в буддизме (особенно в его северных, тибетско-монгольских школах). Христианское почитание святых сформировалось в рамках монотеистической библейской традиции, со всей определенностью поставившей в центр мироздания фигуру человека, соотношенного со своим Творцом. Поскольку христианская вера узнает Бога, воплотившегося именно в человеке – Иисусе Христе, в рамках христианской традиции антропологические и персоналистические темы обретают высокий статус.

В Средние века византийские благочестивые практики, связанные с почитанием мощей мучеников и аскетов, были заимствованы в процессе христианизации древнерусского государства. Вера в нетление (мумификацию) всего тела (а не одних только костей) всех без исключения святых стала особенностью русского фольклорного благочестия. Более того, в Средние века в России чудо нетления было обязательным условием причисления к лику святых, почитание святого нередко начиналось с момента обнаружения его мумифицированных останков.

Впервые регламентацию религиозных практик, связанных с мощами, вплоть до упразднения отдельных культов, предприняла администрация Петра I и его преемниц-императриц (см. [Лавров, 2000]). Позднее кризисные моменты в истории почитания мощей в России были связаны с церковным расколом старообрядчества. Противники церковно-литургических реформ патриарха Никона отказывались признавать святость тех, кто были канонизированы господствующей православной Церковью после XVII в., например Димитрия Ростовского, Митрофана Воронежского, Тихона Задонского, позднее Серафима Саровского и др. При этом старообрядцы почитали собственных страдальцев "за древнее благочестие" и окружали почитанием их мощи.

В конце XIX–начале XX в., в правление последнего российского императора, возросло количество церковных канонизаций святых. Сказывалось развитие агиографической науки, накопление новой информации о русских подвижниках; увеличение количества канонизаций обусловило также и личное благочестие последней императорской четы. Отчетливо присутствовал и политический мотив: ощущая угрозу восстания, исходившую из народных низов, правительство стремилось организовывать массовые официозные торжества, способные оказывать воздействие на участников.

Прославление новых святых – значимое событие не только для крестьян и купечества, носителей народной религиозной традиции. На рубеже XIX–XX вв. образованные городские классы "открывали" для себя традиционный русский быт, старинный религи-

озный уклад. На волне национального романтизма русские святые словно бы возвращались в достаточно секуляризованное общество. Собирательным образом православной Руси оказывалась не церковная институция, но национальные святые. Именно им, угодникам и чудотворцам, с успехом можно было адресовать свою преданность и гордость<sup>1</sup>. На этом фоне возрос интерес к неканонизированным и малоизвестным подвижникам.

Если за весь период со времен Петра I и до Александра III в России состоялось всего пять общероссийских канонизаций (святитель Димитрий Ростовский, преподобный Феодосий Тотемский, святитель Иннокентий Иркутский, святитель Митрофан Воронежский, святитель Тихон Задонский), то в годы правления Николая II – шесть (святитель Феодосий Черниговский, преподобный Серафим Саровский, святитель Иоасаф Белгородский, священномученик Ермоген Московский, святитель Питирим Тамбовский, святитель Иоанн Тобольский). Каждая новая канонизация святого сопровождалась открытием мощей для паломников. Канонизации Софрония Иркутского и Иосифа Астраханского на Московском Поместном соборе 1917–1918 гг. готовились еще до революции 1917 г., так что их можно рассматривать как своего рода "послесловие" к событиям времен Николая II.

После революции 1917 г. новая интеллектуальная элита советской России определила своей задачей воспитание у пролетариата социалистического сознания. Ценности, мотивации, символы "старой жизни" должны были быть маргинализированы и обесценены. В частности, приметой внутренней политики большевистского правительства стало нетерпимое отношение к религиозному культу святых. Одной из идеологических акций послереволюционных лет стало вскрытие мощей, то есть открытие гробниц, лишение мощей матерчатых покровов, освидетельствование их с составлением протокола, наконец, демонстрация мощей широкой публике.

Как уже было сказано, особенностью традиционного русского благочестия в течение многих веков была вера в нетление мощей святых. В то же время в национальную культуру уже проник скепсис относительно нетления мощей. Им были пропитаны как свободомыслящие представители знати и разночинцы, так и старообрядцы, полемизировавшие с господствующей Церковью. Например, в 1907 г. журнал "Старообрядец" опубликовал анонимные куплеты о мощах Серафима Саровского следующего содержания: нетленных мощей Серафима не существует, следовательно, он не святой и не чудотворец, а все чудотворения у его раки фальсифицированы ради пополнения церковной казны деньгами легковверного народа [Стихотворение... 1907]<sup>2</sup>. Вероятно, подобные идеи, имевшие хождения в кругах религиозных диссидентов, были известны представителям коммунистического режима.

Инициаторы кампании полагали, что в действительности мощи святых давно истлели, и если реальное положение дел станет известно верующим, то священников настигнет гнев толпы, а культ "разоблаченных" святых можно будет предать забвению. Партийные функционеры, стоявшие у истоков антирелигиозной пропаганды в советской России, писали о необходимости раскрыть "фабрикацию" русских святых, превратив критику почитания святых в критику религии вообще [Степанов, 1925]. "Мощейная кампания", как называли ее представители новой власти, призвана была положить конец почитанию святых и вообще любых благочестивых практик на территории нового социалистического государства.

Статус мощей в советской России определялся декретами Совнаркома РСФСР "О свободе совести, церковных и религиозных общинах" (20 января 1918 г.) и "Об отделении церкви от государства и школы от церкви" (23 января 1918 г.)<sup>3</sup>. Декреты объявили все церковное имущество, включая храмы и различные святыни, находящиеся в их

<sup>1</sup> Весьма показательна история рецепции образа св. Серафима Саровского русскими символистами [Malmstad, 1990; Доценко, 1996].

<sup>2</sup> За эту публикацию редактор журнала был подвергнут трехмесячному аресту.

<sup>3</sup> Даты издания обоих декретов указаны по юлианскому календарному стилю.

стенах, "народным достоянием". Вскрытия мощей начались 22 октября 1918 г. в Александро-Свирском монастыре и продолжались до 1929–1930 гг. Как показал в своем исследовании А. Кашеваров, вскрытия мощей были началом планомерной акции борьбы с Церковью и религией, причем "организующее значение для этого наступления имели решения и установки VIII съезда РКП(б), состоявшегося в марте 1919 г." [Кашеваров, 1999, с. 223]. В марте 1919 г., когда вскрытия приобрели уже массовый характер, эти акции получили личную поддержку и одобрение В. Ленина. Осуществлял вскрытия VIII отдел Народного комиссариата юстиции (НКЮ) РСФСР во главе с П. Красиковым. 16 февраля 1919 г. коллегия НКЮ впервые издала постановление об инспекции и конфискации мощей; в дальнейшем публиковались дополнительные постановления и разъяснения коллегии НКЮ на ту же тему. Переломным моментом "мощейной кампании" стало издание НКЮ с согласия Совнаркома циркуляра "О ликвидации мощей" (25 августа 1920 г.). В нем на местные власти возложено изъятие всех без исключения мощей из собственности Церкви с последующей передачей их в музеи. С этого времени начинается настоящее истребление мощей русских святых.

Церковные власти старались защитить святыни. 17 февраля 1919 г. патриарх Тихон направил архиереям Православной церкви указ об устранении поводов "к глумлению и соблазну" в отношении мощей святых [Акты... 1994; Следственное... 2000]. Речь шла о практике "достраивания" мощей, сохранившихся фрагментарно, при помощи воска, картона и т. п. Патриарх предписал епископам удалить из гробниц все, что могло бы быть в случае вскрытия использовано для дискредитации Церкви. За этим в течение 1919–1920 гг. последовало несколько обращений Синода и патриарха в Совет народных комиссаров и Всероссийский центральный исполнительный комитет, к Ленину, к М. Калинину [Акты... 1994; Следственное... 2000; Кашеваров, 1999] с просьбой о прекращении вскрытий; с аналогичными обращениями к местным властям выступали некоторые архиереи и целые делегации верующих. Все эти действия не имели успеха или же приводили лишь к небольшим тактическим победам.

Как уже было упомянуто, Поместный собор 1917–1918 гг. причислил к лику святых Астраханского митрополита Иосифа. Торжественное литургическое прославление нового святого из-за событий Гражданской войны откладывалось. В разгар "мощейной кампании", 21 февраля 1919 г., Синод под председательством патриарха Тихона издал указ Астраханскому архиепископу Митрофану Краснополюскому о прославлении святытеля Иосифа Астраханского, которое состоялось 24 мая 1919 г. в астраханской церкви Знамения Богородицы [Акты... 1994; Иона... 2002]. В своем очерке "мощейной кампании" протоиерей Георгий Митрофанов расценил это решение патриарха Тихона и членов Синода как ответ на вскрытия мощей [Митрофанов, 2002]. Известно, что верующие, противясь вскрытию мощей, порой уносили их из церквей и прятали от представителей власти. Весной 1920 г., опасаясь за судьбу мощей преподобного Сергия Радонежского, которые в любой момент могли быть увезены из закрытой Троице-Сергиевой лавры, священник П. Флоренский и граф Ю. Олсуфьев выкрали из гробницы череп святого [Андроник, 2001]. Правительство организовало серию судебных процессов над духовенством, обвиненном в "фабрикация мощей"<sup>4</sup>. Обвинения, вынесенные судами в адрес ни в чем не повинных людей, стали мрачным результатом "мощейной кампании".

В ходе этой кампании выяснилось, что мощи, сокрытые в гробницах и закутанные в материю, порой оказывались муляжами из воска или картона, причем внутри искусственных фигур находились реальные мощи – костные останки, частично или целиком лишенные мягких тканей. Антирелигиозная пропаганда в течение долгого времени эксплуатировала эту тему.

Не исключено, что практика "достраивания" мощей сложилась в культурной атмосфере украинско-белорусского барокко. Носителями последнего в течение XVII–XVIII вв. были многочисленные священники и монахи, переселявшиеся в Великороссию

<sup>4</sup> См., например, документы суда по делу св. виленских мучеников [Следственное... 2000].

и оказавшие всестороннее влияние на религиозную жизнь России. Существенно и то обстоятельство, что украинско-белорусский регион в течение долгого времени был медиаторным культурным пространством, соединявшим Россию с католическими культурами Центральной Европы. Вполне допустимо соотнести трехмерные фигуры святых, заключающие в себе мощи, с европейскими скульптурными реликвариями, изготовлявшимися по форме рук, ног, головы святого. Для культуры барокко характерна доминирующая позиция зрителя, с которым устанавливался эмоционально-чувственный контакт посредством пластических образов. В восприятии монахов и священников помещенный в раку (гробницу) святого муляж выполнял функцию реликвария и одновременно скульптурной иконы-репрезентации святых мощей. В первой половине XX в., когда культурный код барокко был уже забыт, открытия в области "археологии священного" легко использовались в целях антирелигиозной пропаганды.

Тела некоторых святых и в самом деле оказались мумифицированы. В совершенно секретном циркуляре НКЮ от 1 апреля 1921 г. говорилось: "Часть местных работников, как это ни странно, подвергает в нерешительность открытие при исследовании так называемых мощей наличности мумифицированного или не совсем сгнившего трупа; это показывает, насколько предпринятые действия происходят неподготовленно, непланомерно и без знания дела. Местные работники как будто и не подозревают, что в каждой старой гробнице исследователь кое-где может найти мумифицированный труп, а не только куклу или труху" [Русская... 1996, с. 62].

Вскрытия мощей не дали ожидаемого результата, то есть быстрого разрушения основ традиционного общества с его верованиями и святынями. Тем не менее "мощейная кампания" была не менее значимым событием в процессе формирования антирелигиозной политики советского государства, нежели упомянутые выше декреты Совнаркома РСФСР "О свободе совести, церковных и религиозных общинах" и "Об отделении церкви от государства и школы от церкви". Вскрытия мощей декларировали намерения новой власти. Отныне ничто больше не могло оставаться "благочестиво сокрытым", отнесенным к сфере сложных переживаний, выходящих за грань простого сенсорного восприятия.

В православной Церкви исповедовали веру в то, что святые – угодники Божьи, друзья Божьи. Тотальное властвование – атрибут коммунистического режима – предусматривает вытеснение подобных реалий в частную сферу и даже полное их уничтожение. Абсурдное, казалось бы, стремление властей в годы Гражданской войны, во время эпидемий и голода, любой ценой разворошить кости святых, логично воспринимается как своего рода невроз, вызванный присутствием того, чем нельзя было обладать. Такие тревожащие объекты, напрямую соотнесенные с трансцендентным, следовало подвергнуть количественным измерениям, отстраненному описанию, лишению символического статуса. Реликвиям уготована незавидная судьба – размещение в музее или же уничтожение. Даже в лучшем случае, в экспозиции музея, мощи превращались в "оголенный", лишенный символического богатства и тайны экспонат. Намерения советского правительства предусматривали глубокую трансформацию "культуры сакрального" в России и повсюду, куда простерла свое влияние система III Интернационала.

В эпоху революций насилие приобретало особый характер, оно репрезентировало новую власть и посредством шока создавало нового подданного. Поэтому в "мощейной кампании", носившей характер показательного кошунства, можно усмотреть декларацию власти, учреждающей себя актами насилия. В таком случае вскрытие мощей может быть приравнено к символической казни святых. Новая власть репрезентировала себя через шокирующее насилие над священным. Это почувствовал автор неподписанной статьи "О поругании святынь", опубликованной в 1976 г. в вольной русской периодике на Западе [О поругании... 1976]. Она представляет собой призыв к верующим почитать дни вскрытия мощей в качестве событий посмертного мученичества святых. Тем самым, по мысли автора статьи, средневековые святители, преподобные и благочестивые князья стали причастны жертве новомучеников XX в. Поскольку сохранение мощей мучеников (а впоследствии и всех подвижников) – одна из древнейших практик христиан-

ской Церкви, возвращение мощей в стены храмов и монастырей было предрешиено самой традицией<sup>5</sup>.

В 1920-х гг. "мощейная кампания" нашла свое продолжение в областях СССР, населенных монгольскими народами, традиционно исповедующими буддизм северных (тибетских) школ. Буддизм наряду с традиционной христианской Церковью придает не меньшее значение культу святых мощей. В 1925 г. калмык К. Долгин, коммунист и сотрудник карательных органов, опубликовал описание мощей двух лам (гелюнов или гелюнгов). Они хранились в Зюнгаровском хуруле (территория Икицохуровского улуса Калмыцкой степи) и в Маштанакиновском хотоне (территория Мало-Дербетовского улуса). Долгин завершил свой критический очерк словами: «В других русских губерниях "мощи" уже давно разоблачены, а у нас они еще служат весьма основательной доходной статьей для гелюнов. Надо создать специальную комиссию для вскрытия всех мощей и разоблачения политики гелюнов. Это является одной из первоочередных задач антирелигиозной пропаганды в условиях нашей области» [Долгин, 1925, с. 59].

Калмыцкий коммунист руководствовался теми же просвещенческими и телеологическими мотивациями, что и его коллеги в столице. Он писал: "Наш долг скорее вырвать темного невежественного калмыка из цепких когтей гелюнга и направить его на светлый путь науки и социализма" [Долгин, 1925, с. 60]. Буддийские реликвии в конечном счете постигла та же участь, что и святыни Православной церкви.

В то же время власти стремились внедрить коммунистическую доктрину в массовое сознание народа именно как замену традиционным религиям, используя для этого и привычные по прошлому ритуалы. Спустя несколько лет после апогея "мощейной кампании" советское правительство учредило в Москве культ тела В. Ленина. Уже в первой научной работе о вскрытиях мощей святых в советской России ее автор Б. Маршадье рассматривал профанацию реликвий русских святых и учреждение культа тела Ленина в качестве единого социокультурного процесса. По его мнению, "советская власть на протяжении своей истории быстро поняла, какую пользу она может извлечь из народной религиозности, если только ей удастся изгнать из нее христианство" [Маршадье, 2004, с. 571].

Мавзолей Ленина на многие годы стал символическим центром СССР; рядом с ним появился пантеон политических деятелей и героев. Как считает Н. Тумаркин, сохранение тела Ленина в 1924 г. было мотивировано по крайней мере четырьмя разнородными причинами: обнаружением незадолго до этого мумии египетского фараона Тутанхамона, православной традицией почитания мощей прославленных Церковью святых, философскими построениями русского "космиста" Н. Федорова, идеями предреволюционного движения "богостроительства" (к последнему был близок революционер Л. Красин, один из организаторов культа тела Ленина) [Тумаркин, 1997]. Все эти версии, за исключением случая Тутанхамона, были разработаны А.М. Панченко и А.А. Панченко. По мнению ученых, «взаимопроникновение и сосуществование традиций языческих, православных и "атеистических" – вещь вполне естественная. Все они принадлежат общему потоку национальной религиозности...» [Панченко, Панченко, 2000, с. 444].

Н. Тумаркин, А.М. Панченко и А.А. Панченко обратились к проблеме "значения" культа тела Ленина, стремясь к дифференциации культурных слоев феномена. Следует также поставить вопрос о восприятии культа тела Ленина рядовым советским гражданином, участником (и объектом воздействия) большевистской "политической религии". Так, В. Глебкин показал, что «основным механизмом трансляции "культурных схем" русской культуры в советское культурное пространство является воспроизведение сформированных в этой культуре синтаксических конструкций, наполняемых новой лексикой» [Глебкин, 1998, с. 57]. Если в советском общественном сознании сохранялись

<sup>5</sup> Об истории возвращения мощей в ограниченном числе в 1946–1947 гг., в значительно больших масштабах в конце XX в., выходящей за рамки настоящей работы, подробнее см. [Семенов-Басин, 2004].

синтаксические конструкции старой русской культуры, мы вправе задать вопрос: что же оставалось в восприятии культа тела Ленина от прежнего времени?

Предполагаю, что неизменной была та точка зрения, от которой в дальнейшем ведет свой отсчет локальное почитание – чувство личного присутствия умершего в своих останках, знание, что это присутствие можно использовать с пользой для мира живых. В мавзолее Ленина и в его провинциальных репликах сказалась бессознательная потребность в некоем волшебном саркофаге, гарантирующем стабильность и развитие. Эта иррациональная потребность советского общества (как и иных коммунистических обществ) до сих пор не нашла исчерпывающего объяснения. Возможно, потеря христианской веры оставила после себя зияние, экзистенциальную боль. Можно также предположить, что таким причудливым образом выражала себя благодарность Ленину, который, как казалось, обеспечил народам России спасение не в вечности, но внутри самой истории – в рамках коммунистического проекта.

Кроме того, в советских культах сохранялось традиционное представление о том, что сакральный объект "работает" лишь в том случае, если он материально присутствует в микросоциуме. Иначе говоря, существовал запрет на разрушение социального единства святыни и сообщества, массы должны были посещать мавзолей в центре столицы, а перемещение мумии в 1941 г. на Урал было событием исключительным, обусловленным угрозой падения Москвы.

Отсылкой к традиционному культу святых мощей следует считать размещение чтимого объекта за пределами биологических закономерностей, наделение его магическими свойствами. Ленин каким-то непередаваемым, несказанным образом оставался жив – посредством своей партии, "новой исторической общности" – советского народа, своего нетленного тела. В контексте постоянной борьбы и шельмования противников – от империалистов до троцкистов – нетление ленинского тела было своеобразным невербальным аргументом правоты, осязаемым и по-своему грозным.

Наконец, в русской православной традиции существовала связь между почитанием святых мощей и легитимностью царской власти в пространстве, наполненном присутствием святых. Е. Белякова и Л. Найденова обратили внимание на воспроизведение этой схемы в культе тела Ленина, призванного упрочить политический режим большевиков [Белякова, Найденова, 2006].

Рассматривая традиционное почитание святых мощей в качестве одного из источников формирования культа тела Ленина, невозможно не заметить несовпадения двух этих феноменов, возникающего смыслового зияния. В фольклорной религиозности мощи святых могли восприниматься грозным источником силы или чудесным талисманом, но теологическая норма Церкви сохраняла ясность относительно фундаментального значения культа мощей. Посмертные деяния святых мыслились в перспективе всеобщего воскресения, святой воспринимался не изолированно, но как "человек со Христом". Деяния Ленина исходили только от человека, к тому же умершего раз и навсегда. Все ленинские значения – присутствие, мудрость, влияние, магическое нетление, неоспоримая правота – порождались на границе владений царя ужасов – смерти. Паломничество к святым мощам было встречей с "человеком со Христом". Паломничество к телу Ленина – участием в затаившихся проводах, бесконечным прощанием народа с вождем накануне невозможных похорон. Не ошибусь, предположив, что "мощейная кампания", рассмотренная вместе с культом тела Ленина, позволяет разглядеть еще не до конца проясненные культурные взаимоотношения верхушки большевистского режима со смертью<sup>6</sup>.

Преследуя почитание святых, важное для традиционного общества, коммунистический режим не отказывался при этом от конструирования собственной "политической религии" со всеми атрибутами, включая и гробницы, наделенные сакральным значением. Вероятно, правомерно оценить культ тела партийного лидера как симптом излишней поспешности российской модернизации времен последних Романовых. Новоевро-

---

<sup>6</sup> Параллели к теме см. [Коваль, 1997].

пейская идентичность не была усвоена значительной частью общества, и это – на фоне размывания традиционной культуры. Одно из последствий – диковинные реалии большевистской "политической религии".

Проведенный анализ показал, что Церковь формирует и поддерживает в веках развивающуюся христианскую культуру. Столкновение традиционного культа мощей с новыми реалиями революционной эпохи (скепсис по поводу мощей, вскрытия мощей, учреждение культа тела Ленина) показало несовместимость христианской веры и тоталитарного революционного проекта. В то же время вожди революции эксплуатировали культурные формы православия в собственных целях. В ходе "мощейной кампании" новая власть произвела своего рода присвоение сакрального в стремлении показать, что она сама по себе обладает большей силой и ценностью, нежели сакральное, стоит "над" ним. Оказалось, что на коротких исторических отрезках возможна эксплуатация культурных форм Церкви, впрочем, быстро становящихся призрачными в случае изъятия из контекста (основополагающая вера, мировоззрение, молитвенно-литургические практики).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994.

Андроник (Трубацев), игум. Судьба главы Преподобного Сергия // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 4.

Белякова Е.В., Найденова Л.П. Житие митрополита Ионы как источник по истории канонизации святых в Русской церкви // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований "От Рима к Третьему Риму". Проблема святых и святости в контексте истории и права. Москва, 6–7 сентября; Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006.

Глебкин В.В. Ритуал в советской культуре. М., 1998.

Долгин [К.А.] Мощи как доходная статья гелюнгов // Вестник Калмыцкого обкома Р.К.П. 1925. № 2–3 (28–29).

Доценко С.Н. Легенда о Серафиме Саровском в творчестве Вяч. Иванова // Studia Slavica Hung. 1996. № 41.

Иона (Карпухин), архиеп. С молитвой против смуты. Святитель Иосиф Астраханский в судьбах России. Астрахань – СПб., 2002.

Кашеваров А.Н. Церковь и власть. Русская Православная Церковь в первые годы Советской власти. СПб., 1999.

Коваль Т.Б. У развалин Вавилона (Размышления христианина о вожде, мавзолее и коммунизме) // Мир России. 1997. Т. VI. № 4.

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.

Маршадье Б. Вскрытие мощей в первые годы советской власти // Страницы: богословие, культура, образование. 2004. Т. 9. Вып. 1.

Митрофанов Г., прот. История Русской Православной Церкви. 1900–1927. СПб., 2002.

О поругании святынь // Вестник Русского христианского движения. Париж–Нью-Йорк–М., 1976. № 118.

Панченко А.М., Панченко А.А. Осьмое чудо света // Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб., 2000.

Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996.

Семенов-Басин И. Возвращение мощей святых Русской Православной церкви в 1940-х годах // Страницы: богословие, культура, образование. 2004. Т. 9. Вып. 1.

Следственное дело патриарха Тихона. Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М., 2000.

Степанов И. И. Задачи и методы антирелигиозной пропаганды. II. Религия в школе. М.–Л., 1925.

Стихотворение на открытие останков о. Серафима Саровского // Старообрядец. 1907. № 5.

Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб., 1997.

Malmstad J.E. Andrey Bely and Serafim of Sarov // Scottish Slavonic Review. 1990. № 14, 15.