

«НАУКА О РЕЛИГИИ»  
«НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ»  
«РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ»

---

Актуальные проблемы  
научного изучения религии  
в России  
XX – начала XXI века

---

«НАУКА О РЕЛИГИИ», «НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ»,  
«РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ»:

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ  
В РОССИИ XX – НАЧАЛА XXI В.

Коллективная монография

Авторский коллектив:

К. М. Антонов  
Е. В. Воронцова  
К. А. Колкунова  
А. В. Кольцов  
П. Н. Костылев  
Р. О. Сафронов  
Т. А. Фолиева



Москва  
Издательство ПСТГУ  
2014

УДК 2+94(47)  
ББК 86.2/3+63.3(2)  
Н34

**Рецензенты:**

д-р филос. наук *А. В. Саввин*  
д-р соц. наук *М. Ю. Смирнов*

**Научные редакторы:**

*К. М. Антонов*  
*С. А. Воронцов*

**Н34** «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / [сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова]. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – 263 [1] с.

ISBN 978-5-7429-0928-6

Настоящее издание представляет результаты коллективного исследования истории отечественного религиоведения XX – начала XXI в. (грант РГНФ № 13-03-00497). Авторы опираются не только на традиционные методы истории идей, но привлекают и целый ряд нетрадиционных для этой области знания подходов: анализ дискурса М. Фуко, концепцию научно-исследовательских программ И. Лакатоса, социологические подходы Р. Мертона и Р. Коллинза, институциональный анализ и др. Основной целью работы является проблематизация устоявшихся подходов и представлений, сложившихся вокруг феномена «научного атеизма», его истоков и форм влияния на современную религиоведческую науку. В монографии представлены как опыты общей характеристики развития отечественной науки о религии XX в., так и case studies, посвященные конкретным эпизодам или аспектам ее истории. Ставится вопрос о взаимосвязи «научного атеизма» и практики атеистической пропаганды и гонений на религию в СССР. В монографию входит и историко-библиографический раздел, содержащий материалы по религиоведческим изданиям в современной России и аннотированный указатель русскоязычной литературы, посвященной истории и теории науки о религии в СССР.

Издание предназначено для специалистов в области религиоведения, истории отечественной науки, истории России XX в., оно может быть востребовано в процессе преподавания этих дисциплин; также может представлять интерес для всех, кто увлечен изучением духовной жизни России XX – начала XXI в.

УДК 2+94(47)  
ББК 86.2/3+63.3(2)

ISBN 978-5-7429-0928-6

© Антонов К. М., составление, предисловие, 2014  
© Оформление. Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2014

## Оглавление

Предисловие. Основные проблемы изучения истории религиоведения советского времени ..... 5

### Часть I. Новые стратегии в изучении истории отечественного религиоведения

#### Раздел 1. Опыты проблемной характеристики

*К. М. Антонов.* От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: становление «советской» формации дискурса о религии ..... 27

*К. М. Антонов.* Этос отечественного религиоведения 1920–80-х годов ..... 59

#### Раздел 2. Институты и сообщества

*П. Н. Костылев.* Религиоведение в Московском университете в первой половине XX века ..... 79

*К. А. Колкунова.* Социология отечественного религиоведения: метод Р. Коллинза ..... 95

### Часть II. Case studies

#### Раздел 1. История концепций

*Р. О. Сафронов.* Изучение «сект» в советском религиоведении: терминология и подходы ..... 109

*Т. А. Фолиева.* II Ватиканский собор и социальная доктрина Католической Церкви в оценке советских религиоведов ..... 125

#### Раздел 2. Западное религиоведение в зеркале научного атеизма

*Р. О. Сафронов.* Теория религии Эмиля Дюркгейма в советском религиоведении: восприятие и (не) понимание ..... 137

*К. М. Антонов.* Идеи Вильгельма Шмидта в истории российского религиоведения: полемика, апология, рецепция ..... 148

### Раздел 3. Научный атеизм в практическом измерении

*К. А. Колкунова.* Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950–60-х годов ..... 167

*Т. А. Фолиева.* Религиозная социализация и воспитание в трактовке советских религиоведов..... 189

### Раздел 4. Историко-библиографические изыскания

*Е. В. Воронцова.* Религиоведческие издания в России (2000–2013)..... 201

*А. В. Кольцов.* История и теория науки о религии в СССР. Аннотированный указатель отечественной литературы ..... 219

Заключение..... 248

Summary..... 254

Сведения об авторах..... 259

Contributors ..... 261

## Предисловие.

### Основные проблемы изучения истории религиоведения советского времени<sup>1</sup>

*Зачем изучать историю отечественного религиоведения XX в.?*

Данная книга посвящена истории отечественного религиоведения XX – начала XXI в. Однако читатель без труда убедится в том, что центральное место здесь занимает советский период этой истории. Почему так? Ответ, как кажется, более или менее очевиден: в силу его наибольшей проблематичности. Рассмотрим эту проблематичность подробнее.

Наука о религии советской эпохи представила весьма солидный набор идей, открытий, значимых в науке имен, школ и институций. В ее рамках определенным образом формулировались вопросы, проектировались исследовательские стратегии, предлагались ответы, велись дискуссии – как следствие, можно констатировать, что исследование этой мысли является важным делом в рамках чисто академического изучения истории религиоведения. Еще более важно то, что, занимая своего рода «срединное» положение между дореволюционным и постсоветским этапами, эта мысль оказывается чем-то вроде «ключа» к пониманию истории отечественного религиоведения в целом.

Однако ее общий характер, а также особенности ее связи с внешними по отношению к чистой науке факторами социально-политического и идеологического характера придают ее изучению дополнительный, условно говоря «метарелигиоведческий», интерес. Такое исследование позволяет сделать выводы и о природе и специфике самого религиовед-

<sup>1</sup> Данный текст в значительной части опубликован в виде реплик К. М. Антонова в кн.: *Антонов К. М., Смирнов М. Ю.* Диалог об изучении истории религиоведческой мысли советского времени // Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 346–363.

ческого знания, и о его назначении и роли в жизни общества, академической среды и Церкви.

В самом деле, современное состояние отечественного религиоведения таково, что метарелигиоведение, т. е. изучение истории и социологии нашей науки, имеет для нас критическое значение<sup>1</sup>. Речь идет не только о том, что в своем стремлении к самоопределению научное сообщество не может не соотноситься со своей историей: наше понимание того, что такое религиоведение и кем являемся мы сами в качестве религиоведов, определяется нашим пониманием истории этой науки и, наоборот, наше понимание этой истории определяется нашим пониманием того, кем являемся мы сами<sup>2</sup>. Речь идет о том, сможет ли современное российское религиоведческое сообщество оформиться как поле свободной рациональной полемики конкурирующих направлений научной мысли, в поле зрения которых находится вся история мировой и отечественной науки о религии? Сможет ли оно тем самым научиться тому, к чему оно призвано: получать достоверное и проверяемое знание об одной из наиболее значимых, а значит, и наиболее опасных сторон человеческой жизни? Именно в этом контексте обращение к изучению советского этапа в истории отечественной науки о религии представляется особенно настоящим.

В самом деле, как эпоха в истории русской культуры и русской мысли, этот этап оказал и продолжает оказывать невероятно мощное и не вполне осознаваемое воздействие на сознание и социальные практики как религиозных людей, так и людей, изучающих религиозность, а также на формы взаимодействия между первыми и вторыми. При этом наши оценки (позитивные либо негативные) этого влияния, как правило, предшествуют конкретным исследованиям его направленности, характера и формы. Они основываются главным образом на весьма субъективных непроясненных интуициях и предпочтениях идейного, политического или социального характера и тем самым транслируют его влияние на уровне само собой разумеющихся представлений и предвзятостей. Даже если указанное влияние целиком позитивно (а в этом есть веские основания сомневаться), для науки такая непроясненная зависимость скорее вред-

<sup>1</sup> Обсуждение отечественной дискуссии о «метарелигиоведении» см. в главе «Социология отечественного религиоведения: метод Р. Коллинза».

<sup>2</sup> Эта структура формально является герменевтическим кругом. Вне традиции философской герменевтики на этот круг в понимании истории и теории науки указывал, в частности, И. Лакатош. Его значение подчеркнуто также в: *Яблоков И. Н.* Религиоведение и история религиоведения: Дискуссии в отечественной литературе // Религиоведение. 2011. № 3. С. 129–131.

на. Даже если оно целиком и полностью негативно (а есть не менее веские основания сомневаться и в этом), вывод о такой негативности должен быть сделан на основании точного знания конкретных текстов и фактов, при условии их корректной интерпретации.

Представляется истинным, что советская власть сформировала такую государственную идеологию, которая, используя ресурсы отечественной философии, науки, искусства и средств массовой информации, существенным образом влияла на мировоззрение и мироотношение «советского человека». Существенно при этом, что далеко не всегда это воздействие имело именно те последствия, к которым сознательно стремилась власть. Эта истина настолько общеизвестна, что ее, похоже, не очень принимают всерьез. Между тем вопрос о том, как конкретно осуществлялось и в чем проявлялось это формирование в рамках тех или иных частных научных дисциплин и соответствующих этим дисциплинам фрагментов жизненного мира, представляется отнюдь не праздным. В случае же религии и науки о ней речь идет о проблематике, заботу о которой сама же власть той эпохи полагала для себя одной из первоочередных<sup>1</sup>. Предположительно, это может означать, что все особенности взаимодействия власти и знания, характерные для советской эпохи, проявятся здесь наиболее ярко и характерно.

### *Существующие пути*

Нельзя сказать, что исследования в этом направлении вообще не ведутся. Они, однако, имеют по большей части скорее фактографический и ситуативный характер. Внятной и методологически продуманной программы таких исследований, направленной не на фиксацию имен, идей и достижений, а на выявление специфики и проблематичности сложившейся ситуации, не существует<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> По справедливому указанию М. Ю. Смирнова, этому вниманию была при-  
суха определенная динамика, несомненно нуждающаяся в дополнительном исследовании и соотношении с динамикой истории отечественной науки о религии, как существенный аспект ее жизненного мира.

<sup>2</sup> Итогом определенного этапа рассмотрения истории, в том числе и отечественного, религиоведения стало известное издание: Религиоведение: Энциклопедический словарь / А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян, ред. М., 2006. Наряду с общими статьями «Религиоведение» (А. Н. Красников) и «Религиоведение в России» (А. П. Забияко) в нем представлен и значительный набор статей по отдельным концепциям и персоналиям. В дальнейшем эти темы стали предметом анализа в изд.: *Шахнович М. М.* Очерки по истории религиове-

Сравнительно большей аналитичностью отличаются работы западных исследователей, среди которых имеется немало обобщающих проблемных монографий, написанных на основе широкой эмпирической базы<sup>1</sup>. Данные исследования, однако, осуществлялись в основном в

дения. СПб., 2006; *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008; *Меньшикова Е. В.* Основные направления религиозных исследований в отечественной литературе 1920-х – 1930-х годов. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2009; *Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н.* О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2011. № 5. С. 98–116; *Яблоков И. Н.* К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 1. С. 165–173; *Он же.* Религиоведение и история религиоведения: Дискуссии в отечественной литературе // Религиоведение. 2011. № 3. С. 127–140; *Элбакян Е. С.* Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. № 3. С. 141–162 (см. также: URL: [http://www.religiopolis.org/religiovedenie/3935-fenomen-sovetskogo-religiovedeniya.html#\\_ednref34](http://www.religiopolis.org/religiovedenie/3935-fenomen-sovetskogo-religiovedeniya.html#_ednref34) (дата обращения: 03.08.2013)) и др. Большое значение имеет ряд хрестоматий: Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения: Сб. / Ю. П. Зуев, В. В. Шмидт, ред. М., 2009. Ч. 1–3: Институт научного атеизма – Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС; Ч. 4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС; Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в.: Исследования / В. В. Шмидт, И. Н. Яблоков, Ю. П. Зуев, З. П. Трофимова, сост., ред. М., 2010. Кн. 1. Ч. 1–2: Вопросы религии и религиоведения. Вып. 4: Антология отечественного религиоведения: Петербургская религиозно-философская школа / М. М. Шахнович, В. В. Шмидт, сост., ред. М., 2010. Кн. 1. Ч. 1; Государственный музей истории религии / Т. А. Терюкова, М. М. Шахнович, В. В. Шмидт, сост., ред. М., 2010. Кн. 2. Ч. 1. Вопросы религии и религиоведения. Вып. 6: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины / Ю. П. Зуев, А. Н. Колодный, Л. А. Филиппович, В. В. Шмидт, П. Л. Яроцкий, сост., ред. М., 2010; Ч. 1–2. 50 лет кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова / З. П. Трофимова, И. Н. Яблоков, ред. М., 2009.

<sup>1</sup> Среди них: *Husband W.* «Godless communists»: atheism and society in Soviet Russia, 1917–1932. Chicago, 2002; *Marsh Ch.* Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival. L., 2011; *Pospelovsky D.* A History of Marxist-Leninist atheism and Soviet antireligious policies. N. Y., 1987; *Thrower J.* Marxist-Leninist scientific atheism and the study of religion and atheism in the USSR. Berlin, 1983; *Sutton J.* Traditions in New Freedom: Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today. Derbyshire, 1996. В работе Тройера, к примеру, последовательно рассматриваются истоки «научного атеизма» в теории религии Маркса и Энгельса, собственно российские истоки «марксизма-ленинизма», включая понимание религии у «первого русского марксиста» – Г. В. Плеханова, вклад Ленина и других партийных идеологов в его становление, связь становления научного атеизма с политикой коммунистической партии, его роль как элемента марксистско-ленинской идеологии и одновременно как программы изучения и критики религии и атеизма, включая проблематику философии, истории и социологии религии.

рамках «советологического» проекта, они носят на себе невычитаемые следы политических перипетий эпохи противостояния великих мировых систем, а потому не могут считаться вполне непредвзятыми. Современные же исследования<sup>1</sup> представляют собой ориентированные скорее на создание «насыщенных описаний» (Клиффорд Гирц), «чем на построение абстрактных моделей»<sup>2</sup> «case studies», в силу чего не могут претендовать на широкие обобщения.

К перечисленным исследованиям, однако, отношение к истории отечественного религиоведения XX в. не сводится. В особенности отечественные ученые в своей работе опираются на несколько стихийно сложившихся оппонирующих друг другу подходов, каждый из которых определяется специфическим восприятием советской эпохи в целом и, в большей или меньшей степени, служит основанием для возможной программы исследования истории науки и, что представляется особенно важным, связанным с нею проектом дальнейшего развития самой отечественной науки о религии.

Наметим основные позиции, поскольку они представлены в современной литературе.

Во-первых, это требование радикального разрыва с «советским религиоведением». Это требование может реализовываться либо в «конфессиональном», либо в «либеральном» варианте, но в любом случае оно склонно рисовать все, что делалось «до 1990 г.» (или «до 1988 г.»), черной краской, отмечая в позитивном ключе только явно оппозиционные по отношению к советскому режиму подходы.

С позиции, которую можно обозначить как *конфессиональная*, сложившейся еще в саму советскую эпоху<sup>3</sup>, религиоведение этого времени

Автор знакомит читателя с образцами советского дискурса о религии, предлагая собственный перевод важнейших постановлений партии и правительства, содержания одного из авторитетных учебных пособий по «научному атеизму», отрывков из работ советских религиоведов (С. А. Токарева). Лишь небольшая по объему заключительная часть работы посвящена критике марксистского подхода.

<sup>1</sup> Как, например: *Luehrmann S.* Secularism soviet style: teaching atheism and religion in a Volga republic. Bloomington, 2011; *Smolkin-Rothrock V.* “A Sacred Space Is Never Empty”: Soviet Atheism, 1954–1971. Dissertation. Berkley, 2010.

<sup>2</sup> См.: *Куповых М. О.* Luehrmann S. Secularism soviet style: teaching atheism and religion in a Volga republic. Indiana University Press, 2011 // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Вып. 1 (45). 2013. С. 106.

<sup>3</sup> Впрочем, все современные позиции по данному вопросу так или иначе восходят к советской эпохе и, как правило, воспроизводят те или иные риторические фигуры и мифологемы, сложившиеся в процессе описания ситуации самими ее участниками.

предстает как «научный атеизм», заведомо неадекватно трактующий религиозное сознание и деятельность, ставящий своей целью прежде всего борьбу с религией в перспективе ее конечного уничтожения<sup>1</sup>. Следует признать значительную степень правоты, присущей этому подходу. Советские религиоведы действительно видели смысл изучения религии в ее критике и борьбе с нею. Однако серьезным ограничением аналитических возможностей этой позиции является тот факт, что ее представители концентрируют свое внимание на полемике с исходным мировоззренческим тезисом «научного атеизма» и социально-политическими выводами и прогнозами, из него вытекающими, а не на их общих предпосылках и методологических основаниях. Носители атеистического тезиса предстают здесь как злонамеренные, направляемые своей дурной волей люди, о дальнейших истоках и основаниях поведения и мышления которых спрашивать не имеет смысла. При этом зачастую некритично воспринимаются сами навязываемые противником правила игры «наука» — «идеология» — «власть» и соотнесенные с нею категориальные схемы.

Данный подход может, в свою очередь, осуществляться различными путями: как тотальное отрицание либо (чаще) как отрицание теоретического фундамента, при частичном признании достижений в области фактографии, в особенности там, где она не связана непосредственно с христианством<sup>2</sup>. Возможно также частичное восприятие как содержания, так и методологических приемов критики, направленной в адрес нехристианских религий и новых религиозных движений<sup>3</sup>.

Проективно такое восприятие тесно связано с идеей «православного религиоведения», в рамках которого, при сохранении общей структуры отношений, элемент «научный атеизм» заменяется элементом «право-

<sup>1</sup> В духе такой полемики выдержано предисловие к кн: *Абачиев С. К.* Православное введение в религиоведение: Курс лекций. М., 2004. С. 6–16. См. также описание марксистского подхода в кн.: *Конь Р.* Введение в сектоведение. Н. Новгород, 2008. С. 118–119. При этом автор признает ценность «обширных полевых исследований сектантства», проводившихся советскими учеными.

<sup>2</sup> Ср. характерное высказывание: «Несмотря на такую идеологическую платформу, советская религиоведческая школа, опиравшаяся на обширные полевые исследования сектантства, верно выявила некоторые психологические особенности сектантов...» (*Конь*. Цит. соч. С. 119–120). Автор не обращает внимания на то, что по этой логике должны быть верны и по крайней мере некоторые суждения советских религиоведов относительно православия и других «традиционных религий».

<sup>3</sup> См., например: *Максимов Ю. В., Смоляр К. В.* Православное религиоведение. Ислам. Буддизм. Иудаизм. М., 2005; *Дворкин А. Л.* Сектоведение (любое издание).

славное богословие», которое само получает при этом в целом ему несвойственное специфически идеологическое оформление.

*Либеральный* подход отрицательно относится к советской науке на основании прежде всего самого факта того, что «религиоведческим исследованиям вменялась служебная роль “научного” обеспечения атеистической пропаганды»<sup>1</sup>. В своей сильной (в наши дни довольно редко встречающейся) форме он, так же как и предыдущий, склонен к тотальному отрицанию произведенного советскими учеными знания, однако основой этого отрицания является не содержание исходного атеистического тезиса, а сама его «идеологическая» форма<sup>2</sup>. В менее радикальном виде он строит историю науки в соответствии с поверхностно воспринятой формулой М. Фуко «интеллектуалы и власть» (интерпретируемой скорее не в ее собственном смысле, а в перспективе известной формулы Н. К. Михайловского: «герои и толпа»). При этом героями этой саги, великими учеными, которые «в этих сложных условиях шаг за шагом продвигались к крупным результатам»<sup>3</sup>, оказываются прежде всего отдельные ученые-интеллигенты, более или менее сознательно и открыто противопоставившие себя официальной науке, даже если они тем или иным способом в эту науку успешно вписывались<sup>4</sup>. Еще более ослабленный вариант такого подхода: признание научных достижений, «несмотря на навязываемую атеистически-идеологическую оболочку»<sup>5</sup>, уже сближается с подходом, опирающимся на концепт «преемственности».

Следует отметить, что этот подход, несмотря на некоторую «романтичность», оказывается способен вскрыть важные механизмы, определявшие работу «советской науки» в ее, так сказать, «пограничных» (в разных смыслах этого слова, в том числе и в географическом, если гово-

<sup>1</sup> *Забияко А. П.* Религиоведение в России // Религиоведение: Энциклопедический словарь. С. 861. Почти дословно эта оценка повторяется в: *Элбакян*. Цит. соч. С. 142.

<sup>2</sup> Так, например, описывая историю возникновения Центра изучения религии РГГУ, его директор В. Н. Шабуров отмечал, что отказ от какого бы то ни было «сотрудничества с бывшими преподавателями научного атеизма обосновывался соображениями не только морального, но и методологического порядка» (см.: Заседания научно-методологического семинара Богословского факультета // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 2 (26). С. 146.

<sup>3</sup> *Забияко*. Цит. соч. С. 861.

<sup>4</sup> Таково было положение в советской науке таких выдающихся ученых, как Вяч. Вс. Иванов и С. С. Аверинцев. Другие, напротив, из научного сообщества вытеснялись в «диссидентство» (например, Гр. С. Померанц).

<sup>5</sup> *Элбакян*. Цит. соч. С. 152.

речь, например, о тартуской школе и акад. Б. Л. Смирнове<sup>1</sup>) областях. Конфликты выдающихся ученых, преодолевших так или иначе идеологический диктат, порой пытавшихся создавать институты науки, более или менее автономные от власти, с господствующим аппаратом, прежде всего бюрократическим, действительно были важной составляющей истории, однако их полноценное понимание вряд ли возможно, если мы не уясним себе принципов функционирования самого этого аппарата и официальной советской науки как его существенной составляющей. Тем более что складывавшиеся между ними самими отношения были весьма непростыми<sup>2</sup>.

Кроме того, провозглашаемые на словах неангажированность и анти-идеологичность вызывают серьезные вопросы. Основанием для них служит во многом идеологичное, «метафизическое» в гегелевском смысле, противопоставление ученых и идеологов, науки и идеологии, которое вряд ли возможно подкрепить реальным историческим исследованием, которое, как представляется, покажет гораздо более сложное переплетение мотивов, идей и институций. В самосознании «героев» (даже настоящих героев) окажется большее или меньшее количество элементов идеологии и психологии «толпы», а «толпа» (даже настоящая толпа) окажется совсем не такой уж однородной и идеологизированной.

На основе данного восприятия возникает проект религиоведения как «объективной» науки, преимущественно эмпирической, свободной от философского диктата, существующей как независимая, самоорганизующаяся общественная инстанция, принцип организации которой скорее сетевой, чем иерархической, имеющая значимую гуманитарную функцию, отстаивающая права религиозных меньшинств и светской культуры перед лицом государства и «традиционных конфессий», готовых, как здесь предполагается, заменить ушедшую идеологию<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Б. Л. Смирнов (1891–1967) — отечественный нейрохирург и санскритолог, переводчик и комментатор религиозно-философских текстов «Махабхараты». Жил в Ашхабаде.

<sup>2</sup> О специфике положения тартуской школы см.: *Waldstein M. The Soviet Empire of Signs. A History of Tartu School of Semiotics. Saarbrücken, 2008.* Религиоведческое научное направление, аналогичное по степени интеллектуальной независимости тартуской школе, было в советские времена немыслимо именно по причине того особого внимания, которое уделялось властью предмету религиоведческих штудий.

<sup>3</sup> Значительная часть этих признаков наблюдается, к примеру, в публикациях портала [religiopolis.org](http://religiopolis.org). См. также обсуждение этих вопросов в сб.: *Пределы светскости. М., 2005.*

Тем самым в данном случае практически предопределен конфликт с предыдущим проектом, который рассматривается (и небезосновательно) как новый вариант идеологического подхода, готовый так или иначе подчинить только что освободившуюся науку новому, теперь «теологическому», диктату<sup>1</sup>. Однако «ослабленные» варианты обоих подходов вполне могут успешно взаимодействовать и даже сосуществовать в рамках единых структур (ЦИР РГГУ, Институт св. Фомы, Филаретовская школа).

Значимую альтернативу обоим обозначенным выше позициям представляет подход, провозглашающий *преemptивность* по отношению к советскому этапу, указывающий на его значимые научные достижения, т. е. так или иначе реабилитирующий советскую науку с точки зрения ее научности. В сильной форме он вообще склонен рассматривать советскую науку как «нормальную», а все последующее как деградацию и упадок<sup>2</sup>. В более слабой он, признавая «идеологические перегибы», вновь, но уже с других позиций акцентирует сложность отношений «настоящих ученых» с тогдашней властью<sup>3</sup>. В рамках данного подхода признаётся, что любая наука так или иначе привязана к той или иной идеологии (принцип «партийности»), «объективность» представляется некоторым фантомом (также идеологического происхождения), а в качестве критерия успешности признаётся так или иначе понимаемая «результативность» научного знания. Возникает собственный миф о борьбе ученого с властью, но фигура этого ученого носит гораздо более обобщенный

<sup>1</sup> См.: *Элбакян.* Цит. соч. С. 155.

<sup>2</sup> Порой даже включая ее мировоззренческий фундамент (см.: *Тажуризина З. А. Помнить советский атеизм // URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Ateizm/Article/tajur.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Ateizm/Article/tajur.php) (дата обращения: 16.11.2013).*

<sup>3</sup> Такова, например, интерпретация истории переименования Музея истории религии и атеизма у М. М. Шахнович. С ее точки зрения, В. Д. Бонч-Бруевич инициировал его, поскольку «чуял нюхом» стреляного воробья, что грядут серьезные изменения в области идеологического воздействия на общество, которые могут привести к печальным последствиям для Музея, поэтому заблаговременно пытался спасти Музей от обвинений в пропаганде религии» (*Шахнович М. М. Музей истории религии АН СССР: страницы минувшего (1932–1961) // Она же. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006.* Атеист и большевик-ленинец Бонч-Бруевич, несомненно, внес значительный вклад в становление религиоведческой науки в СССР, однако столь же несомненно, что основная практическая предпосылка советской программы — религия изучается с целью критики религии и в перспективе ее изживания как реакционной общественной силы — им разделялась, несмотря на все его симпатии к представителям отечественной маргинальной религиозности. Подробнее о его деятельности см. гл. «Изучение “сект” в советском религиоведении: терминология и подходы».

характер, это «средний человек» (в смысле аристотелевской «Поэтики»), не герой, но носитель чувства собственного достоинства, профессионал, включенный в сообщество (возможный вариант — сообщество профессионалов как коллектив), вступающий в конфликт с властью не на почве идейных разногласий, а вследствие зависти и интриги или взаимонепонимания<sup>1</sup>.

Следует отметить, что и этот подход имеет под собой весьма существенные основания. Не подлежит сомнению, что советскому религиоведению удалось достичь высокой степени институционализации в виде системы кафедр, НИИ, музеев и т. п., что ему удалось наладить стройную систему научной аттестации в рамках философии, истории, филологии как развитых научных специальностей. Многие работы советских (в полном смысле этого слова) ученых выполнялись на европейском уровне и получали международное (и не только в рамках «социалистического лагеря») признание. Их авторы, как правило, были «в курсе» основных методологических новинок и умели их освоить и при этом критически к ним отнестись<sup>2</sup>. Их личная ситуация действительно порой была трагична (опять-таки в строгом аристотелевском смысле как результат «трагической ошибки» или «вины»), и бросать лишние камни в их огород не имеет никакого смысла.

Недостатки этого подхода, однако, в целом определяются достоинствами предыдущих. Парадоксальная конфликтность научной дисциплины и предмета ее изучения, репрессивный характер описанных структур — а вместе с ними специфический характер советской науки как социального и духовного образования — в данном случае выпадают из поля зрения. Признание нормальности сложившейся ситуации заставляет объяснять поголовное отторжение этой науки в читательском и студенческом со-

<sup>1</sup> Примеры подобного самопонимания легко находятся в дневниках С. А. Токарева, опубликованных в журнале «Религиоведение». В этом смысле очень характерна его заметка о дискуссиях с С. С. Аверинцевым, Вяч. Вс. Ивановым, В. Н. Топоровым в редколлегии известной энциклопедии «Мифы народов мира»: «...по всем вопросам я в одиночестве остался...» (Токарев С. А. Дневники (окончание) // Религиоведение. 2005. № 4. С. 142). См. также саморефлексию академика Л. Н. Митрохина: *Митрохин Л. Н. Философские проблемы религиоведения*. СПб., 2008.

<sup>2</sup> Вполне квалифицированные работы по социологии и психологии религии принадлежат Д. М. Угриновичу и М. А. Поповой; Угринович вполне достойно занимал высокие посты в Международной социологической ассоциации. Ср. в «Дневниках» С. А. Токарева упоминание о его встрече с Ж. Ваарденбургом в 1981 г. (Токарев С. А. Дневники (окончание): С. 143–144). См., например: *Попова М. А. Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии)*. М., 1973.

обществе, исходя из предположения о злой воле самих отторгающих или происков сбивающих их с толку злых сил.

В соответствующем проекте упор делается в большей степени на институциональный аспект науки: сохранение стабильных отношений науки и власти, существующей «бюрократической» структуры научного сообщества, подчиненность эмпирической науки о религии философским (отчасти заменяющим идеологические) и, шире, вообще «мировоззренческим» установкам.

Отношения с вышеописанными проектами складываются довольно сложно. С одной стороны, очевидное противостояние проекту «конфессионального религиоведения» зачастую сменяется отношениями взаимного признания на общей почве «государственнического» подхода, наоборот, конфликт с «либеральным» полюсом оказывается более стойким, преодолеваемым лишь через компромиссы. Они, однако, вполне находят общий язык на почве таких ценностей, как профессионализм, коллективная научная работа, порой общим противостоянии конфессиональным подходам и проектам.

Таким образом, как представляется, можно говорить о корреляции намеченных выше трех моментов: отношения к религиоведению советского периода, программы изучения его истории и, наконец, программы дальнейшего развития этой науки — причем именно первый может рассматриваться в качестве определяющего для позиции в целом.

Представляет интерес тот факт, что все три подхода, при всех их разногласиях, используют в той или иной форме одну и ту же, по существу, модель отношений «ученый — власть». В заключение представленного обзора кажется не лишним дать ей некоторую обобщенную характеристику. Существенной особенностью данной модели является представление об указанных отношениях как чисто внешних: власть осуществляет идеологическое давление, которому ученый (если он настоящий ученый) по мере сил сопротивляется. Например, во вполне академический текст он внешним образом вставляет идеологически насыщенные фрагменты, которые могут быть легко опознаны и исключены компетентным читателем, участвующим в той же игре с властью, что и автор, а равно и историком науки, которому надо только подобрать не очень сложный ключ к этому шифру. Более сложный вариант эзопова языка представляют тексты, в которых идеологемы призваны передавать смысл, ровно противоположный предполагаемому в них представителями власти. Такие тексты помимо чисто академического несут и публицистический заряд: они призваны выводить сознание читателя за рамки идеологии, расшатывать ее основания.

Несомненно, подобные игры ученых с властью имели место в советскую эпоху. Столь же несомненно, однако, что такая концепция не исчерпывает эти отношения и даже не добирается до их сути, создавая представление об истории науки, которое нельзя назвать иначе как мифологическим.

Этому представлению может быть адресован следующий ряд вопросов, поиск ответов на которые, как представляется, должен вывести исследователя за его пределы: всегда ли возможно провести четкую границу между «идеологическими» и «академическими» фрагментами текста? Можно ли включить в текст значимый в смысловом отношении фрагмент так, чтобы смысл текста остался неизменен? Каким образом изменяется смысл академического текста при включении в него «идеологических» фрагментов? Как реагирует на текст сознание человека, еще не знающего правил указанной игры? И если оно воспринимает идеологию в качестве значимой составляющей текста, не начинает ли оно в дальнейшем транслировать заложенные в нее определенности через собственные академические тексты? Всегда ли сам ученый может отследить границы между идеологическим и академическим, и, если нет, не становится ли он тем самым бессознательным транслятором идеологем, принимаемых им за само собой разумеющееся положение дел? Не выступает ли при определенных условиях даже вполне академичный ученый в качестве человека, ангажированного властью, и, следовательно, в качестве идеолога, оправдывающего вполне определенную политику, имеющую не только идейные, но и вполне прагматические основания и, что существенно, вполне определенные последствия для объектов этой политики? Не входят ли в результате очень значительной степени включенности любого человека этой эпохи в общую государственную систему воспитания и образования существенные элементы идеологической программы власти в его сознание в качестве само собой разумеющихся установок? Не несет ли разрушительных для научного дискурса моментов возникающее как реакция на идеологический диктат протестное настроение?

### *Новый подход*

Постановка этих вопросов предполагает необходимость разработки более эффективной аналитической методологии. Представляется, что общей предпосылкой всех трех подходов в многообразии их вариантов является проводимый ими, более или менее сознательно, принцип «субъектности», в соответствии с которым основной упор делается здесь на личности, их идеи, их отношение к власти и идеологии, их личную поря-

дочность, их авторскую ответственность по отношению к производимым ими текстам, их добрые или злые намерения и т. д., а не на определяющие их, транслируемые через них даже против их воли более общие структуры языка, сознания и формы отношений.

В данном контексте уместно вспомнить об указанной М. Фуко корреляции, существующей между принципом субъекта и идеей непрерывности истории<sup>1</sup>. Применение этого принципа во всех описанных выше случаях создает представление о непрерывности в развитии отечественной науки о религии, преемственности между ее основными этапами,кумулятивности производимого на этих этапах знания. Независимо от того, начинаем ли мы ее историю с XVIII в., или с начала (а то и с середины) 1990-х гг. (в этом случае все предшествующее мыслится как предыстория, как «религиоведческая мысль»)<sup>2</sup>, мы склонны встраивать все события истории отечественного религиоведения в рамки некой единой логики непрерывности, которая ведет разворачивание религиоведческой мысли от первых робких попыток к постепенной институционализации и развитым терминологическим системам и методологическим подходам современного этапа. Даже отрицая и критикуя те или иные аспекты советского наследия и даже все это наследие целиком, мы пытаемся встроить его в эту схему, отыскать в нем элементы «настоящей науки», по отношению к которым возможна преемственность, или, на худой конец, включить его в общую схему в качестве своего рода гегельянского «антитезиса», предшествующего современному (или грядущему) «синтезу»<sup>3</sup>. Данное представление, однако, может быть признано вполне иллюзорным до тех пор, пока вне сферы внимания остаются сущностные трансформации дискурсивных практик науки о религии, сопровождавшие становление и падение советского этапа. Во всех случаях мы упускаем возможность попытаться понять его глубокое своеобразие, в полной мере оценить его огромный разрушительный потенциал, осознать его трагедию и характер его сохраняющегося влияния на современную науку.

Вместе с тем «последствие», если так можно выразиться, этих практик, степень их включенности в современный контекст оказываются не-

<sup>1</sup> «Непрерывная история — это необходимый коррелят основополагающей деятельности субъекта» (Фуко М. Археология знания. СПб., 2012. С. 52).

<sup>2</sup> См.: Смирнов М. Ю. Российское религиоведение: проблема самоидентификации // Он же. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 167–168.

<sup>3</sup> Подобный подход отчасти просматривается в изд.: Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008.

дооцененными. Происходит это вследствие того, что указанные практики мыслятся нами как принадлежности некоего, по существу, стабильного субъекта сознания, члена стандартным образом организованной intersubъективной структуры научного сообщества. Между тем представляется, что три «эпохи» существования отечественного религиоведения (и, возможно, нашей гуманитарной науки в целом) различаются в числе прочего именно этим: пониманием субъективности ученого и его роли, структурой, прагматикой и этосом сообщества и принятой в нем риторике. Позволим себе выдвинуть гипотезу, согласно которой после предметного изучения данного различия оно окажется настолько значимым, что речь должна будет идти не о разных этапах существования одного сообщества, а о сменяющих друг друга, имеющих минимум общности друг с другом, тотально различных сообществах. При этом современная риторика преемственности и разрыва окажется не более чем средством легитимации и самообоснования определенных групп в современном сообществе, не имеющим собственно предметного исторического содержания.

С этой точки зрения предложенная в свое время Р. Бартом и М. Фуко идея «смерти автора», понятая как методологический принцип, окажется гораздо более уместной и продуктивной при изучении этого этапа истории науки о религии, чем принцип субъектности. Из этого вытекает идея методологической деперсонализации и деэтизации (точнее, может быть, трансформации этической составляющей) истории отечественной науки о религии, реализовать которую мы попытались в данной работе.

Применение этих методологических постулатов связано с тем, что вне и помимо анализа советской «формации дискурса» о религии как некоторой целостной системы, включающей в себя набор и соотношение основных категорий, риторических фигур, их прагматики (т. е. воздействия на сознание читателя), характерных отношений власти, специфики их воздействия на формируемый ими научный дискурс и т. п. аспектов, адекватно оценить этическую составляющую событий этой истории представляется вряд ли возможным — она неизбежно примет тот поверхностный морализирующий, отвлекающий от действительных проблем характер, который она принимала уже не раз в рамках шестидесятилетней и перестроечной критики советской эпохи в целом и науки в частности. В связи с этим кажется важным отвлечься от вопросов личной этики, вины и ответственности тех или иных конкретных лиц и обратить внимание на этические аспекты научного дискурса как такового, на общую этику отношения к предмету исследования, к исследовательской традиции, этический стандарт внутрикорпоративных отношений.

Представляется, что последовательное и сознательное применение этих принципов даст возможность обнаружить и описать имеющие место в истории отечественной науки о религии разрывы, нестыковки и перебои; ввести момент «прерывности, разрыва, порога, границы, ряда, преобразования»<sup>1</sup> в фокус исследования, выявить его проблематичность, специфику и сложность его переплетения с аспектами преемственности.

Такое исследование, предварительно говоря, может двигаться по нескольким магистральным линиям.

1. Точки отсчета и процесс формирования само собой разумеющихся предпосылок советской науки о религии: критика религии эпохи Просвещения, специфическая интерпретация гегельянства и его «переворачивание» у Л. Фейербаха, радикализация фейербаховского атеизма у К. Маркса и Ф. Энгельса, ее дальнейшее акцентирование у Ленина, Sturm und Drang 1920-х гг., своеобразная атеистическая экзегеза и схоластика последующих времен.
2. Общая концепция истории религиоведения (включающая отношение к концепциям, современным соответствующей эпохе), господствовавшая в советское время: ее основные предпосылки, заложенное в нее общее представление о ценности научного знания, фигуры полемики, присущая им прагматика — транслируемые через них основные ценности, направление, в котором она призвана формировать сознание читателя; основные варианты этой концепции.
3. Общие представления о соотношении власти, мировоззрения (и идеологии, как его частного случая) и науки: этос и ценностные предпосылки «научного атеизма» как научного и как идеологического проекта.
4. Общее, транслирующееся на уровне само собой разумеющихся представлений и предпосылок, понимание своего предмета (религии), его места и роли в истории человечества, связанное с этим понимание общественной роли науки о религии, ее смысла и ценности. Внутри- и внеаучные истоки этого предпонимания.
5. Базовые элементы категориальной структуры и соотношения между ними (в том числе система само собой разумеющихся ценностных предпочтений), а также формы их внедренности в научный дискурс. Например: вера / знание, прогресс / реакция, базис / надстройка, религия / наука, церковь / культура, абстрактное / конкретное и т. д.

<sup>1</sup> Фуко. Цит. соч. С. 61.

6. Соотношение представлений с практиками, их взаимовлияние и взаимоопределение, заставляющее соотносить «религиоведение», во-первых, с «научным атеизмом» как его философским и мировоззренческим фундаментом, во-вторых — с «атеистической пропагандой» как его «партийным заданием», в третьих, — с «атеистическим воспитанием» как его непосредственным практически-педагогическим воплощением; формирующиеся на этой основе связи «религиоведения» со школой, литературой, искусством, другими областями научного знания.
7. Институциональная, наукометрическая, социологическая история религиоведческой науки, выявляющая ее формальные характеристики, значимость которых становится очевидной именно с переходом от идеи автора как субъекта научной мысли к функции «автор» как характеристике определенного дискурса. Явное ослабление этой функции в советский период, связанное с описанным С. Л. Франком процессом «коллективизации сознания», становление на этой основе институтов коллективного, даже «массового» производства научного знания ведет к тому, что эти формальные моменты приобретают особое эвристическое значение.

#### *Вклад участников*

Нельзя сказать, что движение в указанных выше направлениях реализовано участниками настоящего труда в полной мере. Речь может идти лишь о первых шагах и о постановке вопросов, а не об их окончательном разрешении. Материал распределяется по двум основным частям, каждая из которых в свою очередь распадается на разделы, соответствующие определенным составляющим общего замысла настоящей работы.

Первая часть объединяет в себе ряд попыток реализовать те новые подходы к истории отечественного религиоведения, о которых шла речь.

В разделе 1 первой части предлагается два наброска общей характеристики советской науки о религии. Первый из них использует в качестве общей методологии идеи «анализа дискурса» М. Фуко и концепцию «научно-исследовательских программ» И. Лакатоша и пытается обнаружить и описать «точку разрыва» между дореволюционным и советским этапом; второй — сосредоточивает внимание на «этосе» отечественной науки о религии, и, опираясь на подходы Т. Мертона, М. Вебера и К.-О. Апеля, предлагает описание системы ценностей и императивов, для нее характерных. Автором обоих набросков является *К. М. Антонов*.

В разделе 2 применение указанных в седьмом пункте формальных методов позволяет выявить существенные содержательные особенности и тенденции развития религиоведения советского времени как особого типа дискурса.

Исследование *Н. Н. Костылева* «Религиоведение в Московском университете в первой половине XX в.» описывает становление религиоведческих кафедр и отделений в тесной связи с развитием знания о религии в этот период. Институциональная история оказывается точным индикатором роста и падения интереса к этому знанию, позволяет делать содержательные выводы о его специфике в советских условиях.

В главе «Социология отечественного религиоведения: метод Р. Коллинза», написанной *К. А. Колкуновой*, идеи американского ученого о социологии философии весьма эффективно применяются к другим дисциплинам и связанным с ними интеллектуальным сообществам. Они дают возможность обратить внимание исследователей на факты и тенденции, ускользающие от их внимания при стандартном рассмотрении советской науки о религии с точки зрения истории идей и концепций.

Вторая часть содержит ряд частных исследований, каждое из которых высвечивает ту или иную особенность религиоведения советского времени на конкретном эмпирическом материале.

В разделе 1 рассмотрение частных аспектов религиоведческой проблематики в более традиционной форме истории идей осуществлено в главах, написанных *Р. О. Сафроновым* — «Изучение сект в советском религиоведении: терминология и подходы» — и *Т. А. Фолиевой* — «II Ватиканский собор и социальная доктрина Католической Церкви в оценке советских религиоведов».

Первая из них прослеживает историю советского «сектоведения», устанавливая его связи, с одной стороны, с дореволюционными, а с другой — с современными подходами. В обоих случаях автор учитывает как богословское сектоведение, так и светские подходы к маргинальной религиозности.

Сюжет второй статьи формируется вокруг II Ватиканского собора и его восприятия в советской науке. Неподдельный интерес, который отечественные религиоведы 1960–80-х гг. испытывали к этому эпохальному событию, вел их к весьма интересным постановкам проблем и научным результатам, на которые, однако, неизбежно накладывался отпечаток той роли, которую отводили Католической Церкви марксистская методология и риторика: роли идейного вдохновителя западного капиталистического общества.

В разделе 2 в текстах *Р. О. Сафронова* и *К. М. Антонова* анализируется отношение советских исследователей религии к влиятельным западным концепциям. В работе Сафронова речь идет о восприятии теории религии одного из классиков социологии — Э. Дюркгейма, оказавшего весьма значительное влияние на религиоведение на Западе, хорошо известного и в России. Автор анализирует различные образы французского мыслителя, сформированные в советской религиоведческой науке, прослеживает эволюцию критической риторики в его адрес и направленного на его идеи исследовательского интереса.

К. М. Антонов прослеживает отечественную судьбу концепции «первобытного монотеизма», вызвавшей бурную дискуссию в мировом религиоведении первой половины XX в. Рассматриваются ее аналоги в российской философии религии, истории религии и богословии XIX в., ее позитивная и критическая рецепция начала XX в., варианты ее обсуждения на разных этапах развития советской науки о религии, современные дискуссии.

В разделе 3 рассматриваются отмеченные выше в шестом пункте отношения теоретического и практического аспектов советского дискурса о религии.

В исследовании *К. А. Колкуновой* «Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950–60-х годов» анализируются отношения между атеистической пропагандой, преподаванием литературы в советской школе и беллетристикой указанного периода. Автор показывает, что антирелигиозная кампания действительно сформировала «заказ» на развитие атеистической темы в литературе того времени, однако на школьном преподавании отразилась мало. Автор приводит отдельные факты влияния научной религиоведческой литературы на литературу художественную. Однако, несмотря на то что именно в этот период происходит институционализация научного атеизма как программы исследования религии, в целом его влияние на литературу и школу было, как выясняется, еще весьма ограниченным.

Тем не менее, как показывает работа *Т. А. Фолиевой* «Религиозная социализация и воспитание в трактовке советских религиоведов», представители религиоведческой науки того времени уделяли вопросам религиозной (и соответственно антирелигиозной) педагогики весьма пристальное внимание. Вопросы становления религиозной личности, «воспроизводства религии», «религиозной семьи», «религиозной социализации» и «религиозного воспитания» находились в центре внимания не только педагогов и психологов, но и представителей «научного атеизма».

Последним удалось выдвинуть целый ряд интересных идей, которые, однако, так и не оформились в целостную концепцию, не были развиты и обоснованы на эмпирическом материале.

Монографию завершает раздел 4, где помещены статья *Е. В. Воронцовой* «Религиоведческие издания в России (2000–2013)» и аннотированный указатель русскоязычной литературы по истории и теории религиоведения советской эпохи, составленный *А. В. Кольцовым*.

Представляя собой обзор изданий по основным субдисциплинам религиоведческой науки, текст Воронцовой может служить значительным подспорьем для дальнейшего анализа состояния и перспектив религиоведения как научной и учебной дисциплины в современной России, введения их в контекст истории отечественного религиоведения в целом. Указатель же, как мы надеемся, может сослужить хорошую службу тем, кто продолжит исследования по данной теме — оказав им помощь при первоначальной ориентации в рассматриваемом материале.

Предлагаем читателю судить о том, насколько в этих текстах нам удалось реализовать заявленный выше подход.

*К. М. Антонов*

ЧАСТЬ I.

**НОВЫЕ СТРАТЕГИИ В ИЗУЧЕНИИ  
ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

## Раздел 1. Опыты проблемной характеристики

---

### От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: становление «советской» формации дискурса о религии и судьба системы научно-исследовательских программ<sup>1</sup>

*К. М. Антонов*

Историю науки до сих пор принято мыслить как непрерывный прогресс. Критика этого представления со стороны таких авторов, как Т. Кун или П. Фейерабенд, хорошо известна, но в реальных исследованиях она, как правило, не учитывается в достаточной мере. В Предисловии уже немало говорилось, к каким последствиям для изучения истории отечественного религиоведения это приводит. В данном разделе будет предпринята попытка реализовать иной, основанный на идее «смерти автора» и акцентировании принципа разрыва подход к этой истории.

Для того чтобы предложить некоторый общий набросок описания этого разрыва, я попытаюсь вначале, опираясь на ряд предложенных Фуко в «Археологии знания» ключевых понятий<sup>2</sup>, проследить трансформацию основных характеристик дискурса о «религии», произошедшую в конце 1910-х – начале 1930-х гг. Затем, используя в качестве основного

---

<sup>1</sup> Текст первоначально опубликован: *Антонов К. М.* От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: трансформация системы научно-исследовательских программ и формирование «советской» формации дискурса о религии // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2013. Вып. 6 (50). С. 61–91. В настоящую версию внесены изменения, соответствующие его месту в структуре монографии.

<sup>2</sup> В рамках данного текста я не претендую, разумеется, на то, чтобы применить к истории отечественного религиоведения разработанную французским философом методологическую концепцию в ее полноте. Мне представляется, однако, что использование даже некоторых ее отдельных элементов позволит бросить на предмет моего исследования совершенно новый взгляд, помогающий увидеть вещи, которые при иных подходах остаются скрытыми.

технического термина предложенное И. Лакатошем понятие «научно-исследовательской программы»<sup>1</sup>, я постараюсь описать тот вклад, который внесли в этот процесс различные направления религиозноведческой мысли того времени.

Мой основной тезис гласит: радикальность этой трансформации трудно переоценить.

*На пути к «воинствующему безбожью»: трансформации базовых характеристик дискурсивных практик в отечественной науке о религии 1910–20-х гг.*

Обратимся к таким самым общим характеристикам отечественного дискурса о религии, как смена исходной позитивности, учреждающей инстанции дискурса, его владельца, его институциональной области. Это позволит увидеть те структурные и контекстуальные изменения, которые, как правило, остаются в тени содержательных моментов и не получают достаточно подробного освещения. Нас будут интересовать не столько *идеи*, сколько те *условия*, в которых этих идеи функционировали и получали смысл.

Итак, переход от дореволюционного дискурса о религии к советскому связан с чрезвычайно существенным изменением ее *основополагающей позитивности*<sup>2</sup>, находящегося в фокусе познавательного интереса основного факта. В самом деле, «общим знаменателем» всех форм дореволюционного дискурса, его подлинным объектом была «религия» как специфическая сфера человеческой жизни, опирающаяся на определенный специфический опыт, систему представлений и нормы поведения, подсистема, занимающая определенное место в системе культуры<sup>3</sup>. Ее су-

<sup>1</sup> Надо иметь в виду, что термин этот появился в связи с историей естествознания и потому в применении к гуманитарному знанию может использоваться лишь со значительными оговорками.

<sup>2</sup> Фуко. Археология знания. СПб., 2012. С. 238.

<sup>3</sup> Это базовое согласие хорошо видно на примере программных текстов представителей оппонировавших друг другу научно-исследовательских программ: различным образом описывая «религию», кн. С. Н. Трубецкой, Л. Я. Штернберг, С. С. Глаголев согласны в необходимости ее изучения как исторического и психологического факта, как религиозного творчества, отвечающего определенной духовной потребности, в признании «религиозной эволюции человечества», «религиозного прогресса», как части общей истории культуры, в возможности установить и описать закономерности религиозной истории (см.: Трубецкой С. Н. Религия (статья из Энциклопедического словаря) // Он же. Собрание сочинений. М., 1908. Т. 2. С. 499–509; Штернберг Л. Я. Сравнительное изучение религии // Он же. Первобытная религия в свете этнографии. М., 1936. С. 179–185; Глаголев С. С.

ществование, ее обособленность от других сфер, тот факт, что отдельные «религии» (прежде всего христианство, как религия *par excellence*, ислам, иудаизм, буддизм, но и «верования первобытных племен», «язычество») являются видами по отношению к ней как роду, что она обладает определенной внутренней структурой, что в ее развитии могут быть усмотрены определенные закономерности, — к концу XIX в. стали необсуждаемыми априорными предпосылками любого исследования. При этом вопросы о том, как конкретно устроена эта сфера, насколько адекватны или иллюзорны предписываемые ею опыт, знание и поведение, какие элементы этой структуры являются первичными, а какие производными, какими путями и под действием каких сил осуществляется ее развитие, — могли быть и были предметом дискуссий. Их жизненной точкой отсчета был вопрос о том, насколько актуальная роль религии в обществе и культуре соответствует ее сущности и ее претензиям. В этих дискуссиях формировались позиции, в дальнейшем превращавшиеся в устойчивые ядра частных научно-исследовательских программ.

В середине 1920-х гг. мы застаем уже принципиально иную направленность познавательного интереса: в фокусе внимания оказывается принципиально новая проблемная ситуация, с точки зрения старого подхода находившаяся на «дальней периферии» этой сферы. Познавательный интерес отныне (и до самого конца советской эпохи, а отчасти и до сих пор) концентрируется на конфликте склонной к поддержанию сложившегося в социуме *status quo* наиболее авторитетной части религиозных «верхов» и сравнительно немногочисленной, хотя и приобретающей все большее влияние в обществе, группы радикально настроенных интеллектуалов<sup>1</sup>, известной под специфически русским наименованием «интеллигенции». Видение всей религиозной истории человечества и способов ее изучения сквозь призму этого конфликта становится здесь столь же безусловной и необсуждаемой точкой отсчета для рассмотрения всех религиозноведческих проблем<sup>2</sup>, сколь для предшествующего этапа было рассмотрение религии

Религия как предмет исторического и философского изучения: [Рец. на]: Мензис А. История религии. СПб., 1897 // Богословский вестник. 1897. Т. 3. № 7. С. 76–95; Глаголев С. С. Критика: [Рец. на] Боголюбов Н. Философия религии. Киев, 1915. Т. 1. Ч. 1 // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 9. Первая пагинация. С. 195–196).

<sup>1</sup> Парадоксальным образом это время, когда и в бытии Церкви, и в существовании интеллигенции, и в отношениях между ними происходят коренные изменения.

<sup>2</sup> В. К. Никольский, один из наиболее интересных исследователей межвоенных лет, сочувственно распространяет на «все представления о богах» слова Горького, согласно которому «и для малого ребенка ясно, что это (идея всемогущего,

как культурной подсистемы. Оно стало основой новой телеологии при истолковании истории как самой религии, так и науки о ней, историческим априори всех возможных психологических и социологических исследований. Подобная трансформация объекта дискурса не могла не повлечь за собой целый ряд дальнейших радикальных изменений<sup>1</sup>. Обратим внимание на некоторые из них.

Вновь и вновь и самыми разными способами осуществлявшаяся на протяжении всей советской истории реактуализация исходного конфликта<sup>2</sup>, поддерживая повышенный градус эмоциональности, практически не оставляла места для диверсификации полемических позиций, для осуществления осознанного и рационально обоснованного теоретического выбора, т. е. для формирования различных теорий религии, которые могли бы функционировать в качестве ядер научно-исследовательских программ. Предметом для дискуссии могли становиться лишь частные вопросы.

Если прежняя позиция в целом склоняла исследователей — как критически относящихся к религии, так и ее апологетов — к объективизму и антиредукционизму<sup>3</sup>, то в новых условиях представители подобных подходов постепенно лишаются права голоса. Мировоззренческая нейтральность приравнивается к апологетике, сам факт признания независимого существования религии и самостоятельности, хотя бы относительной, ее истории, признания существования внутренней логики развития религии-

---

обладающего высшим разумом, сотворившего мир Бога. — К. А.) сказка». Ребенку же должно быть ясно и то, что все эти представления «порождены были бессилием людей в борьбе с природой и эксплуататорами», что «вся история человечества на каждом шагу подтверждает антинародную и реакционную роль религии» (*Никольский В. К.* Происхождение религии. М., 1940. С. 101–102).

<sup>1</sup> В качестве частной иллюстрации данной трансформации можно рассматривать историю рецепции взглядов В. Шмидта и Э. Дюркгейма. См. главы «Теория религии Эмиля Дюркгейма в советском религиоведении: восприятие и (не) понимание» и «Идеи Вильгельма Шмидта в истории российского религиоведения: полемика, апология, рецепция».

<sup>2</sup> Сюда относятся и риторика «контрреволюционности», и риторика «преодоления религиозных предрассудков», и специфически разрабатывавшиеся образы «попа», «муллы», «сектанта» в художественной литературе и кинематографе и проч. (см. гл.: «Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950–60-х годов»).

<sup>3</sup> В том смысле, что, даже сводя религию «к нерелигиозным факторам», исследователи не покушались на ее специфичность как подсистемы культуры и определенную степень автономии ее истории (см.: *Красников А. Н.* Редукционизм в религиоведении // Религиоведение: Энциклопедический словарь / А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян, ред. М., 2006. С. 856).

оведческой мысли рассматривается как прикрывающаяся академизмом апологетика<sup>1</sup>. Сама идея академичности меняет свой знак, обретая отрицательную аксиологическую окраску. Обвинение в чрезмерном академизме становится стандартной риторической фигурой, используемой учеными во внутриакадемической борьбе за власть, используемой властью в ее стремлении поставить научное сообщество под контроль<sup>2</sup>.

Именно «интеллигенция» в описанном выше смысле слова становится своего рода *учреждающей инстанцией* нового дискурса о религии. Следует отметить, что до революции такая единая учреждающая инстанция отсут-

---

<sup>1</sup> Например, одним из основных пунктов критики Скворцовым-Степановым понимания истории религии, предложенного М. Н. Покровским в его «Очерке истории русской культуры», является как раз упрек в утверждении последним автономной «эволюции религиозных представлений», наличия присущей им «внутренней логики», в основе которой лежит естественная психологическая основа — «страх смерти». Здесь важно обратить внимание на взаимное непонимание двух авторов, которые не только оба были марксистами, но и являлись личными друзьями, однако мыслили в разных формациях дискурса. Покровский пытался реализовать марксизм в рамках старого академического дискурса о религии, по существу разделяя его основное «историческое априори» (см. сн. 3 на с. 28), напротив, Скворцов критиковал его, находясь уже в рамках новой формации, но, естественно, не отдавая себе в этом полного отчета, он совершал категориальную ошибку и рассматривал построения Покровского как «немарксистские», что вызывало оправданное возмущение оппонента, который тут же привел вполне академичное обоснование того, что его позиция вполне укладывается в марксистские рамки. Но именно из-за своей академичности позиция Покровского в рамках советской науки о религии не имела перспектив и была просто забыта (о ней не вспомнили даже во время разгрома исторической школы Покровского в конце 30-х гг.). Напротив, позиция Скворцова, формировавшаяся уже по новым правилам, несмотря на видимую примитивность и последующие упреки в «механизме», оказалась по многим вопросам определяющей для дальнейшего развития (см.: *Покровский М. Н.* Очерк истории русской культуры. М., 1915. Ч. 1. С. 16–19; *Скворцов-Степанов И. И.* Страх смерти против исторического материализма // Под знаменем марксизма. 1922. № 11–12. С. 83–113, здесь с. 101–104; *Покровский М. Н.* Ответ тов. Степанову // Под знаменем марксизма. 1923. № 1. С. 142–159. О полемике см.: *Зыбковец В. Ф.* Об одной дискуссии // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 7. М., 1959. С. 303–312).

<sup>2</sup> Характерным примером является судьба Н. М. Маторина: активно используя риторiku критики академизма и объективизма против оппонентов в период своего вхождения в науку, он впоследствии, став крупным практиком и организатором полевых религиоведческих исследований, подвергся аналогичным обвинениям, которые стали одним из инструментов его моральной дискредитации и последующего физического уничтожения (см.: *Решетов А. М.* Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // Репрессированные этнографы / Д. Д. Тумаркин, сост. М., 2003. Вып. 2. С. 147–192).

ствовала. В этом качестве в разное время в разных пропорциях выступали: Церковь с ее иерархией, учительством, системой богословского образования и научно-богословской аттестации, в рамках которых дискурс о религии постепенно диверсифицировался по отношению к общему богословскому дискурсу; Государство с его законодательством и вероисповедной политикой, озабоченностью религиозным разномыслием; Университет с его историко-филологическим и юридическим факультетами и богословскими кафедрами, системой публичных лекций, заинтересованными религиозной проблематикой интеллектуалами, выходившими из его стен. «Интеллигенция» занимала в этом ряду определенное место, значение которого не следует ни преувеличивать, ни преуменьшать.

К середине 1920-х гг. прежнее государство исчезло, не только Церковь, но и Университет надолго оказываются лишены права говорить о религии, тем более права устанавливать правила этого разговора. Это право берет на себя и полностью сосредоточивает в своих руках совершенно новый социальный институт – сформированная интеллигенцией Партия, «авангард передового класса»<sup>1</sup>. Намечается полная трансформация правил и структур дискурса о религии, единственной а priori оправданной формой которого становится «борьба с господствующими религиозными мракобесами»<sup>2</sup>. С этой целью выстраивается сложная система передаточных звеньев, каждое из которых отвечает за свой участок «безбожной ра-

<sup>1</sup> Обоснованием такой «экспроприации дискурса» стала ключевая для рассматриваемой темы статья В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», ставившая задачу «неуклонного разоблачения и преследования всех современных “дипломированных лакеев поповщины”», все равно, выступают ли они в качестве представителей официальной науки или в качестве вольных стрелков». Журнал, ведущий «неутомимую атеистическую пропаганду и борьбу», мыслится при этом как «дополнение к работе соответствующих государственных учреждений, исправление ее и оживление ее» (*Ленин В. И.* О значении воинствующего материализма // Он же. Полное собрание сочинений. М., 1964. Т. 45. С. 25).

<sup>2</sup> В той же статье автор поясняет свою неудовлетворенность существующим положением дел: «Почти всегда эти представители образованной буржуазии “дополняют” свое же собственное опровержение религиозных предрассудков такими рассуждениями, которые сразу разоблачают их как идейных рабов буржуазии, как “дипломированных лакеев поповщины”». Даже в своих крайних формах «буржуазный», т. е. в действительности стандартный академический дискурс только помогает «эксплуататорам заменять старые и прогнившие религиозные предрассудки новенькими, еще более гаденькими и подлыми предрассудками» (*Ленин*. Цит. соч. С. 27). В последнее время обстоятельный обзор отношения Ленина к религии представлен М. Ю. Смирновым (см.: *Смирнов М. Ю.* Религия и Библия в трудах В. И. Ульянова (Ленина) // *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 273–336).

боты» и производит соответствующие ему совокупности высказываний. Четкое вычленение и подробное описание всех этих инстанций и практик их взаимодействия потребовало бы, возможно, отдельной монографии. Я ограничусь лишь наброском нескольких наиболее значимых моментов.

Первой такой инстанцией выступает партийное руководство, прежде всего Комиссия по проведению в жизнь декрета об отделении церкви от государства при ЦК<sup>1</sup>, которое продуцирует тексты двух основных видов: 1) «авторские» теоретические работы партийных теоретиков высшего уровня (Ленин, Бухарин, Луначарский, Скворцов–Степанов, Е. Ярославский, Красиков и др.)<sup>2</sup>. Проведенная ими работа впоследствии фиксируется в форме канонических сборников «Избранных атеистических произведений» и на протяжении всей советской истории реактуализируется путем постоянных переизданий и стереотипизированных исследований наряду с аналогичными сборниками «классиков» – Маркса и Энгельса, избранных русских «революционных демократов» и представителей Просвещения XVIII в., включенных в «канон» в качестве «предшественников»<sup>3</sup>; 2) постановления ЦК и прочие официальные документы власти, опре-

<sup>1</sup> В то время как наша книга готовилась к печати, в издательстве ПСТГУ вышло чрезвычайно ценное с точки зрения истории отечественного религиоведения издание, посвященное деятельности этой комиссии: *Протоколы Комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП(б)–ВКП(б) (Антирелигиозной комиссии). 1922–1929 гг.* / Лобанов В. В., сост., вступ. ст., коммент., указатели. М., ПСТГУ. 2014.

<sup>2</sup> Речь, разумеется, идет об авторстве как функции, об определенных инстанциях и способах производства текстов и высказываний, а не об авторах и их творчестве, идеях, сознании, внутреннем мире и т.п. в каком бы то ни было персоналистическом смысле (см.: *Фуко М.* Что такое автор? // Он же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7–46).

<sup>3</sup> Главным образом уже в послевоенное время в рамках таких серий, как «Научно-атеистическая библиотека» (1955–1990) и «Библиотека атеистической литературы» (1976–1991). См., напр.: *Ленин В. И.* Об атеизме, религии и церкви. М., 1969, 1980; *К. Маркс и Ф. Энгельс* об атеизме, религии и церкви. М., 1986; *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1957; *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. М., 1959; *Красиков П. А.* Избранные атеистические произведения. М., 1970; *Луначарский А. В.* Об атеизме и религии. М., 1972; *Крупская Н. К.* Из атеистического наследия. М., 1964; *Ярославский Ем.* О религии. М., 1958; *А. И. Герцен* об атеизме, религии и церкви. М., 1977; *Добролюбов Н. А.* О религии и церкви: Избранные произведения. М., 1960; *Лавров П. Л.* О религии. М., 1989; *Д. И. Писарев* об атеизме, религии и церкви. М., 1984; *Дидро Д.* Избранные атеистические произведения. М., 1956; *Маршалль С.* Избранные атеистические произведения. М., 1958; *Вольней Фр.* Избранные атеистические произведения. М., 1962.

делявшие ее политику в отношении религии, «меры по усилению антирелигиозной пропаганды», «искоренению религиозных предрассудков среди населения» и т. п.<sup>1</sup> Эти документы, как правило, не имели явного авторства, а потому исходили как бы от Партии в целом. Они нуждались в проведении в жизнь, и здесь особую важность приобретала их разработка в риторике руководителей более низкого уровня, зачастую также бравших на себя и значительные исследовательские функции<sup>2</sup>.

Следующим шагом становилась их практическая реализация и популяризация через Союз воинствующих безбожников (далее: СВБ), комсомол, широкомасштабные кампании, вроде «безбожной пятилетки», атеистические кружки<sup>3</sup>, журналы, библиотеки, избы-читальни и проч.

<sup>1</sup> Назовем основные из них: резолюция XII съезда партии «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» (1923), постановление Политбюро ЦК «О мерах по усилению антирелигиозной работы» (1929), послесталинские: «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (1954). Следует признать, что в большинстве этих и подобных резолюций, так же как и в постановлениях правительства, содержались призывы воздерживаться от оскорбления чувств верующих и нарушений действующего законодательства. Они, однако, должны анализироваться в более широком контексте, образуемом постановлениями и инструкциями других ведомств и уровней, в частности инструкциями Минфина: «О порядке ликвидации предметов религиозного культа» и «О порядке ликвидации церковного имущества» (см.: *Слезин А. А.* За «новую веру»: государственная политика в отношении религии и политический контроль среди молодежи РСФСР (1918–1929 гг.) // URL: <http://www.rae.ru/topographs/60-2384> (дата обращения: 15.08.2013)).

<sup>2</sup> Следует отметить таких деятелей Союза воинствующих безбожников (СВБ), как заместитель председателя Союза А. Т. Лукачевский (1893–1937) и руководитель Ленинградского областного совета СВБ Н. М. Маторин (1898–1936), внесших определяющий вклад в систематизацию и организацию советского дискурса о религии на всех уровнях — от разработки его организационно-пропагандистских и философских оснований до программ преподавания и полевых исследований, трагически погибших в репрессиях 30-х гг. и в силу этого практически неизвестных современным исследователям. Такого рода программные тексты см.: *Лукачевский А. Т.* Очередные задачи борьбы с религией и международная работа СВБ. М., 1931; *Он же.* Реконструктивный период и очередные задачи союза воинствующих безбожников. М., 1930; *Маторин Н. М.* Изучение корней религиозности и задачи антирелигиозной работы // *Воинствующий атеизм.* 1931 № 4. С. 20–28.

<sup>3</sup> Программы таких кружков см.: *Лукачевский А. Т.* Религия. Программа-конспект для антирелигиозных кружков самообразования повышенного типа. М.; Л., 1925; *Покровский А. М.* Программа антирелигиозного семинария для педагогов и самообразования. М.; Л., 1930; *Сухоплюев И.* Антирелигиозная пропаганда: Программа для городских и окружных антирелигиозных семинаров и клубных кружков. Харьков, 1925.

Все это, в свою очередь, нуждалось в философском, исследовательском, пропагандистском и педагогическом обеспечении, которое обреталось, с одной стороны, в разработке канона, а с другой — в конкретных, зачастую весьма интересных, но в то же время и всегда ангажированных в рамках описанной структуры исследованиях. Особая роль в формировании этого потока текстов принадлежала такому органу, как «Главлит», непосредственно осуществлявшему отбор приемлемых и неприемлемых высказываний и контролировавшему их судьбу. Именно в преобладании в этой структуре практической составляющей можно искать объяснение того факта, что музей<sup>1</sup> и популярный журнал с характерной для них наглядностью в качестве институтов религиоведения получают на первых порах решающее преимущество перед университетом<sup>2</sup>.

Наконец, «*владельцем дискурса*», определяющим правомочность и релевантность высказываний, оказывается в новых условиях не священник и не профессор университета или академии (роли, зачастую совпадавшие в дореволюционное время), не свободный литератор-мыслитель, как это отчасти было в начале XX в., но и не «религиовед» или «теолог», как в 1990-е гг., но «воинствующий безбожник» (после войны, с введением курса «Научный атеизм»: «воинствующий атеист»), словом, профессиональный «антирелигиозник» — понятие, возникшее в 1920-е гг. и продолжавшееся до 1990-х годов. Именно этот специфический персонаж, своеобразное ответвление более общего типа «партийного работника», строит на основании этого дискурса свой престиж и неповторимость, гарантирует его истинность, воспроизводится на его основе<sup>3</sup>.

Он чрезвычайно специфическим образом совмещает в одном лице роли общественного деятеля и ученого — в определяемом им дискурсе

<sup>1</sup> См.: *Шахнович М. М.* Музей истории религии Академии наук СССР: страницы минувшего (1932–1961) // Она же. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 167–180.

<sup>2</sup> Современные исследователи обычно ограничиваются простой констатацией того факта, что «Религиоведческим исследованиям вменялась служебная роль “научного” обеспечения атеистической пропаганды» (*Элбакян Е. С.* Феномен советского религиоведения // *Религиоведение.* 2011. № 3. С. 142), в то время как для понимания специфики советского периода необходима прежде всего содержательная интерпретация этой «роли» и ее влияния на научный дискурс: как конкретно осуществлялась связь между «наукой» и «пропагандой», где проходит граница между ними, какие вопросы при этом высвечиваются и как, а какие уходят в тень, каково влияние пропаганды на аудиторию ученых-религиоведов и как это сказывалось на их научном творчестве, как сами ученые понимали свое отношение к пропаганде и в какие многообразные отношения с властью они вступали на этой почве и т. п.

<sup>3</sup> См.: *Фуко.* Археология... С. 111.

религия является прежде всего реакционной общественной силой, одновременно враждебной и отживающей свой век. Именно он определяет критерии компетентности, регулирует информационные потоки, создает определенный образ религии, играя которым он обосновывает свою идентичность и статус, претендуя на роль своего рода медика, избавляющего общество от болезни. Этим, собственно, определяется присущий ему как исполнителю определенной социальной роли набор характерных черт, накладывающий отпечаток и на его профессиональную деятельность, и на его личность. Как ученый, он выстраивает дискурс и соответствующий этому дискурсу объект, как эксперт — выстраивает отношения власти с объектом дискурса, как «пропагандист» — обращается к широкой аудитории, у которой нет иной возможности получить о «религии» сведения, претендующие на достоверность. При этом его основная цель не просто сообщить эти сведения, но и встроить аудиторию в соответствующую общему контексту систему отношений с объектом. Именно со сложностью этих функций связано своеобразие и жанровое многообразие порождаемых здесь текстов, с диссоциацией этих функций — многообразие типов «советских религиоведов», которое не сводится к простой оппозиции функционеры / истинные ученые<sup>1</sup>.

За перераспределением учреждающих инстанций следует перераспределение *институциональных местоположений*<sup>2</sup>. Вместе с Церковью и священником теряет свое приоритетное положение храм. Парадоксальным образом это впервые выявляющее разговор о религии и делающее его осмысленным пространство во все большей степени оказывается под контролем (формы которого также еще не описаны в полноте) внешних, задающих основные формы дискурса инстанций. Эти инстанции реализуют себя в заседаниях антирелигиозной комиссии и съездах СВБ, занятиях антирелигиозных кружков, антирелигиозных мероприятиях, многочисленных следствиях по делам контрреволюционных религиозных организаций. В противоположность этой метаморфозе храма специфическим местом независимого от этих инстанций религиозного дискурса оказывается камера следственного изолятора и барак концентрационного лагеря. Здесь священник, который прежде был носителем этого

<sup>1</sup> Яркий пример носителя дискурса о религии уже в позднесоветское время представлен в недавно вышедших книгах: *Митрохин Л. Н.* Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008; *Путь ученого.* Николай Семенович Гордиенко. М., 2013. Существен присутствующий в обеих элемент критической саморефлексии.

<sup>2</sup> См.: *Фуко.* Археология... С. 113.

дискурса в отношении заключенных, сам оказывается заключенным и в этом положении обретает неведомую ему до того свободу высказывания и действия<sup>1</sup>. Только в этом контексте может быть правильно понята новая роль таких специфически научных «мест», как университетская аудитория, фольклорная или этнографическая экспедиция, музей: новая историческая реальность создает новые формы существования религии, но именно их изучать оказывается невозможно, а роль науки парадоксально состоит в том числе и в том, чтобы эти новые формы скрывать.

Тем самым становится ясно, что описываемая трансформация касается не только внутринаучного распределения сил, не ограничивается тем фактом, что к старым теориям религии добавляются или даже приходят им на смену новые, что изменяется количественное соотношение сторонников и противников тех или иных теорий религии. Напротив, принципиально меняется роль власти в формировании и жизни институтов науки, и без понимания значимости этой перемены серьезное исследование истории науки советской эпохи вообще и истории науки о религии в особенности немыслимо.

Разумеется, всякая власть ведет определенную политику в области науки, осуществляет гласно или негласно функции цензуры, идеологического контроля и т. д. Соответственно и царская власть, и церковная иерархия в дореволюционной России осуществляли такой контроль, зачастую весьма жесткий и провоцирующий оправданный протест со стороны ученого сообщества и образованного общества в целом. Тем не менее, не вдаваясь в подробности истории этой эпохи, следует отметить, что в целом нормы этого давления вряд ли значительно превосходили современные им европейские стандарты. По большинству основных вопросов и проблем, подведомственных науке о религии, была возможна и велась, постоянно нарастая (в особенности начиная с царствования Александра II), гласная и ответственная полемика, исход которой определялся силой аргументов, а не идеологическим априори. Более того, репрессивные механизмы работали зачастую «в обратную сторону»: хорошо известны случаи, когда представители церковной мысли подвергались травле со стороны представителей радикального направления в прессе<sup>2</sup>. Несмотря на это, следует согласиться с тем, что в синодальную эпоху православие в значительной мере играло роль государственной

<sup>1</sup> Феномен, широко описанный в «лагерной» литературе. См., например: *Ширяев Б. Н.* Неугасимая лампада. Нью-Йорк, 1954; *Отец Арсений.* М., 1993.

<sup>2</sup> Наиболее известен в этом отношении случай П. Д. Юркевича (см.: *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 2007. С. 94–95).

идеологии или по крайней мере являлось ее важнейшей составляющей. Тем не менее способ функционирования этой идеологии и ее отношение к науке были принципиально иными, нежели впоследствии. Это различие определяется следующим рядом факторов:

1) значительная вариативность точек зрения и позиций внутри самого идеологического фундамента: сравнительно небольшой набор базовых общеобязательных положений открывал широкий простор для дискуссии по вопросам среднего уровня, и, кроме того, эти положения не затрагивали, или почти не затрагивали, внутринаучных методологических проблем<sup>1</sup>; 2) широкие возможности для самокритики, в том числе в области церковно-государственных отношений; 3) различное понимание этих отношений со стороны Церкви и со стороны государства<sup>2</sup>; 4) сама идеология включала в себя элементы, обосновывающие позитивную роль личного творчества и независимого научно-осмысления действительности, в том числе понимания религии<sup>3</sup>; 5) научная программа, основанная на господствующей идеологии, никогда не была единственной, она всегда существовала и развивалась в полемическом взаимодействии с оппозиционными программами, по отношению к которым была вынуждена выстраивать систему рационально верифицируемой или фальсифицируемой аргументации, принимая возражения оппонентов всерьез и зачастую перестраиваясь

<sup>1</sup> Содержание и специфика «православной философии», характер ее связей с богословием и конкретными научными изысканиями всегда рассматривались (в отличие от диамата и истмата) только как проблема, которая так никогда и не получила окончательного и общеобязательного разрешения. Очень значительные методологические сдвиги были возможны даже в такой базовой с этой точки зрения области знания, как догматическое богословие.

<sup>2</sup> Восходящая к западным моделям государственная концепция «просвещенного абсолютизма», в котором Церкви отводилась роль «ведомства православного исповедания», существенно расходилась с церковной идеей «священного царства», «дающей осмысление русской жизни в категориях уже не имперского, но библейского мышления» (*Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010. С. 261). В этом зазоре открывались значительные возможности разнообразных легальных политических практик и их интерпретаций.

<sup>3</sup> Об «учености» как «главной цели духовного просвещения» и необходимости в связи с этим «изучения Религии» говорилось уже в «Докладе Комитета о усовершенствовании духовных училищ» 1808 г. — основополагающем документе реформы духовных школ начала XIX в. (см.: *Чистович И. А.* История СПб. Духовной Академии. СПб., 1857. С. 167; *Вишленкова Е. А.* Духовная школа в России в первой четверти XIX века. Казань, 1998. С. 56–57).

в соответствии с ними<sup>1</sup>; 6) наличие достаточно широких (несмотря на цензурные ограничения, которые к тому же постоянно сокращались) возможностей гласного обсуждения научных идей в независимой прессе; 7) все это вело к тому, что церковная и государственная власть в стандартном случае оказывались вполне дистанцированными от научного процесса и внутренней жизни ученого сообщества<sup>2</sup>.

Описанные выше радикальные перемены вели в целом к предельному сокращению упомянутой дистанции. Вмешавшись как жестко направляющая ход вещей сила в текущее взаимодействие научно-исследовательских программ, власть задала тем самым и логику дальнейших событий. Новый способ участия власти в научных дискуссиях, ее претензии не только на мировоззренческую истину, но и на обладание своего рода «методологическим ключом» в науке вели к постоянному сокращению

<sup>1</sup> Здесь значительную роль играла система заграничных командировок, позволявшая отечественным ученым не просто со стороны наблюдать зарубежные научные процессы, но и включаться в них, сознавать себя их участниками, мыслить свои исследования, свои позиции и подходы в рамках европейского научного контекста (см.: *Сухова Н. Ю.* Научные командировки российских богословов за границу и их значение для российского духовного образования и богословской науки (вторая половина XIX — начало XX в.) // Она же. Вертоград наук духовный: Сб. статей по истории высшего духовного образования в России (XIX — начало XX в.). М., 2007. С. 172–216; *Эльмуратов Р.* Зарубежные командировки как средство подготовки научно-преподавательских кадров в духовных академиях России (1869–1914 гг.) // URL: <http://ru.convdocs.org/docs/index-205266.html> (дата обращения: 13.10.2013); *Якушев А. Н.* Организационно-правовой анализ подготовки научных кадров и присуждения ученых степеней в университетах и академиях России (1747–1918): история и опыт реализации. Дис. ... канд. юр. наук. СПб., 1998. С. 129; Из переписки князей С. Н. и Е. Н. Трубецких. С. Н. Трубецкой в Берлине, зимний семестр 1890/1891 гг. / Н. В. Котрелев, вступ. ст., изд. // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 96).

<sup>2</sup> Скандальные случаи такого вмешательства по мировоззренческим основаниям (в особенности в кон. XVIII — нач. XIX в.), в том числе в области научного изучения религии, хорошо известны, однако их можно буквально пересчитать по пальцам. Наиболее показательным с точки зрения истории религиоведческой мысли является случай Д. С. Аничкова (см.: *Шахнович М. М.* История отечественного религиоведения XVIII век // Она же. Очерки... С. 24–72; *Абрамов А. И.* Д. И. Аничков // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 444–445). К концу XIX в. эта практика в университетах в общем сходит на нет, автономия университетских и духовно-академических корпораций постепенно (несмотря на отдельные колебания) расширяется. В целом же необходимо всегда иметь в виду несопоставимость этих случаев нарушения свободного хода научных исследований и практически полной ликвидации всякой автономии в учебных заведениях и введения тотальной, немислимой в предреволюционное время цензуры к концу 1920-х гг.

горизонта научной дискуссии, числа полемизирующих точек зрения и, как следствие, к падению этического и эпистемологического стандарта этой дискуссии.

*Исследование «религии»: научно-исследовательские программы дореволюционной эпохи и их судьба на рубеже 1910–20-х гг.*

Другой аспект указанной трансформации может быть раскрыт через общую характеристику тех научно-исследовательских программ в области научного изучения религии, чье формирование практически завершилось к концу дореволюционного периода, их послереволюционной судьбы в контексте их взаимодействия с формирующимся марксистским направлением. Условно их можно обозначить как духовно-академическая, или институционально-церковная, религиозно-философская, антропологическая.

Рассмотрим такие их базовые характеристики, как институциональная основа, политическая ориентация, присущее им понимание отношений науки о религии с философией и богословием, их отношение к истории религиоведения, основные теоретические положения, составляющие их метафизическое и методологическое ядро.

Из них *первая* представляется наиболее институционализированной, связанное с нею субсообщество представляется наиболее организованным и слаженным. Оно опирается прежде всего на систему духовных семинарий и академий, каждая из которых имела свой академический печатный орган. Наряду с ними надо также отметить ряд духовных журналов, опиравшихся на епархии или общецерковные структуры («Православное обозрение» в Москве, «Вера и разум» в Харькове, «Странник» в Санкт-Петербурге, «Миссионерское обозрение» и т. д.). Значительную роль для науки о религии в начале XX в. сыграли, кроме того, сложившиеся в университетах богословские кафедры, профессора которых (естественно, выпускники академий) систематически читали большие курсы по истории и философии религии, зачастую пытаясь представить их в академии в качестве диссертаций. Это, как правило, вело к возникновению конфликтных ситуаций, интерпретация которых представляет для написания истории отечественного религиоведения (и богословия) значительный интерес<sup>1</sup>. Политическая и культурная

<sup>1</sup>Так, например, один из наиболее рьяных сторонников введения истории религии в программу духовных академий — С. С. Глаголев — дал резко критический отзыв на представленный в качестве диссертации авторский курс прот. А. Клитина «История религии», что имело своим следствием неутверждение Синодом

ориентация ученых, работавших в рамках этой программы (важный фактор в нашем описании), далеко не всегда была однозначно консервативной, хотя чаще всего они, конечно, выступали как «охранители».

Нет сомнения, что определенные теологические постулаты рассматривались здесь, особенно поначалу (во второй половине XIX в.), как нечто само собой разумеющееся. Это в особенности заметно относительно работ «миссионерской» направленности, имевших своим предметом либо русское сектантство и раскол, либо ислам, буддизм, иудаизм, шаманизм. Однако по мере развертывания конкретных исследований, по мере учета достижений западных коллег и альтернативных отечественных программ, в особенности в рамках обобщающих или методологических работ, вопрос о связи богословских предпосылок и конкретных исследований представлялся все более сложным и неоднозначным. Внутри духовно-академического сообщества возникала определенная палитра более или менее разработанных мнений и позиций. При этом все больше осознавалась обратная связь: значение конкретных религиоведческих исследований для разработки богословской проблематики<sup>1</sup>.

По отношению к философии, напротив, изначально существовала двойственность: достаточно скептически и опасливо (хотя и не нигилистически) относящимся к философии богословам (еп. Хрисанф (Ретивцев), прот. Тимофей Буткевич, С. С. Глаголев) противостояли представители духовно-академической философии (О. М. Новицкий, В. Д. Кудрявцев, А. И. Введенский, прот. Н. Боголюбов), считавшие философию необходимым посредником между богословием и наукой о религии, а порой и более того — их общим необходимым методологическим фундаментом.

Оптимальной и наименее спорной формой такой философской основы представлялся разрабатывавшийся ими «духовно-академический теизм», пиком развития которого можно считать систему трансцендентального монизма В. Д. Кудрявцева и философскую антропологию В. И. Несмелова. Здесь критически учитывались и развивались достиже-

---

докторской степени последнего (см.: Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1912 г. // Богословский вестник. 1912. № 7/8. С. 9–28, 143–144 (5-я пагинация)). Аналогичным образом Казанская академия отвергла в 1915 г. сочинение прот. И. Галахова «О религии».

<sup>1</sup>Как писал С. С. Глаголев: «У нас давно и усердно занимались и занимаются философией религии, но лишь недавно и немногие стали изучать саму религию» (Глаголев С. С. Религия как предмет исторического и философского изучения: [Рец. на]: Мензис А. История религии. СПб., 1897 // Богословский вестник. 1897. Т. 3. № 7. С. 79 (2-я пагинация) (окончание)).

ния современной западной мысли, однако существенной стороной была их систематическая мировоззренческая критика, носившая преимущественно внешний характер.

Более позитивным было отношение к истории самой науки о религии: учитывались и эмпирические, и методологические достижения, подвергались переосмыслению общие теоретические результаты. Работы М. Мюллера, К. Тиле, О. Пфлейдерера и др. были хорошо известны, переводились, комментировались представителями духовно-академической науки, публиковались в духовно-академических журналах<sup>1</sup>. Они, естественно, акцентировали богословскую линию в генеалогии религиоведения, и их указания в этом направлении, как представляется, до сих пор не потеряли актуальности в силу недостаточной исследованности данной темы<sup>2</sup>.

Что касается основной схемы собственно истории религии, то здесь следует отметить последовательное оппонирование прямолинейному эволюционизму и в то же время активное внедрение исторического подхода, стремление представить историю религии как осмысленный и целенаправленный процесс, управляемый сложной совокупностью различных факторов. Здесь, как правило, поддерживается теория первобытного монотеизма (хотя постепенно приходит осознание связанных с нею проблем)<sup>3</sup>, существенную роль играет представление о противоположности естественной и откровенной религии, хотя стремление к рассмотрению истории религии как единого процесса заставляет устанавливать между ними сложные отношения опосредования<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Это отношение интересно сопоставить с аналогичным отношением советских исследователей, как оно было сформулировано, в частности, Д. М. Угриновичем и М. А. Поповой («либеральный» вариант), с одной стороны, и Лукачевским, Маториным и пр. («жесткий» вариант) — с другой.

<sup>2</sup> См. в особенности обзор религиозно-философских и богословских концепций истории религии конца XVIII — начала XIX в.: *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Религии древнего мира в их отношении к христианству. СПб., 1878. Т. 3. С. 653—673.

<sup>3</sup> Как писал С. С. Глаголев, «поскольку наши познания заходят в древность, мы встречаемся со всеми известными нам типами религий: пандемониизмом, политеизмом, пантеизмом, монотеизмом. И рядом с этими воззрениями всегда существовал атеизм — не как незнание Бога, а как отрицание существующих религиозных форм» (Глаголев С. С. Критика: [Рец. на] Боголюбов Н. Философия религии. К.. 1915. Т. 1. Ч. 1. // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 9. Первая пагинация. С. 218).

<sup>4</sup> Подробнее см. мою статью: Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовных академиях в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2011. №1(33). С. 39—55.

На начало XX в. приходится очевидный расцвет этой программы, насильственно прерванный в 1918 г. ликвидацией всей системы духовно-академического образования, науки и научной аттестации<sup>1</sup>. Очевидно, что его следствием стало резкое сужение полемиического поля и разнообразия науки о религии, целый ряд важных, влиятельных и потенциально продуктивных идей и позиций оказались лишены своих актуальных защитников, полемиическая ситуация в их отношении приобрела вид своего рода «игры в одни ворота». Чисто внешний, никак не обоснованный внутренней логикой развития научной мысли характер этого события привел не только к снижению уровня интеллектуальной культуры отечественной науки в целом, не только лишил господствующее направление мощного стимула к углублению и разработке, но и стал первым прецедентом, сформировавшим своего рода «монологический стандарт» советской науки, в рамках которого решение принципиальных проблем осуществлялось не путем рациональной дискуссии, а через апелляцию к действию власти.

*Религиозно-философская программа* в институциональном отношении представляет собой более сложную и пеструю картину. Лишь в определенной мере она опирается на университеты, в особенности на Московский<sup>2</sup>. Вообще, она базируется не столько на государственных, сколько на менее формализованных общественных институтах: Московском психологическом обществе, журнале «Вопросы философии и психологии». С началом XX в. ее базой становятся многочисленные религиозно-философские собрания и общества и связанная с ними периодика — «Новый путь», «Вопросы жизни», «Христианская мысль», «Русская мысль» и др. — и издательства (прежде всего издательство «Путь»). Их политическая программа либерального консерватизма, сформулированная в «Московском еженедельнике», «Русской мысли» и «Вехах», оппонировавшая как радикальной реакции, так и радикальной революции, имела определенные религиозные основания и по многим параметрам может рассматриваться как предтеча современной «постсекулярной» мысли.

К традиционной академической теологии и ее претензиям на адекватные выражение и рефлексии христианской религиозности здесь относятся весьма критично: в ней видят наследницу рационализирующих искажений христианской вести, восходящих к средневековой схоластике и Просвещению. Отсюда возникает концепт «западного пленения право-

<sup>1</sup> См.: Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М., 2010. С. 555.

<sup>2</sup> См. гл.: «Религиоведение в Московском университете в первой половине XX века».

славного богословия». Вырабатываются новые богословские подходы, связанные с апелляцией к концепту «религиозного опыта», пересмотром господствующих представлений (не в плане содержания, а в плане методов и формальных структур богословской мысли). Важная роль в обосновании и развитии таких подходов приписывается не только философии религии, но и верифицирующим ее результаты эмпирическим исследованиям<sup>1</sup>.

Тем не менее именно философский элемент играет решающую роль в этой программе. В критике западных и вообще секулярных подходов доминирует имманентный анализ, направленный на выявление внутренних противоречий и проблем, рецепцию основных достижений классической немецкой мысли и радикального философского атеизма от Фейербаха до Ницше. Именно философия, прежде всего концепции всеединства и богочеловечества, в том виде, как они были намечены Вл. Соловьевым<sup>2</sup>, создавая общие схемы логики духовного становления человечества, задают направленность конкретных исторических исследований<sup>3</sup>, вместе с тем обеспечивая большую степень отрефлексированности исходных посылок.

В отношении истории религиоведения необходимо отметить позитивное восприятие традиции философского осмысления религии и критику философских оснований эмпирических научных подходов (главным образом позитивизма и материализма). Основным принципом отношения как к философским, так и к собственно религиоведческим концепциям является разработанная Соловьевым «критика отвлеченных начал», в которой критика мировоззренческих основа-

<sup>1</sup> Как писал С. Н. Трубецкой, «чтобы приблизиться к пониманию религии, философскому ее объяснению, нужно прежде всего знать факты ее истории» (*Трубецкой С. Н.* Предисловие к книге Барта «Религии Индии» // Он же. Собрание сочинений... С. 575).

<sup>2</sup> В первую очередь в таких работах, как «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Чтения о богочеловечестве». О философии религии Соловьева и ее роли в становлении отечественной религиоведческой мысли см.: *Антонов К. М.* Философия религии В. С. Соловьева // Философские науки. 2007. № 11. С. 32–50.

<sup>3</sup> В этом отношении работы кн. С. Н. Трубецкого и Вяч. Иванова об античной религии, кн. Е. Н. Трубецкого и Л. П. Карсавина о средневековой религиозности не только вдохновляются соответствующими идеями Соловьева, но и представляют собой опыты эмпирической проверки его умозрительных историко-религиозных схем (см.: *Антонов К. М.* Кн. С. Н. Трубецкой и его программа исследования религии в контексте истории отечественного религиоведения // Точки-Рунта. 1–2/10/2011. С. 17–26).

ний оппонирующих подходов не мешает признанию их достижений, а позитивные элементы преодоленных концепций в итоге как бы вбираются (без какого-либо замалчивания их происхождения) в общий методологический синтез<sup>1</sup>.

Что касается истории религии, то, как правило, здесь разрабатывали довольно сложные, несводимые к линейному эволюционизму, но все же прогрессивные схемы этой истории. Развитие определяется внутренней логикой собственно духовных факторов, по отношению к которым материальные факторы исторического развития играют лишь второстепенную опосредующую роль. Зачастую здесь можно обнаружить элементы диффузионизма (А. С. Хомяков, С. Н. Трубецкой). Противоположность естественной и откровенной религии здесь практически уничтожается, т. к. в центр всего историко-религиозного процесса ставится диалогическое отношение человека и Бога, которое мыслится как неотъемлемая характеристика природы обеих сторон. Соответственно моменты преемственности между древними формами религии и христианством акцентируются гораздо сильнее, чем у представителей духовно-академической традиции. Им дается телеологическое истолкование, при этом в самом христианстве усматривается определенная историческая динамика, связанная с преодолением инерции языческого сознания и раскрытием полноты понимания идеи Богочеловечества<sup>2</sup>. Концепция прамотеизма не играет здесь сколько-нибудь значимой роли.

Большая рыхлость институциональной основы дала религиозно-философской программе возможность просуществовать гораздо дольше, чем духовно-академической, и принести плоды в эмиграции. Именно она вышла на первый план непосредственно после революции<sup>3</sup> и вполне успешно оппонировала приобретаемому мощную государствен-

<sup>1</sup> См.: *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Он же. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 586.

<sup>2</sup> Наиболее характерными с этой точки зрения можно считать «Чтения о Богочеловечестве» Соловьева и «Свет Невечерний» и «Главы о троичности» Булгакова.

<sup>3</sup> Так, например, Л. П. Карсавин в 1918 г. избирается профессором (а по некоторым сведениям, в 1921 г. — ректором) Петроградского университета, И. А. Ильин и Коновалов читают историю религии в МГУ, С. Л. Франк становится профессором и деканом организуемого историко-филологического факультета Саратовского университета, в работе которого участвуют В. М. Жирмунский, Г. П. Федотов, Н. С. Арсеньев (читающий историю религии), в 1918–1922 гг. представителям этого направления удается выпускать целый ряд философских журналов и сборников (см.: гл. «Религиоведение в Московском университете в первой

ную поддержку марксистскому подходу. Представляется, что именно эта успешность и сделала необходимой для большевиков высылку из страны основных представителей этой программы на известном «фило-софском пароходе» или другими путями. Тем самым из полемического диалога оказалась вытеснена еще одна группа актуальных идей, а вместе и связанная с нею очень высокая философская, историческая и фило-логическая культура, ими подразумеваемая. Все это обусловило новое сужение культурного горизонта, никак не компенсируемое выживанием отдельных представителей старой гуманитарной культуры в качестве «спецов», практически лишенных возможности публично высказывать и обсуждать свои подлинные идеи<sup>1</sup>: исчез экзистенциальный контекст, придававший напряженность и мировоззренческую значительность гуманитарной работе<sup>2</sup>.

Институциональной опорой *антропологической* программы выступает главным образом Академия наук и ее отдельные ответвления: музей антропологии и этнографии Академии наук, Русское географическое общество, Русское антропологическое общество при Санкт-Петербургском университете и такие издания, как его «Ежегодник» и академические журналы вроде «Этнографического обозрения»<sup>3</sup>.

---

половине XX века»; С. Л. Франк: саратовский текст / А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина, сост. Саратов, 2006).

<sup>1</sup> Характерна судьба таких авторов, как А. Ф. Лосев, А. А. Мейер, С. Н. Дурылин, П. П. Перцов (см.: *Резниченко А. А. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores*. М., 2012).

<sup>2</sup> С этой точки зрения намеченная Е. В. Меньшиковой «классификация» характерных для отечественной науки о религии 1920-х гг. подходов: «религиозно-философский, историко-материалистический, позитивистский, феноменологический, герменевтический» (*Меньшикова Е. В. Основные направления религиоведческих исследований в отечественной литературе 1920–1930-х годов. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2009. С. 7*), будучи формально более или менее верной (если забыть о том, что чуть ли не единственным представителем как феноменологического, так и герменевтического подхода разом был Г. Г. Шпет, в чьем наследии религиоведческая проблематика не занимает видного места), является абсолютно неисторичной, т. к. построена вне какого-либо учета реальных отношений между этими подходами, их исторической динамики и определяющих ее факторов. Невозможно вообразить, например, адекватную полемику представителей марксистского направления с идеями А. Ф. Лосева или Г. Г. Шпета и тем более возможность публичного (в научной периодике) ответа с их стороны.

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Шахнович М. М. Л. Я. Штернберг и «наука о религии»* // Лев Штернберг – гражданин, ученый, педагог: К 150-летию со дня рождения. СПб., 2012. С. 190–200; *Она же. Антропологическое религиоведение в российской ака-*

де представителям, особенно на ранних этапах их биографий, свойственны либо политический радикализм (Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз), либо умеренно западнический «кадетский» либерализм (М. М. Ковалевский). В какой-то степени можно говорить о том, что в ряде случаев (особенно это касается изучения сектантства) именно оппозиционные партии выступали как заказчики этих исследований<sup>1</sup>.

Теологические и религиозно-философские концепции ими в целом игнорировались, равно как и возникающие на их почве историко-религиозные исследования<sup>2</sup>. В большей степени можно говорить об обратном влиянии – учете собранного ими эмпирического материала в духовно-академических и религиозно-философских подходах к истории религии<sup>3</sup>. Философской основой им служил, как правило, позитивизм, воспринимавшийся вместе с достижениями английской (Э. Тайлор, Дж. Фрезер) и французской (Н. Д. Фюстель де Куланж, Д. Э. Дюркгейм) антропологической школ. В целом именно под их влиянием эти исследователи склонны были рассматривать «сравнительное изучение религии (вернее, науку о религии)» как «позитивную науку, занимающуюся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества»<sup>4</sup>, тем самым размежевывая ее с философией религии и философией вообще. Эти философские основания дают право говорить, что данная программа была единственной последовательно редуccionистской в рамках русской науки, что создало возможность для ее последующего взаимодействия с марксизмом. В области истории религии для нее характерен последовательный эволюционизм и утверждение ключевого значения анимизма<sup>5</sup>.

---

демической науке в первой четверти XX века // URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/shakhn/anthropp.html> (дата обращения 17.08.2013).

<sup>1</sup> Об отношении к сектантству руководителей РСДРП(б) см. гл.: «Изучение «сект» в советском религиоведении: терминология и подходы».

<sup>2</sup> Единственным исключением можно считать Е. Кагарова, опубликовавшего до революции цикл положительных рецензий на историко-религиозные труды представителей духовно-академического направления, а также большую рецензию, посвященную первому тому знаменитого труда В. Шмидта, после революции ставшего активным «антирелигиозником» (см.: *Кагаров Е. Г. Смотр современникам. [Рец. на] Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Munsteri, 1912 // Богословский вестник. 1913. Т. 3. № 12. С. 821–832 (3-я пагинация)*).

<sup>3</sup> В качестве примера приведу использование Соловьевым материалов Н. Харузина: *Соловьев В. С. Первобытное язычество – его живые и мертвые остатки // Он же. Собрание сочинений. М., б.г. Т. 4. С. 158–214*.

<sup>4</sup> *Штернберг. Сравнительное изучение религии... С. 179*.

<sup>5</sup> Что было свойственно и многим марксистским теоретикам, пытавшимся на этом основании строить свою критику религии (Плеханов, Лукачевский).

Несмотря на ряд точек соприкосновения с марксистским подходом, этим ученым совершенно несвойственно характерное для последнего негативное отношение к предмету изучения. Религия здесь, как и в рамках предыдущих подходов, — важная сфера духовного творчества человека, имеющая глубокие психологические (а не социальные) корни в инстинкте самосохранения, играющая важную роль в культуре<sup>1</sup>. История науки о религии обладает собственной ценностью и развивается по своей внутренней логике, «согласно закону реакции в мышлении человека»<sup>2</sup>.

С установлением советской власти представители этой программы получают поначалу весьма широкие возможности для реализации целого ряда своих проектов: создание и развитие музея, института, осуществление экспедиций. С 1917 г. Штернберг становится «профессором и бесменным деканом организованного им же этнографического факультета Географического института, затем — заведующим этнографическим отделением ЛГУ»<sup>3</sup>. Ряд их устремлений, прежде всего касающихся изучения быта и «просвещения» народов Севера, оказывается весьма созвучен риторике власти.

В 1920–30-е гг. эта программа вступает в сложное взаимодействие с марксизмом, завершающееся практически полным ее растворением в последнем<sup>4</sup>. Характерный для представителей старой школы нейтраль-

<sup>1</sup> См.: Штернберг Л. Я. Эволюция религиозных верований // Он же. Первобытная религия... С. 247–248.

<sup>2</sup> Как писал Штернберг, «ничто не пропадает в истории мышления» (Там же. С. 287). Таким же образом история науки представлена в кн.: Штернберг Л. Я. Современная этнология, новейшие успехи, научные течения и методы // Этнография. 1926. № 1–2. С. 15–43; Преображенский П. Ф. Курс этнологии. М., 1929. Подобный подход неизменно вызывал раздражение у деятелей СВБ, с точки зрения которых популярность преанимизма «нельзя... объяснить... тем, что вот, мол, несколько десятков лет господствовала анимистическая теория, порядком поднадоела и, ради новизны, была создана новая теория. Здесь безусловно лежат какие-то социальные предпосылки, вытекающие из классовой борьбы...» (Лукачевский А. Т. Происхождение религии (обзор теорий). М., 1930. С. 94). Но предпосылки эти в конечном счете определяют злую волю изобретателей апологетических теорий, борьба с которыми переводится соответственно из области интеллектуальной полемики в область политической практики.

<sup>3</sup> Алькор Я. П. Предисловие редактора // Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. IV.

<sup>4</sup> Определяющую роль в этом процессе сыграли, по-видимому, Н. М. Маторин и Я. П. Алькор в Ленинграде, С. П. Толстов и С. А. Токарев в Москве. Очень характерно с этой точки зрения интерпретирующее предисловие Алькора к сборнику Штернберга. См. также: Решетов. Цит. соч. С. 161–162.

ный академический подход к научному творчеству оппонентов в следующем поколении сменяется жесткой «разоблачающей» политически-ангажированной риторикой<sup>1</sup>. Поздние представители этого направления постепенно усваивают не только риторику власти, но и идеи, на которые эта риторика опирается<sup>2</sup>. Следует иметь в виду, что причины этого — не только необходимость мимикрии, но и действительная близость многих изначальных идей и позиций, в том числе мировоззренческих и политических<sup>3</sup>, действительная эволюция, оценка степени искренности которой в каждом отдельном случае не входит в рамки заявленного нами подхода. Ее, однако, еще предстоит оценить исследователям, осуществляющим «персоналистический» подход<sup>4</sup>. Нас же интересует здесь трансформация исходных общих установок на уровне взаимодействия научно-исследовательских программ, приводящая к окончательному закреплению определенного дискурсивного стандарта и соответствующих ему практик.

Однако здесь необходимы очень значительные оговорки: именно через ученых, принадлежавших к этой программе, происходила передача существенных исследовательских навыков и ценностей, поддерживавших отечественную научную культуру. Именно в рамках антропологии, тесно связанной с этнологией и этнографией, эти ценности сохранялись, транслировались и делали возможным существование научных школ с высоким уровнем научной культуры и международным признанием.

Итак, следует еще раз отметить, что, несмотря на все различия рассмотренных выше программ, они сохраняли консенсус относительно базовых понятий и ценностей, делавший возможным нормальное развитие научного знания, в котором основную роль играла его собственная внутренняя логика развития.

<sup>1</sup> См. главу: «Идеи Вильгельма Шмидта в истории российского религиоведения: полемика, апология, рецепция».

<sup>2</sup> В ряде случаев можно зафиксировать своеобразный дуализм. Так, например, выстроенный в объективистской манере «Курс этнологии» П. Ф. Преображенского резко контрастирует с его же зачастую тенденциозно-разоблачительными в отношении христианства текстами, посвященными античной культуре.

<sup>3</sup> Об энтузиастическом восприятии исследований Штернберга Энгельсом см.: Алькор. Цит. соч. С. III–IV.

<sup>4</sup> Характерная фигура с этой точки зрения — упоминавшийся выше Е. Кагаров.

В заключение дадим очень краткую характеристику того направления, которое пришло им на смену.

Вряд ли можно говорить, что марксистский подход к изучению религии еще в дореволюционный период сформировал значимую научно-исследовательскую программу<sup>1</sup>. Отечественная марксистская литература этого времени сводится к нескольким статьям Плеханова, Ленина, исследованиям Бонч-Бруевича о сектантстве. Более систематические попытки философского осмысления религии, предложенные Богдановым и Луначарским<sup>2</sup>, представлявшие собой довольно эклектичный синтез марксизма, эмпириокритицизма и нищезанятия уже тогда были подвергнуты критике со стороны Ленина и впоследствии не использовались советскими авторами, по крайней мере в открытую<sup>3</sup>. Определенное влияние имели переводные работы Каутского и Лафарга<sup>4</sup>. Марксизм таких сочувствовавших делу РСДРП(б) ученых,

<sup>1</sup> Вопреки точке зрения, на которой стояли (формулируя ее в других терминах) исследователи советского времени, стремившиеся, следуя общей идее официальной советской историографии, подчеркнуть изначальную уникальность «марксистско-ленинской науки» как «обобщающей, стройной и единственно-адекватной исторической реальности научно-действенной концепции религиозно-общественных движений в России» (Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. М., 1969. С. 15; *Он же*. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 27).

<sup>2</sup> Луначарский А. В. Религия и социализм. Ч. 1–2. СПб., 1908–1911; Богданов А. А. Всеобщая организационная наука. Механизм расхождения и дезорганизации. М., 1917.

<sup>3</sup> Сам А. В. Луначарский в работах более позднего периода никогда не апеллировал к текстам цикла, связанного с идеей «богостроительства». Напротив, концепция Богданова, несмотря на постоянную критику в ее адрес, оказывала, по-видимому, скрытое влияние на становление исторического материализма и, в частности, понимания религии, непосредственно — через ее рецепцию у М. Н. Покровского, И. И. Скворцова-Степанова и Н. И. Бухарина и опосредованно — благодаря ее восприятию академиком Н. Я. Марром и его влиянию на отечественную гуманитарную науку 1920–30-х гг. (см.: Шахнович М. И. Исследование советской наукой проблем происхождения религии и ее ранних форм // Вопросы научного атеизма. Вып. 4: Победы научно-атеистического мировоззрения в СССР за 50 лет. 1967. С. 242–243).

<sup>4</sup> Каутский К. Античный мир, иудейство и христианство. СПб., 1909. Среди множества популярных брошюр Лафарга назовем лишь некоторые: «Происхождение религии» (СПб., 1906), «Причины веры в бога в современных классах об-

как Н. М. Никольский и М. Н. Покровский, в конкретных исследованиях не выходил за рамки обычного для того времени академизма, отличаясь лишь более сильной «антиклерикальной» направленностью и склонностью к популярным изложениям<sup>1</sup>.

Эксплицитную постановку вопроса о создании такой программы в методологическом и организационном плане мы находим лишь в 1923 г. в известной речи Н. М. Никольского<sup>2</sup>. Здесь, однако, еще имеет место определенная плюральность, в частности между подходами Никольского — Покровского, пытавшихся на первых порах соединить элементы академического подхода с принципиально новым градусом «антиклерикализма»<sup>3</sup>, прямо на глазах превращавшегося в «воинствующий атеизм», и статусных «антирелигиозников» типа Ярославского и Скворцова-Степанова<sup>4</sup>, по-

щества» (СПб., 1906), «Религия и пролетариат» (М., 1906), «Вера в бога» (СПб., 1906).

<sup>1</sup> Таковы, например, библистические работы Н. М. Никольского: «Царь Давид и псалмы» (М., 1908), «Древний Израиль» (М., 1911).

<sup>2</sup> Никольский Н. М. Религия как предмет науки. Минск, 1923.

<sup>3</sup> Однако у Покровского в последние годы жизни мы увидим настолько резкое отрицание традиционного академического подхода, исходящее из последовательного (и в этом смысле вполне академического) проведения принципа историзма и партийности, что оно оказалось неприемлемым для более бюрократизированных представителей большевизма: «Даже в период пролетарской диктатуры Покровский в одном из своих последних выступлений (1 декабря 1931 г.) рекомендовал не признавать объективной исторической науки. “И мой завет вам, — говорил П-й, — не идти “академическим” путем, каким шли мы, ибо “академизм” включает в себя как неперемное условие, признание этой самой объективной науки, каковой не существует. Наука большевистская должна быть большевистской”. С одной стороны, как будто очень радикальное и правильное заявление: отбросьте академизм, отстаивайте партийность в науке. Но с другой стороны, прямое заявление, что объективной науки не существует. Это заявление только на руку врагам марксизма-ленинизма. Оно дает повод врагам большевизма утверждать, что и большевистская наука не есть объективная наука, а это полностью противоречит марксизму-ленинизму» (Ярославский Е. Антимарксистские извращения и вульгаризаторство так называемой «школы» Покровского // Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского. М., 1940. Ч. 2. С. 9).

<sup>4</sup> Скворцов-Степанов И. И. Происхождение нашего бога (по Г. Кунову). М., 1919; *Он же*. Очерк развития религиозных верований. М., 1921; См.: Зыбковец В. Ф. И. И. Скворцов-Степанов. Очерк жизни и литературной атеистической деятельности // Скворцов-Степанов И. И. Избранные атеистические произведения. М., 1959. С. 5–38. Важную роль играл в этом также антирелигиозный семинар под руководством Е. Ярославского в Коммунистическом университете им. Свердлова. См.: Шейнман М. М. Пропагандист атеизма Ем. Ярославский // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958. Т. 6. С. 98; Савельев С. Н. Ярославский и преодоление анархистских влияний в антирелигиозной работе в СССР // Ежегодник Музея

жалуй впервые попытавшихся последовательно провести строгий «истматовский» подход в отношении истории религии<sup>1</sup>.

Изначально присущая данному подходу «практическая» направленность хорошо коррелировала с его специфической институциональной основой: до революции это была партия профессиональных революционеров, радикально трансформировавшая смысл самого понятия «партийность», после революции – такие специфические «общественные организации» нового строя, как СВБ. Уже во вторую очередь и в зависимости от институций первого ряда формировались философские и этнолого-этнографические институции, в том числе университетские. Но в университете «научный атеизм» институциализируется только в послевоенные годы. Наиболее значимыми периодическими изданиями становятся выпускаемые СВБ журналы с весьма «говорящими» названиями: «Антирелигиозник» (научно-методический) (1926–1941), «Безбожник» (1925–1941), отметим также журнал Московского областного комитета ВКП(б) «Безбожник у станка» (1923–1931), «Атеист» (1922–1930) и его продолжение «Воинствующий атеизм» (ставший научно-политическим органом ЦК СВБ, 1931), главный довоенный философский журнал «Под знаменем марксизма» (1922–1944), орган наркомата юстиции «Революция и церковь» (1919–1927). Новая программа получает поддержку всей мощи государственных издательств и Главлита. Современные авторы справедливо отмечают характерное для данного периода и во многом сохранившееся на протяжении всей истории религиоведения советской эпохи и для всего огромного массива атеистической литературы поразительное смещение серьезных философских и исследовательских текстов с агитационными материалами<sup>2</sup>.

В политическом отношении представители этой программы были (если не формально, то по существу дела), разумеется, коммунистами. Становление «научного атеизма» происходит в тесной привязке к политическому проекту СССР. Отсюда зависимость производимых этими авторами текстов не только от марксистской аксиоматики, но и от довольно частных

---

истории религии и атеизма. Т. VII. М.; Л., 1964; *Зыбковец В. Ф.* Проблема происхождения религии в советской науке (Постановка вопроса; труды А. В. Луначарского, Е. М. Ярославского, И. И. Скворцова-Степанова) // Вопросы истории религии и атеизма. 1958. Вып. 6. С. 322–348.

<sup>1</sup> Диахронически основные моменты становления этой программы рассмотрены мной в статье: *Антонов К. М.* Становление религиоведения в СССР: 1920–30-е годы // Точки-Рунта. 2012. 1–4 (11). С. 17–25.

<sup>2</sup> См.: *Слезин.* Цит. соч.

в научном отношении, чисто политических колебаний «линии партии» и нравов внутривнутрипартийной борьбы, весьма своеобразно и порой фантазматично преломлявшихся в научной мысли<sup>1</sup>. Отсюда же и специфическая агрессивность и страстность утверждения атеистической догматики, чрезвычайно большой удельный вес полемического элемента<sup>2</sup>.

На основании сказанного несложно предположить, что отношение данной программы к философии и теологии окажется столь же своеобразным. В самом деле, основоположения марксизма (как диамата и истмата) безоговорочно принимаются здесь за исходную аксиоматику, и в этом смысле философские идеи играют здесь несвойственную им роль богословских догматов. Необходимо, однако, подчеркнуть существенное формальное отличие их места в структуре ядра советской программы по сравнению с местом церковной догматики в структуре духовно-академической науки: они выступают не только как мировоззренческие, но и как методологические постулаты, и при этом еще напрямую увязываются, как мы видели, с политической практикой<sup>3</sup>. Отсюда характерная особенность – научный текст зачастую строится как текст экзегетический. Его высказывания

---

<sup>1</sup> Например, так: «Враги народа, троцкистско-бухаринские бандиты стремились ликвидировать антирелигиозную пропаганду и всячески извращали марксистско-ленинское учение о борьбе с религией. В вопросе о происхождении религии троцкистско-бухаринские “историки” проводили реакционные буржуазные антимарксистские установки» (*Федосеев П. Н.* О религии и борьбе с ней. М., 1938. С. 44). Или: «Правооппортунистический уклон в практике антирелигиозной работы... выражает идеологию кулачества, использующего религию в борьбе с социалистическим наступлением, заинтересованного в сохранении религиозного мракобесия» (*Он же.* Против механицизма и меньшевистствующего идеализма в антирелигиозной пропаганде. М., 1934. С. 133).

<sup>2</sup> См., к примеру: *Лукачевский А. Т.* Возникновение религии и начальные этапы ее развития // Первобытное общество: Сб. статей / Н. М. Маторин, ред. Б. м., 1932. С. 116–144, где примерно половина текста посвящена опровержению ложных (немарксистских либо неправильных марксистских) концепций. При этом текст строится как комментарий к цитатам из Маркса, Энгельса и Ленина, используемым для получения эвристических инсайтов и вместе с тем для подтверждения своей позиции авторитетом, одновременно спасающим от критики и позволяющим третируют оппонентов.

<sup>3</sup> Вот характерное высказывание одного из крупнейших теоретиков и исследователей религии того времени: «Диалектический материализм дает не только философское обоснование атеизму... но и является вернейшим методологическим орудием в разрешении вопроса, как появилась самая вера в существование мира духов. Марксистско-ленинская теория происхождения и развития религиозных верований среди всех других теорий является единственно правильной, логически законченной атеистической теорией. Теории происхождения религии, основанные не на диалектическом материализме, так или иначе неизбежно несут в

одновременно решают ту или иную проблему (например, проблему происхождения религии) и истолковывают канонический текст (и в ряде случаев сама процедура истолкования оказывается и процедурой канонизации), причем правильное решение проблемы истолкования оказывается и правильным решением научной задачи. Провозглашаемое единство теории и практики осуществляется на деле: любое истолкование имеет смысл только в контексте актуальной политической (внутрипартийной, государственной и даже внешнеполитической) ситуации. Тем самым рушится автономия внутринаучной полемики: решающими здесь становятся аргументы, отсылающие к текстам классиков и политической конъюнктуре<sup>1</sup>.

Подборка основополагающих текстов и риторических фигур довольно быстро стандартизируется, и научные тексты приобретают характерную монотонность, авторское начало в них оказывается выражено чрезвычайно слабо, больше того, сама его выраженность оказывается под подозрением<sup>2</sup>. Наряду с множественными повторами, кочующими из

---

себе идеалистические червоточины и открывают лазейки для поповщины» (Лукачевский А. Т. Марксизм-ленинизм как воинствующий атеизм. М., 1933. С. 29–30).

<sup>1</sup> Упомянувшийся выше Н. М. Маторин писал, к примеру: «И это написано о Марксе, о котором Ленин на III съезде ВЛКСМ говорил, что “все, что было создано человеческим обществом, он переработал критически, ничего не оставил без внимания”. Когда мы теперь хорошо знаем, как перерабатывали этнографические материалы Маркс и Энгельс, утверждение П. Ф. Преображенского (о не критическом включении Марксом и Энгельсом в свою историческую схему антропологических идей Моргана. — К. А.) покажется более чем легковверным и вместе идущим по линии буржуазной клеветы на марксизм» (Маторин Н. М. Введение. Первобытный коммунизм // Первобытное общество. 1932. С. 21–22). Мы видим здесь становление марксистского экзегетического метода: догматизируется суждение Ленина, канонизирующего Маркса и Энгельса, и на этом основывается авторитетность собственного суждения. В скором времени «лестница авторитетов» удлинится еще на одну, а то и две ступени: в 1940 г. появится очередная монография П. Н. Федосеева «И. В. Сталин о религии и борьбе с нею», в которой «обосновывающую» роль будут играть цитаты из статей Л. П. Берия.

<sup>2</sup> Такое ослабленное значение или «стирание» «функции-автор» (Фуко) характерно для советской эпохи в целом и хорошо коррелирует со столь же характерным ослаблением чувства личности вообще. Оно было вызвано целым рядом причин: здесь и физическое и моральное уничтожение, а также эмиграция большинства носителей этого чувства (аристократия и интеллигенция), и сравнительно низкий уровень и стандартный характер получаемого образования, и стремление наладить как можно более широкий поток научной и агитационной литературы, и общая политика «внутренней коллективизации человеческих душ», описанная С. Л. Франком, и last but not least, страх как постоянная значимая составляющая эмоционального фона описываемых событий: «одинаковые стоячие выражения никогда не грешили ошибками» (Франк С. Л. Личная жизнь и социальное стро-

работы в работу абзацами и страницами, здесь можно увидеть и механическое перенесение в свой текст текста коллеги, и редакторскую правку, связанную с политической конъюнктурой<sup>1</sup>.

Критика оппонированных подходов здесь исключительно внешняя. Ее основной прием — выявление скрытых классовых мотивов. Основанное на социологическом и политическом редукционизме в отношении истории науки и понимания ее ценности нигилистическое отношение к истории философской и религиоведческой мысли влекло за собой определенные практики внутринаучной коммуникации. История науки может быть описана здесь как история полемики, причем полемики не просто жесткой или местами грубой, но в принципе нацеленной на физическое или моральное уничтожение оппонента. Соотношение мировоззренческих и методологических аспектов научного знания сложилось таким образом, что оппонент в науке автоматически превращался в апологета религии и, в силу приписанной религии «реакционной сущности», в подлежащего уничтожению классового врага.

---

ительство // Он же. Непрочитанное... М., 2001. С. 260; Фуко М. Что такое автор? // Он же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7–46; Фрейдберг О. М. Будет ли московский Нюрнберг? Из записок 1946–1949 годов // Синтаксис. Публицистика. Критика. Poleмика. Париж, 1985. № 16. С. 152). Большую роль сыграл в этом процессе и специфический стиль «вождя народов» (см.: Вайскопф М. Писатель Сталин. М., 2001).

<sup>1</sup> Очень характерны в этом отношении работы А. Т. Лукачевского, П. Н. Федосеева, Ю. П. Францева. Цикл работ Федосеева: «Против механицизма и меньшевистствующего идеализма в антрепризной пропаганде» (1934), «О религии и борьбе с нею» (1938), «И. В. Сталин о религии и борьбе с нею» (1940), «Марксизм-ленинизм о религии и ее преодолении» (1941) — становится прямым источником для целого ряда ключевых послевоенных произведений: «У истоков религии и свободомыслия» Ю. П. Францева (1959), «Наука против религии», в особенности кн. 2 («Общество и религия», 1967) и т. д. Ссылки на предвоенные публикации в послевоенных, как правило, отсутствуют. Правка в тексте, помимо чисто стилистической редактур, состоит в изъятии сталинских цитат и замене их достаточно близким к тексту пересказом основной мысли (ср., например: Федосеев П. Н. И. В. Сталин о религии и борьбе с нею. С. 18–19; Наука против религии. Кн. 2. Общество и религия. С. 32–33), частичным смягчением риторики, например замене «религиозных предрассудков» «религиозными представлениями». Политика определяет судьбу не только идеологических, но и научных авторитетов: в довоенной книге Францева о фетишизме большую роль играют идеи Леви-Брюля и Н. Я. Марра о «дологическом мышлении» и «кинетической речи», в послевоенной — наряду с множественными буквальными повторами большое место отдано критике «вредных заблуждений о дологическом мышлении, поддерживавшихся школой Марра» (см.: Францев Ю. П. Фетишизм и проблема происхождения религии. М., 1940; Он же. У истоков религии и свободомыслия. М., 1959. С. 103).

Все сказанное предполагает наличие очень жестко фиксированного ядра, причем любое отклонение от него рассматривается как одновременное нарушение и научности, и обязательной мировоззренческой ангажированности. Это, в свою очередь, накладывает очень жесткие ограничения на общее понимание религии, ее общественной роли, места в истории, перспектив развития и т. д. Однако парадоксальным образом общая задача ликвидации религии порой стимулирует здесь не только множественное производство *ad hoc* гипотез<sup>1</sup>, но и стремление к довольно тонким и сложным интерпретациям конкретной религиозной жизни<sup>2</sup>. Вместе с тем указанная жесткость четко фиксирует границы возможных интерпретаций, накладывает запрет на «пролиферацию теорий», а отсутствие конкурентоспособных альтернативных программ, заложенное в само ядро негативное отношение к контраргументации, позволяющее превращать любую критику в подтверждающее свидетельство<sup>3</sup>, невозможность серьезного отношения к принципиальной критике превращают религиоведческий дискурс в монолог с довольно сомнительным отношением к изучаемой реальности<sup>4</sup>.

Наконец, очень бегло укажем основные содержательные характеристики советской программы. К ним относятся такие представления, как идея о фантастическом характере религиозного способа отражения действительности, возникающем на почве «отлета фантазии от жизни»<sup>5</sup>, его тотальной обусловленности закономерностями социально-экономического развития общества, пресловутой «придавленностью»<sup>6</sup>, кон-

<sup>1</sup> Таких, как объяснение живучести религии нарастанием классовой борьбы по мере построения коммунизма, «классовые» объяснения модернизации религиозных концепций и проч.

<sup>2</sup> Призыв «работать на конкретном фактическом материале», учитывая неоднозначность и «диалектические особенности», т. е. нюансы, процессов религиозной жизни см.: *Лукачевский А. Т.* Изучение социальных корней религии в СССР. М., 1930. С. 25; *Маторин Н. М.* Современный этап и задачи советской этнографии // Советская этнография. 1931. № 1–2. С. 3–38. О его реализации см.: *Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество — Ислам — Православие — сектантство. М., 1929; *Он же.* Православный культ и производство. М., 1931 и ряд других публикаций этого автора.

<sup>3</sup> Описано Поппером применительно к марксизму как таковому, но особое развитие эта практика получила именно в СССР и именно в применении к религиозной проблематике.

<sup>4</sup> Эта логика в общем виде описана в кн.: *Фейерабенд П.* Против метода: Очерк анархистской теории познания. М., 2007. С. 59–63.

<sup>5</sup> *Федосеев П. Н.* Гносеологические корни религиозных верований // Антирелигиозник. 1939. № 9. С. 5–10.

<sup>6</sup> Формально это относится к любым идеологическим «надстройкам» по отношению к социально-экономическому «базису», однако фактически марксистам

цепция изначального «безрелигиозного периода» в духовной истории человечества<sup>1</sup>, вытекающая отсюда склонность отрицать самостоятельность религиозной истории как значимого фактора духовной истории человечества в целом<sup>2</sup>, представление о «реакционной» роли религии в истории культуры и общества<sup>3</sup> (и, как частный случай, представление о сущностной контрреволюционности Церкви как института)<sup>4</sup>, прогноз о сравнительно скором отмирании религии как особой сферы общественного сознания и связанные с этим прогнозом политические рекомендации<sup>5</sup>. Сформированное этими общими для всех советских исследователей религии исходными установками негативное отношение к предмету рассмотрения не могло, разумеется, не накладывать свой отпечаток и на результаты конкретных исторических, этнографических и социологических исследований.

Представляется, что сказанное позволяет сделать следующие выводы, конкретизирующие тезис, приведенный в начале главы.

На протяжении рассматриваемого периода (1910–20-е гг.) основные принципы организации и производства знания о религии, его социокультурный контекст и экзистенциальная значимость претерпели коренную трансформацию.

Существенным образом изменило свое значение само основополагающее для данного дискурса понятие «религия»: возвышенная сфера

не приходило в голову отрицать реальность и относительную самостоятельность истории искусства или истории науки (см.: *Лукачевский А. Т.* Возникновение религии... С. 119; *Он же.* Введение в историю религии. М., 1934. С. 9–10; *Токин Н.* Очерк происхождения религиозных верований. М., Л. 1930. С. 106; *Федосеев П. Н.* О религии и борьбе с нею... С. 12).

<sup>1</sup> См. те же произведения Лукачевского, Токина и др., а также: *Скворцов-Степанов И. И.* Очерк развития религиозных верований. М., 2011. С. 8; *Францев Ю. П.* Фетишизм... С. 122–123; *Никольский В. К.* Очерк первобытного человечества. М., 1926. С. 260; *Он же.* Происхождение религии. М., 1940).

<sup>2</sup> «Полная несамостоятельность религии» особенно ярко подчеркнута в: *Скворцов-Степанов.* Страх смерти... С. 100.

<sup>3</sup> Вот пример характерной метафоры: «Религиозные организации — это разветвленные, повсюду проникающие и всюду несущие духовную отраву щупальцы господствующих эксплуататорских классов» (*Федосеев П. Н.* Марксизм-ленинизм о религии и ее преодолении. М., 1941. С. 16).

<sup>4</sup> *Лукачевский.* Изучение социальных корней... С. 3.

<sup>5</sup> «С уничтожением эксплуататорского строя рушатся самые глубокие социальные корни религии и создаются условия для ее полного преодоления» (*Федосеев.* О религии... С. 11).

предельных ценностей превратилась в иллюзорную форму отражения действительности, играющую реакционную роль в истории.

Сложившаяся к концу предреволюционного периода более или менее стройная система научно-исследовательских программ была разрушена в ходе революционного вмешательства власти во внутринаучную жизнь.

Образовавшееся на ее развалинах и вобравшее в себя некоторые ее элементы новое, «марксистско-ленинское» направление вряд ли может быть описано как научно-исследовательская программа в собственном смысле слова.

Его основополагающие принципы исключают основную характеристику науки, развивающейся по принципу взаимодействия научно-исследовательских программ, — множественность позиций, требующую полемического взаимодействия на рациональной основе.

Оказавшись господствующим, оно в соответствии с логикой собственной организации исключило из дискурсивной игры все возможные альтернативы и тем самым разрушило основу автономного существования научного сообщества — принцип рациональной полемики, обеспечивающей становление религиозного знания в соответствии с внутренней логикой развития научных идей.

Тем самым история науки о религии советского времени лишь в малой степени допускает свою рациональную реконструкцию на интерналистской основе. Гораздо большее значение для понимания этой истории имеют такие внешние факторы, как политическая конъюнктура (как внешняя, так и внутренняя), влияющая на отношения Церкви и государства, периодически возникающий политический заказ власти на научное знание о религии, институциональная борьба внутринаучных кланов и группировок, карьерный фактор, связанные с ними прямые интервенции властных инстанций в научную жизнь.

Все сказанное приводит к общему выводу, согласно которому советское религиозное знание ни в каком смысле не может считаться продолжением дореволюционного научного изучения религии и должно рассматриваться как специфическая и уникальная, по принципам своей организации весьма далекая от общепризнанного понимания «нормальной науки» формация дискурса о религии.

*Методологические и этические затруднения при постановке проблемы*

Попытка целостной реконструкции этоса отечественного религиоведения советского времени представляется необходимым условием понимания специфики данного этапа его становления и одновременно — его своеобразного положения в контексте гуманитарного знания советской эпохи в целом. Между тем данная попытка неизбежно сталкивается с рядом трудностей как собственно исследовательского, так и морального характера<sup>2</sup>. В самом деле, обращаясь к данной теме, историк мысли сталкивается с необходимостью выхода за пределы привычной для него сферы текстов и их смыслов к исторической взаимосвязи поступков и отношений, в контексте которой эти тексты писались и издавались (и эти акты также следует рассматривать как некоторые поступки). Базовые представления о добре и зле, о личной и коллективной ответственности, которыми нагружена данная взаимосвязь, существенно отличаются от привычных для современного автора, и простой перенос наших представлений на более ранние времена ни к чему, кроме недоразумений, не приведет. Дополнительно осложняет задачу тот факт, что для советской эпохи в самых разных областях культуры был характерен так называемый эзопов язык: особые способы выражения и одновременно сокрытия мысли, призванные донести до читателя ее неподцензурный, не- или анти-идеологический смысл. Его расшифровка, особенно в ситуации, когда значительная часть фактических реалий советского времени уходит из сферы

<sup>1</sup> Тезисы к данному тексту были опубликованы в виде доклада: Антонов К. М. Этос отечественного религиоведения 1920–1980-х гг.: К постановке проблемы // Человек и религия: Материалы междунар. науч.-практ. конф., 14–16 марта 2013 г. Минск, Республика Беларусь / С. Г. Карасева, С. И. Шатравский, ред. Минск, 2013. С. 470–474. Полный вариант опубликован: Антонов К. М. Этос отечественного религиоведения 1920-х — 1980-х гг.: опыт реконструкции // Форум восточно-европейской истории и культуры. 2014. № 1. С. 355–372 (URL: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss21/23Antonov.pdf> (дата обращения: 15.08.2014)).

<sup>2</sup> Следствием осознания этих трудностей является тот факт, что в посвященных истории отечественного религиоведения работах последнего времени данная проблема нигде напрямую не ставится. Автор отдает себе отчет в том, что, поднимая эту тему, подставляет себя под серьезную и обоснованную критику. В частности, практически неучтенным остался огромный пласт архивных материалов, изучение которых в связи с данной темой, разумеется, необходимо.

само собой разумеющегося знания, несомненно представляет значительные трудности, которые ставят наше понимание этической стороны намерений авторов того времени под сомнение. Отсюда проистекает и существенная сложность в разграничении риторической и содержательной составляющей научного дискурса<sup>1</sup>. Именно на риторическую составляющую падает значительная доля этической нагрузки текста, этос во многом определяется заложенной в текст экспрессией, расшифровка которой оказывается непростой задачей.

Особого рода трудность связана с тем, что описание этоса некоторого сообщества практически всегда связано с вынесением моральных оценок, осуществляется всегда из некоторой моральной перспективы, чревато опасностью выпадения из аналитической установки в пустое морализаторство. Но и избегая этой опасности, такое описание, будучи неизбежно критическим и проблематизирующим, рискует задеть чувства тех людей, которые так или иначе имеют личное отношение к рассматриваемому сообществу: будь то отношение ученичества, родственности, ущемленности или какая-либо иная форма личной причастности. Однако, несмотря на все указанные трудности, избежать обращения к данной проблематике вряд ли удастся — данный текст стремится проверить предположение, что своеобразии советского религиоведения лежит не в области идей и доктрин, а именно в области его специфического этоса<sup>2</sup>.

Преодоление же этих трудностей возможно, как мне представляется, через применение к нашему материалу идеи «смерти автора» (Фуко), т. е. осуществление максимально возможной деперсонализации и деэтизации собственного дискурса исследователя, через перенесение акцентов исследования с вопросов о поступках и ответственности отдельных личностей на рассмотрение общих этических норм и правил, принятых и практикуемых в ученом сообществе, их значения для прагматики научных исследований. Исследователь научного этоса должен отказаться от идеи выступать в качестве следователя, прокурора или судьи в отношении конкретных ученых и деятелей науки той эпохи, которую он изучает, от рассмотрения их мотивов, смягчающих и отягчающих обстоятельств, вопроса их личной порядочности и обратиться к определяющим их действия общим условиям, структурам сознания, комплексам императивов<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: «Предисловие. Основные проблемы изучения истории религиоведения советского времени».

<sup>2</sup> О связи одного и другого см. там же.

<sup>3</sup> В связи с этим я считаю необходимым еще раз подчеркнуть, что мною нигде не ставятся под сомнение и даже не обсуждаются личные качества тех или иных

Мое понимание научного этоса опирается на концепции, разработанные тремя мыслителями — М. Вебером, Р. Мертоном, К.-О. Апелем. Из них первые двое пытались описать «аффективно окрашенный комплекс ценностей и норм, считающийся обязательным для человека науки»<sup>1</sup>, конституирующий науку как особую сферу духовной деятельности. В случае Вебера это означает: радикальное требование интеллектуальной честности и вытекающие из него необходимость различения преподавания и проповеди, научной дискуссии и борьбы мировоззрений, беспредпосылочность и общезначимость обоснованного научного знания, требование «признавать неудобные факты»<sup>2</sup>. В случае Мертона: «универсализм, коллективизм, бескорыстность и организованный скептицизм»<sup>3</sup>. Эти наборы ценностей, по мысли их авторов, описывают этос нормальной науки, т. е. той, которая наилучшим образом приспособлена для выполнения своей институциональной задачи: «преумножения достоверного знания»<sup>4</sup>.

Существенным дополнением и вместе с тем обоснованием такого понимания этоса науки является концепция коммуникативного сообщества К.-О. Апеля. Согласно немецкому мыслителю, «"объективность" науки, свободной от ценностей, все-таки предполагает интерессубъективную значимость моральных норм»<sup>5</sup>, — поскольку эти нормы выступают как априори всякой аргументации. Этическим императивом, придающим смысл гуманитарной науке, оказывается в данном случае «постулат реализации идеального коммуникативного сообщества»<sup>6</sup>, ставящий под вопрос любой дискурс, поскольку он склонен накладывать ограничение на значи-

отчественных ученых: их личная порядочность, искренность, целеустремленность, вера в то, что своей деятельностью они служат правому и прогрессивному делу, их личная научная квалификация и т.п. качества.

<sup>1</sup> Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006. С. 769.

<sup>2</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные сочинения. М., 1991. С. 725.

<sup>3</sup> Мертон. Цит. соч. С. 770; см. также: Мирская Е. З. Р. К. Мертон и этос классической науки // Философия науки. 2005. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. С. 11; Мотрошилова Н. В. Западная социология науки, ее критическое освоение в отечественной мысли (50–80-е годы XX века) и современные оценки // Она же. Отечественная философия 50–80-х гг. XX века и западная мысль. М., 2012. С. 162–164.

<sup>4</sup> Мертон. Цит. соч. С. 770.

<sup>5</sup> Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики // Он же. Трансформация философии. М., 2001. С. 297.

<sup>6</sup> Там же. С. 334.

мость рациональной аргументации: такая аргументация рассматривается как условие возможности абсолютного взаимопонимания. Намеченные Вебером и Мертоном конкретные нормы научной этики в описанной Апелем перспективе «стратегии освобождения» следует рассматривать как конкретизации этого основного императива. Вытекающий отсюда основной вопрос данного текста может быть тогда сформулирован следующим образом: насколько и каким способом «советское религиоведение» как конкретная форма гуманитарного знания XX в. отвечает указанному основному императиву и какое значение это имеет для нашего понимания ее места в истории науки и нашего самопонимания как ученых?

Необходимо оговорить сложное соотношение между декларируемыми и реальными нормами. В самом деле, декларируемый этос некоторого научного сообщества может существенно отличаться от сформулированного Вебером, Мертоном и Апелем идеала, однако в своей научной повседневности ученые могут следовать именно этим идеальным нормам. Вместе с тем возможно (и часто случается) и обратное отношение: провозглашая идеальные нормы, сообщества в реальности нарушают их или даже следуют прямо противоположным. Указывавшая на этот последний момент критика в адрес Мертона была не вполне адекватна — действие «антинорм» не отменяет действие норм, но означает участие вненаучных факторов в процессе научной деятельности и коммуникации между учеными<sup>1</sup>. Действие этих факторов необходимо отличать от специфического понимания в некотором сообществе собственно научного этоса: присутствующей только ему интерпретации основных норм, введения дополнительных правил и принципов или сознательного исключения некоторых общепринятых моментов. Специфика «советского религиоведения» именно в этом, последнем отношении и станет предметом рассмотрения в настоящей главе.

Для того чтобы раскрыть эту специфику, мне представляется необходимым рассмотреть, как указанные нормы в конкретной исторической ситуации («советская эпоха») реализуются в системе отношений, в которые вступает ученый-религиовед в процессе производства и передачи знания о религии. Инструментом послужит здесь анализ, который я рискну назвать «интенциональным». Представляется уместным классифицировать различные типы актов, которые совершает ученый именно как ученый, как субъект познавательной деятельности, по предмету, на который в каждом из них направлено его сознание. Каждый из таких

актов обладает достаточно сложной ноэтико-ноэлатической (в терминологии Гуссерля) структурой, причем так, что ноэзис каждого обладает определенным эмоционально-волевым, а ноэма — коррелятивным ему ценностным моментом. Взятые вместе, они формируют определенную этическую окрашенность дискурса, на основе которой, собственно говоря, и возникают указанные выше нормы научного этоса.

Итак, стремясь получить некоторое знание, ученый находится в ценностно окрашенном отношении с тем знанием, которое он стремится получить. Это знание в качестве достоверного обладает для него ценностью, притягивает его, искривляет, порой — ломает его жизненную траекторию. Однако получение знания предполагает определенное отношение к предмету исследования: его ценность выражается в том, что он пробуждает в ученом познавательный интерес, за которым стоит, как правило, — и это особенно характерно для гуманитарного знания — интерес жизненный, связанный с осознанием его экзистенциальной значимости, места в культуре, часто (хотя и необязательно) связанный со специфической симпатией и даже любовью (но порой — и с антипатией). Осознание ценности предмета и знания о нем побуждает ученого далее — ценить (относиться с уважением) традицию его изучения, на которую он опирается в собственных исследованиях, вместе с тем нацеленность на новое знание побуждает его вступать с этой традицией в отношения полемики, переоценивать и переосмыслять ее. Отсюда вытекают необходимый минимум уважительности в научной полемике и определенные правила ее ведения (рациональность аргументации, личностная отстраненность и т. п.). С этим связана и определенная, описанная лучше всего М. Вебером этика отношения ученого к своей аудитории — студенческой, общественной, властной, — перед которой он выступает не в роли «пророка и демагога», а в роли разрушающего ожидания эксперта по частным, связанным исключительно с предметом его интереса вопросам<sup>1</sup>.

Существенной особенностью гуманитарной науки следует считать тот факт, что ученый вступает здесь в отношения не только с явлением культуры, являющимся предметом его познавательного интереса, но и с людьми — носителями этого явления. Его исследования не являются безразличными для их личной судьбы, и это отношение может создавать определенные нравственные коллизии, вступая в борьбу с императивами, исходящими из ценности производимого знания<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Вебер. Наука... С. 722 и след.

<sup>2</sup> Известно, например, что Эванс-Притчард «намеренно принизил политическое значение пророков-куджуров в социальной жизни нуэров», чтобы избавить их от чрезмерного внимания со стороны британской администрации (см.: Казан-

<sup>1</sup> Мирская. Цит. соч. С. 18; Мотрошилова. Цит. соч. С. 172, 180.

Подробное описание аксиологической структуры этой коммуникации в рамках данного текста, разумеется, невозможно. Необходимо, однако, указать на *знание* как центральную, формирующую эту структуру ценность и прозрачность рациональной коммуникации как на то, что является условием возможности этого знания и одновременно возникает на его основе и придает ему смысл<sup>1</sup>. Все возможные вариации этоса конкретных научных сообществ, типические нормы и императивы, характерные для них, будут возникать на основе того или иного понимания этих центральных моментов.

#### *Этос науки о религии советской эпохи*

Обратимся с этой точки зрения к этосу науки о религии советской эпохи и дадим его обобщенную характеристику по намеченным выше направлениям.

*Ценность знания.* Следует отметить прежде всего два обстоятельства: 1) советский атеизм и возникающая в его контексте наука о религии вдохновлялись мощным освободительным пафосом; 2) именно в контексте этого пафоса достоверное знание о религии предстает не как самостоятельная, но как *инструментальная ценность*, причем эта инструментальность окрашена общим негативным отношением к предмету исследования: целью получения знания о религии как препятствия на пути к свободе является критика религии в перспективе ее конечного изживания.

Это отношение, восходящее, разумеется, к «классикам», ярко проявилось уже в наиболее ранних дискуссиях первой половины 1920-х гг., конституировавших дальнейшее развитие марксистско-ленинского подхода. Уже ранний Маркс рассматривает «критику религии» как «предпосылку всякой другой критики»<sup>2</sup>. С этой точки зрения всякое осмысленное знание о религии неизбежно оказывается разоблачающим знанием, имеющим значение только в контексте общей перспективы освобождения человека. Аналогично в очень влиятельной

---

ков А. А. Послесловие // Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004. С. 124). Было бы любопытно собрать подобные факты из жизни отечественных ученых.

<sup>1</sup> Ср. обсуждение диалектики идеального и реального коммуникативного сообщества у К.-О. Апея и идею становящейся соборности человеческого сознания у кн. С. Н. Трубецкого.

<sup>2</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. М., 1955. Т. 1. С. 414.

работе Ленина «О значении воинствующего материализма» обращение к «современной научной критике религии» получает смысл только в контексте «борьбы с господствующими религиозными мракобесами». Нюансированность позиции, пафос научной нейтральности интерпретируется здесь исключительно как «прислужничество господствующей буржуазии»<sup>1</sup>. Присутствующая в таком подходе диалектика раскрывается в последующей дискуссии. Ее основным событием следует считать противостояние органов Союза воинствующих безбожников – газеты «Безбожник» и журнала «Антирелигиозник» (Е. Ярославский) – и знаменитого журнала Московского областного комитета ВКП(б) «Безбожник у станка» (М. Костеловская), проходившее как раз по линии, разделявшей «научную» критику религии, предполагавшую признание необходимости ее изучения и слабоотрафлексированное желание «обрушиться на религию и духовенство»<sup>2</sup>. Победа первого направления закрепила одновременно и относительную легитимность научных подходов и их служебное по отношению к антирелигиозной практике положение. Подобное положение сохранилось вплоть до самого конца советской эпохи. Один из наиболее значимых авторов позднего периода Д. М. Угринович писал: «Для марксистской науки изучение психологии верующих не является самоцелью. Выводы ученых должны стать средством дальнейшего совершенствования организации атеистической работы, направленной на преодоление религиозных заблуждений»<sup>3</sup>.

При этом религия априори рассматривается не просто как форма иллюзорного сознания, но как сущностно реакционная и даже контрреволюционная общественная сила. Это негативное жизненное отношение к религии становится неотъемлемой предпосылкой ее научного изучения. Такое отношение мы опять-таки находим уже у Маркса (и даже у

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Полное собрание сочинений. М., 1964. Т. 45. С. 27–28. Подробнее см. гл.: «От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: судьба системы научно-исследовательских программ и становление “советской” формации дискурса о религии».

<sup>2</sup> Губанов Н. И. Разработка проблем атеизма в советской философской науке // Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 4. С. 193; Дождикова Н. А. Чем был недоволен Берлиоз? О романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» и «проблеме Христа» // URL: <http://magazines.russ.ru/neva/2009/7/do28.html> (дата обращения: 17.03.2012).

<sup>3</sup> Угринович Д. М. Психология религии. М., 1986. С. 5. Ср.: «...изучение истории религии неотделимо от задач борьбы с религией» (Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 2005. С. 30).

Фейербаха)<sup>1</sup>, у Ленина оно радикализуется и принимает форму резкой личной нетерпимости<sup>2</sup>, которая неизбежно, в силу сакрализации фигуры вождя, накладывалась на всю последующую советскую традицию. Эта «презумпция контрреволюционности» окрашивает не только церковную политику большевиков в 1920–30-е гг., но и, в силу указанного выше отношения, их исследовательскую практику, значимым образом влияет на ее результаты.

Большевистские аналитики выискивали контрреволюционный подтекст в текстах религиозных мыслителей не менее рьяно, чем большевистские следователи – в поступках религиозных деятелей. Чрезвычайно яркое выражение эта связь религии и реакции, равно как и ряд других важных ценностных соотношений, получила у одного из наиболее значимых основоположников теории и практики «антирелигиозной работы» и одновременно религиозноведческих исследований на советский лад – А. Т. Лукачевского. В его программной речи «Реконструктивный период и очередные задачи Союза воинствующих безбожников» (1930) указанные темы собираются вместе и выстраиваются в единую логику. Три последовательных этапа развертывания борьбы с религией (агитационный – первые годы соввласти; пропагандистский – середина и вторая половина 1920-х гг., т. е. эпоха нэпа; и новый, реконструктивный, связанный с пятилеткой, ставящий задачи «внедрения безбожного быта в каждый уголок жизни»<sup>3</sup>) требуют каждый своих, все более основательных форм изучения религии и ее влияния на общество. Ставится задача «поднять антирелигиозную пропаганду на научную высоту»<sup>4</sup>. Эта задача подразумевает, по Лукачевскому, задачу университетской институционализации науки о религии, хотя и в ее специфическом, «антирелигиозном» изводе: необходимо «преобразование антирелигиозного цикла в Ленинградском универси-

<sup>1</sup> Как справедливо писал С. Н. Булгаков, «Маркс относится к религии, в особенности же к теизму и христианству, с ожесточенной враждебностью, как боевой и воинствующий атеист, стремящийся освободить, излечить людей от религиозного безумия, от духовного рабства» (*Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип // Он же. Два града. СПб., 1997. С. 55–56*). Попытку разорвать связь между атеистической теорией религии Маркса и практикой научного атеизма см. в: *Митрохин Л. Н. Атеизм Карла Маркса // Он же. Философские проблемы религиозноведения. СПб., 2008. С. 359–373*.

<sup>2</sup> Особенно характерно известное письмо Горькому 13–14 ноября 1913 г. (письмо № 195) (см.: *Ленин. Полное собрание сочинений. М., 1970. Т. 47. С. 226–229*).

<sup>3</sup> *Лукачевский А. Т. Реконструктивный период и очередные задачи Союза воинствующих безбожников. М., 1930. С. 15*.

<sup>4</sup> Там же. С. 13.

тете в антирелигиозное отделение и открытие таких отделений в целом ряде других вузов...»<sup>1</sup>. В эту логику хорошо укладывается сталинская идея «усиления классовой борьбы»<sup>2</sup>, получающая у Лукачевского специфическое «религиоведческое» прочтение: реконструктивный период ведет к усилению контрреволюционной работы «церковников» и «сектантов», противопоставить которой следует, согласно Лукачевскому, не прямое силовое противодействие, но продуманную политику, опирающуюся на марксистское понимание природы происходящих религиозных процессов и конкретные полевые исследования<sup>3</sup>. Так или иначе, но встроенная во всю эту конструкцию риторика «борьбы с религией», то обостряясь, то смягчаясь, будет окрашивать отечественный религиоведческий дискурс на всем протяжении советского периода<sup>4</sup>. Если в 20-е – 30-е годы она предстает в относительной чистоте и даже усиливается дополнительными вводными, типа упоминавшейся выше идеи усиления классовой борьбы, то в послевоенные годы она сложным образом взаимодействует с риторикой диалога коммунизма и христианства, «объединения всех прогрессивных сил человечества» и т. п. Риторика борьбы сохраняет и здесь свой основополагающий характер: любой диалог, даже если он ведется в целях «борьбы за мир и разоружение», осуществляется «несмотря на противодействие клерикальной реакции», в контексте «мирового революционного процесса», «борьбы против империализма» и «социальных преобразований», в перспективе «восприятия трудящимися-католиками идей научного коммунизма», а в социалистических странах – «совместного строительства развитого социалистического общества», в котором (что

<sup>1</sup> *Лукачевский*. Цит. соч. С. 14. «Мы можем широко развернуть антирелигиозную работу только тогда, когда будем опираться на научные силы» (Там же). Представляется, что именно такое, чисто утилитарное понимание науки о религии сделало неосуществимой мечту Лукачевского о ее институционализации, а его самого привело к трагическому концу в 1937 году. Подробнее о попытках такого рода см. следующую главу.

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

<sup>3</sup> См. об этом: *Лукачевский А. Т. Изучение социальных корней религии в СССР. М., 1930*.

<sup>4</sup> Наибольшей напряженности этот пафос достигает во второй половине 1930-х гг., параллельно нарастанию террора в стране. Приведем образчик такого рода: «Религиозные организации поставляют фашистским разведкам шпионов и диверсантов, использующих религиозные предрассудки верующих и ведущих под прикрытием религии подрывную работу против победившего социализма» (*Федосеев П. Н. О религии и борьбе с ней. М., 1938. С. 125*). В подобной истерической атмосфере любое сомнение в контрреволюционности религии само неизбежно должно было рассматриваться как диверсия.

обычно не уточняется в соответствующих текстах) «религиозные предрас-судки» подлежат «окончательному преодолению»<sup>1</sup>.

*Ценность научной традиции.* Такое жизненное отношение к религии окрашивает и отношение к научной традиции ее изучения: данная традиция обладает ценностью лишь постольку, поскольку служит борьбе с религией как конечной цели. Именно так обосновывается в вышеупомянутой статье Ленина «союз с Древами». Аналогичным образом формируют свой подход его ближайшие соратники: Скворцов-Степанов и Луначарский. Так, в целом пренебрежительно отзываясь о библейской текстологии, Скворцов указывает ее исключительно техническое (и при этом, конечно, разрушительное для религии) назначение: «...она может раскрыть только одно: там-то имеются противоречия, там-то соединены разнородные сообщения, там-то сделаны дополнения, вычеркивания, перетасовки»<sup>2</sup>. В дальнейшем такое отношение сохранится как у предвоенных, так и у послевоенных авторов. Все они склонны оценивать существующие в науке о религии подходы главным образом с точки зрения их апологетичности (это плохо) или критичности (это хорошо), причем так, что подлинно научная и последовательно критичная критика оказывается возможна только в рамках ортодоксального истолкования марксистско-ленинского подхода: «Только марксизм-ленинизм, теория пролетарского атеизма, вскрывающая социальные корни религии, могут дать обоснование возможности и неизбежности полного исчезновения религии с уничтожением классового эксплуататорского общества»<sup>3</sup>.

Отрицая ценность научной традиции, как следствие, исследователи-марксисты склонны полностью игнорировать или прямо отрицать наличие собственной, внутренней логики ее развития. Основным фактором этого развития они считают динамику социальных отношений и классовой

<sup>1</sup> См.: *Григулевич И. Р.* Католики, марксисты и революционный процесс в Латинской Америке // Вопросы научного атеизма. 1974. Вып. 16. С. 309–312; *Кучинский Я.* Некоторые вопросы диалога марксистов и христиан // Вопросы научного атеизма. 1975. Вып. 18. С. 283–296; *Нюнка В. Ю.* Современные левокатолические течения и проблемы сотрудничества с ними коммунистов // Вопросы научного атеизма. 1976. Вып. 20. С. 251–267; *Андреев М. В.* Марксисты, христиане и основные проблемы современности // Вопросы научного атеизма. 1985. Вып. 33. С. 105–120. Аналогичные материалы по соответствующей тематике присутствуют практически в каждом выпуске «Вопросов научного атеизма».

<sup>2</sup> *Скворцов-Степанов И. И.* Очерк развития религиозных верований. М., 2011. С. 178.

<sup>3</sup> *Лукачевский А. Т.* Марксизм-ленинизм как воинствующий атеизм. М., 1933. С. 83.

борьбы. При этом в отношении научной традиции культивируется специфическая марксистская подозрительность, которая используется как еще один аргумент в пользу ее дисквалификации. За сменой научных теорий советские авторы почти всегда склонны видеть «какие-то социальные предпосылки, вытекающие из классовой борьбы»<sup>1</sup>. Вот как изображается этот механизм в одном из наиболее популярных и авторитетных предвоенных учебных пособий: «Грозный призрак социальной революции, ниспровергающей все авторитеты и божественные заповеди, наполнял страхом сердце филистеров и “дипломированных лакеев поповщины”, заставляя даже серьезных ученых пугаться своих собственных выводов». В результате «в эпоху загнивания капитализма... буржуазная наука в области изучения общественных явлений остановилась на полпути, а затем и вовсе обратилась вспять»<sup>2</sup>. В форме довольно прозрачного намека эта подозрительность видна и впоследствии: «многие современные буржуазные ученые ухитряются как-то закрывать глаза на то самое существенное в тотемизме, что их предшественники хорошо видели: на его чисто коллективный характер»<sup>3</sup>.

Отдельные исключения, как правило принадлежащие еще к старой школе, не оказывают в этом отношении существенного влияния. Труды наиболее известных авторов старой школы подвергаются реинтерпретации: так происходит, например, с работами Штернберга<sup>4</sup>. Менее авторитетные исследователи, даже вполне лояльные по отношению к «безбожной работе» и разделяющие пафос борьбы с религией, подвергаются травле и ликвидируются морально и физически именно за свое чрезмерно академическое отношение к научной традиции<sup>5</sup>. Это отношение несколько смягчается в послевоенных работах, авторы которых, считая «абсолютно неприемлемой» методологию своих «буржуазных» оппонентов, склонны, однако, признавать ценность накопленного ими «фактического материала», «методов и процедур... эмпирических исследований»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Лукачевский А. Т.* Происхождение религии: Разбор теорий. М., 1930. С. 94–95.

<sup>2</sup> *Маторин Н. М.* Введение. Первобытный коммунизм // Первобытное общество. Б.м., 1932. С. 5–7.

<sup>3</sup> *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 57.

<sup>4</sup> В частности, чрезмерно акцентируются их связи с марксизмом (см.: *Алькор Я. П.* Предисловие редактора // Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. М., 1936. С. IV).

<sup>5</sup> Такова судьба П. Ф. Преображенского (см.: *Иванова Ю. В.* Петр Федорович Преображенский: жизненный путь и научное наследие // Репрессированные этнографы / Д. Д. Тумаркин, ред. М., 2002. Т. 1. С. 235–264).

<sup>6</sup> *Угринович Д. М.* Цит. соч. С. 5.

В результате любые формы немарксистской или «ошибочной» марксистской критики религии рассматриваются, как уже было отмечено, как явные или скрытые, сознательные или бессознательные формы апологии религии и соответственно как проявления враждебных пролетариату и советскому государству классовых сил. Авторы 1920—30-х гг. выстраивают следующую, весьма строгую, с их точки зрения, логику: «В наших условиях механистическая трактовка религии непосредственно перерастает в правооппортунистическую практику в вопросах антирелигиозной пропаганды». Она ведет к «смазыванию наличия классовой борьбы». Из чего следует: «Правооппортунистический уклон в практике антирелигиозной работы... представляет главную опасность на данном этапе... выражает идеологию кулачества, использующего религию в борьбе с социалистическим наступлением, заинтересованного в сохранении религиозного мракобесия»<sup>1</sup>. В работе 1934 г., изданной уже *после* коллективизации и массового «раскулачивания» 1929—1931 гг., но *до* убийства Кирова и больших процессов 1936—1937 гг., декларации такого рода имели чисто риторическое значение и служили целям борьбы группировок внутри самого научного и философского сообщества, придавая этой борьбе совершенно внешнее ей политическое измерение. Политическая риторика становится в данном случае средством разрешения внутринаучных разногласий. Но тем самым оппонент в научной дискуссии неизбежно оказывается классовым врагом, подлежащим моральному или (при возможности) физическому уничтожению. Коллега, разумеется, рассматривается как товарищ в общей борьбе, однако товарищеская полемика постоянно грозит перерасти в разоблачение скрытых врагов, критическая аргументация с легкостью оборачивается доносом. Границы адекватной полемики

<sup>1</sup> Федосеев П. Против механицизма и меньшевистствующего идеализма в антирелигиозной пропаганде. М., 1934. С. 133. О достоверности утверждений автора можно судить по тому, что конкретным адресатом данной критики был В. Н. Сарабьянов, известный тогда марксистский философ, один из инициаторов знаменитой полемики «механистов» и «диалектиков», автор вышедшего тогда же учебника «Диалектический и исторический материализм». В 1929 г. он опубликовал работу «Марксизм и религия», в которой подчеркивал «враждебность» религии «учению революционного пролетариата», в 1937 г. — брошюру «Религия — опиум народа», ставшую его последней публикацией вплоть до 1952 г. Можно было бы утверждать, что работы такого рода вообще не заслуживают внимания, так как не вносят в развитие науки о религии никакого нового знания. Представляется, что такой подход именно в отношении советского религиоведения ошибочен: именно эти работы, независимо от их собственно научной ценности, формировали некоторые существенные черты нравственного климата отечественного научного сообщества того времени.

постоянно сужаются в 1920—30-е гг. и несколько расширяются в после- сталинский период. Однако установить четкую границу между научным и политически-мировоззренческим дискурсом в рамках проекта советского научного атеизма так и не удалось. Постоянная возможность отсылки к мировоззренческой и (тем самым) политической неблагонадежности или к той или иной форме классовой борьбы окрашивает как внешнюю, так и внутреннюю советскую научную полемику в очень специфические этические и риторические цвета<sup>1</sup>.

С таким отношением к истории своей дисциплины тесно связано характерное, особенно для раннего времени, прямое отрицание *академизма* как ценности, попытки его дисквалификации как буржуазной, враждебной «пролетарской науке» концепции. Если первоначально некоторые сформировавшиеся еще в условиях дореволюционной науки авторы-марксисты (В. Д. Бонч-Бруевич, Н. М. Никольский, М. Н. Покровский) пытались обосновать марксистскую программу в рамках стандартного академического научного дискурса<sup>2</sup>, то в дальнейшем «академизм», или «эkleктизм», понимаемые именно как стремление к чистому, «беспартийному», знанию, становятся ругательными словечками, с помощью которых молодые ученые, «считавшие себя проводниками марксистских принципов в науке», но не способные к поддержанию «сугубо научных споров» «прорабатывали» своих профессоров, что для последних зачастую заканчивалось печально<sup>3</sup>. Следует отметить трагизм ситуации: на ранних этапах своей научной карьеры «профессора» зачастую сами участвовали в подобных «проработках» или даже инициировали их<sup>4</sup>.

«Академизм» как ценность и общественный статус «научного атеизма». Важным аспектом описанного выше отрицательного отношения к академизму как ценности является характерное для религиоведческой науки на всем протяжении советского времени требование единства религиоведческой науки и образования с атеистической пропагандой и воспитани-

<sup>1</sup> В работах 1950—70-х гг. эта отсылка может не звучать непосредственно, она может присутствовать в виде намека или стандартного штампа «современное буржуазное религиоведение» либо вообще подразумеваться — но как необходимо встроенная в сам метод исследования процедура, осуществляемая «научным атеистом», разоблачающим социальную мотивацию своего оппонента, она наличествует всегда.

<sup>2</sup> См. в особенности: Никольский Н. М. Религия как предмет науки. Минск, 1923.

<sup>3</sup> Иванова Ю. В. Цит. соч. С. 255.

<sup>4</sup> См. об этом в гл.: «Идеи Вильгельма Шмидта в истории российского религиоведения: полемика, апология, рецепция».

ем. Последние, как говорилось выше, в значительной мере оправдывали право первых на существование. Это влекло за собой почти неизбежное размывание критериев научности и падение качества исследований: необходимость ориентироваться на широкую, зачастую малообразованную, но при этом социально-активную аудиторию заставляла даже серьезных ученых «снижать планку» не только в отношении формы исследования, но и в отношении его качества; существенно нарушало процесс формирования научных репутаций. В довоенный период это существенно затрудняло процесс институционализации науки о религии в университете, создавало странную ситуацию, когда основным заказчиком такого рода исследований был Союз воинствующих безбожников (СВБ), в рамках которого религиозное знание непосредственно и сразу превращалось в агитационный и пропагандистский материал для целой системы различных «форм и средств антирелигиозной пропаганды» самого разного уровня: от низовых кружков до специальных курсов всесоюзного масштаба<sup>1</sup>. В послевоенный (точнее, в послесталинский) период соединение научного, образовательного, пропагандистского и воспитательного компонентов стало более планомерным. Как писал в программной статье в первом выпуске «Вопросов научного атеизма» первый директор Института научного атеизма А. Ф. Окулов, «научно-исследовательская работа в области атеизма может быть успешной лишь при условии, если она тесно и неразрывно связана с практикой атеистической пропаганды, со всеми сторонами идеологической работы партии по коммунистическому воспитанию трудящихся»<sup>2</sup>. Это непосредственно влекло за собой «интервенцию» научного атеизма в университетское пространство. Прямо вопреки Веберу университетская аудитория рассматривалась здесь не просто как возможное, но как едва ли не главное место атеистической проповеди и одновременно ее подготовки: «Вузы активно ведут атеистическую пропаганду среди населения, оказывая большую помощь местным партийным организациям, обществу “Знание”, учреждениям культуры. Выпускники вузов, прослушавшие курс “Основы научного атеизма”, составляют те-

<sup>1</sup> См.: Коновалов Б. Н. Союз воинствующих безбожников // Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 4. С. 72–73.

<sup>2</sup> Окулов А. Ф. За глубокую научную разработку современных проблем атеизма // Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 1. С. 26. См. в том же номере: Мишутис П. Й. Опыт создания системы атеистического воспитания в Литовской ССР // Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 1. С. 200–222. Рубрика «Вопросы научно-атеистического воспитания» была одной из основных журнала «Вопросы научного атеизма». Ей полностью посвящен его 9-й выпуск.

перь значительную часть лекторов и пропагандистов атеизма в городах и районах»<sup>1</sup>.

На данных основаниях выстраивалось и отношение «научного атеизма» к советскому обществу – передача знаний о религии была неразрывно связана с атеистической пропагандой, которую сами ученые в большинстве своем рассматривали как свой гражданский долг<sup>2</sup>. В этом, как представляется, можно видеть особенность положения религиоведения по сравнению с такими гуманитарными дисциплинами советской эпохи, как литературоведение, классическая филология, искусствоведение и другие подобные, в том числе и связанные с изучением отдельных религий. Представители этих областей знания стремились, насколько это было возможно, дистанцироваться от политической и идеологической составляющих научных исследований, обеспечить автономию сообществ, самостоятельное движение научной мысли, их в наибольшей степени затронул процесс «оттепели».

Специфическим по отношению к прочим гуманитариям образом выстраивались и отношения ученых-религиоведов с властью: их довольно затруднительно описать в простых категориях господства / подчинения, автономии / ее нарушений. С одной стороны, именно атеистическая власть инициировала бурное развитие науки о религии и ее институционализацию, задав вместе с тем и жесткие мировоззренческие рамки этого развития, насильственным образом оборвав все альтернативные пути движения научной мысли. Именно заданные властью правила игры обусловили описанную выше специфику отношений внутри научного общества, основательно подорвав его способность отстаивать собствен-

<sup>1</sup> Предисловие // Вопросы научного атеизма. 1973. Вып. 15: Научный атеизм в высшей школе. С. 3–4. Данный выпуск полностью посвящен проблеме соотношения научного и образовательного компонента в «научном атеизме», подводя итог и намечая дальнейшие перспективы развития «системы атеистического воспитания студенческой молодежи».

<sup>2</sup> Видные ученые-религиоведы, как правило, были одновременно активными «антирелигиозниками» – членами и даже руководителями Союза воинствующих безбожников и наследовавшего ему общества «Знание». Вместе с тем активисты антирелигиозники зачастую становились известными учеными, причем даже осознание ими серьезности и сложности религиоведческой проблематики не сказывалось до определенного момента на их общественной активности. Провести по этой линии прямой и простой водораздел между «честными учеными» и симулянтами от «научного атеизма» оказывается невозможно. Научный путь известных религиоведов советской эпохи стандартным образом начинается с разоблачительной антирелигиозной публицистики: М. И. Шахнович, В. Ф. Зыбковец, С. А. Токарев, Л. Н. Митрохин, Ю. А. Левада.

ную автономию. С другой стороны, ученые-религиоведы в своем качестве «научных атеистов» выступали как воспитатели правящей элиты, призванные прививать ее представителям «истинное мировоззрение», они же выступали и как эксперты, чья аналитика была востребована и использовалась при принятии политических решений. Они умели отстаивать свои позиции и могли порой идти на конфликт с властью, в большинстве случаев, однако, сохраняя в качестве базовых ценностей идею «верности партии и советскому народу», «веру в светлое (в частности — свободное от религии. — К. А.) будущее»<sup>1</sup>. Последние, как представляется, существенным образом конфликтовали с ценностями академизма, однако этот конфликт затухал тем фактом, что указанная вера представляла как вывод из научно обоснованного, даже единственно подлинно научного мировоззрения, а атеизм рассматривался как само собой разумеющаяся предпосылка научной работы.

*«Научный атеизм» и верующие: проблема ответственности.* С проблемой ценностей тесно связан и крайне болезненный вопрос об ответственности религиоведческой науки за практику систематического нарушения принципа свободы совести и связанные с этим гонения на верующих в СССР. Представляется, что речь здесь может идти, с одной стороны, об участии ученых в выработке специфически советской, существенно искажавшей мировые стандарты интерпретации этого принципа<sup>2</sup>, а с другой —

<sup>1</sup> О подобном использовании и связанных с ним конфликтах при составлении программного документа «о перспективах атеизма и религии» и при исследовании «уровня атеистической зрелости и религиозности» рассказывал в своем последнем интервью проф. Н. С. Гордиенко (см.: Интервью с проф. Гордиенко // *Путь ученого.* Николай Семенович Гордиенко. СПб., 2013. С. 39–41, 49). И хотя следует согласиться с М. Ю. Смирновым в том, что «нелепо говорить, что Гордиенко и ему подобные ученые всего лишь обслуживали пропагандистскую машину коммунистической идеологии», следует признать и то, что основные установки этой идеологии были ими восприняты как само собой разумеющиеся основания собственной жизни и деятельности. И именно эти установки, а не личные качества тех или иных ученых придавали своеобразие советскому дискурсу о религии в целом (см.: *Смирнов М. Ю.* «Религиовед — это диагноз»: немного о Н. С. Гордиенко // *Путь ученого...* С. 94).

<sup>2</sup> С характерной асимметрией свобод «отправления религиозных культов» и «антирелигиозной пропаганды», задающей ситуацию, где, например, не только любые формы работы религиозных организаций с детьми, но и религиозное воспитание детей в семье рассматривалось в рамках широко трактуемой концепции «религиозного принуждения», с точки зрения которой «подлинные интересы детей» известны партии и обществу лучше, чем родителям, и заключаются «в формировании у них единственно верного научно-атеистического мировоззрения» (см.: *Бражник И. И.* Защита советским законом детей и подростков от религиоз-

об их отношении к конкретной практике, зачастую нарушавшей даже эту ограниченную интерпретацию.

Прежде всего, постоянные указания ученых и философов религии того времени, равно как и соответствующих государственных и партийных документов, на недопустимость административных антирелигиозных мер и оскорбления чувств верующих<sup>1</sup> нельзя рассматривать просто как лицемерие. И ученые, и партийные деятели в равной мере опирались на идею, согласно которой «отмирание религиозных предрассудков в сознании масс»<sup>2</sup> — объективный закономерный процесс, коренящийся в гармонизации общественных отношений, которая должна иметь место при социализме<sup>3</sup>. И административное, и общественное принуждение здесь скорее является помехой, чем помощью: «...грубое подавление религиозности способствует разжиганию религиозного фанатизма»<sup>4</sup>. Тем не менее сам факт постоянного повторения этих призывов говорит о том, что существовали факторы более значимые, вновь и вновь запускавшие механизм репрессий и притеснений. Эти факторы не были исключительно политическими, часть из них относилась к сфере религиоведческой науки.

Между научным знанием и практиками власти в этой сфере возникал своего рода логический круг. Так, на ранних этапах становления советской программы понимание религии как реакционной общественной силы и связанное с ним общее отношение к религии (скорее эмоционально-волевое, чем чисто интеллектуальное), независимо от желания или нежелания отдельных ученых, мыслителей или политиков, имплицировало интерпретацию действий верующих и особенно церковного руководства

ного принуждения // *Вопросы научного атеизма.* 1981. Вып. 27: Свобода совести в социалистическом обществе. С. 109).

<sup>1</sup> Начиная как минимум с циркуляра ЦК РКП(б) «Об антирелигиозной кампании во время пасхи» (февраль 1923 г.) (см.: *Коновалов.* Цит. соч. С. 65). Позиция, характерная для поздней стадии: «Никто не вправе стеснить свободу и достоинство верующих...» (*Писманник М. Г.* Этика атеистического воспитания // *Вопросы научного атеизма.* 1986. Вып. 35. С. 198).

<sup>2</sup> *Окулов.* Цит. соч. С. 33.

<sup>3</sup> См.: Там же.

<sup>4</sup> *Красиков П. А.* Мысли о религии и антирелигиозной пропаганде // *Избранные атеистические произведения.* М., 1970. С. 243. О том, что эта мысль человека, непосредственно руководившего воплощением в жизнь декрета об отделении Церкви от государства, не была просто данью внешней пропаганде, свидетельствует и ее постоянное присутствие в обращавшейся к антирелигиозной тематике художественной литературе (см. гл. «Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950–60-х годов»).

как «контрреволюционных». Рассмотрение религиозного сознания через призму идеи классовой борьбы естественным образом заставляло обращать особое внимание на Православную и Католическую Церкви как в наибольшей степени выражающие интересы классов, господствовавших при «старом режиме».

На более поздних стадиях механизм приобретает более сложную структуру, где связь между идеями и решениями все в большей степени опосредуется реальными исследованиями, в том числе социологическими<sup>1</sup>. Однако принятие описанного выше марксистского комплекса идей и отношений к религии, необходимо включавшего в себя представление о ее отмирании, в качестве само собой разумеющейся предпосылки предопределяло интерпретацию результатов данных исследований в духе совершенно определенной общей прогностики<sup>2</sup>. Возникающие на этой основе общие рамки и принципы интерпретации в целом не зависели ни от присущего многим исследователям стремления к трезвости оценок<sup>3</sup>, ни от реальных результатов конкретных исследований и интерпретативных возможностей конкретных ученых<sup>4</sup>. Эта прогностика, подкрепляемая полученными на ее основе результатами исследований, затем ложилась в основу принимаемых властью политических решений, формировала определенным образом кругозор и мышление чиновников и партийных функционеров, слушавших курсы «научного атеизма». Принимаемые на этой основе решения естественным образом были направлены на дальнейшую маргинализацию религиозного сознания и форм жизни, определяемых им. В результате реализации таких решений эти жизненные формы действительно оказывались помещенными в ситуацию, эмпирическое исследование которой дополнительно подтверждало указан-

<sup>1</sup> Практически в каждом выпуске «Вопросов научного атеизма» присутствовала рубрика «Конкретно-социологические исследования».

<sup>2</sup> Не говоря уже о случаях прямого давления на ученых со стороны воспринявших (пусть и в упрощенном виде) их же собственные идеи властей разного уровня и средств массовой информации.

<sup>3</sup> Из еще довоенных времен см. упоминавшуюся работу: *Лукачевский А. Т.* Изучение социальных корней религии в СССР. М., 1930.

<sup>4</sup> Так, весьма квалифицированное и даже подвигавшееся критике за «ревизионизм» рассмотрение социальных аспектов религиозной жизни в работе Ю. Левады покоится на посылке, которая проговаривается лишь мимоходом, как нечто само собой разумеющееся, и которую именно в силу этого нет оснований рассматривать как всего лишь формальную «дань» идеологии: «...отход масс от отживших культовых систем в условиях социалистического общества носит ярко выраженные черты социального, объективно-обусловленного процесса» (*Левада Ю. А.* Социальная природа религии. М., 1965. С. 258).

ную прогностику и представление о «реакционной сущности» религии, тем самым стимулируя дальнейшую политику вытеснения религии из общественной и частной жизни<sup>1</sup>. Циркуляция мысли и практики в этом кругу дополнительно стимулировалась оригинальными идеями, которые советские лидеры периодически вбрасывали в философское и научное сообщество: идеей нарастания классовой борьбы по мере построения социализма (Сталин) и идеей построения коммунизма к 1980 г. (Хрущев). Необходимо, однако, сказать, что эти идеи только обостряли ситуацию, и сама возможность их появления в значительной степени определялась этой ситуацией.

Выход из этого круга могла бы указать необходимая для гуманитарной науки критическая рефлексия относительно предпосылок и «неудобных фактов». Последняя, однако, допускалась лишь в крайне ограниченной степени — не только потому, что на нее накладывались некие ограничения «извне», но и потому, что описанная выше система научного этоса отнюдь не способствовала ее развитию. Возникал странный этический парадокс: риторика освобождения, декларируемая советским дискурсом о религии, зачастую под знаменем сциентизма, накладывала ограничения на свободу рациональной аргументации — основную ценность, придающую смысл научному знанию.

### *Общие выводы*

Проведенное рассмотрение в целом, как кажется, подтверждает предположение Вебера и Мертона о конституирующем для науки значении научного этоса. Оно подтверждает также высказанное в начале статьи предположение, что подлинная специфика советского дискурса о религии лежит не в тех или иных конкретных идеях или подходах, а в структуре его этической составляющей. Действенность основополагающих компонентов этой структуры оказалась практически независимой от конкретных личностей ученых — ее носителей.

<sup>1</sup> Именно такого рода формы религиозной жизни описывались и в художественной литературе (см. гл. «Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950–60-х годов»). Можно сказать, что советское религиозное сознание как бы интериоризировало элементы марксистского понимания религии, соответственно марксистская теория не столько «отражала» реальность, сколько «конструировала» ее. Элементы этого процесса на материале Поволжья довольно тонко описаны в кн.: *Luermann S.* Secularism, Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington, 2011.

Наука о религии советского времени в этом отношении может быть охарактеризована как экстремальная наука в том смысле, что здесь мы имеем дело не с частными отклонениями от нормального этоса, а с систематической и целенаправленной деформацией самой системы нравственных норм для эпохи 1920–30-х гг. и закреплении этой системы искаженных норм на уровне само собой разумеющихся предпосылок всякой научной работы – в период 1950–70-х годов.

Именно с этой точки зрения может быть поставлен вопрос о связи между развитием религиоведческой науки и практикой преследований за веру в СССР.

Представляется, что эта деформация негативно сказалась не только на моральном климате научного сообщества, но и на его собственно познавательных достижениях. Ее последствия ощущаются по сей день. Значительную опасность может представлять бессознательная рецепция элементов подобного этоса в рамках современной церковной науки и околонучных дискуссий в Церкви, в отношениях науки и власти, науки и общества, внутринаучных бюрократических иерархиях.

## Раздел 2. Институты и сообщества

---

### Религиоведение в Московском университете в первой половине XX века<sup>1</sup>

*П. Н. Костылев*

#### *Введение*

В настоящее время является общепризнанным, что история науки не сводится только к истории идей, но определяется и рядом существенных «внешних» факторов, среди которых наибольшую важность имеет история институтов – тех учреждений и сообществ, в рамках которых научные идеи функционируют и реализуются в конкретных исследованиях и проектах. Следовательно, знание институциональных традиций своей дисциплины и области знания (курс, кафедра, факультет, научная школа) обязательно для всякого серьезного исследователя. Такой организационный подход к изучению истории религиоведения, конечно, определенным образом влияет на сами результаты исследования, акцентируя внимание не на собственно истории религиоведческой мысли, но лишь на институциональном контексте ее возникновения и развития. С другой стороны, без знания институционального контекста, по нашему глубокому убеждению, понимание истории религиоведения невозможно: ведь ученые не пребывают в институциональном «вакууме».

Предметом данного исследования является институализация научного изучения религии (в форме истории религии прежде всего) в Московском университете<sup>2</sup> в первой половине XX в.: период, недоста-

<sup>1</sup> Текст первоначально опубликован: *Костылев П. Н.* Институализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX в. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5 (49). С. 79–95. Здесь публикуется со значительными дополнениями.

<sup>2</sup> Здесь и далее под Московским университетом мы имеем в виду МГУ им. М. В. Ломоносова.

точная изученность которого объясняется неопределенностью статуса науки о религии на его протяжении. Представляется также важным указать контекст — попытки институализации религиоведения в российских высших учебных заведениях вне Московского университета. Поскольку данное исследование представляет собой первый опыт систематизации этого аспекта истории отечественной религиоведческой науки, мы сочли возможным расположить материал в хронологическом порядке — любая попытка его «логической» схематизации и «объяснения» на данном этапе была бы, с нашей точки зрения, насильственной и надуманной.

Необходимо отметить, что мы не касаемся проблематики развития религиоведения в системе научных институтов (например, в Коммунистической академии Центрального Исполнительного Комитета СССР) или в учреждениях культуры указанного периода (например, в Музее истории религии и атеизма Академии наук СССР); вопрос преподавания богословских дисциплин в это время также достоин стать темой отдельного исследования.

Интерес к религиоведению в России возникает в конце XIX — начале XX в. В это время активно издается переводная литература: в 1887 г. — «Введение в науку о религии» М. Мюллера (1923—1900)<sup>1</sup>, с 1897 г. — «История религии» А. Мензиса (1845—1916)<sup>2</sup>; 1899 г. ознаменован выходом двухтомной «Иллюстрированной истории религий» П. Д. Шантепи де ла Соссе (1848—1920)<sup>3</sup>, 1906 г. — публикацией «Очерка сравнительного изучения религии» Т. Ахелиса (1850—1909)<sup>4</sup>.

Тогда же внимание на научное изучение религии обращают и российские ученые: так, уже в 1866 г. П. Л. Лавров (1823—1900), характеризуя работу Э. Бюрнуфа (1821—1907), писал: «...укажем читателю на... попытки охватить мыслью историю религий с более научной точки зрения, хотя, конечно, многое гипотетическое, входящее в эти построения, не дало им даже целостной стройной формы»<sup>5</sup>. А в 1897 г. С. Н. Трубецкой (1863—1905), характеризуя состояние российской истории религии, пи-

шет: «Эта область исторических знаний по многим причинам находится у нас в большом небрежении и загоне»<sup>1</sup>.

Однако уже в 1900 г., в статье «Сравнительное изучение религии», вышедшей на страницах «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона»<sup>2</sup>, Л. Я. Штернберг (1861—1927) достаточно полно описывает развитие науки о религии (преимущественно западной) на рубеже XIX и XX вв., а в 1908 г. Л. Н. Толстой (1828—1910) впервые именуется науку о религии одним словом — «религиоведение»<sup>3</sup>. В следующем, 1909 г. выходит одна из первых российских монографий в области истории религии — «История религии» А. В. Ельчанинова (1881—1934)<sup>4</sup>, В. Ф. Эрн (1882—1917), П. А. Флоренского (1882—1937) и С. Н. Булгакова (1871—1944), хотя в приложении к ней С. Н. Булгаков и сетует: «У нас совершенно не существует науки о религии...»<sup>5</sup>

На наш взгляд, именно это ощущение неразвитости религиоведения, по словам Л. Н. Толстого, «самой нужной науки»<sup>6</sup>, на фоне постоянно выходящих переводов западных авторов и проводимых с 1900 г. на Западе международных конгрессов по истории религии (нередко с участием российских ученых<sup>7</sup>), и привело к повсеместному от-

<sup>1</sup> Трубецкой С. Н. Предисловие // Барт А. Религии Индии / С. Н. Трубецкой, ред. М., 1897. С. VI.

<sup>2</sup> Штернберг Л. Я. Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1900. Т. 31 (61). С. 323—328.

<sup>3</sup> Насколько нам известно, именно Л. Н. Толстой 19 ноября 1908 г. впервые ввел термин «религиоведение»: «Религиоведение — это целая наука, для которой даже названия нет. Я этим занимаюсь. — И Л. Н. сказал, что основные истины во всех религиях одни и те же» (Маковицкий Д. П. [Дневник] 1908 // Маковицкий Д. П. У Толстого, 1904—1910: «Яснополяние записки»: В 5 кн. М., 1979. Кн. 3. С. 250).

<sup>4</sup> Вероятно, на основе «Истории религии» А. В. Ельчанинов читал в середине 1910-х гг. курс по истории религии на Высших женских курсах в Тифлисе (см.: Ельчанинова Т. Предисловие // Ельчанинов А. В., свящ. Православие для многих. М., 2006. С. 8).

<sup>5</sup> Ельчанинов А. В., Флоренский П. А., Эрн В. Ф. История религии. С приложением статьи [С. Н. Булгакова] «О противоречивости современно безрелигиозного мировоззрения». М., 1909. С. 205.

<sup>6</sup> «Л. Н. с Анучиным (географ Д. Н. Анучин (1843—1923). — П. К.) разговаривали о науке и поспорили. Анучин сначала возражал на все и переходил с предмета на предмет. Л. Н. горячился, потом позвал Анучина в кабинет (где, вероятно, извинился за горячность). Когда вернулись, Анучин вел себя сноснее. Л. Н. говорил ему об отсутствии науки религиоведения, самой нужной науки» (Маковицкий. Цит. соч. С. 251).

<sup>7</sup> Профессор Московской Духовной академии С. С. Глаголев (1865—1937) был вице-президентом Международного конгресса по истории религии в Париже (1900), профессор Санкт-Петербургского университета Е. В. Аничков (1866—1937)

<sup>1</sup> Мюллер Ф. М. Религия как предмет сравнительного изучения / А. М. Гилевич, пер. Харьков, 1887.

<sup>2</sup> Мензис А. История религии: Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем / М. Чепинская, пер. СПб., 1897.

<sup>3</sup> Шантепи-де-ля-Соссей П. Д. Иллюстрированная история религий: В 2 т. М., 1899.

<sup>4</sup> Ахелис Т. Очерк сравнительного изучения религии. М., 1906.

<sup>5</sup> Лавров П. Л. Развитие учения о мифических верованиях. М., 2010. С. 107.

крытию в начале XX века в российских университетах курсов и кафедр по истории религии.

*Развитие истории религии в Московском университете:  
историко-филологический факультет*

Согласно проекту университетского устава авторства Д. Н. Зернова (1843–1917), подготовленному в 1905 г., на историко-филологическом факультете полагалось 13 типовых кафедр, одной из которых должна была стать кафедра истории религии<sup>1</sup>. Это положение устава не было принято, однако известно, что на историко-филологическом факультете периодически читались те или иные курсы по истории религии. Первыми из них были «Религиозное состояние до-христианского мира и начало христианства» А. М. Иванцова-Платонова (1835–1894) и факультативная «История буддизма» В. М. Михайловского (1846–1904), прочитанные на историко-филологическом факультете однократно в осеннем семестре 1891 года<sup>2</sup>. В 1901–1902 гг. С. Н. Трубецкой читал курс «Религия древних греков»<sup>3</sup>, в 1906–1907 гг. П. В. Тихомиров (1868–1925) вел «Историю философии религии с половины XVII века до конца XIX века»<sup>4</sup>. Наконец, Н. С. Арсеньев (1888–1977), выпускник историко-филологического факультета, на нем же в 1917–1918 гг. прочитал курс лекций на тему «История религии в эпоху эллинизма»<sup>5</sup>.

Первым ученым в Московском университете, систематически развивающим историю религии как академическую дисциплину, следует признать С. Н. Трубецкого. Церковный историк Б. М. Мелиоранский (1870–1906) справедливо отмечал: «Почему читаются речи о теоретической и практической философии Трубецкого, и нет речи о Трубецком как историке фило-

участвовал в III аналогичном конгрессе в Оксфорде (1908), профессор Саратовского университета А. Ф. Преображенский (1875–1920) – в IV конгрессе в Лейдене (1912) и т. д.

<sup>1</sup> Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1905 год. Ч. 2. С. 108.

<sup>2</sup> Обзорение преподавания на историко-филологическом факультете Императорского Московского университета. 1891–1892. Б. м., б. г. С. 11, 13.

<sup>3</sup> Обзорение преподавания на историко-филологическом факультете Императорского Московского университета. 1901–1902. Б. м., б. г. С. 2. Согласно Б. Фохту, «Греческая религия в связи с археологией» (Фохт Б. Памяти князя С. Н. Трубецкого. М., 1906. С. 7).

<sup>4</sup> Обзорение преподавания на историко-филологическом факультете Императорского Московского университета. 1906–1907. Б. м., б. г. С. 12.

<sup>5</sup> Обзорение преподавания на историко-филологическом факультете Императорского Московского университета. 1917–1918. Б. м., б. г. С. 1.

софии и религии?»<sup>1</sup> В. И. Вернадский (1863–1945) свидетельствовал: «...он подходил к еще более широкому вопросу – к истории религии, углубляясь в историю религии греческой»<sup>2</sup>, о богатейших знаниях Трубецкого по истории религии упоминал и В. В. Зеньковский (1881–1962)<sup>3</sup>.

Трубецкой утверждал: «...чтобы приблизиться к пониманию религии, к философскому ее объяснению, нужно прежде всего знать факты ее истории»<sup>4</sup>, и потому призывал «перестать игнорировать религиозную историю, столь тщательно разрабатываемую западной наукой»<sup>5</sup>. Именно он впервые в России составил библиографию по истории религии, отдельно по западным и российским авторам<sup>6</sup>.

Нельзя говорить о развитии религиоведения в России первого десятилетия XX в., не упомянув о фактах критического к нему отношения – в том числе со стороны церковных кругов. Так, Н. А. Бердяев (1874–1948), описывая одно из собраний действующего с 1907 г. «Кружка ищущих христианского просвещения», заседания которого порой проходили на квартире М. А. Новоселова (1864–1938), вспоминает случай именно такого противостояния: «однажды в Новоселовском кружке происходили прения по вопросу о введении в программу духовных академий преподавания сравнительной истории религий. Тогда встал епископ Федор<sup>7</sup>, тогда ректор Московской духовной академии, то есть высшего учебного заведения, и сказал: “Зачем сравнительная история религий, которая может соблазнить? Что такое история религии, что такое наука, когда речь идет о спасении или гибели души для вечной жизни?”». Трубецкой представлял противоположную позицию, и, с его точки зрения, история религии никак не противоречит вере: «Стыд тому историку, который в

<sup>1</sup> Мелиоранский Б. Теоретическая философия С. Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 2 (82). С. 198.

<sup>2</sup> Вернадский В. И. Черты мировоззрения кн. С. Н. Трубецкого: Речь проф. В. И. Вернадского // Сб. речей, посвященных памяти кн. С. Н. Трубецкого. М., 1909. С. 8.

<sup>3</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 747.

<sup>4</sup> Трубецкой. Предисловие... С. VI.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Трубецкой С. Н. К библиографии истории религии // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 1 (36). С. 201–215; Он же. Библиографический указатель книг и статей на русском языке по истории религии. М., 1899. Подробнее см.: Антонов К. М. Кн. С. Н. Трубецкой и его программа исследования религии в контексте истории отечественного религиоведения // Точки–Puncta. 2011. № 1–2 (10). С. 17–26.

<sup>7</sup> Феодор (Поздеевский), архиеп. (1876–1937), ректор Московской Духовной академии с августа 1909 до 1917 г.

области религии уклонится от своей прямой, высокой задачи — понять человеческую действительность в ее прошлом. Такой историк изменит науке и не послужит вере, ибо ей можно служить только в правде»<sup>1</sup>.

6 октября 1902 г. под патронатом С. Н. Трубецкого открылось Историко-филологическое студенческое общество<sup>2</sup>, в котором приступили к работе четыре секции — философская, историческая, историко-литературная и общественных наук. В начале 1904 г. В. П. Свенцицкий (1881—1931) стал инициатором открытия в его рамках пятой секции — секции истории религии<sup>3</sup>, председателем которой в сентябре того же года был назначен С. А. Котляревский (1873—1939)<sup>4</sup>. Первые сведения об основании этой секции указывает в «Ракурсе к дневнику» Андрей Белый в декабре 1903 г.: «Появление у меня 3-х студентов — Флоренского, Эрнэ и Свенцицкого; и мое вступление в религиозно-философский студенческий кружок»<sup>5</sup>, он же красочно описывает проходящие заседания секции<sup>6</sup>. Фактически это был кружок, объединяющий студентов, желавших углубленно изучать историю религии<sup>7</sup>. Затем на основе именно этой секции возникли Христианское братство борьбы (в феврале 1905 г.) и Московское Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева (в 1906 г.)<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Булгаков С. Н. Кн. С. Н. Трубецкой как религиозный мыслитель: Речь прив.-доц. С. Н. Булгакова // Сб. речей... С. 20.

<sup>2</sup> Фохт. Цит. соч. С. 8.

<sup>3</sup> Чертков С. В. Писатель-проповедник // Свенцицкий В. П., прот. Собрание сочинений. М., 2008. С. 633.

<sup>4</sup> Свенцицкий В. П. Переписка с П. А. Флоренским // Новый журнал. 2011. № 264. Ст. 17.

<sup>5</sup> Цит. по: Переписка с Андреем Белым // Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / Е. В. Иванова, сост., коммент. М., 2004. С. 436.

<sup>6</sup> «Арена встреч с “тройкой” — открытая секция “Истории религий” в студенческом обществе (при Трубецком): заседания происходили в университете; тогдашнее ядро — три “Аякса” (В. П. Свенцицкий, П. А. Флоренский и В. Ф. Эрнэ — П. К.), бородатый Галанин, два Сыроечковских, А. Хренников, несколько диких эсеров с проблемой мучительного “бить — не бить”, анархисты толстовствующие, богохулители, ставшие богохвалителями, или богохвалители, ставшие с бомбою в умственной позе, посадские академики из самораздвоенных, кучка курсисток Герье; председательствовал С. А. Котляревский, еще писавший свой труд “Ламеннэ”; появлялись Койранские, “грифики”; да “аргонавты” ходили: сражаться с теологами» (Белый А. Воспоминания. М., 1990. Кн. 2. С. 300).

<sup>7</sup> См.: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 59.

<sup>8</sup> Половинкин С. М. На изломе веков (Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге в 1901—1903 гг.) // Россия XXI. 2001. № 6. С. 120.

Секция истории религии, таким образом, просуществовала чуть больше года; П. А. Флоренский писал отцу, А. И. Флоренскому (1850—1908), о ее работе без видимого энтузиазма: «Наша секция по философии и истории религии, к сожалению, вызвала слишком большие и преувеличенные ожидания и надежды»<sup>1</sup>. Уже в конце первого десятилетия XX в. Н. С. Арсеньев упоминает, что история религии в Московском университете фактически отсутствует<sup>2</sup>.

В 1918 г. магистрантам историко-филологического факультета для пробных лекций предлагались темы «Учение Канта о сущности религии» и «Учение Наторпа о сущности религиозных переживаний»<sup>3</sup>. Год спустя к чтению курса «Введение в историю религий» приступил И. А. Ильин (1883—1954); курс читался в 1919/1920<sup>4</sup> и 1920/1921<sup>5</sup> учебных годах. Следует отметить, что Ильин полагал себя историком религии<sup>6</sup>, и именно из этого курса 33 года спустя выросли его «Аксиомы религиозного опыта»: согласно Ильину, «не богословие, а исследование по истории религий»<sup>7</sup>. Однако историко-филологический факультет прекратил свое существование летом 1921 г.<sup>8</sup>, а 29 сентября 1922 г. и И. А. Ильин вместе с группой философов покинул Россию на одном из «философских пароходов».

#### *Факультет общественных наук и его преобразования*

Следующая глава истории религиоведения в Московском университете открывается созданием факультета общественных наук весной 1919 года. Из сообщения М. Н. Покровского (1868—1932)<sup>9</sup> мы узнаём

<sup>1</sup> Павел Флоренский и символисты... С. 439.

<sup>2</sup> Арсеньев Н. С. Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 46.

<sup>3</sup> См.: Петровский И. Г. Московский университет за пятьдесят лет советской власти: Московский ордена Ленина и ордена Трудового красного знамени государственный университет имени М. В. Ломоносова. М., 1967. С. 29.

<sup>4</sup> См.: Ильин И. А. Собрание сочинений / Ю. Т. Лисица, сост., коммент. М., 1999. Т. 2 (Доп.). С. 160, 232.

<sup>5</sup> См.: И. А. Ильин: Pro et contra: личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. СПб., 2004. С. 132.

<sup>6</sup> «Я — исследователь истории религий с прикровенным или явным ведением к православию» (И. А. Ильин: Pro et contra... С. 402).

<sup>7</sup> Там же. С. 403.

<sup>8</sup> Войдя в состав факультета общественных наук.

<sup>9</sup> См.: Покровский М. Н. Страх страха смерти и производственное значение религии // Под знаменем марксизма. 1922. № 9—10. С. 120.

о создании на новом факультете кафедры истории религии, лекции по которой читал, как мы полагаем<sup>1</sup>, психолог религии, специалист в области религиозного сектантства Д. Г. Коновалов (1876–1947). Его магистерская диссертация «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве», представленная к защите в Московской Духовной академии 24 октября 1908 г., вызвала жаркие дискуссии как на самой процедуре защиты — «диспут затянулся за полночь»<sup>2</sup>, — так и после нее. Коллеги по академии оценили работу как «выдающийся труд» и «научное событие»<sup>3</sup>, тогда как И. Г. Айвазов (1872–1964) посчитал, что сочинение Д. Г. Коновалова «не является богословским, а лишь дилетантством в области психиатрии»<sup>4</sup>, а архиепископ Антоний (Храповицкий, 1863–1936) радикально осудил диссертацию, назвав ее «академическим кощунством»<sup>5</sup>, поскольку автор унизил христианство «через уподобление его сектантскому неистовству»<sup>6</sup>. В 1920/1921 г. в план исторического отделения факультета общественных наук еще ставились «десять курсов по истории религии и церковному праву»<sup>7</sup>. Одним из них, вероятно, и был семинарий Д. Г. Коновалова «Религиозные движения», читаемый им до 1922/1923 г.<sup>8</sup>; затем лектор окончательно сосредоточился на иной проблематике<sup>9</sup>.

Также на факультете общественных наук в 1922/1923 г. курс «Предшественники христианства: восточные культы в Римской империи»<sup>10</sup> читал Н. А. Кун (1877–1940), автор бессмертных «Легенд и мифов

<sup>1</sup> Только он соответствует характеристике М. Н. Покровского «...из бывших профессоров упраздненных духовных академий» (*Покровский*. Цит. соч. С. 120); 14 августа 1909 г. Д. Г. Коновалов был уволен из Московской Духовной академии за «неправославный образ мысли», продемонстрированный в магистерской диссертации (см.: *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. 1880–1901. М., 2006. Т. 1. С. 576; *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX века. М., 2009. С. 374).

<sup>2</sup> *Айвазов И. Г.* К диссертации Д. Г. Коновалова «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве». М., 1909. С. 1.

<sup>3</sup> Магистерский диспут Д. Г. Коновалова в Московской Духовной Академии (24 октября 1908 года). Сергиев Посад, 1909. С. 4.

<sup>4</sup> *Айвазов*. Цит. соч. С. 2.

<sup>5</sup> Там же. С. 38.

<sup>6</sup> Там же. С. 40.

<sup>7</sup> История Московского университета. М., 1955. С. 82.

<sup>8</sup> Обзорение преподавания факультета общественных наук 1-го М.Г.У. на 1922 / 1923 ак. год. [М.], 1923. С. 33.

<sup>9</sup> Единственная биографическая о нем информация см.: URL: <http://letopis.msu.ru/peoples/1271> (дата обращения: 02. 09. 2013).

<sup>10</sup> Обзорение преподавания факультета... С. 29.

Древней Греции», под разными названиями издающихся с 1914 г.<sup>1</sup>, т. е. уже 100 лет.

В середине 1920-х гг. приступила к работе подсекция истории религии в институте истории факультета общественных наук в рамках работы секции этнологии, руководимой П. Ф. Преображенским (1894–1941)<sup>2</sup>. Параллельно Преображенский руководил работой семинара по первобытной религии<sup>3</sup>, его же перу принадлежит и первый отечественный учебник по этнологии — «Курс этнологии»<sup>4</sup>, пятая глава которого «Идеологические связи общества. Религия. Искусство. Язык. Письмо. Счет. Раса и культура»<sup>5</sup> по большей части посвящена проблеме происхождения религии.

25 апреля 1925 г. факультет общественных наук был преобразован в этнологический факультет. В 1926 г. на нем начинает педагогическую деятельность С. А. Токарев (1899–1985)<sup>6</sup>, в январе 1926 г. зачисленный в аспирантуру Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИИОН) с диссертационной темой «Религия меланезийцев»<sup>7</sup> и работавший с Преображенским<sup>8</sup>.

Этнологический факультет в свою очередь 21 июля 1929 г. был преобразован в историко-этнологический факультет<sup>9</sup>, на котором в 1929/1930 г., по воспоминаниям Т. А. Жданко (1909–2007), курс истории религии читал, будучи студентом-старшекурсником, С. П. Толстов

<sup>1</sup> См.: *Кун Н. А.* Что рассказывали древние греки и римляне о своих богах и героях. М., 1914.

<sup>2</sup> См.: *Калистратова Т. И.* Институт истории ФОН МГУ-РАНИОН. Н. Новгород, 1992. С. 47.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 91.

<sup>4</sup> См.: *Преображенский П. Ф.* Курс этнологии. М., 1929.

<sup>5</sup> Там же. С. 164–212.

<sup>6</sup> См.: *Летопись Московского университета: Исторический факультет.* М., 2009. С. 17.

<sup>7</sup> См.: *Анчабадзе Ю. Д.* С. А. Токарев: начало пути // *Этнографическое обозрение.* 2010. № 3. С. 122.

<sup>8</sup> 15 мая 1924 г. была создана Ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук при Московском университете, в которую вошли все научно-исследовательские институты, образованные при факультетах общественных наук университетов. Институт истории АНИИ объединил в себе НИИ истории в Москве и Ленинграде. 24 сентября 1926 г. ассоциация была выведена из состава МГУ и переименована в Российскую ассоциацию научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИИОН). Именно в нем продолжала работать группа П. Ф. Преображенского.

<sup>9</sup> Первый университет. 1929. 21 июля.

(1907–1960)<sup>1</sup>, будущий (с 1943 г.) директор Института этнографии АН СССР.

3 февраля 1930 г. историко-этнологический факультет был преобразован в историко-философский факультет с тремя отделениями – историческим, философским и антирелигиозным<sup>2</sup>. На антирелигиозном отделении была открыта кафедра истории религии, заведующим которой был назначен А. Т. Лукачевский (1893–1937) – заместитель ответственного редактора журнала «Антирелигиозник», руководитель антирелигиозной секции Института философии Коммунистической академии, известный, в том числе, как автор работ «Религия»<sup>3</sup> и «Происхождение религии»<sup>4</sup>. Под его редакцией в 1933 г. вышел «Антирелигиозный учебник»<sup>5</sup>, в котором ему принадлежит 9-я глава – «Происхождение религии»<sup>6</sup>. Будучи заместителем председателя Союза воинствующих безбожников, А. Т. Лукачевский говорил тем не менее о необходимости более глубокого изучения феномена религии<sup>7</sup> и призывал к эмпирическим исследованиям<sup>8</sup>, однако трагическая гибель помешала ему продолжить свою работу. Его «Происхождение религии» (1929) и по сей день представляет собой один из наиболее полных обзоров теорий происхождения религии<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> С. Т. А. Жданко беседует В. А. Тишков // [http://www.valerytishkov.ru/cntnt/besedy\\_s\\_u/zhdanko.html](http://www.valerytishkov.ru/cntnt/besedy_s_u/zhdanko.html) (дата обращения: 19. 07. 2013).

<sup>2</sup> Приказ №16 от 03. 02. 1930 // Архив МГУ. Ф. 1. Оп. МГУ. Ед. хр. 6.

<sup>3</sup> См.: Лукачевский А. Т. Религия: программа-конспект для антирелигиозных кружков самообразования повышенного типа. М., 1925.

<sup>4</sup> См.: Лукачевский А. Т. Происхождение религии (обзор теорий). М., 1930.

<sup>5</sup> См.: Антирелигиозный учебник / А. Т. Лукачевский, ред. М., 1933.

<sup>6</sup> Эта проблема в полной мере осознавалась как одна из наиболее острых; так, в прениях по докладу А. Т. Лукачевского об изучении социальных корней религии Ф. Виноградов сетовал: «...нужно признать, что практической антирелигиозной пропаганде большой вред наносит отсутствие в среде марксистов единства в объяснении происхождения религии» (Лукачевский А. Изучение социальных корней религии в СССР. М., 1930. С. 24).

<sup>7</sup> См.: «Здесь мы переходим к вопросу о социальных корнях религии. <...> Серьезных, глубоко научных работ в этой области пока еще не существует» (Лукачевский. Изучение социальных корней... С. 4–5).

<sup>8</sup> См.: «Нам нужны сейчас не абстрактные схемы, а фактический конкретный материал и выводы на основе этого материала» (Там же. С. 7).

<sup>9</sup> См.: Лукачевский. Происхождение религии... В этой работе подвергаются рассмотрению следующие темы: методологическое значение определения религии, общие теории религии и теории возникновения религии, обзор источников о первобытных верованиях, из конкретных теорий Лукачевский рассматривает натуралистическую, анимистические, авторитарную, магическую теории, теорию страха смерти, преанимизма, прамонотеизма и, наконец, тотемизма.

Уже 8 июля 1931 г. историко-философский факультет был выделен в отдельное учебное заведение – Историко-философский институт, в будущем широко известный как МИФЛИ, Московский институт философии, литературы и истории. На историческом факультете МИФЛИ читали курс древней истории Н. А. Кун и курс истории доклассового общества В. К. Никольский (1894–1953), специалист в области первобытной истории и ранних религиозных верований<sup>1</sup>.

Как отмечал декан философского факультета МИФЛИ, а позднее и философского факультета Московского университета А. П. Гагарин (1895–1960), в факультативном порядке студентам философского факультета МИФЛИ читался курс «История религии и христианства»<sup>2</sup>. Гагарин был человеком, хорошо разбиравшимся в религиоведческой проблематике благодаря своей непростой биографии: закончив последовательно Вяземское духовное училище и Смоленскую духовную семинарию, в которой он был намечен к отчислению за «атеистическое вольнодумство»<sup>3</sup>, в 1923 г. он издавал радикально атеистический журнал «Долой богов»<sup>4</sup>. Ему же принадлежит ряд брошюр по проблемам религиозной морали<sup>5</sup>.

1 сентября 1934 г. в Московском университете был восстановлен исторический факультет, а пять лет спустя, 19 мая 1939 г., на нем была образована кафедра этнографии, заведующим которой стал уже упомянутый выше С. П. Толстов<sup>6</sup>. В том же году при кафедре был организован кружок, «ставивший своей целью изучение вопросов происхождения религии и влияния первобытных верований на религию классового общества. Для ознакомления с пережитками религиозных верований кружок

<sup>1</sup> См.: Шаранов Ю. П. Лицей в Сокольниках: Очерк истории ИФЛИ – Московского института истории, филологии и литературы имени Н. Г. Чернышевского (1931–1941 гг.). М., 1995. С. 54, 87–88, 90.

<sup>2</sup> См.: Гагарин А. П. На философском факультете ИФЛИ // Труды Московского института истории, философии и литературы. М., 1937. Т. 1. С. 266.

<sup>3</sup> Философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова: страницы истории / А. П. Козырев, ред. М., 2011. С. 90.

<sup>4</sup> Долой богов! Антирелигиозный, пасхальный иллюстрированный журнал. Смоленск. 1923. № 1. Единственный номер вышел в Смоленске в пасхальные дни 1923 г. и преследовал цели антирелигиозной пропаганды и агитации (см.: Стыкалин С., Кременская И. Советская сатирическая печать. 1917–1963. М., 1963. С. 107).

<sup>5</sup> Гагарин А. П. О классовом характере религиозной морали. М., 1950; Он же. О христианской религии и нравственности. Смоленск, 1960; Он же. Правда о христианской религии и нравственности. М., 1961.

<sup>6</sup> См.: Летопись Московского университета... С. 27–28.

организовывал этнографические экспедиции»<sup>1</sup>. Первый курс по истории религии был прочитан на историческом факультете С. А. Токаревым в октябре—декабре 1940 г.<sup>2</sup> Такой же курс читался осенью 1943 г.<sup>3</sup>

Новый этап развития отечественного религиоведения начался в послевоенные годы, в основном со второй половины 1950-х гг., после выхода постановлений ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (7 июля 1954 г.) и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (10 ноября 1954 г.). Следующая страница истории религиоведения в Московском университете — это лекции по научному атеизму Е. Ф. Муравьева (1896—1980)<sup>4</sup>, читаемые с 1954 г., и открытие кафедры истории и теории атеизма и религии на философском факультете осенью 1959 г.

### *Институализация религиоведения за пределами Московского университета*

Необходимо, однако, обозначить и общий контекст процессов институализации религиоведения в России в начале XX в., что предполагает краткое описание кафедр истории религии за пределами Московского университета.

Первой кафедрой, в названии которой присутствовало словосочетание «история религии», была кафедра истории религии и Церкви, появившаяся в 1907 г. на исторической группе историко-философского отделения Высших женских (Бестужевских) курсов в Санкт-Петербурге<sup>5</sup>. Ее заведующим был А. В. Карташев (1875—1960) — известный богослов, историк Церкви, председатель Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества, последний российский обер-прокурор Священного

<sup>1</sup> Верченко М. В. Восстановление исторического факультета и его роль в борьбе за подготовку кадров историков-марксистов // Из истории Московского университета. 1917—1941 / Е. Н. Городецкий, М. Е. Найденов, М. И. Стишов, ред. М., 1955. С. 283.

<sup>2</sup> См.: Токарев С. А. Из дневников // Благодарим судьбу за встречу с ним: О С. А. Токареве — ученом и человеке. М., 1995. С. 171.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 184.

<sup>4</sup> О нем более подробно см.: Горохова Н. Д., Ермаков И. М., Крянев Ю. В., Панова В. С., Самохвалов Н. И., Филимонов Э. Г. Чекист, ученый, атеист (К 75-летию со дня рождения Е. Ф. Муравьева) // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1973. № 1. С. 94—95.

<sup>5</sup> См.: Высшие Женские курсы в Санкт-Петербурге: Краткая историческая заметка. 1878—1908. Б. м., 1908. С. 37.

Синода, первый и последний министр по делам исповеданий Временного правительства. А. В. Карташев читал на кафедре историю Церкви и специальные курсы: «Философское введение в историю религий», «Религии Египта, Вавилона, Ассирии и семитических народов Передней Азии», «Восточно-арийская религия», «Религии Персии»<sup>1</sup>. Литературовед и санскритолог Д. Н. Овсяннико-Куликовский (1853—1920) читал на ней в 1910—1912 гг. курс «Психология мифа и первобытных верований»<sup>2</sup>. Кафедра прекратила свое существование в конце 1918 г.

Второй подобной кафедрой стала существовавшая с 1918 по 1920 г. кафедра сравнительной истории религий Саратовского университета, создателем и заведующим которой стал уже упоминавшийся выше Н. С. Арсеньев, историк религии, приглашенный на историко-филологический факультет Саратовского университета в сентябре 1918 года<sup>3</sup> С. Л. Франком (1877—1950). Известно, что в 1918/1919 учебном году Н. С. Арсеньев вел в университете просеминарий по истории религии, в 1919/1920 — годичный семинарий по античной религии<sup>4</sup>, после чего эмигрировал, обвиненный в сочувствии к Белому движению.

Третьей была кафедра истории религии Московского городского народного университета имени А. Л. Шанявского (1908—1920), профессором которой был назначен Н. А. Кун; С. Н. Булгаков читал на ней в 1912/1913 и 1914/1915 учебных годах курс философии религии<sup>5</sup>, в 1916/1917 г. превратившийся в семинар<sup>6</sup>. В 1919 г. академические отделения этого университета были объединены с факультетами Московского университета.

Еще две кафедры истории религии работали в конце 1910-х — начале 1920-х гг. в Смоленске. Профессором кафедры истории религии, а затем и ректором Смоленского государственного университета был до 1921 г. исто-

<sup>1</sup> См.: Вахромеева О. Б. Духовное пространство университета: К 125-летию первого женского университета в России: Высшие Женские (Бестужевские) курсы, 1878—1918 гг.: исследование и материалы. СПб., 2003. С. 120.

<sup>2</sup> См.: Там же.

<sup>3</sup> См.: Гапоненков А. А. С. Л. Франк в Саратовском университете // Известия Саратовского университета. Сер. Филология. Журналистика. 2006. Т. 6. Вып. 1/2. С. 6.

<sup>4</sup> См.: Обзор преподавания на историко-филологическом факультете в 1917—1920 гг. / А. А. Гапоненков, вступ., подг. // Там же. 2005. Т. 5. Вып. 1/2. С. 31—32.

<sup>5</sup> Московский городской народный университет имени А. Л. Шанявского. 1912/1913 академический год. Год 5-й. М., 1912. С. 13; Там же. 1914/1915 академический год. Год 7-й. М., 1914. С. 16.

<sup>6</sup> Там же. 1916/1917 академический год. Год 9-й. М., 1916. С. 15.

рик религии<sup>1</sup> Н. М. Никольский (1877–1959)<sup>2</sup>. Поэт, историк и впоследствии розенкрейцер Б. М. Зубакин (1894–1938) читал на этой же кафедре лекции по сравнительной истории первобытных культов<sup>3</sup> и вел занятия по истории религии на кафедре истории религии Смоленского филиала Московского археологического института (с осени 1920 по 1922 г.)<sup>4</sup>.

### Заключение

Как говорил М. Н. Покровский, «нельзя семьдесят пять лет громить религию, а на семьдесят шестой заявить: а впрочем, откуда вся эта штука взялась, черт ее знает»<sup>5</sup>. Нужда в научном изучении религии, неразрывно связанная с задачами освобождения населения от «религиозного гнета», привела советских ученых к пониманию необходимости причин ее возникновения, происхождения и ранних форм развития. Результатом стало создание многообразных кафедр истории религии – как в Московском университете (в 1919 г. на факультете общественных наук, в 1930 г. – на историко-философском и в 1959 г. – на философском факультетах), так и вне его (кафедры истории религии в Саратове и Смоленске). Однако в России первой половины XX в. религиоведческие дисциплины, успешно развиваясь до 1917–1918 г., продолжали развиваться до начала 1920-х гг. по инерции, после чего, по крайней мере в высших учебных заведениях, дело постепенно пошло на спад.

На наш взгляд, именно 1922 г. можно считать своего рода водоразделом для развития религиоведческих дисциплин в Московском университете. Н. М. Никольский, характеризуя ситуацию начала 1920-х гг., в 1922 г. пишет: «Вопросы религии стали предметом массового свободного обсуждения; в университетах учреждены специальные кафедры истории религии, и немногочисленным имеющимся у нас ученым, которые раньше занимались историей религии приватным образом, дана возмож-

<sup>1</sup> См.: *Никольский Н. М.* Дохристианские верования и культура днепровских славян. М., 1929. С. 3.

<sup>2</sup> *Ботвинник М. Н.* М. Н. Никольский. Минск, 1967. С. 27.

<sup>3</sup> См.: *Тихонов Д.* Мистики Смоленска // Рабочий путь. 2013. 10 апреля. О Б. М. Зубакине есть и монография: *Немировский А. И., Уколова В. И.* Свет звезд, или Последний розенкрейцер. М., 1994.

<sup>4</sup> См.: *Волинская В. А.* Борис Михайлович Зубакин – последний русский розенкрейцер // Зубакин Б. М. Новое и забытое о Ломоносове. Архангельск, 2011. С. 9–10.

<sup>5</sup> *Покровский М. Н.* История религии на холостом ходу (нечто вроде резюме) // Под знаменем марксизма. 1923. № 2–3. С. 203.

ность углубиться самим в новую науку и подготовить в ее области новых специалистов»<sup>1</sup>. Но в 1922 г. на всех факультетах Московского университета начинается пересмотр учебных планов – «надо было выбросить из учебных программ все лишнее и ненужное»<sup>2</sup>.

Соответственно М. Н. Покровский, в своей полемике тех лет с И. И. Скворцовым-Степановым (1870–1928) касательно страха смерти как основы религии, довольно едко характеризует развитие истории религии в Советской России: «Достаточно сказать, что у нас нет ни одного марксиста – историка религии на университетской кафедре. Самая попытка учредить такую кафедру (при организации факультетов общественных наук, в 1919 г.) привела к конфузному результату: кафедра сделалась убежищем более ловких и пронырливых из бывших профессоров упраздненных духовных академий. А московский университет ее благополучно закрыл, закрыл именно тогда, когда ректором его сделался коммунист... Конфуз неменьший, хотя и в другом роде»<sup>3</sup>. Скворцов-Степанов соглашается с ним: «К стыду нашему, на Фонах<sup>4</sup>, положительно затопляемых многопредметностью, до сих пор не читаются такие курсы»<sup>5</sup>.

К сожалению, с течением лет, во второй четверти XX в., мы можем наблюдать только спад интереса к проблематике истории религии. Уже сточение контроля над дисциплинами высшего образования, общая постановка вопроса об изучении религии только в контексте задачи решительной ее ликвидации сделали развитие религиоведческих дисциплин как в Московском университете, так и в советских университетах первой половины XX в. практически невозможным. Следующая глава истории религиоведения в Московском университете по праву принадлежит открытой на философском факультете в 1959 г. кафедре истории и теории атеизма и религии.

В какой степени причиной институализации религиоведения в 1920-е гг. стал, как часто утверждают, идеологический или даже политический «казак», вопрос непростой. Строго говоря, любой однозначный ответ на

<sup>1</sup> *Никольский Н. М.* Религия как предмет науки // Он же. Избранные произведения по истории религии. М., 1974. С. 36–37.

<sup>2</sup> Очерки по истории Московского университета / В. И. Лебедев, Я. И. Линков, З. Я. Белецкий, ред. М., 1940. С. 84.

<sup>3</sup> *Покровский.* Страх страха смерти... С. 120–121. За указание на эту цитату мы благодарны заведующему кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета ПСТГУ К. М. Антонову.

<sup>4</sup> Имеются в виду факультеты общественных наук.

<sup>5</sup> *Степанов И. И.* Страх смерти против исторического материализма (Ответ тов. М. Н. Покровскому) // Под знаменем марксизма. 1922. № 11–12. С. 112.

него, на наш взгляд, окажется не корректно научным, но также идеологическим. Все же с определенной уверенностью можно утверждать, что первые кафедры истории религии создавались скорее отдельными личностями, нежели решениями «сверху». Ситуация изменилась в 1950-х гг., когда непосредственными причинами развития научного атеизма и — в его составе — научного изучения религии, выраженного в решении об открытии кафедр атеизма в Киевском и Московском университетах, стали конкретные решения ЦК КПСС.

Так, 7 июля 1954 г. было принято постановление «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», предписывающее «усилить воспитательную работу среди учащихся и студентов»<sup>1</sup>. 10 ноября того же года в постановлении «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» помимо основного тезиса («за последнее время в научно-атеистической пропаганде среди населения в ряде мест допускаются грубые ошибки») было сказано о необходимости привлечения квалифицированных кадров: «...проведение научно-атеистической пропаганды требует самого внимательного, заботливого отношения к отбору лекторов, докладчиков, авторов статей и брошюр на антирелигиозные темы. К этой работе должны привлекаться исключительно квалифицированные в научном отношении кадры»<sup>2</sup>.

Результатом осмысления этих постановлений стала секретная записка Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 12 сентября 1958 г., в пункте 6 которой было предписано следующее: «Министерству высшего образования СССР и философским факультетам университетов обеспечить подготовку специалистов-философов с глубокими знаниями вопросов атеизма, способных квалифицированно вести научно-атеистическую пропаганду. В связи с этим внести соответствующие изменения в учебные планы и программы философских факультетов. Организовать в Академии общественных наук при ЦК КПСС, в Институтах философии Академии наук СССР и союзных республик, а также на философских факультетах университетов разработку научных проблем по вопросам атеизма»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК, 1898–1986: 1946–1955 / А. Г. Егоров, К. М. Боголюбов, ред. М., 1985. С. 432.

<sup>2</sup> Цит. по: Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов: 1954–1960. М., 1970. С. 49.

<sup>3</sup> Цит. по: *Одинцов М. И.* Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы, 1939–1958: дискуссионные аспекты. М., 2003. С. 366.

Естественным следствием приведенного выше предписания стало открытие двух кафедр в Киеве и Москве, специализировавшихся в области изучения религии и атеизма. В плане педагогической нагрузки профильная кафедра Московского университета, например, уже в следующем году приступила к работе на ряде факультетов университета, поскольку уже 7 мая 1960 г. в Московском университете был введен факультативный курс «Основы научного атеизма». Но это уже, как говорится, совсем другая история.

## Социология отечественного религиоведения: метод Р. Коллинза

К. А. Колкунова

### Введение

В том, что отечественное религиоведение — научное изучение религиозных аспектов человеческой жизни — институционально и содержательно оформлено, уже не приходится сомневаться. Все шире оказывается ряд предметов, которые включаются религиоведением в свое рассмотрение. Особое место среди них занимает сама наука о религии, ее история и методология. Такая рефлексия представляется естественным этапом развития любой науки, в западном религиоведении определенные шаги в этом направлении уже неоднократно предпринимались<sup>1</sup>. Все попытки эксплицировать эту рефлексю в рамках религиоведческого исследования мы будем называть метарелигиоведением.

В данном исследовании предлагается уйти от уже ставшего привычным изучения истории религиоведения, которое имеет обширную как русско-, так и англоязычную историографию<sup>2</sup>. В первой его части описывается, какие точки зрения на метарелигиоведение были представлены в

<sup>1</sup> См., например: *Geertz A., McCutcheon R.* The role of the Method and Theory in the IAHN. Leiden, 2000; *Stausberg M.* The study of religion(s) in Western Europe (II): Institutional developments after World War II // *Religion*. 2008. Vol. 38. P. 305–318; *Waardenburg J.* Reflections on the Study of Religion. The Hague, 1978; *Анмес П.* Обзор новых подходов в европейском религиоведении // *Религиоведческие исследования*. 2009. № 1–2. С. 53–67; *Уорн Р.* Новые стратегии изучения религии в Северной Америке // *Религиоведческие исследования*. 2009. № 1–2. С. 67–90; *Sharpe E.* Comparative religion: a history. L., 1975.

<sup>2</sup> См.: «Предисловие. Основные проблемы изучения истории религиоведения советского времени».

отечественной литературе. Затем автор предлагает свое видение метаре­лигиоведения и социологии религиоведения как его раздела, опираясь на идеи и подход, выраженные Рэндалом Коллинзом в работе «Социология философий». Проблемы, связанные с реализацией этого проекта на материале прежде всего советского религиоведения, будут освещены в последней части главы. Затем будут сделаны выводы.

### *Понимание метаре­лигиоведения в отечественной науке*

В отечественной науке существуют разные точки зрения на структуру религиоведения. Ряд авторов создали различные концепции некоей области знания, которая делает своим предметом не религию и не религиозные традиции, но опыт научного их изучения. Эта структура чаще всего рассматривается как часть религиоведения, некая рефлексия над прошлым и настоящим этой дисциплины, полезная, впрочем, для ее развития. Эта область может именоваться метаре­лигиоведением, метатеория религии и др.

А. Н. Красников называл метаре­лигиоведением изучение религиоведения: «...в последние годы оно стало признаваться самостоятельной дисциплиной в рамках религиоведческого комплекса, и все больше ученых занимаются историческим и систематическим исследованием науки о религии»<sup>1</sup>; в словаре «Религиоведение» этот же автор выделяет в метаре­лигиоведении две части: история и теория религиоведения<sup>2</sup>.

Как пишет М. Ю. Смирнов, «для продуктивного развития собственно теории и методологии религиоведения одного только “школьного” обзора исторической фактуры явно недостаточно. Требуется аналитическая работа по выявлению тех факторов, что обусловили специфику эволюции религиоведческой мысли в России»<sup>3</sup>. Представляется, что речь идет именно о построении метаре­лигиоведения, причем не только в виде истории религиоведения.

А. Ю. Рахманин полагает, что «метатеория религиоведения может быть... определена как область изучения подходов, методов и субъекта исследования религии»<sup>4</sup>. Схожей точки зрения придерживается

М. Г. Писманик, призывая к методологической «инвентаризации» и переосмыслению структуры и пути дисциплины<sup>1</sup>. Для этих целей он считает необходимым отличать от философии религии и разрабатывать метатеорию религиоведения (М. Г. Писманик отличает и метатеорию от истории религиоведения). Этот раздел является частной гносеологией, позволяющей переводить «абстрактно-теоретические философские построения и категории предельной общности на средний уровень, необходимый для восхождения к конкретному»<sup>2</sup>.

Важно обратить внимание на претензии, причем, с точки зрения этого автора, необоснованные, философии религии на роль структурообразующей субдисциплины религиоведения<sup>3</sup>. Сходным образом видит ситуацию и И. П. Давыдов, говоря о соперничестве философии и религиоведения за роль «вершины» в схеме знаний о религии<sup>4</sup>. Этот исследователь критикует (хотя и не всегда внимательно обращается с источниками) существующие трактовки метаре­лигиоведения, считая это понятие пустым, а употребление его некритичным. Он предлагает альтернативный медиатор между философией религии и науками о религии (психологией, историей, антропологией и др.) — эпистемологию религиоведения, а термин «метаре­лигиоведение» можно будет исключить из использования. Задачей эпистемологии религиоведения станет «совершенствование религиоведческих методологий, теоретическая классификация, разведение различных частнонаучных подходов, методов и методик, проверка всех многочисленных методов частных теорий на соответствие критериям научности»<sup>5</sup>. Почему, впрочем, создание эпистемологии религиоведения не является умножением сущностей, а использование термина «метаре­лигиоведение» является, остается неизвестным. Кроме того, И. П. Давыдов предлагает и вариант наполнения этого понятия смыслом: «метатеория (метаре­лигиоведение) встраивается внутрь религиоведения на правах инструментария формализации и проверки на непротиворечивость данных религиоведения — как теоретических, так и

<sup>1</sup> Писманик М. Г. Религиоведческие размышления // Религиоведение. 2006. № 3. С. 189–199.

<sup>2</sup> Там же. С. 194.

<sup>3</sup> См. о дискуссии на данную тему в последние 10 лет гл. «Религиоведческие издания в России (2000–2013)».

<sup>4</sup> Давыдов И. П. Прологомены к эпистемологии религиоведения // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 81–87 // URL: <http://rpu.pf/uploads/1-12/davydov.pdf> (дата обращения: 24.11.2013).

<sup>5</sup> Он же. Современные проблемы методологии религиоведения // URL: <http://www.sf.ru/statja/sovremennye-problemy-metodologii-religiovedenija> (дата обращения: 24.11.2013).

эмпирических. Это своеобразный логический “реаниматор” самого религиоведения, призванный лечить от логических и эвристических сбоев все смежные дисциплины на системном уровне»<sup>1</sup>.

Единственная разработанная модель метарелигиоведения в российском религиоведении создана П. Н. Костылевым. Он считает, что данный термин является «зонтиком» (umbrella term) для таких разделов, как история, методология, психология и социология религиоведения<sup>2</sup>. Дальше постулирования, впрочем, дело не заходит, но обратим внимание на то, что социология религиоведения видится им как «изучение конкретики профессиональной реализации выпускников-религиоведов», «используя в качестве объясняющих установок любую социологическую парадигму — от теории групп до сетевой теории»<sup>3</sup>. Такая информация нам представляется чересчур сиюминутной и, учитывая ситуацию на рынке труда и востребованность религиоведов, достаточно бесполезной. Но сама постановка вопроса о социологическом изучении религиоведения является достижением.

Несмотря на то что обсуждение в периодике метарелигиоведения как проекта утихло, мы предполагаем, что выделение его в качестве раздела религиоведения является уместным, а изучение истории религиоведения можно считать лишь одним из разделов этой области.

Безусловно, построение социологии религиоведения должно стать не просто накоплением фактов, но и рефлексией этих фактов, опирающейся на теории социологии знания и социологии науки. Одним из наиболее авторитетных исследований подобного рода, обращенных на философию, является труд Рэндала Коллинза.

### *Теория Коллинза в приложении к религиоведению*

При обращении к этой масштабной работе неизменно возникает желание предпринять подобную реконструкцию применительно к другим

<sup>1</sup> Давыдов И. П. Современные проблемы методологии религиоведения // URL: <http://www.sfi.ru/statja/sovremennye-problemy-metodologii-religiovedenija> (дата обращения: 24.11.2013).

<sup>2</sup> Костылев П. Н. Метарелигиоведение как область знания // Материалы XIII международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». М., 2006. Т. 4. С. 216–217; *Он же*. Религиоведение как образование и наука в современной России // Ученые записки Орловского государственного университета. 2006. Вып. 4 (4). С. 139–147.

<sup>3</sup> *Он же*. Метарелигиоведение как область знания. С. 216.

областям гуманитарных и социальных наук. И поскольку религиоведение, во-первых, существует, а во-вторых, является наукой, возникает вопрос, возможно ли построить социологию религиоведения по модели Коллинза?

Попытаемся кратко реконструировать проект Коллинза, а затем приложить его к истории религиоведческих исследований в России. Задача, которую решает Коллинз применительно к философии, — «сосредоточиться на интеллектуальных сетях (intellectual networks) — социальных связях между теми мыслителями, чьи идеи передавались в последующих поколениях»<sup>1</sup>. Сети — это устойчивые формы связей между микроситуациями, и в данном случае сети объединяют людей, которые занимаются трансляцией культурного капитала. Для построения такой системы необходимо ранжировать исследователей, определить их влияние и востребованность их идей в дальнейшем развитии системы знаний. Именно по этой причине невозможно построение современных социальных сетей или хотя бы сетей пятнадцатилетней давности: «...невозможно оценить значительность современников до тех пор, пока более поздние поколения не станут использовать имена прежних мыслителей как символы, или эмблемы, определенных способов мысли, широко распространенных в собственных сетях этих поколений»<sup>2</sup>.

Интеллектуальная жизнь протекает на нескольких уровнях: это и уровень отдельного индивида с его мышлением и эмоциями, и уровень группы интеллектуалов, подчиненных законам конкуренции и конфликтов, а также тех организаций, которые помогают — или мешают — развитию идей. Наконец, макроуровень представляют политические и экономические факторы, поддерживающие существование организаций (научные, образовательные, религиозные и прочие)<sup>3</sup>.

Коллинз выделяет три круга мыслителей — в соответствии с их значимостью можно говорить о философах первого, второго («некоторые из этих фигур весьма влиятельны, но их мысли слишком легко усваиваются дискурсом следующего поколения... величие других фигур оказывается эфемерным, поскольку сеть поворачивает в другом направлении»<sup>4</sup>) и третьего порядка («типичные эпигоны»). Количество фигур того или иного порядка подчиняется закону малых чисел: «...число активных школ мысли, которые воспроизводятся в течение более чем одного или двух поколений в аргументативном сообществе, колеблется примерно от трех до шести»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Коллинз Р. Социология философий. Новосибирск, 2002. С. 40.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 105–106.

<sup>4</sup> Там же. С. 120.

<sup>5</sup> Там же. С. 144.

Для укрепления существующих связей внутри группы, которую представляет собой сеть интеллектуалов, оказываются применимы те же средства, которые можно обнаружить в любой социальной группе. Это символы, отношение к которым может меняться с течением времени, ритуалы, в которых члены группы при личной встрече «заряжаются» энергией и обновляют существующие связи: «Интеллектуалы собираются, на некоторое время сосредоточивают внимание на ком-то одном из них, кто представляет развернутый дискурс. Этот дискурс сам по себе строится из элементов прошлого, утверждая и продолжая либо отрицая их. Ранее заряженные старые сакральные объекты «подзаряжаются» вниманием либо деградируют, теряя свою сакральность, и изгоняются из жизни сообщества; новые кандидаты в сакральные объекты предлагаются для освящения»<sup>1</sup>. Сакрализуется у них при этом не только и не столько групповое единство, сколько истина.

Но такое формирование группового единства было бы невозможно без конфликтов: «Не борющиеся индивиды, но малое число противоборствующих лагерей является устойчивой структурой (паттерном) интеллектуальной истории. Конфликт — это энергетический источник интеллектуальной жизни, и при этом он ограничен сам собой»<sup>2</sup>. Эти научные оппозиции являются основным двигателем научного развития: «Интеллектуальное творчество движимо оппозициями. Философские позиции развиваются, воспринимая друг друга как контрастные. Пространство внимания образуется аргументами, а не решениями»<sup>3</sup>. Вместе с тем конфликт, усиливающий солидарность в группе, может привести к стагнации, поскольку «в период наиболее острого конфликта противостоящие стороны будут догматически придерживаться своих позиций. При этом уровень интеллектуальной изощренности уменьшался бы по мере устранения тонкостей и принуждения приверженцев компромиссных позиций принять участие в борьбе на той или иной стороне»<sup>4</sup>. То есть конфликт, без которого невозможно развитие науки, одновременно ведет к стагнации.

Р. Коллинз выделяет три типа стагнации: «утрата культурного капитала», забвение, утрата идей<sup>5</sup>; «господство классики», затмение «гигантами» прошлого деятелей настоящего; «техническое уточнение», иллюзорная

<sup>1</sup> Коллинз. Цит. соч. С. 76.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

<sup>3</sup> Там же. С. 209.

<sup>4</sup> Там же. С. 241.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 656.

стагнация, при которой развитие интеллектуальной жизни и уточнение интеллектуального поля порождает «не уважение, а отчуждение»<sup>1</sup>. Если в первом случае мы имеем дело с физической утратой связей между поколениями, во втором имеет место излишний пиетет перед классиками, а в третьем раскол пролегает между интеллектуальными кругами и их социальным окружением. Любая академизация науки приводит ко второму типу стагнации, этот процесс абсолютно естествен: «Школы обеспечивают материальную основу и обособление от обыденных представлений, что позволяет интеллектуалам отстаивать собственные идеи. Однако школы также являются средоточием рутины и педантизма. Развивается формализм ради формализма; тексты заучиваются наизусть и покрываются все новыми комментариями; по мере своего уточнения позиции становятся все более узкими и тривиальными»<sup>2</sup>. Такой тип стагнации наблюдается во всей советской гуманитарной науке, в том числе и в религиоведении, в роли классики оказываются тексты марксизма-ленинизма. Но не только советская идеология вела научное изучение религии к стагнации.

Появление специфических религиоведческих институций — кафедр, Института научного атеизма, редакционных коллегий журнала «Наука и жизнь», специальных групп в рамках общества «Знание», — произошедшее в конце 1950–1960-х гг., совпало с пиком «академизации», о которой пишет Коллинз: «Происходит нечто вроде популяционного взрыва профессоров и текстов. По закону малых чисел это создает беспрецедентное давление. Чтобы как-то выжить, интеллектуалы должны разделять пространство внимания на все более узкие специальности. Более широкие арены конфликта переполнены громадным числом конкурентов»<sup>3</sup>. Такое описание вполне отвечает ситуации в области научного изучения религии, которая в конце 1960-х–1970-е гг. переживала разветвление на различные субдисциплины<sup>4</sup>.

Создание полного перечня интеллектуалов, занимавшихся научным исследованием религии, не представляется возможным, во-первых,

<sup>1</sup> Коллинз. Цит. соч. С. 657.

<sup>2</sup> Там же. С. 676.

<sup>3</sup> Там же. С. 1016.

<sup>4</sup> См.: Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990; Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М., 1967; Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979; Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973; Он же. Психология религии. М., 1986; Тажуризина З. И. Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987; Попова М. А. Критика психологической апологии религии (современная американская психология религии). М., 1972; Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.

из-за отсутствия очевидного критерия, позволяющего их выделить, а во-вторых, из-за огромного прироста числа религиоведов, например защитивших диссертации по соответствующей специальности, после 1960-х гг.<sup>1</sup>. Однако создание настолько подробной картины не может являться целью, поскольку значение абсолютного большинства членов сообщества весьма невелико.

«Ближе к сегодняшнему дню мы теряем способность определять, кто именно получит устойчивое влияние этого типа. Почти нет сомнений, что Кант имеет долговременную значимость. Но можем ли мы сказать то же самое о Бергсоне, или Расселе, или Сартре? Являются ли Ницше или Уайтхед фигурами с прочным влиянием?»<sup>2</sup>

### *Проблемы построения социологии советского религиоведения*

В отличие от философии, которую рассматривает Коллинз, научный атеизм советского времени в значительной степени лишен самостоятельности. О несвободном от политики развитии мысли этот автор пишет: «Интеллектуальное и политическое – это не одна и та же игра; и в тех случаях в истории, когда одна игра сводится к другой, интеллектуальная игра не уступает настолько, чтобы совсем исчезнуть: она возрождается тогда, когда внутреннее пространство вновь это позволяет»<sup>3</sup>. Такое суждение, казалось бы, близко к позиции, встречающейся в отечественной историографии<sup>4</sup>, согласно которой отсутствие в советское время религиоведения обусловлено именно политической ангажированностью научного атеизма. Однако Коллинз не отрицает и возможности прироста знания даже в ситуации такого подчиненного положения науки: «...в периоды низкой интеллектуальной автономии также могут иметь место моменты инновации, но только они не зависят от динамики внутренней сетевой структуры данной сферы идей»<sup>5</sup>. Ситуацию бюрократизации системы наук, которую можно наблюдать в СССР, можно сравнить с Древним Китаем: «Большинство чиновников... были заинтересованы только в узкопрактических вопросах или

в политическом маневрировании»<sup>1</sup>. Подобную картину можно наблюдать в советской периодике о религии. Поэтому важным и не всегда простым этически вопросом для исследователей советского религиоведения должен являться вопрос взаимодействия научного атеизма как системы организации всех знаний о религии с партийной бюрократией.

Возможны различные пути описания организационных форм существования религиоведческой мысли. Так, один из важнейших для изучения религии в СССР институтов, Институт научного атеизма Академии общественных наук ЦК КПСС, неоднократно становился объектом изучения<sup>2</sup>. Но все сведения, которые нам предлагают авторы этих исследований, дескриптивны и создают сугубо позитивную картину согласованного неустанного труда на благо науки. Перечисление корифеев, сотрудничавших с Институтом, не составляет представления о реальном положении вещей и реальных их мотивах. Но с социологической точки зрения крайне важным является тот факт, что первоначально сотрудников института насчитывалось всего 13, и пришли они в эту организацию как из партийных органов, так и из исследовательских организаций<sup>3</sup>.

Виктория Смолкин, исследующая историю советского научного атеизма, опираясь на архивные материалы, демонстрирует, как выдвижение кандидатур руководителей Института тесно было связано с их вовлеченностью в партийную работу и идеологические практики. Например, из кандидатур, предложенных ректором АОН на посты директора и заместителей института, только Лев Николаевич Митрохин имел послужной список в академических институтах и имел первое философское образование, и именно он не занял поста заместителя директора Института, видимо из-за сравнительно недавнего (в 1961 г.) вступления в партию<sup>4</sup>.

Важным источником в данной сфере являются не только официальные архивные документы, но и живые свидетельства. Например, интервью с Ольгой Тимофеевной Брушлинской, с 1970 г. сотрудником, а ныне редак-

<sup>1</sup> Например, с 1961 по 1971 г. было защищено 50 докторских и 536 кандидатских диссертаций по научному атеизму (см.: Шептунин А. П. Задачи повышения уровня преподавания научного атеизма в вузах // Вопросы научного атеизма. 1973. Вып. 15: Научный атеизм в высшей школе. С. 17).

<sup>2</sup> Коллинз. Цит. соч. С. 804.

<sup>3</sup> Там же. С. 59.

<sup>4</sup> См., например: Смирнов. Религия и религиоведение в России. С. 157–158.

<sup>5</sup> Коллинз. Цит. соч. С. 242.

<sup>1</sup> Коллинз. Цит. соч. С. 236.

<sup>2</sup> См.: Зув Ю. П. Институт научного атеизма (1964–1991) // Вопросы религии и религиоведения. 2009. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения. Ч. 1: Институт научного атеизма – Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. С. 9–37.

<sup>3</sup> См.: Смолкин В. «Свято место пусто не бывает»: атеистическое воспитание в Советском Союзе, 1964–1968 // Неприкосновенный запас. 2009. № 65. Ч. 3 // URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2009/3/sm5.html> (дата обращения: 23.11.2013).

<sup>4</sup> Там же.

тором журнала «Наука и религия»<sup>1</sup>, позволяют оценить и субъективный взгляд на взаимоотношения исследователей религии с властями («Если хотите работать в журнале, вы должны вступить в КПСС»<sup>2</sup>), неформальные «иерархии» и оценки современниками исследователей («Тогда говорили, что в советском атеизме три «К» — Кривелев, Кочетов и Климович, которые основательно громили соответственно христианство, буддизм и ислам»<sup>3</sup>). И эти интервью не являются единственным примером, их печатается все больше<sup>4</sup>. Такие материалы помогают отследить сети личных знакомств, что необходимо для построения социологии религиоведения, но, несмотря на то что с 1964 г., когда был основан Институт научного атеизма, прошло больше 33 лет, которые Р. Коллинз условно называет одним поколением, едва ли построение такой схемы окажется возможным, даже с привлечением материалов интервью, архивных данных и, например, прессы. Во-первых, сети интеллектуалов, работающих в университетах и исследовательских организациях, оказываются очень плотными — они ездят в одни и те же экспедиции, встречаются на множестве конференций и ссылаются на работы друг друга. Впрочем, подробное изучение взаимных сносок и ссылок все же может помочь выделить наиболее авторитетных исследователей для отдельных поколений, но, во-вторых, авторитетные и наиболее цитируемые авторы могут утратить свое значение по прошествии нескольких десятилетий, как во многих случаях произошло с научным атеизмом. Из-за этой повышенной плотности, с одной стороны, и давления политического заказа — с другой стороны, в научном атеизме как системе научного изучения религии оказалась нарушена та система конкуренции и противостоящих «кружков», групп интеллектуалов, которые Коллинз называет признаком науки, не находящейся в стагнации.

<sup>1</sup> В защиту свободомыслия (интервью с О. Брушлинской) // Независимое военное обозрение. 21.10.2009. // URL: [http://nvo.ng.ru/events/2009-10-21/2\\_magazine.html](http://nvo.ng.ru/events/2009-10-21/2_magazine.html) (дата обращения: 23.11.13); Два члена редколлегии журнала были работниками ЦК КПСС (интервью с О. Брушлинской) // Неприкосновенный запас. 2008. № 3 // URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/dv15.html> (дата обращения: 23.11.13).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> В защиту свободомыслия...

<sup>4</sup> «В религиоведение я ниоткуда НЕ приходила. Я в нем родилась, сформировалась и выросла» (интервью с Людмилой Ильиничной Григорьевой) // URL: <http://www.socioprognoz.ru/files/File/1/grigorieva.pdf> (дата обращения: 23.11.13); «Он способен радоваться успехам других», — З. А. Тажуризина о годах сотрудничества с К. И. Никоновым (см.: Религиозная антропология и антропология религии: Сб. статей в честь 75-летия заслуженного профессора МГУ им. М. В. Ломоносова Кирилла Ивановича Никонова. М., 2013. С. 227–242).

Поэтому исследователь советского религиоведения второй половины XX в. должен сосредоточивать свое внимание именно на дискуссиях, которые, хоть и не были полностью свободными, имели место в научных кругах и периодических изданиях<sup>1</sup>.

### Заключение

Говоря о религиоведении, мы в основном обращались к периоду организованного существования научного атеизма после 1954 г. В предыдущие периоды — дореволюционный и довоенный — построение социологии религии имеет свою позитивную и негативную специфику. Так, относительно дореволюционного этапа мы можем говорить о гораздо более тесной связи исследователей религии в России с зарубежными коллегами, что делает построение сети еще более увлекательным делом. Но оформление научного изучения религии в систему исследовательских корпораций для данных периодов несвойственно. Однако отсутствие институтов, как и более слабый идеологический контроль, уменьшают стагнацию, которую, следуя логике Коллинза, можно усмотреть в послевоенном религиоведении. Вместе с тем чем дальше мы уходим в прошлое, тем сложнее говорить о личных связях интеллектуалов — если научный атеизм 1960–1970-х гг. можно изучать по материалам рассказов живых свидетелей той эпохи, то в более ранние периоды «самые личные и интимные материалы относительно микроуровня социологии мышления недоступны»<sup>2</sup>.

Чем более ранний период мы возьмемся изучать, тем острее будет стоять вопрос о критериях отнесения того или иного исследователя к религиоведению. Проблема такого критерия, на наш взгляд, является ключевой для построения метарелигиоведения. И каким критерием мы бы ни пользовались, такая работа будет полезна прежде всего для лучшего понимания своей роли в современном обществе, а также для определения тех черт религиоведческого сообщества России, которые не меняются с

<sup>1</sup> Полемика касалась разных тем: статуса самого научного атеизма (является ли он разделом философии или самостоятельной наукой), взаимоотношений научного атеизма с религиоведением (см.: Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 1; 1973. Вып. 15; Крянев Ю. В. Атеистические исследования // Вопросы философии. 1967. № 5. С. 153–156) или дискуссии о религиозности неандертальцев в контексте исследования мустьерских захоронений (ряд публикаций в журнале: Советская этнография. 1952. № 3; Никольский В. К. К вопросу о древнейшей форме религии. М., 1953) и многих других.

<sup>2</sup> Коллинз. Цит. соч. С. 108.

годами. Например, религиоведы советского времени отмечали, что «все эти недостатки проявлялись в неудовлетворительной координации между исследовательской деятельностью и практикой, в распыленности атеистических кадров: не имея информации об опыте коллег, работающих в других регионах, люди на местах вынуждены были постоянно “изобретать велосипед”»<sup>1</sup>. Эту же мысль можно услышать на любом религиоведческом мероприятии в России, а зачастую и на всем постсоветском пространстве. Представляется, что именно построение метарелигиоведческого проекта поможет определить, что именно вызывает подобное разобщение и можно ли его преодолеть.

Однако, как показывает анализ работы Коллинза, построение социологии религиоведения послевоенного периода фактически невозможно, по причине «непросеянности» материала и отсутствия временного промежутка, достаточного для по-настоящему «отвлеченного» взгляда. Возможно, попытка исследовать включенность религиоведов начала XX в. в международные сети была бы более перспективной и полезной. А более поздние периоды, вероятно, следует изучать средствами, например, истории религиоведения, что заложит основу для дальнейшего анализа. Но сама по себе практика социологического исследования научного сообщества по сути своей очень близка религиоведческому поиску. И призыв Коллинза в полной мере можно применить и к социологии религиоведения, и к любому опыту научного изучения религии: «...нужно мыслить аналитически ту реальность, которая некогда была конкретными человеческими жизнями»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Смолкин. Цит. соч.

<sup>2</sup> Коллинз. Цит. соч. С. 108.

## ЧАСТЬ II. CASE STUDIES

**Изучение «сект» в советском религиоведении:  
терминология и подходы<sup>1</sup>**

*Р. О. Сафронов*

Первоначально предполагалось, что речь в главе пойдет об изучении в советском религиоведении *новых религиозных движений*. Однако в ходе работы над текстом стало понятно, что этот термин практически не использовался в науке того времени — причем как советской, так и западной, по крайней мере появляется он достаточно поздно<sup>2</sup>. Термин, который обозначал «нетрадиционные» религиозные движения в советской научной литературе, — это «секта».

Вначале попытаемся описать содержание, которое вкладывалось в это понятие в религиоведении 1920–80-х гг., после чего попробуем проследить в общих чертах историю научного исследования «сект» в СССР, чтобы в конце исследования снова вернуться к проблематике термина «новые религиозные движения».

Изучение сектантства в СССР во многом вырастает из полемики и в продолжение новой для начала XX в. богословской дисциплины

---

<sup>1</sup> Текст первоначально опубликован: *Сафронов Р. О.* Изучение сект в советском религиоведении: терминология и подходы // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Вып 5(49). С. 96–112. В настоящую версию внесены изменения, соответствующие его месту в структуре монографии.

<sup>2</sup> Термин «New Religious Movements» появляется в работах Дж. Бекфорда и А. Баркер в середине-конце 1980-х гг. (*Beckford J.* Cult controversies: The societal response to the new religious movements. L., 1985; *Barker E.* New religious movements: A practical introduction. L., 1989). Термин «новые религиозные движения» появляется в России чуть ли не с переводом книги Баркер (*Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1997). Затем этот термин начинают использовать и другие авторы (см.: Новые религиозные культы, движения и организации в России: Словарь-справочник. М., 1997; *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения в России и США: сравнительный анализ // Религиоведение. 2001. № 1. С. 61–72).

«сектоведение»<sup>1</sup>. В 1914 г. появляются сразу две работы, посвященные осмыслению итогов развития этой дисциплины в России: «Проблема сектоведения как науки»<sup>2</sup> и «Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения»<sup>3</sup>, изданные в Казанской и Киевской духовных академиях соответственно. Каждая из них представляет собой подведение итогов исследования сектантства в России в теоретическом плане, поэтому они для нас более интересны, чем работы о конкретных сектах или исторические обзоры развития сектантства<sup>4</sup>.

Первая работа вводит два основных направления в исследовании сект: собственно богословское и светское или «защитительное», при этом само понятие «сектантский» понимается автором как «нецерковный» или даже «антицерковный». Церковность же как ядро первого исследовательского направления понимается не в дисциплинарном, не культурно-общественном, не утилитарном смысле, а как «живой и бесспорный носитель нравственных идеалов и человеческой совести»<sup>5</sup>. Ко второму направлению автор относит В. Д. Бонч-Бруевича, А. С. Пругавина и подчеркивает, что суть этого направления выражается именно в его антицерковности, а не в положительном отношении к сектам. Очевидно, что основание этого деления вряд ли можно назвать строго научным, однако для нас важен сам факт выделения двух направлений исследования и важна ссылка на Бонч-Бруевича, поскольку здесь открыто говорится о полемике этих направлений и поскольку именно он заложит основание для работы по исследованию сектантства уже в СССР. Подробнее об этом будет сказано ниже.

Другая книга более интересна, поскольку предлагает вниманию читателя конкретное видение того, как должна строиться новая наука, автор также предпринимает экскурс в историю понятия «секта» и приводит несколько современных ему определений из исследовательской литературы.

Итак, прежде всего, с точки зрения Н. Н. Фетисова, автора рассматриваемой книги, перед сектоведением стоят две основные задачи: исследо-

<sup>1</sup> Сразу необходимо оговориться, что не следует ее смешивать с современной богословской дисциплиной с тем же названием.

<sup>2</sup> Варсонофий (Лузин), еп. Проблема сектоведения как науки. Казань, 1914.

<sup>3</sup> Фетисов Н. Н. Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения. Киев, 1914.

<sup>4</sup> Безусловно, исторических и обзорных работ гораздо больше, однако раскрытие специфики понимания сектантства дореволюционными авторами не входит в задачи данной работы.

<sup>5</sup> Варсонофий. Цит. соч. С. 4.

вательская и обличительная. Первая включает в себя историю развития и классификацию сектантского движения. Очень важно здесь оговориться, что сектантство в данной работе не рассматривается сугубо как заблуждение, достойное только того, чтобы с ним бороться. Оно воспринимается как «движение народной “богословствующей” мысли, силящееся своеобразными путями решить вековые вопросы человеческого духа о Боге, о правде, о жизни. С этой стороны мы можем видеть в нем проблески народной философии. Отсюда и самая история сектантства в известной степени есть не что иное, как история своеобразной, примитивной философии русского народа»<sup>1</sup>. Здесь налицо именно исследовательское отношение к предмету, более того, это отношение не исчезает, даже когда автор описывает вторую задачу — обличительную. Она представляет собой, во-первых, «критическое рассмотрение, всестороннюю проверку исследуемого нами учения» с точки зрения логической состоятельности и только во-вторых — оценку учения с «трансцендентальной точки зрения», которая заключается в сравнении с «принципами нашей веры, нашего православного учения»<sup>2</sup>. Таким образом, собственно вопросам о том, в чем именно сектантство не сходится с православием и в чем конкретно сектанты неправы, должно быть посвящено только четверть внимания исследователя.

Здесь же в рамках процесса выстраивания двух исследовательских задач новой науки Фетисов выдвигает требование, которое вполне логично следует из предложенного понимания сектантства и которое, как ни странно, будет выполняться и позднее в советской науке. Это требование исследовать только русское сектантство: «...ей (науке сектоведения. — Р. С.) дано для научных изысканий и опытов — сектантство в русском народе, сектантство русское»<sup>3</sup>. Чтобы совсем точно выразить смысл этого требования, нужно сказать, что имеются в виду не только исконно русские секты, но и секты, имеющие западное происхождение, но *обязательно* функционирующие на территории России.

Сегодня определенный интерес может представлять предложенная Фетисовым версия «изначальной» истории понятия «секта»: автор пытается проследить, откуда именно берутся связанные с этим термином негативные коннотации. Очень печально, что, несмотря на существование таких, вполне аутентичных для отечественной исследовательской тради-

<sup>1</sup> Фетисов. Цит. соч. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 22.

<sup>3</sup> Там же. С. 16.

ции, удачных примеров построения научного знания в данной области, в современном российском сектоведении исключительное внимание уделяется зачастую именно последней задаче.

Итак, первоначальное значение слова «секта» у латинских классиков — направление мысли, образа действия и жизни, и, как следствие, чуть позднее оно обозначает «следование учению какой-либо политической или философской партии»<sup>1</sup>. Только в Вульгате этот термин начинает использоваться в смысле следования за уклонившимся от общепринятых норм учением, и здесь оно используется, как пишет Фетисов, в качестве синонима греческому слову *αἵρεσις*. Именно в значении «горделивого усвоения личному, субъективному мнению абсолютной, объективной истины и стремления к самовозвышению и обособлению»<sup>2</sup> его использует Ириней Лионский. Что касается использования термина на русской почве, то автор указывает, что это с определенностью установить невозможно, но, скорее всего, пришел термин из Германии и в общем обозначал «ересь», «оставаясь в подробностях своего содержания совсем неопределенным. От этого слово “секта” прилагалось и прилагается у нас к расколу»<sup>3</sup>.

Тем не менее характерной чертой в использовании термина «секта» в научной литературе до 1917 г. было стремление избавиться от негативного содержания. Так, большинство исследователей возводят понятие к латинскому глаголу *sequor* — «следую, устремляюсь за, подражаю»<sup>4</sup>, а не к *seco* — «рассекаю, разделяю»<sup>5</sup>.

Собственно вопрос о нейтральности термина «секта» подвигает нас к рассмотрению истории его определений. Здесь наблюдается следующая картина: и дореволюционные, и советские авторы дают схожие определения. Обратимся к примерам:

Дородницын А. (1902): «...общество, отделенное от господствующей церкви, т. к. оно не нашло осуществленными в ней идеалы своего спасения и святости»<sup>6</sup>;

<sup>1</sup> Фетисов. Цит. соч. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. С. 14.

<sup>4</sup> Там же. С. 7; Буткевич Т. И. Обзорение русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 2; Айвазов И. Г. Что такое секта // Миссионерское обозрение. 1904. № 19. С. 1247–1351.

<sup>5</sup> Например, сам Фетисов ссылается здесь только на кн.: Терлецкий В. Очерки, статьи и исследования по истории сектантства. Полтава, 1911. С. 17.

<sup>6</sup> Дородницын А. Основные формы сектантских заблуждений // Миссионерское обозрение. 1902. Февраль. С. 226.

Грацианский Д. (1904): «...общество, отделившееся во имя неправильного понимания ее религиозно-нравственной жизни»<sup>1</sup>;

Айвазов И. Г. (1909): «...организованное и тесно сплоченное общество людей, отпавших от господствующей церкви по коренному религиозному разномыслию с ней, но согласных друг с другом в вопросах веры»<sup>2</sup>;

Плотников К. (1910): «...группа людей, отделившихся от единства православной церкви и живущих отдельной самостоятельной жизнью в замкнутой среде своих религиозных идеалов»<sup>3</sup>.

Все эти определения объединяет попытка показать, что секта, во-первых, отделилась от «господствующей церкви»<sup>4</sup>, что имплицитно содержит в себе деление «свой — чужой», «правильный — неправильный», а это, в свою очередь, тянет за собой негативные коннотации, пусть даже и не вполне осознанные, со словом «секта», о которых позднее будут писать советские исследователи<sup>5</sup>. Однако данное деление вполне объяснимо тем, что указанные определения даются в рамках богословской дисциплины, имеющей практическую и полемическую направленность, из которой в силу этого невозможно элиминировать апологетическую составляющую. Во-вторых, здесь указывается, что сектантская община является сплоченной и замкнутой, что хорошо согласуется с вполне научным определением М. Вебера: «Секта же — это общество спасенных, стремящихся отделиться и отгородиться от внешнего мира»<sup>6</sup>.

Советские определения немногочисленны и появляются достаточно поздно: исследования 1920-х, 1930-х и 1940-х гг. обходятся, как правило, без строгого терминологического аппарата<sup>7</sup>, и появляются соответствующие

<sup>1</sup> Грацианский Д. Что такое секта вообще и «рационалистическая» и «мистическая» в частности? // Миссионерское обозрение. 1904. Май. С. 971.

<sup>2</sup> Айвазов. Цит. соч. С. 1248.

<sup>3</sup> Плотников К. История и обличение русского сектантства. СПб., 1910. С. 2.

<sup>4</sup> Правда, все эти определения и работы, из которых они взяты, не дают трактовки понятия «господствующая церковь». Непонятно, господство это осуществляется в социальном (численность прихожан), историческом (период существования в данной стране), культурном (влияние, оказанное на формирование и развитие культуры) или политическом (как особо выделяемая государством из числа остальных религиозных организаций) планах.

<sup>5</sup> См., например: Путинцев Ф. М. Методы изучения и критики сектантства // Критика религиозного сектантства (Опыт изучения религиозного сектантства в 20-х — начале 30-х годов) / А. И. Клибанов, ред. М., 1974. С. 44.

<sup>6</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 176, 244, примеч. 174.

<sup>7</sup> О том, почему так произошло, мы будем говорить в части, посвященной истории советского изучения сектантства.

ющие определения только в 1950-х гг. Любопытно, что их формальную основу составляют те же черты, которые были отмечены нами у дореволюционных исследователей: отделение от «господствующей церкви» и замкнутость общины:

Спутник атеиста (1959): «...религиозное объединение верующих людей, которые отделились от господствующей или господствовавшей в прошлом церкви»<sup>1</sup>;

Краткий научно-атеистический словарь (1969): «...общее название различных религиозных групп, обществ, возникающих и развивающихся внутри того или иного религиозного направления под влиянием противоречий классового общества»<sup>2</sup>;

А. И. Клибанов (1973) не дает стройного определения, однако описывает ряд черт, по которым можно отличить секту: характерна исключительность, нетерпимость друг к другу, соперничество, страстная полемичность, самоутверждение путем отрицания всего находящегося вне принятого круга мысли и деятельности; секта порождается борьбой с религиозными институтами господствующего класса; как тип социальной общности религиозная секта противоположна церкви<sup>3</sup>;

Карманный словарь атеиста (1975) также не предлагает целостного определения: возникает как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям; может выступать в качестве организации, являющейся выразителем протеста социальных групп, недовольных своим положением в классовом антагонистическом обществе; для сект характерна претензия на исключительность своей роли, доктрины, идейных принципов; с последним связана тенденция к изоляции, настроение избранничества, резко выраженное стремление к духовному перерождению ее членов, признаком которого считается строгое соблюдение определенного нравственного кодекса и ритуальных предписаний, что может приводить к крайнему фанатизму и экстремизму<sup>4</sup>.

Приведенные определения, конечно, нельзя назвать точными копиями дореволюционных, однако обе приведенные ранее черты в них налицо. Здесь обнаруживаются лишь два отличия. Во-первых, исследование сектантства переходит из домена богословия в домен социальных наук и явно приобретает социально-политическую направленность.

<sup>1</sup> Спутник атеиста. М., 1959. С. 146.

<sup>2</sup> Краткий научно-атеистический словарь. М., 1969. С. 620.

<sup>3</sup> См.: Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 5.

<sup>4</sup> См.: Карманный словарь атеиста. М., 1975. С. 218.

Благодаря этому, во-вторых, меняется понимание сущности самого сектантского движения, основу которого закладывают работы В. И. Ленина и В. Д. Бонч-Бруевича, написанные еще в конце XIX — начале XX века.

Отдельной работы, посвященной вопросам сектантства, у Ленина, конечно, нет, но касается он этой темы в нескольких статьях: «Задачи русских социал-демократов» (1897)<sup>1</sup>, «Проект программы нашей партии» (1899)<sup>2</sup>, «Внутреннее обозрение» (1901)<sup>3</sup> и «Что делать?» (1902)<sup>4</sup>.

Собственно, отношение Ленина к сектантству, которое было принято в дальнейшем как часть базисного отношения любого советского исследователя<sup>5</sup>, выражено в двух предложениях: «Известен факт роста в крестьянской среде сектантства и рационализма, — а выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам на известной стадии их развития, а не одной России»<sup>6</sup>; «рабочая партия не может, не нарушая основных заветов марксизма и не совершая громадной политической ошибки, пройти мимо тех революционных элементов, которые есть и в крестьянстве, не оказать поддержки этим элементам»<sup>7</sup>. Здесь Ленин высказывает две идеи: 1) сектантство представляет собой один из видов классовой борьбы против угнетателей; 2) партия большевиков не может не использовать этот ресурс в своих целях. Эти слова Ленина показывают, с какой стороны и почему «секты» могли считаться положительным явлением в СССР.

Однако при этом всегда необходимо помнить, что изучение сектантства в Советском Союзе естественным образом всегда лежало в русле борьбы против религии или, как ее называли, антирелигиозной пропаганды. С этой стороны Ленин также высказывает несколько тезисов: «По отношению к партии социалистического пролетариата религия не есть частное дело. Партия наша есть союз сознательных, передовых борцов за освобождение рабочего класса. Такой союз не может и не должен безразлично относиться к бессознательности, темноте или мракобесничеству в виде религиозных верований», кроме того: «Разъяснение нашей програм-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полное собрание сочинений: В 55 т. М., 1967<sup>5</sup>. Т. 2. С. 433—470.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 211—239.

<sup>3</sup> Там же. Т. 5. С. 295—347.

<sup>4</sup> Там же. Т. 6. С. 1—192.

<sup>5</sup> Более подробно об отношении Ленина к религиозному сектантству и эволюции его взглядов см.: Клибанов А. И. Проблемы изучения и критики религиозного сектантства. М., 1971.

<sup>6</sup> Ленин В. И. Проект программы нашей партии // Полное собрание сочинений. Т. 4. С. 228.

<sup>7</sup> Там же. С. 229.

мы необходимо включает поэтому и разъяснение истинных исторических и экономических корней религиозного тумана. Наша пропаганда необходимо включает и пропаганду атеизма»<sup>1</sup>. Из этих слов вполне очевидно, что сектантство не может восприниматься положительно ни в каком виде, поскольку именно последние идеи и составляли «линию партии».

Принимая во внимание предыдущий пассаж, мы приходим к выводу, что, во-первых, еще Ленин очевидно формирует двойственное отношение к сектантству — одновременно и позитивное, и негативное, — которое будет практически общим местом для советских исследователей, а во-вторых, что исследование сектантства всегда должно быть сопряжено с определенной и весьма жесткой идеологической установкой.

В работах же В. Д. Бонч-Бруевича выстраивается собственно исследовательская база для изучения сект, притом что идеологический фон в них совпадает с очерченным Лениным. Так, в статье «Раскол и сектантство в России» (1903), которая первоначально представляла собой его доклад на втором съезде Российской социал-демократической партии, Бонч-Бруевич критикует как сектоведческую терминологию, так и подход к систематизации сектантства. Он показывает, что нельзя смешивать старообрядчество и сектантство, поскольку это явления разного порядка. Противоположная точка зрения была господствующей в среде дореволюционных исследователей. Кроме того, Бонч-Бруевич выступает против деления сектантства на мистическое и рационалистическое, поскольку это деление «всцело заимствовано из полемической, апологетической и обличительной литературы церковных писателей»<sup>2</sup>, предлагая альтернативную классификацию, которая делит секты на «свободомыслящие» и «евангелические». Здесь же автор вводит два критерия для исследования сект: «...во-первых, всякое душевное состояние человека или группы людей можно и должно объяснять теми или иными общественно-психологическими причинами, а отнюдь не следовать за сектантами в их апелляции к “святому духу”». Во-вторых, такое частное явление в жизни той или иной секты может быть рассматриваемо только как один из характер-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Социализм и религия // Там же. Т. 12. С. 145. Более подробно об отношении Ленина к религии и динамике взглядов на нее см.: Бонч-Бруевич В. Д. Ленин о религии // Он же. Избранные атеистические произведения. М., 1973. С. 20–44; Шахнович М. И. Ленин и проблемы атеизма. М., 1961; современная трактовка предложена в кн.: Смирнов М. Ю. Религия и Библия в трудах В. И. Ульянова (Ленина) // Он же. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 273–336.

<sup>2</sup> Бонч-Бруевич В. Д. Раскол и сектантство в России // Он же. Избранные атеистические произведения... С. 184.

ных признаков общины, а не как базис ее существования»<sup>1</sup>. Абсолютное большинство советских авторов будет неукоснительно следовать первой рекомендации.

Здесь мы вплотную подошли к вопросу о периодизации исследований сектантства в СССР. Первым — подготовительным — периодом можно считать время до 1917 г., когда в общих чертах и сформировалась марксистско-ленинская интерпретация, суть которой мы только что изложили.

Второй период длится с 1917 по 1926 г. — с Октябрьской революции до принятия тезисов «Сектантство и антирелигиозная пропаганда» партийным совещанием по антирелигиозной пропаганде при ЦК ВКП(б) 27–30 апреля 1926 г. Сам период можно назвать вторым подготовительным или подготовительно-практическим, когда намеченные Лениным и Бонч-Бруевичем принципы разрабатываются более детально и исследователи, руководствуясь ими, начинают писать работы. Итогом этой формализации и являются указанные тезисы. Наиболее выдающиеся авторы: В. Д. Бонч-Бруевич<sup>2</sup>, П. А. Красиков<sup>3</sup>, А. Т. Лукачевский<sup>4</sup>, Ф. М. Путинцев<sup>5</sup>.

Описываемый период характеризуется достаточно близким сотрудничеством исследователей и представителей партийного аппарата (все перечисленные авторы фактически участвовали в разработке указываемых ниже документов), результатом которого явился целый ряд постановлений ЦК РКП(б)/ВКП(б): «Постановка антирелигиозной пропаганды» — из доклада Е. Ярославского Пленуму ЦК РКП(б) по вопросу о нарушении Программы партии в области религиозной и правильной постановки антирелигиозной пропаганды (9 августа 1921 г.), «О постановке антирелигиозной пропаганды» — из Постановления ЦК РКП(б) от 8 февраля 1922 г., «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» — из

<sup>1</sup> Бонч-Бруевич. Раскол и сектантство... С. 188.

<sup>2</sup> Бонч-Бруевич В. Д. Кривое зеркало сектантства: По поводу I Всероссийского съезда сектантских сельскохозяйственных и производительных объединений. М., 1922.

<sup>3</sup> Красиков П. А. [рец. на:] Урцимович. Пособие для студентов Саратовского государственного университета // Революция и церковь. 1922. № 1–3; Он же. На церковном фронте. М., 1923.

<sup>4</sup> Лукачевский А. Т. Сектантство прежде и теперь: Лекция, читанная членам московского общества безбожников и участникам антирелигиозного семинара при М. К. 26 апреля 1925 г. М., 1925.

<sup>5</sup> Путинцев. Методы изучения и критики сектантства; Он же. Сектантство и антирелигиозная пропаганда: Методическое пособие. М., 1928; Он же. Значение сектантских обрядов // Безбожник. 1926. № 19–20.

резолюции XII съезда РКП(б) 17–25 апреля 1923 г., тезисы, принятые на Антирелигиозном совещании при ЦК ВКП(б) 27–30 апреля 1926 г.

Весьма примечательно, что официальные документы выдвигают вполне адекватные требования и практические рекомендации для исследователей и пропагандистов: здесь и «необходимость избегать всякого оскорбления чувств верующих», и требования «избегать узкого направления агитации, направленной иногда против представителей одного какого-нибудь культа», а также «избегать всего, что давало бы повод какой-нибудь отдельной национальности думать, а нашим врагам говорить, что мы преследуем людей за их веру»<sup>1</sup> и т. д. Наиболее интересным документом здесь конечно же являются «Тезисы», формулировал которые в большей части Ф. М. Путинцев.

Прежде всего, в «Тезисах» содержится анализ причин количественного роста некоторых сектантских общин в 1920-х гг., который осуществлялся с применением достаточно продуманной методологии. Как об этом пишет Клибанов, во-первых, причины роста сектантства рассматривались в конкретной исторической обстановке как периода военного коммунизма, так и в период нэпа; во-вторых, они рассматривались применительно к условиям, отличавшим один экономическо-географический район страны от другого; в-третьих, изучение причин роста сектантства велось исходя из социальной структуры советской деревни<sup>2</sup>.

Здесь же перечислялись и осуждались «две вредных тенденции», возникающие в среде антирелигиозных работников. Первая заключается в том, что все сектантство объявляется прогрессивным и революционным и тем самым затушевываются факты классовой борьбы в сектах. Вторая заключается в «огульном поголовном зачислении сектантства в контрреволюционные кулацкие движения»<sup>3</sup>, что может оттолкнуть сектантов от советской власти.

Таким образом, во второй период создается целостное руководство по исследованию сект, которое уже проводилось в третий период – с 1926 по конец 1930-х гг. Все тот же Путинцев составляет практическое пособие по проведению опросов среди сектантов<sup>4</sup>, и в это время наблюдается рост

<sup>1</sup> Критика религиозного сектантства... С. 12–20. Ср. обсуждение смысла этого требования в гл. «Этос отечественного религиозоведения 1920–80-х годов».

<sup>2</sup> Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. М., 1969. С. 25–26.

<sup>3</sup> Тезисы «Сектантство и антирелигиозная пропаганда» // Антирелигиозник. 1926. № 8. С. 5–9.

<sup>4</sup> Путинцев Ф. М. Вопросник и методические указания по сборанию сведений о сектах // Антирелигиозник. 1927. №6. Собственно исследование должно

числа монографических полевых исследований конкретных религиозных сект, которые велись время от времени с применением социологических методов анкетирования или интервью<sup>1</sup>. Также значимыми являются монографии и статьи, изданные в рамках работы специального семинара по изучению истории и современного состояния религиозных сект, руководство которым осуществлялось профессором Н. М. Маториным<sup>2</sup>.

Наряду с трудами, которые хотя бы отчасти можно назвать научными, в рассматриваемый период получили широкое распространение работы явно обвинительного идеологического характера. Количество этих работ весьма велико, а названия их говорят сами за себя: «Изуверы», «По очагам сектантского мракобесия», «Волки в овечьей шкуре, или Классовое лицо сектанта»<sup>3</sup>. Эту же группу пополняют труды политической направленности, раскрывающие тактику сектантского движения «вообще»<sup>4</sup>. Благодаря количеству работ такого толка исследование сектантства приобретает ярко выраженный идеологический характер, находясь под сильным влия-

было обязательно вестись по следующим направлениям: 1) наименование, местонахождение и краткая история сект; 2) имущественный, национальный, половой и возрастной состав сект; 3) причины роста (или упадка) сект; 4) политическое прошлое сект; 5) политическая деятельность и роль сект в данное время; 6) сектантские колхозы и кооперативы; 7) сектантские верования, обряды и быт; 8) сектантство и антирелигиозная пропаганда. К каждому из этих направлений был составлен список конкретных вопросов.

<sup>1</sup> См., например: Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930; Маторин Н. Религия и борьба с ней в Северном крае. Л., 1930; Щепкин И. Уральское сектантство прежде и теперь. Свердловск, 1930; Климович Л. Сектантство в Татарской республике (краткий обзор) // Антирелигиозник. 1928. № 5. С. 30; Головкин А. И. Рясники и сектанты Ивановской области. Иваново, 1930; Востоков Е. Баптизм Ивановской области // Антирелигиозник. 1931. №10. С. 47–54; Вайнштейн С. Сектантское движение в городе Владивостоке // Антирелигиозник. 1932. № 2. С. 37–44.

<sup>2</sup> См., например: Волков Н. Секта скопцов. Л., 1930; Маторин Н. М. К вопросу об идеологии скопчества // Антирелигиозник. 1930. № 6.; Клибанов А. И. Меннониты. М., 1931; Дружинин В. Духоборы. Л., 1930; Он же. Молокане. Л., 1930; Фризен Г., Рейнмарус А. Адвентисты. М., 1930; Ярцев А. Секта евангельских христиан. М., 1928.

<sup>3</sup> См.: Горский Е. Изуверы. М., 1930; Холодковский В. Корабль изуверов. Л., 1930; Клибанов А. И. Классовое лицо современного сектантства. М., 1928; По очагам сектантского мракобесия. М., 1931; Касатский М. Волки в овечьей шкуре, или Классовое лицо сектанта. Ижевск, 1929; Галактионов М. Классовый враг под сектантской личиной. М., 1930.

<sup>4</sup> См.: Путинцев Ф. М. Политическая роль сектантства. М., 1928; Кандидов Б. Сектантство и мировая война. М., 1930; Путинцев Ф. М. Политическая роль и тактика сект. М., 1935.

нием «второй вредной тенденции». Именно в этот период общим местом стало утверждение, что любая сектантская община управляется кулаками или контрреволюционными элементами на службе Запада, что сектантство само по себе — это мелкобуржуазное движение и что рядовые члены общины этого просто не знают, а советские исследователи открывают им на эти факты глаза.

На наш взгляд, очень неплохо эту направленность иллюстрирует возникшая в 1930-е гг. полемика вокруг термина «секта» и подходов к систематизации различных сектантских течений. С одной стороны, существует мнение Путинцева, в котором он отвергает не только «поповские способы систематизации» сектантских учений: восточное—западное, рационалистическое—мистическое, обрядовое—безобрядовое как апологетические и защитительные для церкви и «церковно-крепостнического порядка», но и «либерально-буржуазные» и «народнические мелкобуржуазные» взгляды на сектантство, поскольку в них «сектантство рассматривается с точки зрения какой-то отвлечённой, вне времени и пространства существующей современности, где “культура”, “прогресс” и “нравственность” принадлежат и строятся неизвестно как, кем и где»<sup>1</sup>. Отвергается также и само понятие «секта», ведь «свой прежний смысл, характер и значение как сами сектанты, так и слово «секты» потеряли. Поэтому мы были бы за упразднение слова «секты», если бы можно было чем-нибудь это слово заменить. Если мы употребляем слово «секты», то лишь как общеупотребительный и технический термин, не вкладывая в это слово никакого иного смысла, кроме как: «такие-то церкви», «такие-то религиозные организации»<sup>2</sup>. Эти слова Путинцева вполне ясно объясняют, почему в исследованиях сектантства 1920—40-х гг. нет определений исследуемого феномена.

Очевидно, что Путинцев, применяя классовый подход в классификации, совершенно элиминировал догматический и обрядовый критерии, что привело к выхолащиванию из понятия «секта» собственно религиозного содержания, а систематизация стала основываться только на социальном критерии, в результате чего все сектантство распалось на три группы: городскую и деревенскую буржуазию (нэпманов и кулаков), середняков и бедняков. Такой подход можно назвать религиоведческим очень условно.

<sup>1</sup> Путинцев. Методы изучения и критики сектантства... С. 44—45.

<sup>2</sup> Там же. С. 19. Полемику Ф. М. Путинцева и А. Козьминой о понятии «сектантство» см.: Козмина А. Понятие сектантства в СССР // Антиралигиозник. 1939. № 7. С. 32—36.

С другой стороны, существует мнение В. Д. Бонч-Бруевича, Н. М. Никольского или А. Т. Лукачевского, в котором религиозное содержание не выхолащивается, поскольку у них классовая градация проводится внутри каждой секты в отдельности. Такой подход в большей степени заслуживает названия «исследовательского», однако в рамках рассматриваемого периода он встречается очень редко. Тем не менее термин «секта» в этот период никоим образом нельзя назвать нейтральным: он остается негативно описательным и оценочным.

В целом второй и третий периоды не характеризуются положительно с исследовательской точки зрения даже советскими авторами. Так, Клибанов пишет: «Работы исследователей данного периода не отличаются “академизмом” и иногда “грешат” прямолинейностью, написаны не без жесткости суждений и резкости языка»<sup>1</sup>. Ему вторит Маторин: «Монографическое изучение отдельных сект у нас в СССР еще только начинается. Многие секты совершенно не были затронуты ни старой наукой, ни советскими антирелигиозниками»<sup>2</sup>.

Четвертый период охватывает время с начала 1940-х по середину 1950-х гг.: он характеризуется уменьшением масштаба или даже свертыванием антирелигиозной работы и как следствие — резким уменьшением внимания исследователей к религиозной теме в целом и к теме сектантства в частности.

Пятый период<sup>3</sup> простирается с середины 1950-х по середину 1970-х гг. и является наиболее продуктивным прежде всего в количественном отношении. Так, по словам Клибанова, с 1917 по 1966 г. он насчитал около 380 публикаций о религиозном сектантстве, из них около 200 работ изданы после 1955 г.<sup>4</sup> В качественном же отношении сохраняется примерно та же динамика, что наблюдалась в 1930-е гг.: абсолютное большинство изданий пишется в идеологическом ключе, и их основная тематика направлена на раскрытие «реакционной сущности»<sup>5</sup> той или иной секты,

<sup>1</sup> Клибанов А. И. Предисловие // Критика религиозного сектантства... С. 8.

<sup>2</sup> Маторин Н. М. Предисловие // Клибанов. Меннониты... С. 3.

<sup>3</sup> Периоды 1917—1926, 1926 — конец 1930-х, начало 1940-х — середина 1950-х, середина 1950-х — 1966 гг. были выделены А. И. Клибановым (см.: Клибанов. Религиозное сектантство и современность... С. 15—37).

<sup>4</sup> Клибанов. Религиозное сектантство и современность... С. 33.

<sup>5</sup> См., например: Сердобольская Л. А. Реакционная сущность адвентизма // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М., 1962. Вып. 4.; Она же. Реакционная сущность идеологии баптизма // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М., 1962. Вып. 7; Антекман Д. М. Реакционная сущность секты трезвенников // Научные труды Лесотехнической академии. 1963. Вып. 101.; Черняк В. А.

таким образом, само понятие и в этот период имеет ярко выраженные негативные коннотации<sup>1</sup>. Начало этого периода, естественно, связано с выходом 7 июля 1954 г. Постановления ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения».

Тем не менее в это время создаются и собственно исследовательские работы. Прежде всего продолжается линия как проведения исторических исследований<sup>2</sup>, так и конкретно-социологических. Они проводились в 1959 г. в Тамбовской, в 1960 г. — в Липецкой и Воронежской, в 1961 г. — в Рязанской областях<sup>3</sup>.

Очень важным изменением в исследованиях сектантства этого периода является попытка обобщения накопленного методического опыта и постановка методологической проблематики в исследованиях. В отличие от периода 1920-х гг. методические вопросы теперь не рассматриваются совместно с партийным аппаратом, вообще вопросы антирелигиозной пропаганды потеряли ту остроту, с которой они стояли ранее, что придавало, с нашей точки зрения, большую свободу постановке именно исследовательских вопросов. В принципе, можно сказать, что именно в это время советская исследовательская парадигма начинает институциализироваться. Особенно выделяется в этом смысле книга «Конкретные исследования современных религиозных верований» 1967 г.

Методологическим вопросам в работе посвящена статья Л. Н. Митрохина<sup>4</sup>, в которой он, естественно, пишет, что изучение должно вестись на

---

О преодолении религиозных пережитков. Алма-Ата, 1965; *Александров А.* Проповедники тьмы и мракобесия. Кишинев, 1958; *Комм А. А.* Мракобесы без маски. Майкоп, 1960.

<sup>1</sup> См., например, гл.: «Атеистическая пропаганда в художественной литературе».

<sup>2</sup> *Лялина Г. С.* Материалы по истории сектантства на Тамбовщине в XIX — начале XX века // Вопросы истории религии и атеизма. 1961. Вып. 9. С. 244–313; *Корецкий В. И.* Очерк истории религиозного сектантства на Тамбовщине (вторая половина XVIII — начало XX в.) // Вопросы истории религии и атеизма. 1961. Вып. 9. С. 35–75; *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.). М., 1965.

<sup>3</sup> Современное сектантство и его преодоление (По материалам экспедиции в Тамбовскую область) // Вопросы истории религии и атеизма. 1961. Вып. 9; *Клибанов А. И.* Современное сектантство в Липецкой области // Вопросы истории религии и атеизма. 1962. Вып. 10; *Александрович И. А., Кандауров Г. Е., Немировский А. М.* Сектантство в Воронежской области и работа по его преодолению // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. 1961. Вып. 5.

<sup>4</sup> *Митрохин Л. Н.* О методологии исследований современной религиозности // Конкретные исследования современных религиозных верований (методика, организация, результаты) / А. И. Клибанов, ред. М., 1967. С. 35–52.

основе марксистско-ленинской методологии, поскольку только она ведет «к получению достоверных знаний, к выявлению объективного содержания из эмпирического материала»<sup>1</sup>. Тем не менее уже в этой статье Митрохин отделяет марксизм как идеологическую установку от марксизма как методологического принципа<sup>2</sup>. Прежде всего, это выражено в мысли, что «религия не есть просто заблуждение ума, не есть некоторое “неправильное” представление о тех или иных законах природы и общества. Это мировоззрение, отражающее, воплощающее определенное отношение человека к обществу, определенное понимание своего места в нем»<sup>3</sup>. Во-вторых, когда марксист говорит о религии, «речь идет о понимании самой религии как социального явления, о прослеживании внутренней связи конкретных религиозных идей и отношений с теми светскими отношениями и порожденными ими взглядами, которые характерны для верующего и “обращающегося” в веру человека»<sup>4</sup>.

В еще большей степени марксистскую методологию отдельно от идеологии Митрохин использует в рамках шестого периода советского исследования сектантства с середины 1970-х по 1991 г. Особенность этого этапа состоит в появлении работ, анализирующих сравнительно новые, особенно для советского контекста, феномены. Сегодня мы их знаем под именем новых религиозных движений (НРД). С возникновением этой темы в советской науке появились проблемы с терминологическим аппаратом и как следствие — определением новых феноменов. Как показывает Митрохин, в советских работах наиболее употребительными терминами были «секта» или «нетрадиционные (внеконфессиональные) религии»<sup>5</sup>. Очевидно, что термин «секта» совершенно не подходит для описания НРД, поскольку исторически и в определениях дореволюционных, и определениях советских исследователей «секта» — это организация, отко-

---

<sup>1</sup> *Митрохин Л. Н.* О методологии исследований современной религиозности... С. 42.

<sup>2</sup> Проблематика этого различия и вообще духовный путь, связанный с преодолением советской идеологии при сохранении марксизма как подхода к изучению религиозной реальности, были отражены Л. Н. Митрохиным в серии поздних публикаций, собранных в посмертно изданной книге «Философские проблемы религиоведения» (2007). См. рецензию на изд.: *Антонов К. М.* Митрохин Л. Н. Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008 // Вестник ПСТГУ. Серия: Богословие. Философия. 2008. Вып. 4 (24) С. 117–124.

<sup>3</sup> *Митрохин Л. Н.* О методологии исследований современной религиозности... С. 49.

<sup>4</sup> Там же. С. 47.

<sup>5</sup> *Митрохин Л. Н.* Социально-психологическая природа «религий нового века» // Вопросы религии и религиоведения. М., 2009. Вып. 1. Ч. 2. С. 328.

ловшаяся от «господствующей». Приведенные выше определения красноречиво об этом говорят. Ни Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), ни Свидетели Иеговы, ни Церковь сайентологии не откалывались от главной, а изначально возникли в таком виде. Следовательно, те, кто сегодня называет эти организации «сектами», находятся вне традиции понимания этого термина в России / Советском Союзе. Тем не менее применение данного термина к новым религиозным движениям получило распространение и существует до сих пор, что вносит очень большой беспорядок в исследование новых религиозных движений сегодня. Можно даже сказать, что такой подход поощрялся, результатом чего явилась, например, книга К. Привалова «Секты: досье страха»<sup>1</sup>.

Собственно, применяя марксистскую методологию, Митрохин прежде всего указывает на необходимость анализа «специфических социальных отношений, структур государственно-монополистического общества и характерного для него идейно-духовного климата»<sup>2</sup>, благодаря которым НРД и возникли. В результате анализа Митрохин приходит к выводу, что НРД в Соединенных Штатах функционируют прежде всего как выражение протеста и разочарования поколения «детей» в существующем социальном порядке. Этим объясняется и достаточно молодой возраст, и обращение к восточным религиям (а не к христианству как религии «отцов») последователей этих движений<sup>3</sup>. Такой анализ вполне вписывается в наблюдаемую картину, более того, как нам кажется, такой тип анализа вполне мог бы стать основой для формирования целого исследовательского направления или школы. К сожалению, большинство исследователей, воспитанных в рамках советского подхода, не смогли отделить методологию от идеологии и соответственно не смогли продолжить исследования в таком ключе после 1991 г.

Таким образом, бегло рассмотрев историю изучения сектантства в СССР, мы пришли к следующим выводам. Во-первых, советская исследовательская традиция не возникла на пустом месте, а является «диалектическим» — в том смысле, что строится одновременно на продолжении и на отрицании, — развитием дореволюционной «сектоведческой» традиции. Это особенно заметно на примере определений понятия «секта». Во-вторых, сама советская традиция зиждется на двойственном — заложенном еще В. И. Лениным — понимании сектантства как примера классовой борьбы (и потому положительного) и при этом примера религиозного (и

<sup>1</sup> Привалов К. Секты: досье страха. М., 1987.

<sup>2</sup> Митрохин. Социально-психологическая природа... С. 332.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Там же. С. 334–336.

потому отрицательного). Это отрицательное отношение выразилось в специфической идеологической и политической позиции в отношении сектантства, причем ее выражение чаще всего имело приоритет перед исследованием, что, в свою очередь, мешало становлению собственно советского научного подхода к рассмотрению сект. Он начал формироваться только в 1960-е гг. Наконец, в-третьих, понятие «секта» и для дореволюционных, и для советских исследователей имеет негативный смысл: для одних в догматическом плане, для других в идеологическом. Столь долгая история негативного понимания термина делает очень сложным восприятие его сегодня в качестве нейтрального.

Таким образом, в данном частном случае проявилась проблема отношений методологии и идеологии. Как было показано, идеологический компонент оказался не нейтрален по отношению к исследовательскому (как то иногда предполагают — см. Предисловие). Наоборот, его влияние можно оценить как отрицательное. Во-первых, идеология препятствовала собственно исследованиям вплоть до 1960-х гг., а затем в большинстве случаев предопределяла результат исследования. Во-вторых, разделить идеологический и методологический марксизм в исследовании «сект» удалось, по существу, лишь Л. Н. Митрохину. В-третьих, определенные штампы, обусловленные идеологией (а в дореволюционный период — догматикой), благополучно перекочевали в постсоветские исследования, нанося значительный ущерб их академизму.

## II Ватиканский собор и социальная доктрина Католической Церкви в оценке советских религиоведов<sup>1</sup>

Т. А. Фолиева

Значение II Ватиканского собора как важнейшего события не только в жизни Римско-Католической Церкви (далее в тексте — РКЦ), но и христианства в целом признано практически всеми. История собора, результаты сессий, влияние на последующую жизнь Церкви — все это множество раз становилось предметом изучения в отечественной

<sup>1</sup> Текст первоначально опубликован: Фолиева Т. А. II Ватиканский собор и социальная доктрина католической церкви в оценке советских религиоведов // Вестник ПСТГУ. Серия 1. Богословие. Философия. 2013. Вып. 4 (48). С. 89–100. В настоящую версию внесены изменения, соответствующие его месту в структуре монографии.

и западной религиоведческой литературе. Как представляется, на современном этапе особое внимание стоит уделить не столько поиску «белых пятен» в изучении деятельности и значимости II Ватиканского собора, сколько «историографии» темы, анализу предшествующих работ по этой проблематике. И если зарубежные труды уже не раз рассматривались с позиций «историографического подхода»<sup>1</sup>, то обобщающей работы по отечественной литературе пока не опубликовано. В данном очерке хотелось бы рассмотреть, как II Ватиканский собор оценивался советскими религиоведами. Интерес именно к этому пласту отечественной литературы определен прежде всего ошибочным мнением, что отечественные исследования собора «стали возможны... лишь в начале 90-х гг.»<sup>2</sup>. В данном исследовании мы постараемся доказать, что такая позиция не отражает реальной ситуации и является заблуждением.

*Марксистское религиоведение о II Ватиканском соборе:  
общая характеристика*

Б. Я. Рамм в 1981 г. в своей обзорной статье указывает, что в 1970-х гг. «за десятилетие советскими учеными опубликовано более 800 работ, в той или иной мере касающихся различных проблем католицизма»<sup>3</sup>; М. П. Мчедлов отмечает, что «деятельность всех четырех сессий II Ватиканского собора... освещалась в нашей стране. Это были... научные статьи и монографии»<sup>4</sup>; а в специальном выпуске сборника «Вопросы научного атеизма»<sup>5</sup> приведена библиография 81 работы о II Ватиканском соборе, которые были изданы в Советском Союзе<sup>6</sup>. Можно констатировать, что в течение трех лет II Ватиканский собор постоянно находится в сфере научного интереса советских исследователей, вплоть до середины 1980-х гг. этот интерес не исчезает и лишь к началу 1990-х гг. идет на спад.

<sup>1</sup> См., например: *McHugh F. P.* Catholic social thought: renovating the tradition: A Keyguide to Resources. Leuven, 2008.

<sup>2</sup> *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский собор. М., 2004. С. 3.

<sup>3</sup> *Рамм Б. Я.* Исследование проблем современного католицизма в литературе 70-х годов // Вопросы научного атеизма. 1981. Вып. 28. С. 309.

<sup>4</sup> *Мчедлов М. П.* Переоценка ценностей // Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 6. С. 6.

<sup>5</sup> См.: Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 6.

<sup>6</sup> См.: *Ястребов И. Б.* Библиография работ о II Ватиканском соборе // Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 6. С. 431–434.

*II Ватиканский собор.* Непосредственно сам Ватиканский собор, его ход и результаты деятельности рассматривались не так часто, как хотелось бы. Прежде всего это книга М. П. Мчедлова<sup>1</sup>, 6-й выпуск ежегодника «Вопросы научного атеизма», статья Л. И. Великовича<sup>2</sup> и ряд других работ. Только книга «Под сводами собора св. Петра», написанная в публицистическом стиле, полностью описывает первые две сессии собора. До конца не ясно, почему исследователи не рассматривали подробно ход собора, то ли это объясняется недоступностью источников (но Мчедлов был, например, на сессиях собора), то ли системой, которая вольно или невольно ограничивала исследователей. Большинство же авторов исследуют II Ватиканский собор во взаимосвязи с какой-либо конкретной проблемой.

*Работы иностранных авторов.* В изучении II Ватиканского собора отечественные ученые не были изолированы от западных исследований. Во-первых, большинство авторов непосредственно работали и с документами собора на языке оригинала, и с папскими энцикликами, и с работами западноевропейских коллег. Так, например, Ф. Г. Овсиенко ссылается на 16 папских энциклик и документов собора, 59 «произведений иностранных авторов» на польском, немецком и итальянском языках<sup>3</sup>. Л. Н. Великович на 139 иностранных работ (не считая первоисточники и справочные издания) на английском, итальянском и польском языках. Во-вторых, постоянно публиковались переводы работ по католицизму в целом и II Ватиканскому собору в частности<sup>4</sup>. Чаще всего это работы польских, итальянских и французских исследователей. Уже в 1964 г. была опубликована работа К. Фалькони «Ватиканский собор и причины его созыва»<sup>5</sup>, которая носит скорее научно-публицистический характер, но содержит статистические данные, выдержки из канонических документов и приводит факты, которые показывают ситуацию накануне собора изнутри. В том же 1964 г. была издана на русском языке книга французского марксиста и публициста Ж. Канапы, причем глава «Значение и

<sup>1</sup> *Мчедлов М. П.* Под сводами собора св. Петра. М., 1964.

<sup>2</sup> *Великович Л. Н.* «Католическая реформация» во второй половине XX века // Вопросы философии. 1966. № 7. С. 143–153.

<sup>3</sup> См.: *Овсиенко Ф. Г.* Эволюция социального учения католицизма: Философский критический анализ. М., 1987. С. 250–253.

<sup>4</sup> См., например: *Маджистер С.* Политика Ватикана и Италия, 1943–1978 / Н. А. Ковальский, введ., ред. М., 1982; *Маркевич С. К.* Тайные недуги католицизма. М., 1967.

<sup>5</sup> *Фалькони К.* Ватиканский собор и причины его созыва. М., 1964.

перспективы “aggiornamento”» «была написана автором специально для советского издания книги»<sup>1</sup>. В 1973 г. была опубликована работа «Второй Ватиканский собор: критика идеологии и практики современного католицизма»<sup>2</sup> А. Казановы — одна из самых качественных и фундаментальных переводных работ.

*II Ватиканский собор и социальная философия католицизма.* Большое внимание советские исследователи уделяли эволюции социальной философии католицизма, что, по их мнению, оказало огромное влияние на работу собора. Отталкиваясь от идеи кризиса томистской, неотомистской и неоавгустинской философии, отечественные исследователи анализировали, каким образом католическая теология пытается выйти из него. Это были как обобщающие работы Н. Д. Короткова, И. Г. Ястребова, А. А. Радугина, Е. М. Бабосова<sup>3</sup>, так и исследования, посвященные более узким проблемам: «клерикальный антикоммунизм»<sup>4</sup>, католическая антропология и персонализм<sup>5</sup>, католический модернизм<sup>6</sup>, взаимодействие научно-технической революции и РКЦ<sup>7</sup> и т. д. В качестве особенностей данных исследований можно отметить, что в одних результат работы собора рассматривался как внутренний этап развития католической социальной философии<sup>8</sup>, а в других — как отдельный элемент, оказывающий влияние на развитие теологии<sup>9</sup>.

«Кризис католицизма» и II Ватиканский собор. Кроме кризиса социальной философии и теологии РКЦ обосновывалась идея кризиса и

<sup>1</sup> Казанова А. Социальная доктрина церкви и марксизм. М., 1964. С. 7.

<sup>2</sup> Казанова А. Второй Ватиканский собор: критика идеологии и практики современного католицизма / Н. А. Садовский, Г. И. Семенов, пер. М., 1973.

<sup>3</sup> Коротков Н. Д. Кризис философии католицизма. Киев, 1987; Ястребов И. Б. Социальная философия католицизма в XX веке. Киев, 1988; Радугин А. А. Персонализм и католическое обновление: (Критика методологических основ католического модернизма). Воронеж, 1982; Бабосов Е. М. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Минск, 1970.

<sup>4</sup> См.: Фомиченко В. В. Проблема человека и современный клерикальный антикоммунизм. К., 1982.

<sup>5</sup> См.: Радугин. Цит. соч.

<sup>6</sup> См.: Кузмицкас Б. Ю. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982.

<sup>7</sup> См.: Бабосов Е. М. Научно-техническая революция и модернизация католицизма. Минск, 1971.

<sup>8</sup> См.: Ястребов. Социальная философия католицизма в XX веке...; Коротков. Цит. соч.; Василевскис Э. Антропологические принципы неотомистского персонализма Ж. Маритена и К. Войтылы // «Антропологический поворот» в философии XX века: Сб. статей. Вильнюс, 1987. С. 158–165.

<sup>9</sup> См.: Фомиченко. Цит. соч.

католицизма в целом. И. Я. Кантеров пишет, что «никакие меры, предпринимаемые Ватиканом... не в силах были остановить глубокий кризис, охвативший католицизм»<sup>1</sup>. Л. Н. Великович говорит о резком снижении числа прихожан и анализирует «причины, способствующие отходу трудящихся от церкви»<sup>2</sup>. Однако «риторика кризиса» соседствует с «риторикой эволюции» в советской литературе — другие авторы, например М. М. Шейман и Мчедлов, говорят об эволюции РКЦ в изменяющемся и сложном мире<sup>3</sup>.

«Католицизм и...» в свете II Ватиканского собора. Большое количество публикаций было посвящено вопросам «католицизм и национальный вопрос», «католицизм и социализма»<sup>4</sup>, «католическая церковь и социальное развитие»<sup>5</sup>, «Ватикан и вопросы политики»<sup>6</sup>, войны и мира<sup>7</sup> в свете документов II Ватиканского собора. Чаще всего это сквозное изучение вопроса с конца XIX — середины XX в., когда решения собора рассматриваются как попытка РКЦ выйти из кризиса и ускорить динамику развития.

«Католицизм в...» после II Ватиканского собора. Кроме исследований о католицизме «вообще» публиковались работы, посвященные положению РКЦ после II Ватиканского собора в ряде западноевропейских и латиноамериканских стран<sup>8</sup>. В конце 1970-х гг. были изданы работы О. И. Величко<sup>9</sup>, Н. Н. Поташиной<sup>10</sup>, Л. В. Михайловой<sup>11</sup>, в которых анализируется

<sup>1</sup> Кантеров И. Я. Ватикан под натиском атеизма. М., 1972. С. 29.

<sup>2</sup> Великович Л. Н. Кризис современного католицизма. М., 1967. С. 43–55.

<sup>3</sup> См.: Шейман М. М. Католицизм в меняющемся мире. М., 1975; Мчедлов М. П. Эволюция современного католицизма. М., 1967.

<sup>4</sup> Шевцова Л. Ф. Социализм и католицизм: Взаимоотношения государства и католической церкви в социалистических странах. М., 1982.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Великович Л. Н. Религия и политика в современном капиталистическом обществе. М., 1970.

<sup>7</sup> Василевскис Э. Концепция войны и мира в период и после II Ватиканского собора католической церкви // Ватикан и проблемы современности. Вильнюс, 1989. Вып. 5. С. 33–42.

<sup>8</sup> Ястребов И. Б. Католицизм в современной Франции: очерк социально-политических позиций. М., 1973; Подберезский И. В. Католическая церковь на Филиппинах. М., 1988; Пономарева Л. В. Испанский католицизм XX века. М., 1989; Овчинников В. Г. Католическая церковь в Западной Африке: Очерки истории католического миссионерства. М., 1982.

<sup>9</sup> Величко О. И. Политический католицизм и рабочее движение в Австрии, 1918–1984. М., 1985.

<sup>10</sup> Поташинская Н. Н. Католическая церковь и рабочее движение в Италии. М., 1979.

<sup>11</sup> Михайлова Л. В. Католическая церковь и рабочий класс ФРГ. М., 1980.

трансформация социальной доктрины католицизма по «рабочему вопросу» в странах Западной Европы.

После смены советской парадигмы в религиоведении на российскую ряд авторов отошли от изучения проблем католицизма (например, Мчедлов, Величко), другие же продолжали заниматься выбранной темой. Так, Н. Н. Поташинская с 1990 г. опубликовала более 40 работ о социальной доктрине в целом и соборе в частности. Однако ее труды и работы других коллег не стали «мостом» между двумя традициями — наработки советского религиоведения были забыты, о чем свидетельствует приведенная выше цитата из работы О. Ю. Васильевой.

Остается открытым вопрос, насколько авторы принимали и понимали главный рефрен, существующий в работах советского периода: религия в целом и Ватикан в частности отстывает и ослабевает перед коммунизмом и подъемом атеистически настроенных рабочих масс. К сожалению, практически все авторы, работавшие в советский период, старались или стараются этот вопрос обходить стороной.

#### *«Изменения мира»<sup>1</sup>: причины эволюции социальной доктрины католицизма*

Различие в языке — одно из главных между советской и российской наукой. Но это различие зачастую лишь скрывает общность идей и выводов. Особенно четко это проявляется в выявлении причин изменения социальной доктрины РКЦ. В советской литературе исследователи чаще говорили об «обмирщении веры» (Овсиенко), «дехристианизации» (Минкявичюс), «кризисе религиозной идеологии» (Мчедлов). Однако указания на причины этих явлений являются, по сути, описанием секуляризационных процессов: «разрыв с религией», «переоценка религиозных представлений», изменение «структуры веры — иное соотношение между трансцендентными и земными категориями», обесценение идеи сверхъестественного<sup>2</sup>. В 1970-х гг. Я. В. Минкявичюс указывает: «...в современном мире действуют неотвратимые... факторы дехристианизации» — это «социальный динамизм», «упадок религиозности», «деформация церковного прихода», «утрата религией регулятивных функций и несоответствие ее интегративных возможностей»<sup>3</sup>. По мнению автора, в

<sup>1</sup> Термин позаимствован в книге А. Казановы (см.: *Казанова*. Цит. соч.).

<sup>2</sup> См.: *Мчедлов*. Переоценка ценностей... С. 12—13.

<sup>3</sup> *Минкявичюс*. Цит. соч. С. 238, 241—242, 247.

обществе существует противодействие дехристианизации и «христианизации». Решения II Ватиканского собора как раз и направлены против негативных тенденций<sup>1</sup>.

Кроме секуляризационных процессов советские религиоведы выявляли и другие причины изменения социальной доктрины РКЦ. Так, по мнению Великовича и Мчедлова, РКЦ не успевает за изменениями в среде верующих: «политика Церкви, вся ее деятельность пришли в глубокое противоречие с их (духовенства и верующих. — *Т. Ф.*) жизненными интересами»<sup>2</sup>, церковь «оказывается неспособной учесть настроения и требования современного верующего»<sup>3</sup>. Три причины созыва и деятельности II Ватиканского собора называет Шейнман: 1) преодоление кризиса; 2) «приспособление церкви к новым условиям в мире»; 3) обновление деятельности<sup>4</sup>. Мчедлов заявляет о противоречиях «между интересами народа и ортодоксальным учением церкви», ускоренный ритм повседневной жизни<sup>5</sup>.

Другие авторы искали детерминанты в католической религиозной философии. Так, Минкявичюс полагал, что хотя приспособление католической «философской и социологической мысли» к реалиям современности началось еще «с довоенного времени», она до сих пор сохраняет «определенную целостность», мы имеем «картину ее одновременно дифференциации и интеграции, содержанием которой являются поиски новой аргументации»<sup>6</sup>. «Философский резонанс II Ватиканского собора» задолго предшествовал самому событию, развитие католической философии «идет по линии модернизации, уступок, компромиссов в частности и традиционализма в целом»<sup>7</sup>. В то же время, по мнению А. А. Радугина, сама католическая философия стала «антиклерикальной» — персонализм, лежащий в основе католического обновленчества, ратовал за «автономию религиозной и светской сфер жизнедеятельности»<sup>8</sup>. Овсиенко указывает на два кризиса «католической социальной мысли, равно как и католи-

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 250—252.

<sup>2</sup> *Великович Л. Н.* Новые веяния в современном католицизме // Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 2. С. 337.

<sup>3</sup> *Мчедлов*. Переоценка ценностей... С. 9.

<sup>4</sup> См.: *Шейнман М. М.* Между двумя соборами // Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 6. С. 48.

<sup>5</sup> См.: *Мчедлов*. Эволюция современного католицизма... С. 27—28.

<sup>6</sup> *Минкявичюс Я. В.* Новые тенденции в католической философии // Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 6. С. 50, 55.

<sup>7</sup> Там же. С. 84—85.

<sup>8</sup> *Радугин*. Цит. соч. С. 124.

цизма в целом»<sup>1</sup>. Первый проявляется в создании футурологических концепций, которые, по мнению автора, утопичны. Второй выражается в «эрозии религиозного сознания», отходе верующих от религии, снижении уровня и степени религиозности, «обмирщении веры»<sup>2</sup>.

Существует и «социально-политическая» причина трансформации социального учения РКЦ, речь о которой заходит практически в каждой статье или монографии. Это противостояние коммунизма и католицизма, Советского Союза и Римско-Католической Церкви. «В деятельности католической церкви, — указывает Мчедлов, — антикоммунистическая пропаганда приняла поистине тотальный характер»<sup>3</sup>. «На протяжении всего последнего столетия Ватикан и католическая церковь находились в лагере реакции и оказывали последнему активную поддержку в борьбе против прогресса, демократии и социализма» — отмечает Шейнман<sup>4</sup>. Эта причина, несомненно существовавшая, все же гиперболизирована советскими исследователями, и указания на нее носят идеологизированный и отчасти «ритуальный» характер.

*«Новый курс Церкви»<sup>5</sup>: решения II Ватиканского собора и трансформация социальной доктрины*

Советские исследователи смотрят на II Ватиканский собор и его решения «пессимистично-положительно». Сама гуманизация учения, поворот к человеку, либерализация, новшества в богослужении и устройстве церкви, начавшийся диалог с коммунистами и религиозными организациями — все это приветствовалось исследователями: «...было бы... неправильным не видеть... перемен, которые произошли в Католической Церкви при ее обновлении»<sup>6</sup>; «коммунисты приветствуют сдвиги в католицизме»<sup>7</sup>.

Пессимизм же проявляется в оценке религии как погибающего института в целом, так и в констатации, что решения II Ватиканского собора не исполняются в самой Церкви: «...среди церковной иерархии не только нет, но и не может быть единодушия, в каких пределах и в каких формах

<sup>1</sup> Овисенко. Цит. соч. С. 242.

<sup>2</sup> Там же. С. 242–243.

<sup>3</sup> Мчедлов. Эволюция современного католицизма... С. 23.

<sup>4</sup> Шейнман. Цит. соч. С. 44.

<sup>5</sup> Мчедлов. Эволюция современного католицизма... С. 11.

<sup>6</sup> Великович. Новые веяния в современном католицизме... С. 362.

<sup>7</sup> Шейнман. Цит. соч. С. 48.

должны осуществляться решения собора»<sup>1</sup>, «...в большинстве случаев благие пожелания продолжали жить лишь на бумаге, а старые... традиции оставались живучими»<sup>2</sup>. Авторы показывали, что решения собора критикуются и не принимаются в отдельных регионах — в Австрии, Германии, Африке<sup>3</sup>. Сама же Церковь «продолжает занимать враждебную позицию в отношении к социализму» и поддерживает капитализм, поскольку «социальные условия при капитализме порождают религиозность»<sup>4</sup>. Все трансформации доктрины направлены на то, чтобы «всячески стремиться ослабить революционный порыв трудящихся, ввести его в нужное русло»<sup>5</sup>. «Модификация католической социальной доктрины используется в целях противостояния марксизму»<sup>6</sup>.

Л. В. Михайлова полагает, что собор — это попытка вернуть Церкви былое величие через (а) признание, что мир живет в оппозиции к церкви; (б) изменение позиции РКЦ по отношению к науке; (в) внимание к личности и (г) реэвангелизацию<sup>7</sup>.

Мчедлов выделяет следующие изменения в социальной доктрине: (а) критика «пороков буржуазного общества»; (б) «сочувствие» личности; (в) внимание к рабочему вопросу, достоинство труда, право на профсоюзы и забастовки; (г) отношение к частной собственности; (д) признание роли государства и ценности солидарности<sup>8</sup>. Все это, по мнению автора, свидетельствует, что католицизм «использует социологические и экономические концепции либерального толка, имеющиеся в арсенале современной буржуазной социологической мысли»<sup>9</sup>. Мчедлов считает, что главное достижение доктрины — это «окончательный отказ от тоски по прошлому, стремление создать оптимистическую земную социальную программу», однако она превращается в «набор благих ожиданий, а то и просто в утопию»<sup>10</sup>. Автор полагает (и затем эта идея не раз появится у других ав-

<sup>1</sup> Он же. Церковь после собора // Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 6. С. 412.

<sup>2</sup> Ястребов И. Б. Проблемы миссионерства на II Ватиканском соборе // Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 6. С. 344.

<sup>3</sup> См.: Михайлова. Цит. соч. С. 51–80.

<sup>4</sup> Великович. Религия и политика в современном капиталистическом обществе... С. 118.

<sup>5</sup> Ястребов. Католицизм в современной Франции... С. 50.

<sup>6</sup> Овисенко. Цит. соч. С. 244.

<sup>7</sup> См.: Михайлова. Цит. соч. С. 52–53.

<sup>8</sup> См.: Мчедлов. Эволюция современного католицизма... С. 199–200.

<sup>9</sup> Там же. С. 201.

<sup>10</sup> Там же. С. 202.

торов), что «появление позитивных в социальном отношении моментов в современном христианском мире связано не с самим христианством, а с самой действительностью»<sup>1</sup>. Не Церковь изменяет реальность, а общество влияет на социальную доктрину, что свидетельствует о вторичности религиозных институтов.

Овсиенко полагает, что «основные предложения» в решениях II Ватиканского собора сводятся к идее солидаризма, «тем самым она выступает как один из элементов буржуазной идеологии»<sup>2</sup>. Социальная доктрина РКЦ, по мнению автора, направлена на создание общества солидарности, но это полностью беспомощная идея<sup>3</sup>. Более того, автор полагает, что после 1960–1970-х гг. серьезные изменения в социальной доктрине невозможны, «основным проблемам... церковь дала новое истолкование»<sup>4</sup>. Автор говорит о двух этапах в реализации решений II Ватиканского собора и развития социальной доктрины РКЦ. Первый – 1960–1970-е гг. – «социологическое» направление, «конкретные черты общества». Второе – со второй половины 1970-х гг. – абстрактное и мистифицированное, что свидетельствует о новом кризисе церковной социальной мысли<sup>5</sup>. В 1980-х гг. идет обновление только философской основы ранее принятых решений собора.

Великович полагает, что для «современной социальной доктрины характерны некоторые новые моменты, что нашло свое отражение в энцикликах “Матер эт магистра”<sup>6</sup> и “Популорум прогрессии”<sup>7</sup>». Таких моментов, по мнению автора, пять. Во-первых, поддержка и содействие социальному прогрессу<sup>8</sup>. Во-вторых, расширение круга «социально-политических проблем, которыми она занимается»<sup>9</sup>. В-третьих, «новая трактовка некоторых социально-экономических вопросов», отношение к государственному участию в экономике, политике, социальном прогресс-

<sup>1</sup> Мчедлов. Эволюция современного католицизма... С. 212.

<sup>2</sup> Овсиенко. Цит. соч. С. 244.

<sup>3</sup> См.: Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 245.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 241.

<sup>6</sup> Mater et Magistra (рус. Мать и Наставница), опубликована: Acta Apostolicae Sedis. 1961. Vol. 53. P. 401–464.

<sup>7</sup> Populorum progressio (рус. О прогрессе народов), опубликована: Acta Apostolicae Sedis. 1967. Vol. 59. P. 257–299.

<sup>8</sup> См.: Великович. Религия и политика в современном капиталистическом обществе... С. 97.

<sup>9</sup> Там же.

се<sup>1</sup>. В-пятых, вопрос частной собственности и ее возможного частичного ограничения<sup>2</sup>.

Отличается от вышеперечисленных позиция Минкявичюса, который полагал, что решения II Ватиканского собора, трансформация социальной доктрины и изменения в социальной католической мысли – это «сдвиг в сторону более реалистического учета социально-исторической ситуации», хотя «исходной методологической основой превратного отражения мира продолжает служить этически-спиритуалистская концепция»<sup>3</sup>. Результатом этого является «третья линия», благодаря которой католицизм пытается «сохранить свое особое место и свою идеологическую функцию в раздвоенном мире»<sup>4</sup>.

### Подводя итоги

Отметим, что советские религиоведы серьезно занимались проблемой II Ватиканского собора, что полностью опровергает позиции некоторых российских исследователей, свидетельствуя скорее об их некомпетентности<sup>5</sup>. В конце 1980-х гг. появились два серьезных обобщающих исследования о трансформации социального учения католицизма<sup>6</sup>, но, к сожалению, в советском религиоведении так и не было подготовлено общей монографии, посвященной истории и идеям II Ватиканского собора. Возможно, это объясняется условиями той эпохи, но после изменения атмосферы в отечественной науке авторы, довольно плотно занимавшиеся этой тематикой в прошлом, к ней не возвращались.

Советскими исследователями были выявлены следующие причины созыва и деятельности II Ватиканского собора:

- антагонизм между католицизмом и коммунизмом, Советским Союзом и социалистическими странами и Ватиканом;
- секуляризационные процессы, которые выражались в снижении интенсивности религиозной жизни и степени религиозности, трансформация приходской жизни, вытеснение церкви на периферию повседневности верующего;

<sup>1</sup> См.: Великович. Цит. соч. С. 98.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 99–101.

<sup>3</sup> Минкявичюс. Новые тенденции в католической философии... С. 84.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См., например: Васильева. Цит. соч.

<sup>6</sup> Овсиенко. Цит. соч.; Радугин. Цит. соч.

- системный и идеологический кризис в самой Римско-Католической Церкви, ее «отставание» от социальных, гуманитарных и технических тенденций в современном обществе;
- трансформация католической социальной философии, появление модернизма и персонализма, укрепление неотолизма.

Отметим, что все эти причины учитываются и в современной российской, и в зарубежной литературе<sup>1</sup>. Даже спорная и идеологизированная идея о противостоянии коммунизма и католицизма находит отражение в работе кардинала Й. Хэффнера, который говорит, что «христианскому социальному учению выпадает важная задача – предостерегать от любого социал-утопизма... революционное построение социалистического общественного строя не может принести людям счастья и свободы»<sup>2</sup>.

Советские исследователи выделяют несколько узловых вопросов в решениях II Ватиканского собора и социальной доктрине РКЦ: (а) изменение социальной мысли и социальной позиции католицизма, прогрессивное мышление; (б) солидаризм; (в) персонализм, интерес к человеку; (г) определение точки зрения по ключевым темам – государства, войны и мира, рабочего класса, экономики, собственности и труда; (д) провозглашение сотрудничества с наукой. Эти проблемы разрабатывают детально, на уровне Церкви в целом и епископств в отдельных странах в частности. Как и в ситуации с причинами, данные проблемы являются значимыми и в современной российской, и в западной литературе<sup>3</sup>.

Коренное отличие исследований советских ученых, посвященных II Ватиканскому собору, заключается в том, что они, будучи заложенными в оси координат марксистско-ленинской методологии, выглядят практически всегда плоскими и черно-белыми. Рельефность, фактурность и многообразие интерпретаций невозможны при заданных позициях и штампах. Отсюда ожидаемые выводы и несбывшиеся прогнозы. С другой стороны, интересные исследовательские находки, которые актуальны и в наше время (например, проблема дехристианизации и христианизации в изложении Минквявичюса), буквально скрыты идеологическими риторическими наслоениями. В то же время существование таких скрытых, но интересных тем позволяет нам говорить о ценности наследия советских авторов.

<sup>1</sup> См., например: Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). Львів, 1998.

<sup>2</sup> Хэффнер Й. Христианское социальное учение. М., 2004. С. 17–18.

<sup>3</sup> См., например: Halik T. Vaticanum II: koniec katolicyzmu czy niedokonczonej rewolucja? // *Wież*. 2003. R. 45. 10. S. 35–43; Костюк К. Н. Социальное учение католической церкви // Социально-политический журнал. 1997. № 5. С. 103–118.

## Раздел 2. Западное религиоведение в зеркале научного атеизма

### Теория религии Эмиля Дюркгейма в советском религиоведении: восприятие и (не)понимание

Р. О. Сафронов

Корпус советской научной литературы, посвященной работам Эмиля Дюркгейма, не очень велик. Даже если мы соберем работы, в которых Дюркгейм только упоминается или в которых его теории посвящено один-два абзаца, список вряд ли будет длиннее 150 наименований<sup>1</sup>. Из данного факта можно сделать вывод, что подход французского социолога не был очень популярным у советских исследователей. В данной главе мы попытаемся ответить на вопрос, почему дело обстояло именно так, а также определить специфику восприятия творчества Дюркгейма в советской науке.

Также очень важно отметить, что уже существует работа, посвященная рецепции идей Дюркгейма в российской социальной мысли. Принадлежит она выдающемуся российскому специалисту по Дюркгейму социологу А. Б. Гофману<sup>2</sup>. Однако в этой монографии автор фокусируется исключительно на социологической мысли, а потому даже не упоминает большинство тех работ, к которым будем обращаться мы.

Обсуждение рецепции теории Э. Дюркгейма в советском религиоведении требует решения вопроса о критериях отбора материалов по данной теме<sup>3</sup>. Прежде всего, очевидно, что о Дюркгейме в СССР писали

<sup>1</sup> Для количественного сравнения можно обратиться к одной из известнейших электронных библиотек периодической научной литературы <http://www.jstor.org>. Поиск по слову «Дюркгейм» дает 30 тыс. результатов на английском языке, более тысячи на немецком и около 7 тыс. на французском.

<sup>2</sup> См.: Гофман А. Б. Эмиль Дюркгейм в России. М., 1999.

<sup>3</sup> Данный вопрос важен не только для нашей работы, с ним неизбежно будет сталкиваться любой исследователь, обращающийся к советскому религиоведению.

не только религиоведы, но и социологи, поэтому здесь не будем принимать во внимание работы социологов. К религиоведческим же работам следует применить жесткий сужающий критерий, который предлагает в одной из статей П. Н. Костылев<sup>1</sup>. В данном случае мы будем следовать принципу: если автора можно считать религиоведом, то и проделанное им исследование будет религиоведческим. Он пишет о шести критериях: профильное образование, профильные публикации в рецензируемых или иностранных журналах, участие в научных мероприятиях с профильными докладами, членство в профессиональных ассоциациях, «работа религиоведом», консенсуальный / ссылочный критерий (здесь имеется в виду, что автор в статьях ссылается на других религиоведов, которые ссылаются на автора как на религиоведа).

Проблема данного подхода заключается в том, что, во-первых, и советские социологи обращались к дюркгеймовской теории религии. Во-вторых, применение указанных шести критериев либо сделает наш список совершенно пустым, либо настолько его укоротит, что в результате придется рассматривать труды исключительно Дмитрия Модестовича Угриновича или Игоря Николаевича Яблокова. Само по себе обращение к их работам вполне законно, но советское религиоведение конечно же не сводится к этим двум именам.

Учитывая данную проблему, мы избрали иной — более мягкий — критерий отбора материала для данного исследования: будут рассмотрены труды тех авторов, которые так или иначе касаются теории религии Эмиля Дюркгейма. Кроме этого, с необходимостью будут привлекаться и сугубо социологические работы, в которых рассматриваются фундаментальные проблемы его теории, важные и в контексте его теории религии, например понятия «социального факта» или «коллективных представлений». Вне сферы нашего внимания остаются работы теологического или религиозно-философского характера (прежде всего потому, что они никак не вписываются в рамки «советского» подхода к изучению религии), например труды Н. А. Бердяева<sup>2</sup> и П. А. Флоренского<sup>3</sup>.

Отделив важные для нас работы от несущественных, мы переходим к их систематизации, которая также не является очевидной. Нам снова нужно обосновать критерии данной классификации. Их можно выделить

нию. По этой причине обратиться к его решению просто необходимо.

<sup>1</sup> Костылев П. Н. Кто такой религиовед: критерии определения // Религия и идентичность: Сб. науч. статей и сообщений. Казань, 2010.

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н. А. О самоубийстве: Психологический этюд. М., 1992.

<sup>3</sup> См.: Флоренский П. А. Философия культа. М., 2010. С. 65, 71, 73, 77.

несколько, но, с нашей точки зрения, они не вполне удовлетворительны по качеству.

Во-первых, статьи и монографии можно разделить по научным дисциплинам: более социологические, более религиоведческие. Мы не можем пойти по этому пути, поскольку, с одной стороны, снова окажемся перед необходимостью решать, кто такие религиоведы, а с другой — убедимся, что и социологи обращались к религиоведческим вопросам<sup>1</sup>, и религиоведы занимались социологией религии<sup>2</sup>.

Во-вторых, можно попытаться отделить исследовательские работы от идеологических. По большому счету, именно этим путем идет А. Б. Гофман в работе «Эмиль Дюркгейм в России». Исследователь пишет о сложившемся в советской науке жанре, который он называет «критика буржуазной идеологии» и который выполнял целый ряд функций. А. Б. Гофман выделяет десять таких функций: 1) функция разоблачения; 2) функция обоснования неустранимости борьбы двух идеологий; 3) функция демонстрации достоинств марксистской идеологии; 4) функция демонстрации превосходства социалистической системы над капиталистической; 5) функция продвижения и утверждения каких-то взглядов (собственных или предпочитаемых) самих советских теоретиков как «истинно» марксистско-ленинских; 6) функция использования тех или иных «буржуазных» взглядов и их носителей в качестве союзников в борьбе с другими взглядами и их носителями; 7) функция академического декора, представлявшая «разоблачение» тех или иных «буржуазных» взглядов как совершенно беспристрастный процесс поиска истины; 8) функция «имманентной критики», посредством которой обосновывалась несостоятельность, противоречивость или логическая уязвимость определенных взглядов с позиций самих их носителей; 9) просветительская функция, когда в процессе или под предлогом критики «буржуазных» концепций осуществлялось знакомство с ними читателей; 10) функция приращения знания<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Гофман А. Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4. С. 178–187; Левада Ю. А. Социальная природа религии // Он же. Сочинения. М., 2011.

<sup>2</sup> Митрохин Л. Н. О методологии исследований современной религиозности // Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967; Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979. Безусловно, социология религии является частью религиоведения, но не всякий социолог, изучающий религию, является религиоведом.

<sup>3</sup> См.: Гофман. Эмиль Дюркгейм в России... С. 100–102.

Данные функции расположены в порядке возрастания «академичности», а сам Гофман чуть ниже указывает, что ближе к 1990 г. «растет удельный вес и значение выделенных выше функций 7–10», а также, что «в целом в период 1960–1980-х гг. наблюдается постепенная эволюция от наиболее “крепких” эпитетов в отношении Дюркгейма к более осторожным выражениям и характеристикам. В оценках дюркгеймовской социологии соотношение “плохих” и “хороших” сторон меняется в сторону увеличения последних»<sup>1</sup>.

Безусловно, можно попробовать разделить работы советских авторов о Дюркгейме на десять групп относительно указанных функций, и в таком подходе, конечно, будет прослеживаться определенная логика. Однако, очевидно, развитие «научности» не было таким однозначным, поскольку, с одной стороны, существует работа Ф. Е. Тележникова<sup>2</sup> 1929 г., выполненная на высоком научном уровне, с другой, например, — наличествует статья-предисловие В. К. Никольского к книге Ш. Эншлена «Происхождение религии», опубликованная в 1954 г., которая оперирует в отношении Дюркгейма обычными идеологическими штампами: «Гораздо обстоятельнее критикует Эншлен другие преанимистические концепции, в особенности так называемую социологическую школу Эмиля Дюркгейма. Как указывает Эншлен, Дюркгейм и его ученики своей фразеологией вводили в заблуждение мелкобуржуазных и либеральных горе-ученых, считавших социологическую школу “близкой к марксизму”»<sup>3</sup>.

Кроме того, если мы ведем речь об однозначном критерии, то возрастание «научности» может быть использовано только в качестве вторичного индикатора в силу своей расплывчатости и невозможности однозначного измерения.

В-третьих, возможно выстроить критерий на основании разделения всех работ на «описательные» (в которых мы найдем только описание теории Дюркгейма) и «практические» (авторы которых пытаются применять дюркгеймовскую методологию в конкретных исследованиях). Однако в этом случае у нас возникнут диспропорциональные группы: в одну попадут 99% книг и статей (если не все), другая же группа останется фактически пустой.

В данном контексте будет очень интересно обратиться к работе Ю. А. Левады «Социальная природа религии». В ней теория Дюркгейма

обстоятельно описывается и критикуется с марксистских позиций, однако в то же самое время Левада иногда пишет если не в дюркгеймовском стиле, то выражает по меньшей мере весьма сходные идеи, не ссылаясь при этом на французского социолога. Так, в критике Левадой воззрений на общество «философии ценностей» и «позитивистской социологии» вполне очевидно просматривается дюркгеймовская позиция — также критическая — относительно «априоризма» и «эмпиризма» в социологии<sup>1</sup>. В другом же месте воззрения Левады и Дюркгейма на социальность человеческого мышления полностью совпадают, при этом Левада ссылается на Ф. Энгельса: «Вот почему социальное сознание не только количественно, но и принципиально отлично от индивидуального. Хотя мышление “существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей”<sup>2</sup> (Энгельс), оно отнюдь не является просто актом индивидуального сознания или только функцией мозга»<sup>3</sup>. По большому счету, с нашей точки зрения, работа Ю. А. Левады является единственной, где хотя бы в таком виде осуществлена «рецепция» идей Дюркгейма. Более конкретно о рецепции будет сказано в конце главы.

Наконец, в-четвертых, основной критерий возможной классификации советских религиоведческих работ о теории Э. Дюркгейма можно попробовать выстроить на антитезе корректного и некорректного изложения теории французского социолога. Тем не менее и в этом случае мы снова сталкиваемся с серьезными затруднениями. Первое: само по себе изложение чужой теории практически никогда не является «голым», имплицитно не нагруженным предпочтениями того человека, который о теории говорит или пишет. Любое изложение — это всегда в том или ином виде интерпретация, и, будучи укорененными в индивидуальном опыте исследователя, интерпретации равноправны.

Другое дело, и с этим связано второе затруднение, что в описании дюркгеймовской теории могут встречаться фактические ошибки или противоречия. Самое печальное, что такие проблемы возникают даже в работах признанных специалистов. Так, в работе С. А. Токарева «История зарубежной этнографии» мы читаем, что «“общество” для Дюркгейма — это не система материальных, трудовых, производственных отношений,

<sup>1</sup> Гофман. Эмиль Дюркгейм в России... С. 112.

<sup>2</sup> Тележников Ф. Е. Дюркгейм о предмете и методе в социологии // Вестник Коммунистической академии. 1929. № 30. С. 159–189.

<sup>3</sup> Никольский В. К. Шарль Эншлен и его труд по истории религии // Эншлен Ш. Происхождение религии. М., 1954. С. XII.

<sup>1</sup> См.: Левада. Социальная природа религии... С. 53.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. М., 1961. Т. 20. С. 87.

<sup>3</sup> Левада. Социальная природа религии... С. 71.

а лишь совокупность психических связей»<sup>1</sup>, однако чуть ниже исследователь утверждает, что «самый общий методологический грех Дюркгейма — это односторонний «социоморфизм» его концепции: однобокое и преувеличенное представление об «обществе» как о некоей всеильной и самодовлеющей субстанции»<sup>2</sup>. В данном случае Дюркгейму приписываются взаимоисключающие подходы к пониманию общества, которое может восприниматься или как совокупность индивидуальных психических связей, или как самодовлеющая субстанция, но никак не может одновременно быть и тем и другим. Более того, содержание первого тезиса прямо противоречит и пониманию Дюркгеймом социума как реальности *sui generis*<sup>3</sup>, и явно высказанному отказу социолога анализировать социальное через психологическое<sup>4</sup>.

Кроме того, например у И. Н. Яблокова, высказывается мысль, что «основной функцией религии социолог считает не объяснение мира, а возбуждение чувства радости и экзальтации, побуждения к действию»<sup>5</sup>. В таком виде это описание, безусловно, является ошибочным. Во-первых, конечно, Дюркгейм высказывает идею (на нее, кстати, обращали внимание и другие советские исследователи<sup>6</sup>), согласно которой религия побуждает человека к действию, делает человека сильнее, однако мотивирующая функция религии, конечно, не является главной<sup>7</sup>. Во-вторых, французский социолог прямо говорит о том, что религия — это исторически первая система объяснения окружающего мира, наука, как более молодая и успешная объяснительная система, религию в этом заменит, но система науки генетически останется зависимой от религиозной<sup>8</sup>, а потому можно утверждать, что для Дюркгейма объяснительная функция религии, по крайней мере на первых этапах человеческой истории, является основной. Наконец, объясняя религию как систему, призванную возбуждать чувство радости, мы меняем ме-

стами причину и следствие в логике французского социолога. Само по себе чувство экзальтации, коллективного возбуждения (*collective effervescence*) однозначно является источником религиозного переживания, но никак не его следствием<sup>1</sup>. Примеры подобных не совсем адекватных интерпретаций можно умножить, но, с нашей точки зрения, указанные достаточно ясно показывают, что под названием «теория Дюркгейма» исследователи часто критиковали что-то не имеющее отношения к этой теории.

Все вышесказанное приводит к выводу, что создание однозначной классификации советских работ является делом проблематичным, однако это не означает, что невозможно провести их анализа. По нашему мнению, необходимо обратиться к выявлению факторов, которые объединяют все религиоведческие работы о подходе Дюркгейма в СССР. Здесь выделяются две особенности. Во-первых, во всех статьях, монографиях или диссертациях идеи Дюркгейма излагаются, описываются, но (почти) никогда не используются. Во-вторых, идеи французского социолога всегда критикуются как несостоятельные или как частично состоятельные, а потому несущественные, а иногда и вредные в методологическом отношении для ученых-марксистов.

Прежде всего, Дюркгейма критикуют за идеализм, что, конечно, не является особенностью сугубо советского восприятия Дюркгейма. В идеалисты социолог был «записан» благодаря работам первых и самых влиятельных критиков: Ч. Гелке<sup>2</sup>, А. Голденвайзера<sup>3</sup>, Э. Шауба<sup>4</sup> и В. Деннеса<sup>5</sup>, а затем и Т. Парсонса<sup>6</sup>. В советском же контексте об идеализме Дюркгейма писал М. Туровский в соответствующей статье Философской энциклопедии 1962 г.<sup>7</sup> На данную статью ссылается в соответствующем исследовании и А. Б. Гофман, приводя ее исчерпывающее описание:

<sup>1</sup> Durkheim. Op. cit. P. 238.

<sup>2</sup> Gehlke C. Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. 1915. № 1 (63). P. 7–187.

<sup>3</sup> Goldenweiser A. Review of the Elementary Forms // American Anthropologist. 1915. № 17. P. 719–735.

<sup>4</sup> Schaub E. A Sociological Theory of Knowledge // Philosophical Review. 1920. № 29–4. P. 319–339.

<sup>5</sup> Dennes W. The Methods and Presuppositions of Group Psychology // University of California Publications in Philosophy. 1924. № 6–1. P. 1–182.

<sup>6</sup> См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000; Parsons T. The Structure of Social Action. N. Y., 1968; Idem. Theoretical development of sociology of religion // Idem. Essays in Sociological Theory. N. Y. 1954.

<sup>7</sup> Туровский М. Дюркгейм, Эмиль // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 99–100.

<sup>1</sup> Токарев С. А. История зарубежной этнографии: Учеб. пособие. М., 1978. С. 210.

<sup>2</sup> Там же. С. 218.

<sup>3</sup> Дюркгейм Э. Метод социологии // Он же. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 34.

<sup>4</sup> См.: Дюркгейм Э. Представления индивидуальные и представления коллективные // Там же. С. 203–243.

<sup>5</sup> Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972. С. 23.

<sup>6</sup> Коржева Э. М. Социологическая теория познания Э. Дюркгейма // Из истории буржуазной социологии XIX–XX веков. М., 1968. С. 44–45.

<sup>7</sup> Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N. Y., 1995. P. 419, 430–433.

<sup>8</sup> Ibid. P. 419.

«Идеалистический характер дюркгеймовской социологии фигурирует в статье несколько раз: 1) она идеалистическая, так как понятие общественного бытия для нее равнозначно понятию общественного сознания; 2) в духе “объективного идеализма” Дюркгейм приписывал “коллективным представлениям” самостоятельное существование; 3) исходя из “идеалистического понимания классово-борьбы”, он считал ее “не объективным законом, но свидетельством негодной моральной организации общества...”; 4) поскольку Дюркгейм идеалист и видит источник противоречий буржуазного общества в дезорганизации его моральных устоев, постольку “его критика буржуазного строя лишена научной основы”. Что касается методологии Дюркгейма, то она “образец буржуазного объективизма”»<sup>1</sup>.

Несмотря на устоявшуюся традицию, такая позиция критиков вызывает недоумение, поскольку Дюркгейм, определяя общество как реальность особого рода, нигде не утверждает раздельного и независимого существования общества и составляющих его индивидов<sup>2</sup> и потому основывает свою социологию религии не на идеях о реальном существовании некой самодостаточной силы, отдельной от индивида, а на реальности «работы» социальных фактов<sup>3</sup>.

Далее, одновременно с описанием социолога как идеалиста советские религиоведы его считают позитивистом, что странно и само по себе, поскольку непонятно, как именно эти два определения соотносятся, и потому что никто из авторов не предлагает хотя бы указаний на дюркгеймовский позитивизм. Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с определенной, но не совсем эксплицированной традицией понимания, к которой, однако, принадлежали не все исследователи. Так, для Д. М. Угриновича<sup>4</sup>, Н. С. Капустина<sup>5</sup>, Ю. А. Левады<sup>6</sup>, И. С. Кона<sup>7</sup>, И. Н. Яблокова<sup>8</sup> Дюркгейм — позитивист, для Ю. П. Францева<sup>9</sup>,

Э. М. Коржевой<sup>1</sup>, С. А. Токарева<sup>2</sup> он не был позитивистом, поскольку изначально выступал с критикой взглядов прежде всего О. Конта. При этом вторая группа авторов, в отличие от первой, свою позицию аргументирует. Вот, например, как это делает Ю. П. Францев: «О распаде и глубочайшем кризисе “классических” позитивистских схем возвестил в буржуазной науке наиболее решительно, пожалуй, французский социолог Эмиль Дюркгейм. Он поставил вопрос о том, что такое “социальный факт”, социальное явление, и заявил в своей работе “Метод социологии” (1895), что эти факты и явления нельзя свести ни к биологии, ни к психологии. По его мнению, “социальный факт” есть объединение “представлений и действия”. Этим был нанесен серьезный удар по схемам Спенсера и Конта»<sup>3</sup>.

Более того, на этом противоречивые описания теории Дюркгейма не останавливаются. В советском религиоведении социолог также одновременно предстает и рационалистом<sup>4</sup>, и эмпириком<sup>5</sup>, а также, что в принципе противоречит базовой интенции Дюркгейма как социолога, психологистом<sup>6</sup>.

При этом, исходя из цитируемых работ, все эти противоречивые характеристики дюркгеймовского подхода, по большому счету, сводятся к одному определяющему недостатку: к немарксизму самого социолога. Так, в книге «Дорелигиозная эпоха» В. Ф. Зыбковец высказывает мысль, что постановка вопроса о первоначальной форме религии изначально неправильна, ибо религия — это в принципе заблуждение или система заблуждений, а в качестве таковой системы, то есть в правильном свете, ее рассматривают марксисты<sup>7</sup>. О том же пишет и Э. М. Коржева в автореферате диссертации: «Дюркгейм как идеалист не признает решающей роли общественного бытия, материальных, производственных отношений как определяющих общественное сознание по содержанию, имеющих примат перед ним»<sup>8</sup>, а о решающей роли материальных про-

<sup>1</sup> Гофман. Эмиль Дюркгейм в России. С. 106.

<sup>2</sup> См., например: *Durkheim. The Elementary Forms...* P. 14–18.

<sup>3</sup> См.: *Дюркгейм. Метод социологии...* С. 29–40.

<sup>4</sup> Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 51.

<sup>5</sup> Капустин Н. С. Особенности эволюции религии. М., 1984. С. 75.

<sup>6</sup> Левада Ю. А. Социологические проблемы критики религии // Вопросы философии. 1963. № 7. С. 38; *Он же*. Социальная природа религии. С. 52.

<sup>7</sup> Кон И. С. Позитивизм в социологии. Л., 1964. С. 87.

<sup>8</sup> Яблоков. Методологические проблемы... С. 22; *Он же*. Социология религии. С. 44.

<sup>9</sup> Францев Ю. П. Исторические пути социальной мысли. М., 1965. С. 210–211.

<sup>1</sup> Коржева. Социологическая теория познания Э. Дюркгейма. С. 45–46.

<sup>2</sup> Токарев. Цит. соч. С. 206–208.

<sup>3</sup> Францев. Цит. соч. С. 211.

<sup>4</sup> См.: Кон. Цит. соч. С. 85; Коржева. Социологическая теория познания Э. Дюркгейма. С. 45–46; Тележников. Цит. соч. С. 188.

<sup>5</sup> Андреева Г. М. Современная буржуазная эмпирическая социология. М., 1965. С. 179–184; Кон. Цит. соч. С. 74.

<sup>6</sup> Тележников. Цит. соч. С. 170–171; Токарев. Цит. соч. С. 210, 217.

<sup>7</sup> Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха. М., 1959. С. 3–7.

<sup>8</sup> Коржева Э. М. Дюркгейм о природе социального феномена. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1968. С. 9.

изводственных отношений говорят только марксисты. Коржевой вторит и В. П. Левкович, утверждая, что подход Дюркгейма неверен, поскольку не учитывает «материальную основу развития общества»<sup>1</sup>. Наконец, французский социолог в корне неправ и даже выступает в качестве реакционера, с точки зрения советских религиоведов, поскольку говорит о вечности религии<sup>2</sup>, что идеологически и фундаментально несовместимо с марксизмом.

Обвинение Дюркгейма, изложенное в последнем пункте, характерно для большинства работ, и потому на нем стоит остановиться подробнее, тем более что в этом случае идеологическая составляющая критики проступает наиболее явно. Оценивая теорию социолога, советские авторы называют его апологетом религии, а потому автором, стоящим на страже буржуазного общества, и автором, глубоко заблуждающимся<sup>3</sup>. Здесь необходимо разобраться.

Дюркгейм, с одной стороны, приходит к заключению, что рациональная логика, а следовательно, и наука рождаются из религии, если ее понимать как исторически первую систему классификации и анализа окружающего мира. Затем, развиваясь, наука начинает делать эту аналитическую работу лучше, а потому религия отмирает<sup>4</sup>. Однако, с другой стороны, из концепции социолога следует, что когда люди объединяются в сообщество и когда это сообщество вырабатывает определенную норму поведения и поощряет людей к достижению этой нормы (то есть общество выступает как система выработки идеала, как мотиватор для достижения этого идеала, а также как система формирования определенного ритуального поведения), оно функционально выступает как религиозное. То есть, согласно Дюркгейму, механизмы, которые привели к возникновению системы религии в начале человеческой истории, точно так же «работают» и сегодня, когда возникает любое сообщество. И в этом смысле религиозное присуще челове-

<sup>1</sup> Левкович В. П. Обычай и ритуал как общественные явления. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1970. С. 17.

<sup>2</sup> См., например: Гофман. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма... С. 87; Угринович Д. М. Религия и общество: О некоторых тенденциях в современной буржуазной социологии религии. М., 1971. С. 17; Он же. Философские проблемы критики религии. М., 1965. С. 211; Францев. Цит. соч. С. 212–213.

<sup>3</sup> В дополнение к материалам в предыдущей ссылке см.: Коржева. Социологическая теория познания Э. Дюркгейма... С. 41, 45, Угринович. Введение в религиоведение... С. 51; Капустин. Цит. соч. С. 76.

<sup>4</sup> См.: Durkheim. The Elementary Forms... P. 239–241, 419, 421, 431.

ческому обществу всегда. Справедливости ради нужно отметить, что единственный советский автор, обративший внимание на это обстоятельство, — это А. Б. Гофман<sup>1</sup>.

Подобные примеры можно легко умножить, однако для нас они не являются самоцелью, поскольку вполне однозначно отвечают на вопрос, почему Дюркгейм не очень интересен как исследователь для советского религиоведения и социологии. Безусловно, большинство советских исследователей соглашались с тезисами, согласно которым Дюркгейм сыграл положительную роль в истории как социологии, так и религиоведения, что он совершенно правильно обратил внимание на социальную природу как мышления, так и религии, что высказывал верные идеи о необходимости общественных идеалов и т. д., но в этом-то его предвосхитили как раз К. Маркс и Ф. Энгельс<sup>2</sup>, а потому идеи Дюркгейма избыточны и вторичны для советских ученых.

Здесь важно осознавать, что такая оценка является следствием основополагающего понимания советскими социальными мыслителями сущности социологии и религиоведения, а также фундаментальных отличий эмпирической, буржуазной и марксистской науки. Основными проблемами буржуазной науки являются, во-первых, декларация и стремление к отделению методологических вопросов от философских и мировоззренческих<sup>3</sup>, во-вторых, сознательное воздержание от постановки философских вопросов в рамках эмпирических исследований и, как следствие, противопоставление эмпирического исследования философскому «как описания факта раскрытию сущности»<sup>4</sup>. В-третьих, буржуазные ученые, и в частности Э. Дюркгейм, провозглашают метод исследования внепартийным, внеклассовым<sup>5</sup>. Это «было, несомненно, хотя и искренним

<sup>1</sup> Гофман. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма... С. 178–187.

<sup>2</sup> См.: Левада. Социальная природа религии... С. 53; Зыбковец. Цит. соч. С. 54–55; Угринович. Религия и общество... С. 20.

<sup>3</sup> См.: Андреева. Цит. соч. С. 180–181.

<sup>4</sup> Там же. С. 184.

<sup>5</sup> Сказанное напрямую касается актуальнейшего вопроса в современном российском религиоведении: вопроса о методологической нейтральности исследователя, который не должен осуществлять свою работу в угоду какой-либо идеологии. Для советского же религиоведения совершенно однозначным является понимание, что никакой нейтральности быть не может. Очень емко это выразил И. Н. Яблоков: «Характеризуя позицию “идеологической нейтральности” в социологии религии, социологи-марксисты исходят из ленинского анализа социальной роли буржуазного объективизма, “беспартийности” в философии. В. И. Ленин указывал, “что нельзя “изучать действительное положение вещей”,

жестом, но, по существу, фальшивым и неправильным. Всякий метод в классовом обществе является классовым методом»<sup>1</sup>.

С другой стороны, частью «марксистской философии является исторический материализм», который «выступает и как социологическая теория, которая рассматривает общество как организм, как целостную систему и вскрывает наиболее общие закономерности функционирования и развития, присущие всякой социальной системе». По этой причине «за социологией религии должно быть признано право решения ряда важных и принципиальных философских проблем»<sup>2</sup>.

Таким образом, достаточно очевидным становится факт, что восприятие теории Э. Дюркгейма в советском религиоведении шло через призму идеологии и отношений приверженцев «правильного» марксизма с «заблуждающимися» буржуазными теоретиками. По этой причине вопрос о рецепции требует прояснения понятий. Если мы понимаем под рецепцией *знание о* теории, то конечно же такая рецепция теории Дюркгейма имела место. Советские исследователи Тележников, Коржева, Левада, Токарев, Гофман создали качественные работы, в которых достаточно полно описали дюркгеймовский подход. Тем не менее, если под рецепцией понимать использование методологии для проведения эмпирических исследований, проверку теории, то такого рода рецепции, к сожалению, не произошло как раз по причине того, что советский марксизм претендовал на эксклюзивное обладание научной методологией и как следствие — на знание истины.

### Идеи Вильгельма Шмидта в истории российского религиоведения: полемика, апология, рецепция

К. М. Антонов

Творчество Вильгельма Шмидта, знаменитого католического антрополога и исследователя религии, в России довольно хорошо известно,

---

не квалифицируя, не оценивая его...» с определенной классовой позиции. Оценка явления с той или иной точки зрения явно или скрыто всегда включена в ткань изложения социальных теорий. Объективизм, «нейтральность» по отношению к «идеологическим системам» представляют собой лишь прикрытие буржуазной классовой позиции» (Яблоков. Социология религии... С. 52–53).

<sup>1</sup> Тележников. Цит. соч. С. 175.

<sup>2</sup> Яблоков. Методологические проблемы... С. 8.

но очень плохо изучено. Причины этого лежат, как представляется, не только в общей «мозаичности», по словам А. Н. Красникова, наших представлений об истории религиоведческой науки в целом<sup>1</sup>, но и в том, что определенные особенности истории российского религиоведения сделали беспристрастное академическое обсуждение некоторых его идей крайне затруднительным делом. Тем самым даже краткий обзор истории восприятия этих идей в России может оказаться полезным как для понимания мысли выдающегося ученого, так и для понимания истории российской науки.

Ниже будут последовательно представлены основные идеи Шмидта, ставшие предметом обсуждения в российской науке, рассмотрены основные исторические предпосылки, повлиявшие на их восприятие, первые отзывы дореволюционных ученых, после чего внимание сосредоточится на основных тенденциях в полемике вокруг этих идей в 1920–1930, 1950–1970 и 1990–2000-е гг.

#### *Вильгельм Шмидт: основные моменты концепции*

Традиционно основными идеями Шмидта считаются теория первобытного монотеизма, диффузионизм и тесно связанная с ними концепция культурных кругов. Опираясь на идеи таких выдающихся немецких исследователей, как географ Фр. Ратцель, этнологи Л. Фробениус и Фр. Гребнер, В. Шмидт выделил наиболее примитивный и одновременно «этнологически наиболее древний» культурный круг народов, не знающих ни скотоводства, ни земледелия (Urkultur). Именно этим народам, в отличие от более развитых, оказывается присуща чрезвычайно возвышенная, хотя и простая идея единого Бога-Творца, вечного, всеведущего, всемогущего и благого. Поскольку маловероятно, что такая идея «могла бы возникнуть на основании человеческого опыта»<sup>2</sup>, — это наводит на мысль об откровении как ее первоначальном истоке, как ответе Бога на вопрошание человека о причине и окончательном смысле бытия мира. У более сложных культур: матрилинейно-земледельческих, патрилинейно-тотемических и патриархально-скотоводческих — эта идея в большей или меньшей степени деградирует, затемняется, а кое-где и вовсе сходит на нет, вытесняясь различными формами тотемизма, анимизма, магии и

<sup>1</sup> См.: Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 7.

<sup>2</sup> Henninger J., Ciattini A. Schmidt Wilhelm // Encyclopedia of Religion / L. Jones, ed. N. Y., 2005. Vol. 12. P. 8169.

проч. Собранный Шмидтом и его сотрудниками по основанным им институту «Антропос» (Вена, Фрайбург) и Папскому миссионерско-этнологическому музею (Ватикан) огромный подтверждающий эмпирический материал осмыслился им на основе систематической рефлексии относительно истории этнологии и религиоведения<sup>1</sup> и относительно методологии этнологического исследования<sup>2</sup>.

Говоря о значении данной концепции в истории религиоведческой мысли, необходимо прежде всего отметить, что она может рассматриваться как не вполне правомерный перенос богословской концепции в антропологическо-религиоведческую область. Надо сказать, что сам В. Шмидт категорически отрицал данную интерпретацию, предлагая рассматривать собранный им материал не как новую форму исторического доказательства бытия Божия, а лишь как указание на возможность его интерпретации в свете идеи первоначального откровения<sup>3</sup>. Вместе с тем масштабность собранного материала и методологическая шепетильность католических ученых в его обработке привели к тому, что эта теория породила дискуссию, последствия которой оказались весьма продуктивными. Она не только заставила исследователей обратить внимание на целый ряд игнорируемых прежде фактов, но и способствовала окончательному преодолению примитивного эволюционизма, осознанию бессмысленности научного поиска *primordium* в религии и, соответственно, лучшему пониманию религиоведческой наукой своих границ.

Ниже предполагается рассмотреть российскую ветвь данной дискуссии.

*Предпосылки восприятия концепции Шмидта в России  
и дореволюционная рецепция его идей: православное богословие и анимизм*

Более или менее разработанная концепция, рассматривающая веру в единого Бога как первоначальную форму религиозного сознания, а последующее развитие религиозных представлений в язычестве как деградацию, может быть обнаружена у большинства русских богословов и религиозных философов XIX в., так или иначе обращавшихся к проблемам истории религии. Это касается прежде всего представителей или

воспитанников духовно-академической науки, таких как О. М. Новицкий, еп. Хрисанф (Ретивцев), В. Д. Кудрявцев-Платонов<sup>1</sup> и др. Среди представителей светской религиозной мысли к этой идее обращался в молодости В. С. Соловьев, а еще до него, хотя и с большой осторожностью, — А. С. Хомяков. Они опирались при этом как на идеи представителей западного богословия (весьма подробный обзор которых дает Хрисанф), так и на представителей западной философской мысли (где эта идея была распространена начиная с Лессинга), прежде всего Шеллинга и представителей романтической школы в мифологических исследованиях (Крейцер). Время от времени появлялись работы, специально посвященные этой проблематике<sup>2</sup>.

Постепенно, однако, формируется более осторожное отношение к этой концепции. В более поздних работах Вл. Соловьев, ссылаясь на М. Мюллера, объявляет «просто не относящимися к делу отвлеченные категории единобожия и многобожия, взятые из позднейшего духовного состояния»<sup>3</sup>. Несколько позже историк религии и апологет профессор МДА С. С. Глаголев приходит к выводу о невозможности научной реконструкции первоначальной формы религиозного сознания: с его точки зрения, исследователям остается только констатировать, что, «поскольку наши познания заходят в древность, мы встречаемся со всеми известными нам типами религий: пандемони́змом, политеизмом, пантеизмом, монотеизмом. И рядом с этими воззрениями всегда существовал атеизм — не как незнание Бога, а как отрицание существующих религиозных форм»<sup>4</sup>. В 1908 г. со ссылкой на Мюллера и Соловьева с большой осторожностью говорит о возможных следах первобытного монотеизма в верованиях «диких и некультурных народов» прот. А. В. Смирнов<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1860. Т. 1. С. VI–VII; Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии древнего мира и их отношение к христианству. СПб., 1873. Т. 1. С. 49; Кудрявцев-Платонов В. Д. Религия, ее сущность и происхождение. М., 1871.

<sup>2</sup> См.: Иноземцев А. Единобожие как первоначальная форма религии. М., 1881; Покровский А. Библийское учение о первобытной религии. Сергиев Посад, 1901.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Первобыт: ое язычество, его живые и мертвые остатки // Он же. Собрание сочинений. СПб., б.г. Т. 6. С. 165.

<sup>4</sup> Глаголев. Критика: [Рец. на] Боголюбов Н. Философия религии: Ч. 1. Историческая. Т. 1. Киев, 1915 // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 9. Первая страница. С. 218. См.: Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33). С. 39–55.

<sup>5</sup> См.: Смирнов А. В. Курс истории религии. М., 2007<sup>2</sup>. С. 30–32, 63–65.

<sup>1</sup> См.: Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Aschendorff; Münster, 1912. Bd. 1.

<sup>2</sup> См.: Schmidt W., Koppers W. Handbuch der Methode der kulturhistorische Ethnologie. Aschendorff, 1937.

<sup>3</sup> См.: Brandewie E. When Giants Walked the Earth. The Life and Times of W. Schmidt, SVD. Fribourg, 1990. P. 123.

С другой стороны, существенной предпосылкой возможной позитивной рецепции идей Шмидта была характерная для русских мыслителей XIX — начала XX в. критика прямолинейного эволюционизма, который рассматривался ими как проекция в научную область специфически антирелигиозных и антихристианских философских идей. На этом фоне зачастую высказывались идеи, весьма напоминающие позднейший диффузионизм: «Семя мысленное переносилось в слове из края в край земли, и синкретизм религиозный возникал из духовного размена»<sup>1</sup>. При этом «кроме грубого сращения разных мифологий и обрядов должно было происходить взаимное проникновение смысла и символа»<sup>2</sup>.

Такова была в целом почва для позитивной рецепции теории немецкого ученого. Существовавшие параллельно этим христианским концепциям эволюционистские направления, развивавшиеся в рамках антропологических и социологических подходов, естественным образом были готовы встретить новую концепцию жесткой критикой<sup>3</sup>.

К дореволюционному времени относятся и первые отклики непосредственно на концепцию Шмидта. Наиболее развернутым отзывом является рецензия Е. Г. Кагарова на первый том *opus magnum* католического ученого, помещенная в журнале МДА «Богословский вестник»<sup>4</sup>. Очевидно, что перед автором стояла задача не столько изложить концепцию Шмидта, сколько дать читателям богословского журнала общее представление о развитии религиоведческой науки и, в особенности, состоянии вопроса о первоначальных формах религиозной жизни. Для этой цели работа Шмидта, дающая концептуальный обзор филологиче-

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Семирамида // Он же. Сочинения: В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М., 1994. С. 141.

<sup>2</sup> Там же. С. 142.

<sup>3</sup> Ярким примером может служить критика теории первоначального монотеизма Лагранжа и теории первоначального откровения Фреппеля у известного отечественного социолога и историка мысли М. М. Ковалевского (см.: *Ковалевский М. М.* Происхождение семьи, рода, племени, собственности, государства и религии // *Итоги науки в теории и практике.* М., 1914. Т. 10. Общество. Ч. 1 (теоретическая). Окончание. С. 210–212). О нем см.: *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008. С. 17–18.

<sup>4</sup> Е. Г. Кагаров (1882–1942) — известный российский историк религии первой половины XX в., специалист в области античной религии и магии, профессор Харьковского университета. До революции активно публиковался в духовно-академической периодике, выступал с сочувственными рецензиями на работы представителей духовно-академического направления в области истории религии, состоял в переписке с о. П. Флоренским. После революции активный «антирелигиозник», популяризатор марксистского взгляда на историю религии и культуры.

ских, этнологических и богословских идей в их взаимосвязи и полемике, подходила идеально. Кагаров указывает на «талантливость, ясность и увлекательность» изложения Шмидта<sup>1</sup>, труд которого «представляет несомненный интерес в качестве яркой и правдивой картины современного настроения в сфере изучения религий»<sup>2</sup>. В качестве основного недостатка работы он отмечает не столько его «католическую точку зрения», сколько отчасти извиняемый спецификой собственных интересов Шмидта «австралоцентризм», недостаточно подробное изложение идей Вундта и Фрезера. Очевидно, что он не случайно останавливается подробно на общей характеристике, даваемой Шмидтом отношению западных богословов к анимистической теории: «...слишком пренебрежительное отношение к анимистической теории, слабость этнологической подготовки и отсутствие точности и отчетливости в критике теории анимизма»<sup>3</sup>. Здесь можно видеть одновременно и собственную мотивацию Шмидта, и рекомендацию автора рецензии (и, возможно, редактора — о. П. Флоренского) отечественным богословам, и постановку общей проблемы отношений богословия и этнологии. Что касается последнего, то, по мысли автора, «правильно понимаемый анимизм может и не стоять в противоречии с учением Церкви», что находит подтверждение в приводимых примерах продуктивного обращения отечественных богословов к этнологическим идеям<sup>4</sup>.

Данная рецензия не случайно рассмотрена столь подробно: в ней намечалась возможность позитивной рецепции мысли Шмидта и продуктивного участия отечественных ученых в общенаучной дискуссии относительно поднятых Шмидтом вопросов. Внешние обстоятельства истории отечественной науки сделали это участие крайне специфичным.

### *«Историческое доказательство бытия Божия»?*

#### *Восприятие идей Шмидта в советском религиоведении*

Движение научной мысли этого периода определяется становлением и господством научно-исследовательской программы, связанной с понятием «научный атеизм» в том смысле, в каком это словосочетание

<sup>1</sup> Кагаров Е. Г. См. у современника. [Рец. на:] Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Munster, 1912 // *Богословский вестник.* 1913. Т. 3. № 12. С. 832 (3-я пагинация).

<sup>2</sup> Там же. С. 833.

<sup>3</sup> Там же. С. 830.

<sup>4</sup> Там же. Сн. 1. С. 830.

употреблялось в СССР для обозначения принятой в нем интерпретации марксизма в ее философско-религиозном и религиоведческом измерении. Не останавливаясь подробно на описании характерных черт этой программы, посмотрим, какие из них проявились наиболее ярко в связи с рецепцией идей Шмидта.

*20–30-е гг. XX в.: «религиозный дурман»  
или «история древнейших культурных миграций»?*

Предпосылки этого восприятия закладывались в трудах первого поколения представителей советского «воинствующего безбожия»: Е. Ярославского, И. Скворцова-Степанова, А. В. Луначарского. Именно здесь впервые формулируются теория безрелигиозного состояния, принцип отрицания истории религии как самостоятельного процесса, делается вывод о ее тотальной социально-экономической детерминированности, устанавливаются ключевые моменты в отношении к альтернативным концепциям, выстраиваются принципиальные элементы научного этоса. Вопрос о происхождении религии для них в общем представляется решенным. Охваченные пафосом разоблачения Церкви и ее зловредного влияния на науку, они рассматривают идею, согласно которой «первобытная религия дикарей представляет собой вырождение еще более первоначальной религии, которую бог сам дал Адаму или вообще первым людям» как «обычное скопление разных софизмов и ухищрений», призванных «оградить престиж» религии от ударов науки<sup>1</sup>. Именно у них впервые возникает популярный в дальнейшем аргумент о порче первоначального этнографического материала «благочестивыми христианскими исследователями жизни и быта дикарей»<sup>2</sup>. Ими же формируется «канон» авторов, считавшихся «классиками марксизма-ленинизма» и обладавших непререкаемым авторитетом во всех вопросах, и представление о несовместимости религии и науки, которые будут переданы продолжателям их дела и самым серьезным образом определяют их восприятие идей «католического патера»<sup>3</sup>, ныне кардинала, Шмидта», посмеявшегося обрушиться

<sup>1</sup> См.: Луначарский А. В. Введение в историю религий. М., 2011<sup>4</sup>. С. 8.

<sup>2</sup> Скворцов-Степанов И. И. Очерк развития религиозных верований. М., 2011. С. 8.

<sup>3</sup> Словечко «патер», которое неизменно прибавлялось к имени Шмидта и его коллег из «Антропоса», в таком контексте неизбежно приобретало негативные и уничижительные коннотации.

с критикой на Моргана, чьи «труды о примитивных обществах были изучены Марксом и использованы Энгельсом»<sup>1</sup>.

Во многом под их влиянием в конце 1920-х — начале 1930-х гг. в работах А. Т. Лукачевского, Н. М. Маторина и др. оформляется идея «марксистско-ленинской истории религии», которая, «вскрывая социально-экономические причины происхождения и развития религии, разоблачая ее классовый, эксплуататорский характер, показывая ее преходящий, исторический характер, служит великим задачам освобождения человечества от оков религиозного дурмана... является острым оружием атеистической пропаганды»<sup>2</sup>. С этой точки зрения теория прамотеизма, к которой Лукачевский сводит идеи Шмидта, предстает, разумеется, не чем иным, как «замаскированным доказательством бытия Бога»<sup>3</sup>, реакционным иллюзорным представлением, возникшим на основе определенных экономических отношений в процессе классовой борьбы. Это настолько ясно для советских авторов, что, по их мнению, такая концепция нуждается не столько в предметной критике, сколько в иронии и разоблачении. В компанию «аббатов Бержье XX века»<sup>4</sup> вместе с «матерым зубром католицизма» Шмидтом попадают и отечественные дореволюционные историки религии: протоиереи А. Клитин, А. Смирнов, И. Галахов. Последние, разумеется, не имели возможности дать публичный ответ ни на насмешки, ни на критические аргументы.

Однако марксистские исследователи этого времени, как правило, шли еще дальше, указывая на наличие не только собственно теологического, но и более общего социального умысла в концепции Шмидта: с их точки зрения, она в действительности была призвана обосновать

<sup>1</sup> Маторин Н. М. Введение. Первобытный коммунизм // Первобытное общество: Сб. статей. Б. м., 1932. С. 6–7.

<sup>2</sup> См.: Лукачевский А. Т. Введение в историю религии. М., 1934. С. 17.

<sup>3</sup> Там же. С. 21. См. также: Лукачевский А. Т. Происхождение религии (разбор теорий). М., 1930. С. 101–104; Он же. Марксизм-ленинизм как воинствующий атеизм. М., 1933. С. 44–45.

<sup>4</sup> Имеется в виду Н.-С. Бержье (1718–1790) — известный католический апологет XVIII в., выступивший с критикой идеи Ш. де Бросса о фетишизме как первоначальной форме религии. Для понимания специфики советской науки о религии интересно, что имя этого довольно авторитетного в свое время ученого, одного из основоположников индологии и довольно либерального богослова, стало нарицательным обозначением «мракобеса» только потому, что он носил священный сан и полемизировал с одним из «статусных» представителей Просвещения.

«изначальность частной собственности и моногамной семьи»<sup>1</sup> — столпов буржуазного строя.

С середины 1920-гг. в эту «безбожную работу» активно включается В. К. Никольский. В «Очерке первобытного человечества» (1926) в главе «Происхождение богов» возникновению и распространению концепции прамотеизма дается чисто социальное объяснение, предпосылкой которого является рассмотренное выше представление об отношениях религии и науки: потеряв «вкус к безбожию», «ученые на западе не рискуют заявить, что не дело патера исследовать зачатки веры»<sup>2</sup>. Большой интерес представляет критический аргумент Никольского, который может быть назван «аргументом от антропогенеза». Указывая на отсутствие у первобытного человека членораздельной речи и связанного с нею понятийного мышления, он полагает, что «ни неандертальцы, ни гейдельбергский человек, их предшественник, не могли верить не только в богов, а тем паче в бога, но даже в души и духов», поскольку представления о них суть не что иное, как «отвлечения от действительности»<sup>3</sup>. В данном случае сказываются мировоззренческие и общеполитические предпосылки автора, для которого конкретное есть чувственновоспринимаемое и который не проводит различия между идеальным-абстрактным и духовным-конкретным бытием. Таким образом, данный аргумент очевидно нерелевантен для человека, рассматривающего Бога и душу как конкретные сущности, а не как абстрактные представления.

Изучение религии в России всегда было тесно связано с этнографическими исследованиями. Эволюция отношения к Шмидту советских этнографов 1920–30-х гг. заслуживает особого рассмотрения в силу своей показательности. Именно в данном случае мы находим уникальный случай корректного изложения и объективного анализа идей немецкого ученого. Речь идет о работах исследователей старшего поколения: Л. Я. Штернберга и П. Ф. Преображенского.

Штернберг рассматривает идеи Шмидта в контексте критики эволюционизма с позиций теории диффузии. Игнорируя проблему «прамотеизма» и отмечая «тенденциозность» немецкого исследователя, Штернберг тем не менее высоко оценивает его работы в области «этнолингвистических связей» и исследовании «психики первобытного человека»<sup>4</sup>, подчеркивает

<sup>1</sup> Токин Н. Очерк происхождения религиозных верований. М.; Л., 1930. С. 109.

<sup>2</sup> Никольский В. К. Очерк первобытного человечества. М., 1926. С. 253.

<sup>3</sup> Там же. С. 260.

<sup>4</sup> Штернберг Л. Я. Современная этнология, новейшие успехи, научные течения и методы // Этнография. 1926. № 1–2. С. 38.

влиятельность «Антропоса», тщательно и объективно взвешивает плюсы и минусы «новой школы». Диффузионизм «как всякая новая концепция, ... будит мысль, заставляя искать новых путей», открывая перспективы в области изучения «истории древнейших культурных миграций»<sup>1</sup>. Однако в целом он, по мнению Штернберга, уступает эволюционизму, о чем свидетельствует тот факт, что «сами антиэволюционисты стали изобретать этапы эволюции, дав им только новые названия этапов историко-культурных»<sup>2</sup>, но их концепции носят частью тенденциозный, частью спекулятивный характер. Увлекаясь данными спекуляциями, представители нового направления, полагает русский антрополог, отвлекают мысль от насущных проблем генезиса тех или иных культурных явлений.

В такой же объективистской манере построен и «Курс этнологии» П. Ф. Преображенского<sup>3</sup>. О Шмидте автор говорит как о представителе «культурно-исторической школы» Ратцеля, Фробениуса и Гребнера. Критика идей «Антропоса» носит чисто научный характер. В первую очередь она направлена на идею «культурного круга», характеристики которого, по мнению автора, «страдают отсутствием внутренней связи между отдельными элементами культурного единства»<sup>4</sup>. Он отмечает «музейное происхождение» теории, представители которой «чересчур рьяно отыскивают сходство там, где оно весьма сомнительно»<sup>5</sup>. Будучи эволюционистом, русский ученый признает значение идей диффузионизма и даже «прамотеизма». Исток первобытного образа верховного божества он усматривает в ответе на вопрос о происхождении мира, даваемом на основании «анalogии с человеком — творцом вещей, человеком-колдуном, творцом магических эффектов»<sup>6</sup>.

Оба этнографа исходят из идеи о существовании объективной внутренней логики развития научных идей и, вопреки господствующему в советской науке представлению, практически исключают из рассмотрения этого развития социальный и политический фактор.

Однако в 1930-е гг. отношение этнографов к теории В. Шмидта меняется. Представители молодого поколения — Золотарев и Толстов — обру-

<sup>1</sup> Штернберг. Цит. соч. С. 25–27.

<sup>2</sup> Там же. С. 31.

<sup>3</sup> О П. Ф. Преображенском как этнологе и религиоведе см.: Иванова Ю. В. Петр Федорович Преображенский. Жизненный путь и творческое наследие // Репрессированные этнографы. М., 2002. Вып. 1. С. 235–264.

<sup>4</sup> Преображенский П. Ф. Курс этнологии. М.; Л., 1929. С. 27.

<sup>5</sup> Там же. С. 25.

<sup>6</sup> Там же. С. 182.

шиваются на нее с жесткой критикой, включающей выраженный политический компонент. В их восприятии теория культурных кругов, развитая Фробениусом и Гребнером и продолженная у Шмидта, создавшего ее «теологический вариант», ставится в один ряд с расизмом и фашизмом. С их точки зрения, она «эволюционирует к законченной фашистской системе взглядов», антиэволюционизму и ярому католицизму, является не чем иным, как языком «фидеистической апологетики капитализма»<sup>1</sup>. Принимая официальную риторику, этнографы 1930-х гг. тем самым, сохраняя унаследованный от страшного поколения высокий технический уровень и культуру научной работы, вольно или невольно в ряде существенных моментов принимают навязываемый этой риторикой специфический этос. Последствия такого соединения мы увидим далее в зрелых послевоенных работах таких выдающихся представителей этого поколения, как С. А. Токарев и Б. И. Шаревская.

Подводя итог, очертим основную диспозицию рассмотренного периода: агрессивной идеологической критике концепции Шмидта со стороны приходящей к господству в науке «советской» программы, как бы в пику «прамонотеизму» выставившей вполне симметричную ему концепцию «безрелигиозного периода», противостоят отдельные попытки объективного анализа (Штернберг, Преображенский), направленного в большей степени на диффузионизм и этнолингвистику, в то время как возможные апологеты этой концепции оказываются насильственно исключены из дискуссии. При этом устанавливаемый первой группой стиль отношений в науке открывает широкие двери распространяющейся в стране в целом атмосфере террора, жертвами которого сами представители «воинствующего атеизма» оказываются подчас в неменьшей степени, чем сторонники иных направлений.

*Восприятие идей Шмидта в отечественном религиоведении  
1950–80-х гг.: «фальсификация этнографического материала»?*

В послевоенной науке никаких следов объективистского подхода к нашей проблематике обнаружить не удастся ни у статусных религиоведов, ни у этнографов. Пиком полемики оказывается конец 1950-х – начало 1960-х гг., когда идеи Шмидта оказываются мишенью для критики в целом ряде статей и монографий.

<sup>1</sup> См.: Толстов С. П. Расизм и теория культурных кругов // Наука о расах и расизм. М., 1938. Т. 4. С. 143, 148.

Именно в это время с попыткой подробного обоснования идеи безрелигиозного периода выступает В. Ф. Зыбковец, в двух монографиях которого присутствует и развернутая критика враждебной концепции. Критика эта, однако, в действительности представляет собой суммированный набор стандартных риторических фигур и обвинений в «фальсификации этнографического материала»<sup>1</sup>. Единственная попытка предметной полемики – рассмотрение вопроса о религии тасманийцев – оборачивается попыткой обосновать собственный тезис об их изначальной безрелигиозности и приводит в итоге к простому противостоянию двух равно метафизических концепций<sup>2</sup>. Особенно ослабляет аргументацию Зыбковца его склонность к риторическим преувеличениям. С его точки зрения, принципиальной разницы нет не только между позициями Лэнга–Шмидта и К. Ю. Бликера<sup>3</sup>, но и между ними и позицией таких исследователей, как Тайлор, Штернберг, Харузины – все они имеют явные или скрытые богословские предпосылки, все являются явно или скрыто апологетическими, «исходят из признания религии извечным свойством человека», а потому ничем не отличаются от «догмата аббата Бержье»<sup>4</sup>.

Почти одновременно с первой монографией Зыбковца выходят гораздо более содержательные и аргументированные работы Крывелова и Шаревской, обращается к истории Венской школы и виднейший советский этнограф и религиовед С. А. Токарев.

Крывелов рассматривает концепцию прамонотеизма в контексте мировоззренческого спора христианства и атеизма и философской дискуссии идеализма и материализма. Именно в этом контексте у «церковников» возникает «надобность в этнографическом и историко-культурном обосновании»<sup>5</sup> указанной теории. Соответственно этому основные усилия Крывелова направляются на разоблачение эмпирической основы концепции Шмидта: «...огромное количество собранного Шмидтом

<sup>1</sup> Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха. М., 1959. С. 71–72. Местами он, впрочем, подобно И. И. Скворцову-Степанову, великодушно соглашается считать эту фальсификацию бессознательной попыткой выдать желаемое за действительное.

<sup>2</sup> На это уже в те времена обратил внимание В. Кабо (см.: Кабо В. П. Тасманийцы и тасманийская проблема. М., 1975. С. 154). Эта работа, кстати, представляет собой хороший пример рецепции этнолингвистических идей Шмидта, касающихся проблемы происхождения и развития тасманийских языков, продолжая в этом отношении традицию Л. Я. Штернберга (см.: Там же. С. 173–176).

<sup>3</sup> Зыбковец. Человек без религии... С. 33. (упоминается первый раз).

<sup>4</sup> Зыбковец. Дорелигиозная эпоха... С. 24.

<sup>5</sup> Крывелов И. А. Крушение теории прамонотеизма // Вопросы философии. 1960. № 7. С. 137.

этнографического материала обратно пропорционально научной доброкачественности последнего»<sup>1</sup>. Представляя читателю разоблачающие те или иные моменты фактологии Шмидта сведения, он, разумеется, не осуществляет никакого серьезного обсуждения методологии немецкого ученого и полемики вокруг указанного материала. Осознание мыслителем границ его концепции, пересмотр его последователями ряда ее существенных положений воспринимается Кривелевым как проявление слабости, осознания самими католическими учеными ее «тенденциозности и голословности»<sup>2</sup>.

В данной полемике вновь проявляются исходные предпосылки научного атеизма, к моменту написания статьи Кривелева ставшие уже само собой разумеющимися основания мышления советских ученых. Это вера в существование абсолютной истины, достигаемой научными средствами, отождествление этой истины с довольно грубо истолкованными догматами марксизма. Эта «научная» истина противопоставляется «библейскому учению», «незатейливым библейским мифам»<sup>3</sup>, которые, с одной стороны, понимаются как некие конкретные физические или исторические теории, а с другой — получают нарочито примитивное, огрубляющее истолкование.

В нашем рассмотрении невозможно обойти вниманием и этнографические работы, которые зачастую переплетаются с религиозноведческими и в целом опираются в этот период на те же исходные предпосылки. Здесь наиболее значимыми представляются труды С. А. Токарева и Б. И. Шаревской.

Отношение С. А. Токарева к рассматриваемой концепции резко негативное, хотя его отношение к диффузионизму как таковому вполне спокойное и взвешенное. Он поддерживает общую идею советских авторов, согласно которой «труды В. Шмидта (как и труды его сподвижников) являются не чем иным, как попыткой поставить этнографическую науку на службу церковной догме», но его собственный основной критический аргумент — «поразительное отсутствие оригинальности» у Шмидта. С его точки зрения, «весь запас идей в трудах Шмидта можно свести к трем источникам: 1) гребнеровская схема “культурных кругов”; 2) “пигмейская” теория Колльмана; 3) концепция исконной веры в небесного бога-отца у Эндью Лэнга»<sup>4</sup>. Poleмика с

<sup>1</sup> Кривелев И. А. Крушение теории прамотеизма // Вопросы философии. 1960. № 7. С. 140.

<sup>2</sup> Там же. С. 146.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 153. Однако точные такие же или аналогичные указания имеются и в гораздо более ранних трудах

идеями прамотеизма в «Ранних формах религии» в основном ограничивается ироническими замечаниями и сарказмом.

Однако наиболее полное изложение становления концепции Шмидта и истории института «Антропос» принадлежит Б. И. Шаревской — известному советскому этнографу-африканисту, автору ряда работ по истории и методологии этнографической науки. Ее статья «“Этнология” и теология (О журнале и институте “Antropos”»)», будучи насыщенной сведениями, структурно и эмоционально идентична статье Кривелева: она рассматривает истоки основных положений теории Шмидта, критически разбирает ее эмпирическое обоснование, с торжеством повествует о пересмотре последователями Шмидта ряда положений его концепции после его смерти и, наконец, завершает разбор победоносным разоблачением: «мы всюду имеем дело с камуфлированным под науку богословием», с попытками «церкви тем или иным путем поставить науку на службу религии и скрывающимся за нею интересам эксплуататорских классов»<sup>1</sup>.

Для уяснения специфики подхода указанных ученых необходимо обратиться к анализу риторической составляющей их работ. Они характеризуются весьма специфической лексикой, а также целым рядом выразительных средств, направленных на дискредитацию и унижение оппонента. В ряде случаев провести границу между этой риторикой и содержательной критической аргументацией оказывается практически невозможно.

Вот несколько наиболее характерных примеров: «скандальный финал прамотеистической теории», «рясоносный ученый», «прамотеистические упражнения», «слишком явно торчат богословские уши». Сложнее обстоит дело с претендующими на содержательность выражениями вроде: «объективно оказывались агентурой империализма» и т. п., в которых

советского ученого (см.: Левин М. Г., Токарев С. А. Культурно-историческая школа на новом этапе // Советская этнография. 1953. № 4. С. 148–156; Токарев С. А. Венская школа этнографии // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 3. С. 182–192).

<sup>1</sup> Шаревская Б. И. «Этнология» и теология (О журнале и институте «Antropos») // Советская этнография. 1959. № 6. С. 201. См. также: Она же. Против антимарксистских извращений в освещении вопросов первобытного мышления и первобытной религии // Советская этнография. 1953. № 3. С. 9–26. Следует упомянуть также: Александренков Э. Г. Диффузионизм в зарубежной западной этнографии // Концепции зарубежной этнологии. М., 1976. С. 26–67; Артановский С. Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967; Левин М. Г. Проблема пигмеев в антропологии и этнографии // Советская этнография. 1946. № 2. С. 17–28.

ярко выраженное негативное отношение как будто оправдывается видимостью социально-политического анализа. Такая риторика настолько пронизывает тексты советских авторов, что абстрагироваться от нее, по крайней мере в данном случае, оказывается невозможным. Таким образом, вызывает сомнение распространенное представление, согласно которому подобная риторика служила ученым советского времени лишь внешним прикрытием для подлинно научной рецепции тех или иных направлений западной мысли.

Окончательное торжество советского этоса в официальной науке совпало по времени с формированием различных маргинальных концепций. Обращаются к религиозно-философской проблематике и православные авторы (что было связано с частичным восстановлением системы духовного образования в послевоенные годы). Наиболее значительной попыткой осмысления истории религии с этой точки зрения представляется созданная известным апологетом и проповедником о. А. Менем многотомная серия «В поисках Пути, Истины и Жизни». К проблеме начала религии он обращается в двух первых книгах серии: «Истоки религии» и «Магизм и единобожие». Здесь мы, разумеется, видим не только совершенно иное понимание идей Шмидта, но и совершенно иное, позитивное, отношение и к нему лично, и к феномену миссионеров-этнографов в принципе. Следует сразу отметить, что идеи Шмидта отнюдь не являются единственным источником концепции Менья: в гораздо большей степени он опирается на идеи отечественных мыслителей, работы которых рассмотрены в начале этой главы. Тем не менее он активно привлекает для обоснования своей концепции собранный Шмидтом эмпирический материал и не без иронии по возможности подтверждает его достоверность ссылками на труды советских этнографов, в том числе рассмотренных выше Токарева и Шаревской<sup>1</sup>. Не излагая взглядов Шмидта подробно, Мень сосредоточивается главным образом на концепции прамотеизма и ее этнографическом обосновании<sup>2</sup>. Соответственно он и рассматривает эти идеи не столько в контексте этнологической мысли, сколько в контексте истории и философии религии. Предшественники Шмидта в понимании о. А. Менья – Шеллинг и М. Мюллер, через них устанавливается связь между Шмидтом и рус-

<sup>1</sup> В полемике с Зыбковцом по вопросу о религиозности тасманийцев Мень опирается на указанное выше исследование В. Р. Кабо (см.: *Мень А., прот.* Истоки религии. М., 1991. С. 152, 153, 264).

<sup>2</sup> Там же. С. 158–162.

ской религиозно-философской традицией<sup>1</sup>. Основную заслугу школы «Антропоса» Мень видит в «развенчании мифа о какой-то психической неполноценности примитивных народов»<sup>2</sup>.

Итак, в данный период советская программа, достигнув абсолютно доминирующего положения в качестве «научного атеизма», систематизирует свою критическую аргументацию, придавая ей максимально наукообразный вид, однако именно в этот период к данной концепции обращаются православные мыслители, пытающиеся использовать ее апологетический потенциал.

#### *Современные дискуссии:*

#### *христианская апологетика и вопрос о границах научного знания*

Именно последняя из указанных тенденций получает значительное распространение в 1990–2000-е гг., после того как официальное господство «научного атеизма» постепенно сходит на нет, а конфессиональное образование в России получает дополнительные возможности развития. В работах по истории религии А. Б. Зубова впервые делается попытка «вписать» идеи прамотеизма в контекст дискуссий западного религиозоведения. Он проводит параллель с М. Элиаде, учитывает критику со стороны Зедерблома и Петаццони<sup>3</sup>. В 2000-е гг. к этой проблеме обращаются представители духовных академий, публикационная активность которых в значительной степени связана с порталом «Богослов.ру». Сопоставление идей Элиаде и Шмидта осуществляет иеромонах Варлаам (Горохов). Ряд популярных статей, к сожалению не учитывающих критические аргументы в адрес немецкого мыслителя и дальнейшую эволюцию школы «Антропос», публикует Д. Голубев<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Мень А., прот.* Цит. соч. С. 159. Прежде всего здесь имеется в виду ранняя статья Вл. Соловьева «Мифологический процесс в древнем язычестве».

<sup>2</sup> Там же. Характерное признание того, что «эта прогрессивная сторона культурно-исторического учения не получила отражения в советских историографических работах». См.: *Марков Г. Е.* Немецкая этнология. М., 2004. С. 87–88.

<sup>3</sup> *Зубов А. Б.* История религий. М., 1997. Кн. 1. С. 188–194.

<sup>4</sup> См.: *Голубев Д.* Концепция первобытного монотеизма в трудах В. Шмидта // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/385078.html> (дата обращения: 14.04.2013) (вариант на немецком языке см.: URL: <http://www.bogoslov.ru/text/424803.html>); *Он же.* Обряды инициаций первобытных обществ как форма познания Единого Бога (по религиозно-философской концепции В. Шмидта) // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/445791.html> (дата обращения: 14.04.2013); *Варлаам (Горохов), иером.* К вопросу о взаимодействии и полемике М. Элиаде с идеями В. Шмидта о первобытном

В противовес данной тенденции интерес к концепции Шмидта в среде светских религиоведов скорее падает. Для них с падением господства «научного атеизма» в его наиболее жестких и очевидных формах вопрос о первоначальной форме религии и существовании / несуществовании «безрелигиозного периода» вообще отодвинулся в область метафизических вопросов, не имеющих собственно научного решения и интереса. Наибольший интерес представляют три автора: В. Р. Кабо, Г. Е. Марков и А. Н. Красников.

Первый из них помещает концепцию Шмидта в контекст религиоведческих дискуссий первой половины и середины XX века. Кабо представляет подробный анализ сильных и слабых сторон концепции, поскольку они проявились в критической аргументации оппонентов и последователей католического ученого. Становится ясно, что основной проблемой теории прамотеизма является вовсе не качество собранного Шмидтом и его школой материала и не их католическая (или вообще христианская, тем более «буржуазная») ангажированность, а сложность, многообразие и открытость для самых различных интерпретаций тех «первобытных» религиозных комплексов, в которые она оказывается всегда уже включена<sup>1</sup>. Любая серьезная попытка реставрации идеи прамотеизма не может не учитывать этот набор критических аргументов.

В отличие от Кабо, Г. Е. Марков в «Немецкой этнологии» основное внимание уделяет не концепции прамотеизма и дискуссии о ней в религиоведческой науке, а изложению общей концепции Шмидта и ее места в истории немецкой этнологической мысли. С этой точки зрения его изложение следует признать наиболее качественным и подробным из всех, существующих в настоящий момент на русском языке. Данное изложение включает в себя: обзор основных работ и идей немецкого ученого<sup>2</sup>, подробное изложение схемы культурных кругов<sup>3</sup>. Указывая на теологические предпосылки Шмидта, автор считает наиболее спорными моментами его концепции идею прамотеизма как результата первоначального откровения и представление об истории религии как деградации. Вместе с тем он высоко оценивает его вклад в этнологическое рассмотрение проб-

мотеизме // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1674506.html> (дата обращения: 14.04.2013).

<sup>1</sup> См.: Кабо В. Р. Происхождение религии. История проблемы. Канберра, 2002. См.: URL: [http://aboriginals.narod.ru/origins\\_of\\_religion7.htm](http://aboriginals.narod.ru/origins_of_religion7.htm) (дата обращения: 14.04.2013).

<sup>2</sup> Марков. Цит. соч. С. 84–89.

<sup>3</sup> Там же. С. 119–123.

лем семьи и собственности, считает необходимым признание частичной правоты Шмидта в его полемике с Морганом, Энгельсом и прямолинейным эволюционизмом, решительно возражает против указанных выше обвинений в расизме, подчеркивает «эмпирическую направленность» созданной Шмидтом научной школы.

Наиболее значимым на сегодняшний день рассмотрением концепции Шмидта в контексте истории науки о религии представляется ее анализ в книге А. Н. Красникова «Методологические проблемы религиоведения». Диффузионистские идеи и теория культурных кругов оказываются здесь контекстом, в рамках которого анализируются теория религии немецкого мыслителя и его представления о ее истории и основных подходах к ее изучению. Идея прамотеизма предстает здесь всего лишь как один из инструментов, причем менее значимый, чем диффузионизм, критики эволюционистских подходов<sup>1</sup>. Однако концептуальность, являющаяся в целом сильной стороной работы Красникова, оборачивается здесь своим негативным аспектом: положенные им в основу теория науки Т. Куна и представление об «изначальном конфликте»<sup>2</sup> теологии и религиоведения ведут его к в целом негативной оценке рассматриваемой концепции как одного из важных моментов «разрушения сложившейся религиоведческой парадигмы»<sup>3</sup> и, соответственно, преуменьшению ее роли в становлении религиоведческого знания<sup>4</sup>.

Проведенное рассмотрение позволяет сделать вывод, согласно которому решающую роль в отношении к наследию Шмидта у отечественных ученых играл их научный этос. Взвешенному и объективному анализу его концепции со стороны тех одиноких авторов, которые признавали самоценность научного знания и акцентировали внутреннюю логику его становления, противостоит агрессивное стремление к моральной дискредитации личности и научного наследия католического ученого со стороны тех, для кого это знание имело лишь инструментальную ценность орудия

<sup>1</sup> См.: Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 93.

<sup>2</sup> Там же. С. 29. См. также: Hoffmann H. The Methodology of Classical Religious Studies. A. N. Krasnikov's Evaluation. Anthropos. 2010. № 105. P. 233–238.

<sup>3</sup> Там же. С. 95.

<sup>4</sup> Ср., однако, более позитивный подход в статьях коллеги А. Н. Красникова А. П. Забияко в наиболее полном на настоящее время российском религиоведческом энциклопедическом словаре: Забияко А. П. Прамотеизм // Религиоведение: Энциклопедический словарь / А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян, ред. М., 2006. С. 801–802; Он же. Шмидт Вильгельм // Там же. С. 1204.

«борьбы с религиозными предрассудками», а история научных идей определялась исключительно динамикой классовой борьбы (и таковых было подавляющее большинство).

Следует отметить, что и в настоящее время адекватной рецепции идей Шмидта в российском религиоведении не происходит: профессиональные религиоведы, этнологи и этнографы склонны отмахиваться от них как от «устаревшей теологии», в то время как православные авторы интересуются ими лишь постольку, поскольку они дают им в руки определенную апологетическую аргументацию, не особенно задумываясь над качеством этой аргументации в научном смысле. Тем самым и те и другие лишают себя возможности еще раз продумать вопрос о смысле и пределах компетенции научного знания, его взаимосвязи с философским и богословским мышлением. Сказанное, как представляется, свидетельствует о том, что ценностные искажения, привнесенные в наш научный этос советской эпохой, успешно выдерживают испытание временем в нашем сознании. Серьезное изучение истории школы «Антропоса» и концепции ее основателя может внести в их преодоление существенный вклад.

## Раздел 3.

### Научный атеизм в практическом измерении

#### Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950–60-х гг.<sup>1</sup>

К. А. Колкунова

Идеологизация, пронизывавшая в советское время все области знания и в особенности характерная для социогуманитарного комплекса, являлась, как было сказано во Введении, важной предпосылкой для развития научного атеизма. Мы привыкли воспринимать его как область научную, зачастую используя это выражение как синонимичное для «советского религиоведения», забывая о том, что научный атеизм был не только наукой, но и практикой, крайне широко присутствовавшей в повседневной жизни советского общества. Именно такой прикладной аспект научного атеизма станет предметом рассмотрения в данной главе.

В центре внимания данного исследования находится один из переломных моментов истории государственно-конфессиональных отношений в Советском Союзе – период так называемой хрущевской антирелигиозной кампании. Этот период часто вызывает интерес исследователей<sup>2</sup>, в

<sup>1</sup> Текст первоначально опубликован: *Колкунова К. А.* Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950–1960-х гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. I. Богословие. Философия. 2013. Вып. 5 (49). С. 113–132. В настоящую версию внесены изменения, соответствующие ее месту в структуре монографии.

<sup>2</sup> Вот далеко не полный список монографий, вышедших уже в начале XXI в.: *Chumachenko T.* Church and State in Soviet Russia. Russian Orthodoxy from World War II to the Krushchev Years. Armonk (NY), 2002; *Васильева О.* Государственно-церковные отношения хрущевского периода // Vittorio: Международный научный сборник, посвященный 75-летию Витторио Страды. М., 2005; *Цыпин В.* История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды. М., 2004; *Шабалин Н.* Русская Православная Церковь и Советское государство в середине сороковых – пятидесятые годы XX века: На материалах Кировской области. Киров, 2004; *Шкаровский М.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг. М., 2005 и др.

том числе и в аспекте развивающейся в эти годы атеистической пропаганды. Как пишет немецкий исследователь У. Хун, «в годы между смертью Сталина и окончательной победой Хрущева во внутрипартийной борьбе (1956) политика по отношению к церкви стала разменной картой в борьбе разных фракций внутри ЦК»<sup>1</sup>. Несмотря на убедительность этой гипотезы, обращает на себя внимание тот факт, что первым этапом кампании, безусловно, был 1954 г., когда вышло два постановления ЦК КПСС об атеистической пропаганде: «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7 июля и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября. Позже был выпущен ряд постановлений, среди которых «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам “О недостатках научно-атеистической пропаганды”» от 4 октября 1958 г., «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”» в ноябре 1958 г. и многие другие служебные и открытые документы. Кроме того, отчасти борьбе с религией и религиозностью должны были помочь законы против тунеядцев и самогонщиков.

Атеистическая пропаганда как основная форма противодействия «религиозным пережиткам» являлась одной из важных задач для построения коммунистического общества<sup>2</sup>. Для ее достижения использовались различные средства, и различные аудитории становились ее целью. Работу по такой пропаганде вели профессионалы разных областей: лекторы, врачи (под предлогом распространения трезвости и представлений о гигиене), политработники. Важнейшей задачей считалась защита младшего поколения: атеистическое воспитание должно охватить «молодое поколение социалистического общества, с тем чтобы добиться сокращения воспроизводства религиозности среди детей, подростков и юношества, а в перспективе — полного перекрытия каналов воздействия религии на эти категории населения»<sup>3</sup>.

Разумеется, во всех без исключения постановлениях ЦК и любых других источниках говорится, что центральную роль в формировании

атеистического мировоззрения должны играть научные знания. Поэтому именно учителя естественно-научных дисциплин и истории становились во многом авангардом в стратегической борьбе за своих учеников<sup>1</sup>.

Но, естественно, за искусством, в особенности за художественной литературой, признавалась особая роль в формировании подрастающего поколения, основанная на воздействии, в том числе эмоциональном, оказываемом художественными текстами на читателя<sup>2</sup>. Подростки сталкивались с литературой прежде всего в рамках школьной программы по литературе, а также внеклассного чтения художественных произведений. Это приводит к следующим гипотезам: во-первых, естественным образом в ходе антирелигиозной кампании возник заказ на ее литературное «обрамление». Религия и борьба с ней должны были стать одной из важных тем в литературе для подрастающего поколения. Во-вторых, учитывая обилие созданной в 1920–30-е гг., а также новой атеистической литературы, естественно предположить, что орудием агитаторов могли стать и школьные уроки литературы, поэтому после смерти И. Сталина и начала кампании Н. Хрущева, вероятно, в программе могли произойти изменения, отражающие новое отношение к религии.

Эти гипотезы определяют хронологические рамки данного исследования, а также привлекаемые источники. Хронологически для анализа выбраны рамки 1950–60-х гг., поскольку этот период охватывает важные исторические события (смерть Сталина, XX съезд партии), неоднократную смену ориентиров в отношении советского государства к религии и Церкви (период с 1943 по 1954 г., в 1954 г. первая волна активизации атеистической пропаганды, затишье и основную волну хрущевских гонений с 1958 г.). Вместе с тем эти десятилетия были временем оформления системы воспроизводства кадров для атеистической работы: в вузах открываются кафедры истории религии и атеизма, появляются периодические издания, как научные (сборники «Вопросы истории религии и атеизма», издававшиеся в 1950–64 гг. сектором истории религии и атеизма Института истории АН СССР, «Вопросы научного атеизма», выходившие дважды в год с 1966 г.), так и популярные (журнал «Наука и религия», основанный в 1959 г.), а при Академии общественных наук при ЦК КПСС в 1964 г. создается Институт научного атеизма.

<sup>1</sup> Хун У. Содом и Гоморра в Куйбышеве: трансформация православной легенды // Неприкосновенный запас. 2012. № 6 (86) // URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2012/6/h8.html> (дата обращения: 09. 09. 2013).

<sup>2</sup> См.: Черняк В. А. О преодолении религиозных пережитков. Алма-Ата, 1965; Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков. М., 1966; Елфимов В. Ф. О причинах и условиях существования религиозных пережитков в СССР. Вологда, 1971.

<sup>3</sup> Коновалов Б. Н. Разработка теории атеистического воспитания в советской литературе (1967–1977 гг.) // Вопросы научного атеизма. 1978. Вып. 22. С. 263.

<sup>1</sup> Характерно, например, содержание сборника, изданного в Воронеже: статьи об атеистическом воспитании на уроках истории, физики, астрономии, химии, ботаники, зоологии, анатомии и физиологии человека, физической географии (см.: Вопросы атеистического воспитания на уроках и во внеклассной работе в средней школе. Воронеж, 1966).

<sup>2</sup> См.: Белов А. В. Художественная литература в атеистической пропаганде // Вопросы научного атеизма. 1970. Вып. 9. С. 293.

Наш круг источников – это периодические издания 1950–60-х гг. («Наука и религия», «Литература в школе», «Вопросы научного атеизма»)¹, а также художественные произведения, в первую очередь вышедшие в 1960-х гг. Кроме того, мы рассмотрим учебники по «Русской литературе» (для 8–10-х классов), поставив задачу оценить, изменилось ли место религии и религиозности в репрезентации школьной программы с началом антирелигиозной кампании.

Исследование советских учебников по литературе не самая простая задача, с одной стороны, по причине изменений в политической жизни страны и динамичного выпуска методических указаний и уточнений школьных программ, с другой стороны, из-за достаточно продолжительного процесса изменения самих текстов учебников. Е. Р. Пономарев, опубликовавший ряд работ об этом специфическом классе учебной литературы², в основном занимается исследованием изменений в методике, связанных как с развитием литературоведения, так и с идеологическими переменами. Нас же интересует вопрос, транслировалась ли через учебники по литературе атеистическая пропаганда. Пономарев выделяет четыре поколения советских учебников по литературе для старших классов³, в рассматриваемые рамки укладываются второе поколение (1939 – середина 1950-х гг.) и третье (середина 1950-х – конец 1960-х гг.). При этом, например, учебник для 9-го класса А. А. Зерчанинова, Д. Я. Райхина, В. И. Стражева, в 1967 г. вышел в последний раз двадцать пятым переизданием, а учебник для 8-го класса под редакцией Н. Л. Бродского, напечатанный в 1939 г., в последний раз был издан в 1953 г.

Важнейшие изменения в учебниках третьего поколения, разумеется, связаны с развенчанием культа личности Сталина. Е. Р. Пономарев защищает точку зрения, согласно которой «идеологические перемены

¹ Более широкий охват периодической литературы неизбежно увеличил бы объем главы; выбранные нами источники представляются репрезентативными; в первую очередь нас интересует религиозоведческая периодика, хотя, разумеется, антирелигиозные материалы публиковались во всех советских изданиях.

² Пономарев Е. Р. Учебник литературы в советской школе: Идеологическая поэтика. Lambert Academic Publishing, 2012; *Он же*. Чему учит учебник? // Нева. 2010. № 1 // URL: <http://magazines.russ.ru/neva/2010/1/po22.html> (дата обращения: 08. 09. 2013); *Он же*. Советский учебник по литературе как учебный текст // Конференция: Учебный текст в советской школе. М., 2006 // URL: <http://sovietschool.org.ru/Conference/2006/Reports/Рonomarev> (дата обращения: 15. 09. 2013); *Он же*. Литература правильная и неправильная // Нева. 2010. № 8 // URL: <http://magazines.russ.ru/neva/2010/8/po5.html> (дата обращения: 15. 09. 2013).

³ См.: Пономарев. Советский учебник по литературе...

1956 г. практически не проявились в тексте учебника (изменился лишь ряд деталей преимущественно в учебнике советской литературы, на концепцию учебника разоблачение культа личности Сталина не повлияло)¹, и действительно, многие изменения в учебниках подготавливались еще до смерти И. Сталина. Так, в 1952 г. вышел новый учебник С. М. Флоринского для 8-го класса, предназначенный для обсуждения педагогическим сообществом в связи с общим недовольством учебником Н. Поспелова и П. Шаблювского под редакцией Н. Л. Бродского.

Рассмотрим учебники для старших и средних классов и попытаемся оценить то, как авторы говорят о религии и религиозности, и какие среди рассматриваемых текстов можно счесть антирелигиозными. В 8-м классе изучается литература с X до середины XIX в. В учебнике версии 1951 г. трудно обнаружить что-то антирелигиозное (кроме, пожалуй, достаточно стандартного употребления слов «попы» и «церковники», но не в уничижительном контексте), скорее напротив. Например, крещение Руси князем Владимиром расценивается как важный шаг в развитии страны, а жития святых называются важнейшим памятником литературы киевского периода². Ученики могут прочитать о разных жанрах древнерусской литературы – житиях, патериках, ознакомиться с содержанием, например, Жития Александра Невского как имеющего «общерусское значение»³. При этом в главах, посвященных Пушкину и Радищеву, нет ни слова об их отношении к религии, главным для авторов является патриотизм писателей и их отношение к крепостному праву. В новом учебнике, вышедшем в 1952 г., жития уже отсутствуют, зато появились другие важные памятники древнерусской литературы: рассматривается жанр хождений, переписка Ивана Грозного с князем Курбским и другие скорее светские памятники⁴. В более позднем переиздании учебника Флоринского по-прежнему не упоминаются православные литературные памятники, но и еще дальше заходит процесс удаления из учебника любых упоминаний религии: Нестор-летописец уже упоминается не как монах, а как «образованный человек»⁵.

В 9-м классе изучается литература XIX – начала XX в. Учебник Зерчанинова, Райхина, Стражева издавался на протяжении всего рассматрива-

¹ Пономарев. Цит. соч.

² См.: Поспелов Н. И., Шаблювский П. В. Русская литература: Учебник для VIII класса средней школы. М., 1951. С. 14.

³ Там же. С. 31.

⁴ См.: Флоринский С. М. Русская литература: Учебник для VIII класса средней школы. М., 1952.

⁵ Там же. С. 8.

емого здесь периода, но претерпел некоторые изменения. Именно в этом классе проходят большие романы XIX в., и именно в их оценке наиболее явно говорится об отношении к религии. Так, в издании 1951 г. в главе, посвященной творчеству Л. Н. Толстого, подробно рассказывается о его конфронтации с Православной Церковью. Он, с точки зрения авторов учебника, цитирующих Ленина, стремился показать, что Церковь спаяна с государством и моралью обеспечивает государственное насилие<sup>1</sup>. Но в целом его позиция слаба: нравственное совершенствование человека и непотворение злу не может являться средством борьбы с угнетением и «самодержавно-буржуазным порядком»<sup>2</sup>. Главной же заслугой Толстого является описание крестьянского быта.

В 1960-е гг. в школьную программу возвращается изучение творчества Ф. М. Достоевского, как видно из теста учебника – в связи с огромной популярностью писателя за границей. Видимо, это вынужденное включение в программу романов Достоевского привело к удивительным их интерпретациям. Роман «Братья Карамазовы», например, характеризуется не больше и не меньше как «протест против жестокости и бездушия религии»<sup>3</sup>. Впрочем, творчество Л. Н. Толстого здесь тоже интерпретируется нестандартным образом: «Воскресение» – это роман о том, как Церковь ведет к нравственному развращению<sup>4</sup>.

В 10-м классе изучается литература XX в., и, вполне закономерно, программа этого предмета претерпела больше всего изменений. Если в учебнике, издававшемся с 1930-х гг., еще есть раздел о символистах и сведения о сборнике «Вехи»<sup>5</sup>, то после войны уже складывается «пантеон» советских авторов, и «чуждые элементы» из учебников пропадают. Так, в 1952 г. в учебнике Л. И. Тимофеева упоминается борьба М. Горького с символизмом, но ни одной фамилии, а тем паче произведения не упоминаются<sup>6</sup>. Но нет в этих учебниках и произведений, которые можно было бы считать атеистическими (пользуясь терминологией исследователя А. В. Белова, атеистическими он называет произведения, «в которых атеистическая линия

<sup>1</sup> См.: Зерчанинов А. А., Райхин Д. Я., Стражев В. И. Русская литература: Учебник для IX класса средней школы. М., 1951. С. 367.

<sup>2</sup> Там же. С. 370.

<sup>3</sup> Зерчанинов А. А., Райхин Д. Я. Русская литература: Учебник для средней школы. М., 1965. С. 209.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 259.

<sup>5</sup> См.: Поляк Л. М., Тагер Е. Б. Литература XX века: Учебник для 10 класса средней школы. М., 1941.

<sup>6</sup> См.: Тимофеев Л. И. Советская литература. М., 1952.

является определяющей, а атеистическая идея – главной»<sup>1</sup>). Памятники советской литературы интерпретируются как отражение идеологической борьбы, а также отражение этапов строительства нового общества. Нет в программе, например, стихотворения В. В. Маяковского, чье творчество очень широко изучается, «Надо бороться» 1929 г. («Бога нельзя обходить молчанием, с богом пронырливым надо бороться»), не упоминается и сотрудничество поэта с Союзом воинствующих безбожников.

Но учебник нового поколения еще более сокращает число изучаемых авторов. Единственное произведение, которое можно считать атеистическим, – поэма Э. Багрицкого «Смерть пионерки» (1932), в которой крест становится символом старого мира. Поэма описывает последние минуты пионерки Вали, которая тяжело болеет скарлатиной. Мать жалуется ей на домашние проблемы и оплакивает свои мечты о будущем девочки («– Я ль не собирала / Для тебя добро? / Шелковые платья, / Мех да серебро, / Я ли не копила, / Ночи не спала, / Все коров доила, / Птицу стерегла, – / Чтоб было приданое, / Крепкое, недраное, / Чтоб фата к лицу – / Как пойдешь к венцу!»). Рефреном из уст матери (очевидно, не слишком симпатичной автору) звучат слова: «Не противься ж, Валенька! / Он тебя не съест, / Золоченый, маленький, / Твой крестильный крест». Сама Валя не слушает мать, в звуках грозы и всполохах молнии ей видится марш пионерского отряда. Последними ее словами будет пионерское «Всегда готова!», а ненужный крестик упадет на пол. Часть этой поэмы стала пионерской песней («Нас водила молодость в сабельный поход...»), ее учили наизусть и исполняли многие поколения школьников в СССР.

Из этого краткого обзора мы видим, что проблемы религии и религиозности, а также атеистическая пропаганда никогда не были сколько-нибудь значимой темой советских учебников по литературе. Те изменения в подаче материала, которые мы наблюдаем, в первую очередь связаны с изменением господствовавших методик<sup>2</sup>, а не идеологии. Но все же в учебниках, созданных после начала антирелигиозной кампании, появляются отдельные элементы, используя которые учитель может закладывать в учениках не только любовь к Родине и коммунистические идеалы, но и атеистическое мировоззрение. В период «оттепели» среди советских педагогов началась обширная дискуссия о литературе и ее преподавании. В этой дискуссии были затронуты разные темы: как сделать так, чтобы ученики не возненавидели классическую литературу? Как сделать так,

<sup>1</sup> Белов. Цит. соч. С. 294.

<sup>2</sup> См.: Пономарев. Литература правильная и неправильная...

чтобы им было интересно?<sup>1</sup> И как, наконец, раскрыть идейное содержание произведений, при этом сделав их близкими ученикам?<sup>2</sup> Эти вопросы относятся и к атеистическому воспитанию на уроках литературы, на проблему которого наконец обращают внимание<sup>3</sup>.

В дискуссии победила позиция «эмоционального» восприятия текстов и образов. В отличие от предыдущего периода, когда ученики заучивали выверенные формулы, школьники хрущевской эпохи должны были пропускать текст через себя<sup>4</sup>. Отсюда новые формы работы в классе: учитель уже не надиктовывает лекцию, а беседует с учениками, подводя их к формированию собственного мнения (такое представление об учителе как человеке, который помогает размышлять и рассуждать, встретится нам и в художественной литературе: В. Тендряков, традиционно делающий главным положительным героем учителей<sup>5</sup>, вкладывает в их уста такие слова: «Я учила Варвару Гуляеву, чтоб она умела во все вникать, обо всем самостоятельно мыслить. Я хотела, чтобы она стала человеком с широким кругозором, с сознательной верой в будущее»<sup>6</sup>; «Всегда похвально, когда человек думает. Пусть ошибается, пусть заблуждается, все лучше, чем сплошное бездумье»<sup>7</sup>.) У самостоятельно размышляющих над текстом учеников формируется уникальное «непосредственное восприятие» образов, с которым и следует работать учителю<sup>8</sup>. И. С. Поляк, делящаяся своим опытом преподавания литературы в 10-м классе, призывает коллег говорить с детьми о религии и атеизме, поскольку у школьников при прочтении классической советской литературы возникает масса вопросов: как Ниловна, героиня романа Горького «Мать», перешла от религиоз-

ности к атеизму? Их волнует психология верующего. «Изучая произведения советских писателей, я стремилась заострить внимание учащихся на формировании нового мировоззрения человека, который свободен от религиозной веры», — пишет она<sup>1</sup>. При этом такое самостоятельное погружение в текст не означает свободы интерпретации. Именно под руководством учителя и при его помощи ученики могут прийти, например, к выводу об антирелигиозном характере романов Ф. М. Достоевского.

В том, что касается религии, в помощь учителям для формирования правильного «непосредственного восприятия» предлагался широкий круг источников. Поскольку «русская литература — самая атеистическая литература мира»<sup>2</sup>, особых трудностей с поиском материала быть не должно. Выходят подборки биографий писателей, от Ломоносова до Л. Н. Толстого, иллюстрирующие их личное отношение к религии (атеистическое или, в случае Л. Н. Толстого, антиклерикальное, но все равно подлежащее критике)<sup>3</sup>. Разбираются те произведения и моменты в них, которые наиболее ярко иллюстрируют атеизм писателей и поэтов: у Пушкина, например, это «Гавриилиада»<sup>4</sup>. Все это должно продемонстрировать ученикам, что «одной из славных традиций русской литературы была борьба с религиозными суевериями и предрассудками»<sup>5</sup>. Впрочем, Г. Рыклин, которому принадлежит последняя цитата, считал, что в современной ему художественной литературе вопросы атеизма ставились не в достаточной мере. Но в 1959 г. он пишет, что ситуация радикально изменялась в следующем десятилетии.

Уже в 1966 г. Ф. И. Луценко отмечает успешность атеистической пропаганды, которая ведется советскими писателями в художественной литературе. Он указывает на психологизм, с помощью которого «писатели стремятся показать психологические и бытовые причины ухода людей в наше время в сторону религиозных исканий»<sup>6</sup>. В 1970 г. некоторый итог подводит А. В. Белов, который очерчивает круг наиболее удачных атеистических произведений. Он сетует, что читатель зачастую остается равнодушен к описываемым проблемам, особенно дети и подростки<sup>7</sup>.

Насколько оправданна эта критика, мы не знаем. Но существует достаточно широкий круг текстов, созданных на волне антирелигиозной

<sup>1</sup> См.: Пономарев. Литература правильная и неправильная.

<sup>2</sup> См.: Степанов И. С. Атеистическое воспитание в школе // Вопросы научно-атеистического воспитания в школе и семье. 1962. Вып. 1. С. 30–41.

<sup>3</sup> См.: Степанов. Цит. соч.; Поляк И. С. Об этом надо говорить // Литература в школе. 1959. № 5. С. 85–87; Белов. Цит. соч. С. 293–304; Луценко Ф. И. Атеистическое воспитание при изучении художественной литературы // Вопросы атеистического воспитания на уроках... С. 53–65; Воробьев П. Г. Атеистическое воспитание учащихся при изучении русских дореволюционных писателей // Литература в школе. 1955. № 1. С. 36–46 (редкий пример работы 1950-х гг.).

<sup>4</sup> См.: Пономарев. Литература правильная и неправильная...

<sup>5</sup> Сам писатель после войны работал школьным учителем в Кировской области, преподавал военное дело.

<sup>6</sup> Тендряков В. Ф. Чудотворная. М., 1958 // URL: <http://bookre.org/reader?file=63085> (дата обращения: 01. 09. 2013).

<sup>7</sup> Тендряков В. Ф. Чрезвычайное: Повесть. М., 1961 // URL: <http://knigi-skachaty.ru/read/153853.html> (дата обращения: 01. 09. 2013).

<sup>8</sup> См.: Пономарев. Литература правильная и неправильная...

<sup>1</sup> Поляк. Цит. соч. С. 87.

<sup>2</sup> Луценко. Цит. соч. С. 54.

<sup>3</sup> См.: Воробьев. Цит. соч. С. 36–46.

<sup>4</sup> Луценко. Цит. соч. С. 55.

<sup>5</sup> Рыклин Г. К вопросу об анафеме // Наука и религия. 1959. № 1. С. 59.

<sup>6</sup> Луценко. Цит. соч. С. 61.

<sup>7</sup> См.: Белов. Цит. соч. С. 294, 301.

кампании времен Хрущева и вышедших в основном в 1960-е гг. Малые формы — рассказы, новеллы — публикуются в периодической печати (приведенные примеры взяты из журнала «Наука и религия», который, что характерно для публицистики, тяготеет к документальности текстов), повести же выходят в толстых журналах или отдельным изданием.

Особняком в ряду этих книг стоит творчество Феликса Кривина. Весьма характерен его сборник «Божественные истории» 1965 г., в котором описывается взгляд на самые разные сюжеты из мифологий, Священного Писания, исторические события (например, Варфоломеевскую ночь), как это формулируется в аннотации «глазами неверующего человека»<sup>1</sup>. Это произведение занимает промежуточную позицию между публицистикой и художественной литературой. Автор подвергает «сатирическому разоблачению религиозные домыслы». С одной стороны, такое высмеивание больше похоже на творчество безбожников 1920–30-х гг., однако здесь важно то, что Перун, Афродита, Ной оказываются помещены в некоторое единое пространство и ведут они себя как обычные люди. Ева возмущается: «Я так и знала, что ты тратишь свои ребра на женщин», а питекантропы внушают себе: «В наших жилах течет древняя кровь, это ложь, что мы происходим от обезьяны». Много в этой книге напоминает спектакль Сергея Образцова «Божественная комедия» по пьесе Исидора Штока, который появился в 1961 г. Но книга Ф. Кривина скорее ориентирована на взрослого читателя.

Обратимся теперь к более типичным представителям атеистической литературы<sup>2</sup>. Что отличает данные произведения? Пересказывать эти произведения довольно скучно, фабула весьма однообразна. Далее мы на примерах увидим, что все авторы оперируют очень схожим набором штампов, которые можно считать основным элементом атеистической пропаганды — как скрытой, так и эксплицитной.

Часто они написаны от первого лица, которое является либо носителем советской идеологии, партийным работником, следователем, столкнувшимся с религиозной общиной, либо рассказчик — носитель религиозного мировоззрения, раскаявшийся или сомневающийся, иногда представший перед судом.

<sup>1</sup> Кривин Ф. Божественные истории. М., 1965 // URL: [http://books.rusf.ru/unzip/add-on/xussr\\_gk/krivn103.htm?1/11](http://books.rusf.ru/unzip/add-on/xussr_gk/krivn103.htm?1/11) (дата обращения: 01. 09. 2013).

<sup>2</sup> При выборе произведений для анализа мы ориентировались на представленные тех авторов, которые считались своими современниками наиболее успешными в деле атеистической пропаганды (см.: Белов. Цит. соч.; Луценко. Цит. соч.).

Религиозная община (речь всегда идет о группе людей; в хрущевскую эпоху верующий, религиозный человек немислим вне общины себе подобных) представляет средоточие разнообразных пороков. Пристанище людей сомнительного происхождения и уж точно опасных для общества. Но среди них всегда попадаются сомневающиеся, которые в счастливом финале и освобождаются от дурмана, паутины, оков и счастливо воссоединяются с обществом, которое обычно олицетворяет колхоз.

Кто эти опасные религиозные граждане? Свидетели Иеговы<sup>1</sup>, иннокентьевцы<sup>2</sup> (разновидность ИПЦ), пятидесятники<sup>3</sup>, истинно-православные<sup>4</sup>, старообрядцы<sup>5</sup>, скрытники-странники<sup>6</sup> (еще одна разновидность ИПЦ). Причем если речь идет о православии, герои обычно находятся в оппозиции к официальной иерархии (бабушка в «Чудотворной», учитель математики в «Чрезвычайном»). По большому счету, авторы не считали нужным критиковать официальную зарегистрированную организацию, их интересовали антисоциальные элементы, которые как раз и преследуются, согласно законам СССР, за отсутствие регистрации, пропаганду религиозных воззрений, а также вовлечение детей в религиозные организации.

Все эти религиозные организации хорошо известны и широко представлены в различных удаленных от столицы частях СССР. Их члены неоднократно бывали судимы, что находит свое отражение в произведениях<sup>7</sup>. Часто описываются пятидесятники и истинно-православные, видимо как наиболее харизматичные и закрытые религиозные группы. Об этом же пишет исследователь А. В. Белов: большинство атеистических произведений «повествует о деятельности пятидесятников, свидетелей

<sup>1</sup> См.: Варавка В., Прохоров В. Иегова в Волчанске: Фельетон // Наука и религия. 1959. № 1. С. 53–56.

<sup>2</sup> См.: Михаил Архангел из села Тодорешты // Наука и религия. 1959. № 2. С. 49–51.

<sup>3</sup> См.: Шапошникова В. Вырвалась // Наука и религия. 1959. № 1. С. 45–53; Евдокимов Н. С. Грешница. М., 1961 // URL: <http://www.litmir.net/br/?b=59209> (дата обращения: 03. 09. 2013).

<sup>4</sup> См.: Тендряков. Чрезвычайное; Он же. Чудотворная.

<sup>5</sup> См.: Макаров А. Паутина. М., 1963 // URL: <http://profilib.com/chtenie/139255/aleksandr-makarov-pautina.php> (дата обращения 09. 09. 2013); Померанцев В. М. Оборотень. М., 1963 // URL: [http://www.imwerden.info/belousenko/wr\\_Pomerantsev.htm](http://www.imwerden.info/belousenko/wr_Pomerantsev.htm) (дата обращения: 03. 09. 2013).

<sup>6</sup> См.: Макаров. Цит. соч.

<sup>7</sup> Например: Макаров. Цит. соч.; Михаил Архангел из села Тодорешты; Крушинский С. Глухой стон на краю села Глазатова // Наука и религия. 1959. № 1. С. 56–58.

Иеговы, истинно-православных христиан. А произведений, например, о баптистах или адвентистах седьмого дня очень мало»<sup>1</sup>, хотя они не менее опасны, но их описание гораздо менее эффективно<sup>2</sup>.

В конце 1950-х гг. активно проводятся полевые исследования религиозности<sup>3</sup>, и их результаты, вероятно, известны авторам атеистической литературы. Во всяком случае, многие мотивы и черты религиозности, отмеченные исследователями, встречаются и в литературных произведениях. Так, описание быта истинно-православных христиан Тамбовской области<sup>4</sup> практически совпадает с жизнью «скрытников» из повести А. П. Макарова «Паутина»: и мнимые пророчицы, и подпольные монастыри, и распространение антисоветских писем в колхозах, верховное положение в общине женщин, личные обиды на советскую власть и многое другое.

Характерной особенностью этих литературных произведений оказывается пристальное внимание к психологической составляющей религии, тот самый психологизм, который так хвалили исследователи. Именно психологическое описание сомнений и противоречий, практически раздирающих еще не зачерстведших «сектантов», вероятно, считается авторами главным действенным средством по наставлению своих читателей на путь истинный<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Белов. Цит. соч. С. 296.

<sup>2</sup> Баптистов очень активно исследовали социологи и историки религии: Баптизм и баптисты. Минск, 1969; Филимонов Э. Г. Баптизм и гуманизм. М., 1968; Шердаков В. Н. Евангельская нравственность и гуманизм. Л., 1967; Клибанов А. И., Митрохин Л. Н. Кризисные явления в современном баптизме. М., 1967.

<sup>3</sup> Клибанов А. И. Современное сектантство в Тамбовской области: По материалам экспедиции Ин-та истории АН СССР в 1959 г. // Вопросы истории религии и атеизма. 1960. Сб. 8. С. 59–100; Современное сектантство и его преодоление: По материалам экспедиции в Тамбов. обл. в 1959 г. / А. И. Клибанов, ред. М., 1961; Клибанов А. И. Современное сектантство в Липецкой области: По материалам экспедиций Ин-та истории АН СССР в 1960 г. // Вопросы истории религии и атеизма. 1962. Сб. 10. С. 157–185; Он же. 50 лет научного исследования религиозного сектантства // Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 4. С. 349–394.

<sup>4</sup> Современное сектантство... С. 144–180.

<sup>5</sup> Психология религии являлась одним из динамично развивающихся направлений исследований в советский период, и содержание работ показывает тесную связь с идеями, представленными писателями, однако необходимо отметить, что монографии и сборники статей, посвященных психологическим особенностям религиозности, были опубликованы позже: во второй половине 1960–1970-х гг.: Андрианов Н. П. Эволюция религиозного сознания. Л., 1974; Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966; Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971; Букин Б. Р.

В отличие от предыдущей антирелигиозной кампании, здесь человек религиозный вполне может вызывать симпатию читателя. Подобно тому как ученики пристально следят за изменением мировоззрения Ниловны, читатель, например, повести Тендрякова «Чрезвычайное», сопереживает старшекласснице Тосе, ждет ее перерождения, возвращения из религиозного круга обратно в школу.

Что характерно для «пострадавших»? Чаще всего это женщины, молодые (от старшеклассниц до молодых матерей), которые по ряду семейных причин, неурядиц или под влиянием старшего поколения сделали неправильный выбор в жизни и столкнулись с далеко не симпатичными персонажами. Безусловно, одной из центральных тем этих атеистических повестей является описание тех пороков, которые свойственны религиозным людям.

Среди них часто встречается жадность, стремление к накопительству, в том числе незаконным путем: Минодора, содержательница тайных келий для сектантов-странников, кормила их продуктами, украденными ею, кладовщицей, с колхозного склада. Путь этот она выбрала вполне сознательно: «Видя, что Советская власть не благоволит ни к торговцам, ни к кулакам, и понимая, что для этого сорта людей песенка спета, Минодора решила пойти по стопам своего отца (то есть стать хозяйкой странноприимного дома. — К. К.)»<sup>1</sup>; в другом произведении после «явления ангела» (появление белого голубя на кресте храма) моментально появляются люди, торгующие крестиками<sup>2</sup>, а «пророчица» Платонида из повести «Грешница» зарабатывает спекуляцией на рынке. Главы общин процветают за счет других: пастор пятидесятников отстроил себе дом на пожертвования<sup>3</sup>, а странники и вовсе заставляют новообращенных подписывать дарственную: «Как в тумане, Анна видела перед собой какой-то список. “Изба на два окошка... сенцы из досок... погребушка... три ку-

Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969; Критика религиозной психологии и формирование атеистического мировоззрения. К., 1973; Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание. Львов, 1976; Платонов К. К. Психология религии. М., 1967; Попова М. А. О психологии религии. М., 1969; Соболев С. С. Психология атеистического воспитания. М., 1972; Уринович Д. М. Психология религии. М., 1986; Вопросы научного атеизма. 1971. Вып. 11; Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Современный верующий. М., 1970.

<sup>1</sup> Макаров. Цит. соч.

<sup>2</sup> См.: Кулик А. Белый голубь // Наука и религия. 1959. № 1. С. 55–59.

<sup>3</sup> См.: Евдокимов. Цит. соч.

рицы с петухом... другая худоба... дарую...»<sup>1</sup>, даже пуховую шаль у Анны отобрали сестры по вере.

Быт странников в описании А. Макарова полон разнообразных изуверств: они бросают младенцев в проруби, практикуют физические наказания, причем Минодора отличается этим с детства: «...еще школьницей Минодорочка заставила старуху-нищенку съесть пирожок с крошеным мылом, а нищему-слепцу облила керосином кудлатую бороду и подпалила ее лучинкой. Каждый раз в подобных случаях шалуныя получала от отца серебряный полтинник за выдумку и смелость»<sup>2</sup>. Такие формы жестокости еще свойственны пресвитеру странников Гурию (он мечтает взорвать плотину, чтобы разрушить мельницу и уничтожить колхозное стадо: «Гурий ухмылялся, представляя, как в неудержимо хлынувшей воде несутся обломки щитов водоспуска, сливных желобов, жерди пастбишной изгороди, сорванные с притычин верши, бревна и доски мостов, мостиков и переходов, сплошной серо-зеленой массой плывет сено, а в месиве этого хаоса, барахтаясь, вопят гибнущие дети и орет подхваченный с пастбища скот»<sup>3</sup>). Этот же персонаж распространяет письма, одно из которых описывается так: «...послание дышало лютой ненавистью ко всему советскому, а Гитлер объявлялся посланцем неба; “пророк” предсказывал победу фашистам и призывал народ к неповиновению большевикам»<sup>4</sup>. С фашистами сотрудничали и иеговисты из фельетона «Иегова в Волчанске»<sup>5</sup>. Все это призвано показать, что наказываются эти люди не за свою религиозность, а на вполне определенных основаниях, закрепленных в Уголовном кодексе. Бородин, которому посвящен рассказ «Глухой стон на краю села Глазатова»<sup>6</sup>, был приговорен к расстрелу за убийство своего сына, которое он, исходя из своих религиозных представлений, считал искупительным жертвоприношением. Это должно создать у читателей впечатление тесной связи противоправной деятельности с религиозностью, причем религиозность чаще оказывается не мотивом, а симптомом общего социального и духовного «нездоровья».

Кроме уголовно наказуемых дел религиозных персонажей атеистической литературы могут отличать моральные недостатки, в частности они лгут своим последователям. Так, лидер иннокентьевцев после ареста

признается: «Верующим говорил, что водку пить, мясо есть — грех, а себе ни в чем не отказывал»<sup>1</sup>. А проповедники-иеговисты отвечают своей прихожанке, которая, готовясь к предсказанному ими концу света, продала все имущество: «...по не зависящим от нашего журнала “Башня стражи” обстоятельствам срок великой битвы перенесен. Новую дату журнал сообщит позднее. Жди и мужайся»<sup>2</sup>. Все эти аморальные поступки вызывают у читателя отторжение и недоверие к верующим. Актуальная еще с эпохи Просвещения проблема связи религии и морали нашла отражение и в рамках научного атеизма<sup>3</sup>.

Но кроме описания недостатков и проступков религиозных деятелей нередко в атеистической литературе встречаются и другие, более психологические портреты как религиозных лидеров, так и рядовых членов религиозных групп. Обычно эти описания выражают впечатление других персонажей — внешних наблюдателей. Главная героиня рассказа «Вырвалась» описывает пятидесятников после моления: «Глаза стеклянные, страшные, и сами вялые, будто избитые, руку у кого поднимешь — падает»<sup>4</sup>. Она как медсестра считает это симптомом болезни. Есть среди верующих инвалиды: «Часто, напившись пьяным, Киндя, сидя на култышках посреди загарьевского базара, рвал на груди рубаху, тряс кулаками, кричал: — Для меня ныне законов нету! Могу украсть, могу ограбить — не засадят. Я человек неполноценный! Раздолье мне! Эй, вы! Кого убить? Кому пустить кровушку?»<sup>5</sup> Есть тунеядцы: «...потасканное, нездоровое лицо алкоголика, пыльные волосы, рубаха с расстегнутым на костлявой груди воротом. Один из тех — вечный полумужчина, полуюноша, полунинтеллигент, полулюмпен, без твердого места, без определенной профессии, завсегда районой чайной и дежурного магазина, где он обычно хватал за рукав шоферов и, колотя кулаками в костлявую грудь, читал им стихи Есенина»<sup>6</sup>. Встречаются и психологически травмированные люди: «...исковерканный с раннего детства, он после пережитых несчастий стал обитать среди выдуманного»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Михаил Архангел из села Тодорешты. С. 49.

<sup>2</sup> *Варавка, Прохоров*. Цит. соч. С. 55.

<sup>3</sup> См.: *Анисимов С. Ф.* Ценности реальные и мнимые. М., 1970; *Атеизм, религия, нравственность*. М., 1972; *Нравственность и религия*. М., 1964.

<sup>4</sup> *Шапошникова*. Цит. соч. С. 45.

<sup>5</sup> *Тендряков*. Чудотворная...

<sup>6</sup> *Он же*. Чрезвычайное...

<sup>7</sup> *Померанцев*. Цит. соч.

<sup>1</sup> *Макаров*. Цит. соч.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Варавка, Прохоров*. Цит. соч. С. 53.

<sup>6</sup> *Крушинский*. Цит. соч. С. 56–58.

Есть среди верующих и люди, сохранившие какие-то отдельные «человеческие» черты: «Неонила засмотрелась на лес; она до самозабвения любила природу, и в очерстевшей душе старой скрытницы осталось живым едва ли не одно лишь это чувство»<sup>1</sup>. Впрочем, сестра Неонила откроет в себе и другие человеческие чувства, — например, откажется держать приговоренную к физическому наказанию сестру Капитолину. Но все равно религиозный человек отличается от общества: «Предо мной сейчас сидел отшельник нового типа. Не старец с патриаршей бородой, не истощен постами и молитвами, носит не тряпье, не вериги, а приличные костюмы, сорочки, галстуки, ходит в кино, встречается каждый день с людьми, а все-таки в стороне от них, все-таки отшельник»<sup>2</sup>. Речь идет об учителе математики, который каждый день ходит на работу, общается с коллегами, но, несмотря на это, после 10 лет совместной работы в школе коллектив узнает, что он верующий. Впрочем, иногда даже религиозные лидеры производят впечатление вполне обыкновенных, пусть и не очень симпатичных, людей. Так, учительница из повести «Чудотворная» описывает священника, отца Дмитрия: «...старичок с дедовски мутноватыми глазами, сочными губами, любящий, верно, мягкую постель, хороший стол, приличный разговор»<sup>3</sup>. Мутный, черствый, нездоровый — вот типичные эпитеты, используемые для описания религиозных людей.

Примерно в таких же красках рисуется быт религиозной общины: Ксения, главная героиня повести «Грешница», оказавшись заперта в собственном доме, наблюдает за однообразием и тоской, ее окружающей: «Скучно, горько, страшно жить»<sup>4</sup>. В «Чрезвычайном» директор школы после прихода в дом Тоси, ищущей в религии утешения и доброты, представляет себе ее жизнь с родителями: «...изо дня в день, из месяца в месяц, из года в год мозолит глаза ничего не выражающая серенькая картинка и фарфоровый пастушок, слышится шлепанье туфель матери, назойливо мелькает ее нездоровое, унылое лицо, а при этом чувствуешь себя молодой, изнемогаешь от распирающих грудь желаний... С отцом у нее тоже, видать, не много общего. Одинока дома, одинока в школе»<sup>5</sup>. Это одиночество и тоска и приводят ее к религии. Тетя Сима, необразованная религиозная женщина, оказывается единственной, с кем Тосе комфортно и легко. Она дает племяннице ощущение общности, единства.

<sup>1</sup> Макаров. Цит. соч.

<sup>2</sup> Тендряков. Чрезвычайное...

<sup>3</sup> Тендряков. Чудотворная...

<sup>4</sup> Евдокимов. Цит. соч.

<sup>5</sup> Тендряков. Чрезвычайное...

Но среди персонажей встречаются и те, кто верующим себя не считает, однако придерживается норм группы и соблюдает обряды ради сохранения целостности общины. Характерные примеры: Алексей из рассказа «Вырвалась», которого держит среди пятидесятников только страх перед властной матерью, и Марья из повести «Оборотень», которую автор описывает так: «...бойкая, охочая до разговора, еще не старая женщина, исполнявшая обряды лишь по нужде и не скрывавшая, что они чужды ее сердцу»<sup>1</sup>. Она в молодости уже уходила из старообрядческой деревни, но там жизнь не сложилась, и, поскольку однажды община уже ее простила и приняла обратно, второй раз нарушить правила она не могла. Такие персонажи должны продемонстрировать, насколько важны социальные корни религии<sup>2</sup>.

Вопрос происхождения религиозности вообще рассматривается очень подробно, в форме как личных историй, так и психологических наблюдений. Чаще всего истории достаточно схожи: в религиозной семье растет вполне нормальный гражданин советского общества (Ксения, из семьи пятидесятников, очень любит школу<sup>3</sup>; Евгений Иванович Морщикин, будущий учитель математики, вопреки воле своей верующей матери в молодости вообще был воинствующим безбожником: «Я лазил на колокольню сбрасывать колокола, я митинговал перед лыковскими жителями, что-де эти колокола нам нужны для тракторов, что у страны не хватает металла»<sup>4</sup>). Но в критической ситуации (болезнь матери Ксении и уход матери Морщикина в паломничество, чтобы замалить грехи сына) их мировоззрение меняется. Молитвы Ксении, по мнению ее и всей семьи, спасли матери жизнь, а Евгений Игоревич, почувствовав необъяснимым образом «боль и душевную катастрофу» матери, как математик попро-

<sup>1</sup> Померанцев. Цит. соч.

<sup>2</sup> Безусловно, становление научного атеизма в 1950–60-е гг. привело в том числе к бурному развитию социологических исследований — как теоретических, так и прикладных — природы и характера распространения религии. Но, как и в случае с психологией религии, обобщающие труды были опубликованы уже после появления рассматриваемых здесь повестей и рассказов: Конкретно-социологические изучения состояния религиозности и опыта атеистического воспитания. М., 1969; Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967; Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965; Плечев Г. Н. Социальная основа преодоления религиозности. Чебоксары, 1972; Сухов А. Д. Религия как общественный феномен. М., 1973; Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973; Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972; Он же. Социология религии. М., 1979.

<sup>3</sup> Евдокимов. Цит. соч.

<sup>4</sup> Тендряков. Чрезвычайное...

бовал заменить аксиому и принять существование Бога как возможное. Так сформировалось их новое мировоззрение, основанное на эмоциях и влиянии родственников.

Примерно так же выглядит путь к вере Анны, правда, она росла религиозной девушкой, в семье старообрядцев, но под влиянием семейных неурядиц (неудачный брак вопреки воле родителей, пьющий муж, из-за чего Анна «вовсе замкнулась в своей комнатухе с хомутами и уздечками, стыдясь показаться на глаза даже заказчикам»<sup>1</sup>).

Еще один важный мотив — объяснение авторами атеистических произведений роста популярности религии в военные и послевоенные годы. Разумеется, никакие исторические факты, например смягчение позиции властей по отношению к Церкви, не упоминаются. Война — время лишений, когда слабые и потерянные люди искали утешения где угодно: «И невольно вспомнился ползузабытый бог, невольно подгибались колени перед засиженными иконами. “Спаси, господи, люди твоя!” Спаси тех, кто живет в смятении и страхе! Помоги пережить тяжкое время!»<sup>2</sup> Но даже в такое тяжелое для всех время религиозные люди представлены нечистыми на руку (вспомним жадность — один из главных пороков верующих в изображении советских писателей): «Ветхозаветный попик, вынырнувший невзвесть откуда, молил о ниспослании победы доблестному русскому воинству над злодеями-захватчиками, собирал деньги на танковые колонны»<sup>3</sup>.

Еще один часто встречающийся мотив — часть вины за попадание «в сети» возлагается на пострадавшего от религии. Родька из «Чудотворной» винит себя за шумиху, поднявшуюся вокруг иконы. Анна, одна из главных героинь повести «Паутина», уже после ареста державших ее в плену «скрытников» признается колхозным женщинам: «Я, чуешь ли, бабоньки, тоже виноватых искала: кто затолкнул меня в секту?.. Оказалось, сама. Вон Капа стоит — товарищ Устюгова, тоже кое-кого виноватила, а виновата опять же сама. Я от дурости, она от трусости»<sup>4</sup>. Такие самонаблюдения помогают еще раз осознать психологические корни религиозных взглядов; религия — результат слабости человека. Еще более в духе Маркса или даже Фейербаха о религии говорит героиня рассказа «Вывралась»: «...что сама себе создала, самой и распутывать нужно»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Макаров. Цит. соч.

<sup>2</sup> Тендряков. Чрезвычайное...

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Макаров. Цит. соч.

<sup>5</sup> Шапошникова. Цит. соч. С. 51.

С другой стороны, положительные персонажи повестей и рассказов тоже часто размышляют о наличии и вины в обществе в сложившихся ситуациях. Елизавета Юркова, образцовая жена и превосходная колхозница, задумывается: «А, собственно, одна ли милиция повинна в том, что столько лет висела здесь эта черная паутина?.. Разве узарцы не догадывались, не знали?.. Да еще наша староверская заповедь: знай сверчок свой шесток. А кто в Узаре не старовер?!»<sup>1</sup> Случайная попутчица, выслушав историю пятидесятницы, тоже задается вопросом: «Как же, откуда оно взялось, то изуверство, на чем оно держится, почему окружающие не помогли? Видели. Знали и сторонились»<sup>2</sup>. Этот образ — сторонящиеся, знающие свой шесток, чуть-чуть равнодушные к бедам ближнего, но при этом такие правильные, такие «советские» граждане — окажется значимым еще для одной темы атеистических произведений 1960-х гг.

В антирелигиозных повестях встречается два типа финала. Чаще — достаточно банальная история вызволения из заточения, бегства, встречи с колхозом, «выход в люди». Реже — финал драматический. В мягкой форме мы встречаем его в повести Тендрякова «Чрезвычайное», когда главная героиня, Тося, конечно, перестает ходить в церковь, но превращается в посредственность, а это как раз то, чего хотел избежать директор школы Анатолий Матвеевич. В полной мере драматический финал мы видим в повести «Грешница», в которой главная героиня, сбежав от своей угнетающе-религиозной семьи к любимому колхознику, понимает, что встретиться с ним и его прекрасной матерью для нее невозможно и стыдно, бросается в омут прямо рядом с их домом. Психологическое напряжение последних страниц повести не оставляет читателям возможности осудить ее за этот шаг, но еще больше подчеркивает безысходность и пагубность религиозного мировоззрения.

Отдельно следует отметить, что в повестях Тендрякова встречается критика атеистической пропаганды, причем и в тех формах, которые были распространены в 1920–30-е гг., и в новых, приобретших популярность уже после войны. Его точку зрения разделяют и некоторые педагоги того времени, о нем пишут: «...писатель остро критикует недостатки в воспитании советских людей. Бездушные, формализм, прямолинейность в вопросах идейного влияния на человека приводят к уродливым явлениям жизни»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Макаров. Цит. соч.

<sup>2</sup> Шапошникова. Цит. соч. С. 53.

<sup>3</sup> Луценко. Цит. соч. С. 62.

Даже широко распространившаяся в 1950-е гг. практика публичных лекций об атеизме достаточно жестко оценивается писателем: «В нашем городе вся антирелигиозная пропаганда сводится к одному — раз или два раза в месяц выдавать на-гора лекцию вроде “Было ли начало и будет ли конец мира?”»<sup>1</sup> — и оценивается как недостаточная. В этих лекциях не хватает человеческого тепла и индивидуальной работы с верующими или сомневающимися людьми. Религиозная же пропаганда, хоть и является незаконной, более человечна, это признают выражающие авторскую позицию директор школы и учительница Прасковья Петровна: «Верующие тетушки типа Серафимы Колышкиной действуют другим способом. Они не читают лекций, не выступают с докладами, просто находят человека с житейскими неувязками, душевными сомнениями, сочувствуют ему, влезают в душу, интересуются его болями, его сомнениями. Своего рода индивидуальный подход. Может, нам перенять метод Серафимы Колышкиной?»<sup>2</sup> Прямолинейность борцов с религией настораживает директора школы Анатолия Матвеевича, который выступает против зажимания религии в культурное гетто: «Мы собираемся воспитывать не фрондирующих атеистов, умеющих лишь бездумно охавать религию, нам нужны атеисты вдумчивые, тактичные, способные убеждать верующих, не оскорбляя их религиозных чувств»<sup>3</sup>. С одной стороны, это вполне отвечает утвержденной в Конституции СССР свободе вероисповедания, а с другой — такое отношение должно показать верующим, что не только от «тети Симы» можно получить поддержку, доброе слово, участие. Изменение мировоззрения — процесс долгий и трудный, и герои Тендрякова понимают, что запретами и упреками здесь не обойтись. Заведующий отделом пропаганды и агитации Кучин в повести «Чудотворная» противостоит Прасковье Петровне, призывающей к принятию немедленных мер по отношению к священнику и семье Роди. Он говорит: «Старые приемчики борьбы — схватить попа за бороду да вытряхнуть его из храма — давным-давно осуждены как вредные. Теперь мы идем в наступление на религию не лобовой атакой, а медленным, постепенным натиском»<sup>4</sup>. Для этого постепенного натиска необходимо в первую очередь наладить быт: «Сначала кусок мяса в щаж, добротная одежда к зиме, затем радиоприемник, электричество, книги, кинокартины. Вот наши доказательства, и против них не устоит господь

<sup>1</sup> Тендряков. Чрезвычайное...

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Тендряков. Чудотворная...

бог»<sup>1</sup>. Однако и этот профессиональный пропагандист занимает позицию, чуждую для писателя. Из-за такого приземленного понимания религии и получается, что понимание и доброту слабые люди ищут в Церкви или у сектантов.

Связана с рассматриваемой проблематикой тема бессмертия души, которая неизбежно возникает при дискуссиях с верующими людьми — как в реальной советской школе, так и в художественных произведениях. В 1960-е гг. для школьников предлагалась точка зрения, что коммунистическая идеология не противоречит идее бессмертия, но, в отличие от религии, понимает такое бессмертие не как бесконечность личного существования «души», а как вклад в развитие общества: «Одно может быть бессмертие у человека — это память о нем в делах и сознании благодарных потомков. Это подлинное бессмертие, и, чтобы заслужить его, нужно не умерщвлять себя, как советовали церковные аскеты, а жить и работать для своего народа»<sup>2</sup>. Это цитата из методических рекомендаций учителям литературы по атеистическому воспитанию своих учеников. Примерно о том же говорит директор школы Анатолий Матвеевич своей ученице в повести «Чрезвычайное»: «Боишься исчезнуть совсем? Так я скажу тебе: да, существуют бессмертные человеческие души или почти бессмертные... Удивлена, что это говорю я, не верящий ни в бога, ни в черта, ни в переселение безгрешных душ в райские кущи. А вот сколько раз ты слышала стихотворение “На холмах Грузии лежит ночная мгла...”? Помнишь: “Мне грустно и легко, печаль моя светла...”? Минутное состояние души, и оно нас с тобой волнует, шевелит мою и твою душу. “...Печаль моя светла...” Кости Пушкина давно истлели, а это живет. Душа живет, внутренний мир! Умрем мы, будет жить и после нас»<sup>3</sup>. Это еще одна иллюстрация того, как Тендряков в своих повестях проводит те же идеи, что и транслируются в школах педагогами-методистами.

Проведя краткий обзор основных мотивов художественных произведений 1960-х гг., посвященных религии, а также места религии в школьной программе по литературе, мы можем проверить наши гипотезы. Первая касалась появления атеистической литературы в ответ на государственный «заказ». Мы видим, что действительно в ходе антирелигиозной кампании возникает запрос на литературу, в особенности для школьников, но появляется она не сразу, в основном в середине 1960-х гг.,

<sup>1</sup> Тендряков. Чудотворная...

<sup>2</sup> Воробьев. Цит. соч. С. 46.

<sup>3</sup> Тендряков. Чрезвычайное...

когда кампания идет уже 10 лет. Вероятно, это связано с творческим процессом и, возможно, с техническими трудностями. Так, А. В. Белов пишет о нежелании издательств связываться с атеистической художественной литературой<sup>1</sup>. Впрочем, это свидетельство уже 1970 г., когда активная антирелигиозная кампания сошла на нет, возможно, с этим и связана такая позиция издательств.

Вторая гипотеза касается школьных программ по литературе, которые должны отразить изменения по отношению к религии. Эта гипотеза оправдалась в незначительной степени; в большинстве случаев изменения в программе связаны не с антирелигиозной кампанией (или развенчанием культа личности), но с изменениями методики, зарубежной популярностью русских писателей (Ф. М. Достоевского в первую очередь) и естественным приростом «пантеона» советских писателей (например, Э. Багрицкого), творчество которых постепенно проникает в программу литературы XX в.

В целом поиск в советской художественной литературе и школьных учебниках следов государственной антирелигиозной кампании показывает, насколько важнее здесь оказывался личный фактор, чем государственный заказ. Во многом инициативой учителя было включение в школьные уроки литературы разговора о религии – программа эту тему не ограничивает, но и не поощряет. Художественная литература также является не только и не столько результатом «заказа», сколько попыткой отразить личный опыт и реальные события. Так, наиболее успешный автор, В. Ф. Тендряков, безусловно, использует свой опыт как учителя при написании своих антирелигиозных повестей. На личном примере школьникам преподносится урок – в данном случае о преимуществе научного атеистического мировоззрения.

Исследование художественной литературы позволяет увидеть, как часто академический научный атеизм оказывался оторван от научного атеизма практиков – методистов, агитаторов, политработников. Безусловно, они ориентировались на одни и те же общественные явления и запросы, а также на политическую повестку дня, но двигались разными путями. В определенном смысле институциализация научного атеизма отстала от практики научного атеизма, которая гораздо быстрее распространилась в ответ на решения ЦК о расширении работы по антирелигиозной пропаганде.

<sup>1</sup> См.: Белов. Цит. соч. С. 296.

В последнее время в российской литературе можно наблюдать повышенный интерес к религиозной социализации и религиозному воспитанию<sup>2</sup>. Это объясняется множеством факторов: от изменения религиозной ситуации в стране и введения в образовательную программу «Основы религиозных культур и светской этики» до непосредственно научного интереса к уникальному и универсальному социальному феномену. Все существующие публикации можно разбить на три (условные) группы. Первая обозначена нами как *историческая*, в нее входят работы, рассматривающие религиозные социализацию и воспитание в контексте анализа прошлого опыта. Это работы прежде всего В. Г. Безрогова<sup>3</sup>, а также Е. Н. Крестьяновой, В. Д. Кузнецова, Л. В. Власовой<sup>4</sup> и ряда других. Вторая группа – *теоретическая* – это методологические или претендующие на этот статус труды, описывающие основные концептуальные подходы к социализации и воспитанию. Из всего массива здесь особенно выделяются работы В. Г. Безрогова, Ф. Н. Козырева и Т. В. Скляровой<sup>5</sup>. Третья группа –

<sup>1</sup> Текст первоначально опубликован: Фолиева Т. А. Религиозная социализация и воспитание в трактовке советских религиоведов // *Nomos*. 2013. № 80. Р. 42–54.

<sup>2</sup> Например, по запросу «религиозная социализация» и «религиозное воспитание», научная электронная библиотека eLIBRARY.RU, выдает около 20 тыс. статей.

<sup>3</sup> Безрогов В. Г. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // *Антропологический форум*. 2006. № 4. С. 130–162; *Он же*. Власть дискурса и религия в воспоминаниях о детстве: Персональная история религиозной социализации в рассказах о себе // *Религиозные практики в современной России*. М., 2006. С. 88–105.

<sup>4</sup> Крестьянова Е. Н. В. В. Зеньковский о церковной школе и религиозном воспитании // *Социально-экономические и технические системы: Исследование, проектирование, оптимизация*. 2007. № 1. С. 19–25; Кузнецов В. Д. О роли законоучителя дореволюционной гимназии в религиозном воспитании учащихся 1881–1917 гг. // *Клио*. 2012. № 3. С. 66–71; Власова Л. В. Религиозное содержание в воспитании социально-неблагополучных детей в конце XIX– начале XX в. // *Сибирский педагогический журнал*. 2010. № 4. С. 193–198.

<sup>5</sup> Безрогов В. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива // *Развитие личности*. 2002. № 4. С. 115–137. Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование. СПб., 2011; Склярова Т. В. Религиозная социализация: проблемы и направления исследований

*прикладная* – это публикации, затрагивающие конкретные вопросы, реализующиеся на практике. Например, религиозная социализация и политика, религиозное воспитание и этническая идентичность, социализация и новые религиозные движения и т. д.<sup>1</sup> Объединяет эти работы – независимо от того, в какую группу они входят – упор на разработки зарубежных авторов и практически игнорирование работ советского периода. Подобную ситуацию можно было бы объяснить прежде всего тем, что в советской литературе отсутствуют работы по религиозной социализации и воспитанию, однако это не так. Современные авторы просто незнакомы с этим пластом работ или сознательно игнорируют его. Здесь можно говорить о некоем пренебрежении, которое существует в российской гуманитарной науке по отношению к советскому периоду. Оправданно ли такое отношение современных ученых к своему прошлому? Ответу на этот вопрос посвящена, по сути дела, вся монография. В данном разделе мы рассмотрим, как проблемы религиозной социализации и воспитания<sup>2</sup> интерпретировались в 30–80-х гг. прошлого столетия.

Но прежде чем перейти к анализу идей и подходов, уточним, кто, как и в рамках каких наук занимался интересующей нас проблематикой.

---

// Вестник ПСТГУ. Сер. 4. Педагогика. Психология. 2009. Вып. 4 (15). С. 7–17; *Она же*. Православное воспитание в контексте социализации. М., 2006.

<sup>1</sup> См., например: *Донцев С. П., Чимириш Е. С.* Политическая социализация граждан РФ и деятельность религиозных организаций в современной России // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2011. № 1. С. 132–140; *Тезич М. Д.* Роль религии в формировании этнокультурной традиции и ее влияние на этническую идентичность молодежи на примерах республик Бурятия и Тыва // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2013. № 1. С. 151–158; *Кузьмин А. В.* Деструктивные формы социализации молодежи в нетрадиционных религиозных организациях и сектах // Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. 2011. Т. 11. № 1. С. 16–21.

<sup>2</sup> Как автор статьи понимает религиозную социализацию, см.: *Фолиева Т. А.* Религиозная социализация: понятия и проблемы // Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Политология. Религиоведение. 2012. № 2. 1. С. 205–212. В то же время, вслед за о. Б. Громом (см.: *Grom B.* Psychologia wychowania religijnego. Kraków, 2011), мы считаем, что понятие «социализация» шире понятия «воспитание», и первое включает в себя второе.

Социализация и воспитание традиционно изучаются социологией, психологией и педагогикой. Если мы бегло посмотрим лучшие работы по данным вопросам, то увидим, что это труды Л. С. Выготского, И. С. Кона и В. А. Сухомлинского – представителей соответствующих социально-гуманитарных наук. Соответственно религиозная социализация и воспитание могут изучаться социологией религии, психологией религии и религиозной педагогикой. Религиозная педагогика – самая молодая наука, только оформляющая свое присутствие в постсоветском научном пространстве<sup>1</sup>, в отличие от двух других, имеющих серьезную историю.

Социология религии во многом повторяет историю отечественной социологии – дореволюционная социальная мысль, расцвет и разгром в 1920–30-х гг., постепенное восстановление в 1950–60-х гг., расцвет в 1970–80-х гг. и постепенная трансформация с начала 1990-х гг.<sup>2</sup> Совпадение прослеживается не только в периодизации истории наук, но и в смысловом наполнении – от введения в научный оборот западноевропейских работ до расцвета «конкретных социологических исследований». Именно в советский период оформилась ситуация в социологии религии, которая существует и до наших дней, – это ее междисциплинарное положение между социологией и религиоведением (научным атеизмом<sup>3</sup>). Так, обобщающие работы по социологии религии в советские годы изданы д-р. филос. наук И. Н. Яблоковым, на тот момент сотрудником кафедры истории и теории религии и атеизма философского факультета МГУ<sup>4</sup>. При этом пример И. Н. Яблокова скорее

---

<sup>1</sup> Первый и единственный Институт религиозной педагогики был создан в 2007 г. в Российской христианской гуманитарной академии. В рамках религиозной педагогики, как думается, работают три основных автора – В. Г. Безрогов, Т. В. Складова и Ф. Н. Козырев.

<sup>2</sup> См. подробно об этом: *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии и религии: Учеб. пособие. СПб., 2008.

<sup>3</sup> В этой работе мы следуем положению И. Н. Яблокова (*Яблоков И. Н.* Социология религии. М., 1979. С. 10), который выделял в научном атеизме две большие части – религиоведение, включающее в себя социологию религии, психологию религии и гносеологический анализ религии, и атеизмоведение (теория атеизма, история атеизма, теория атеистического воспитания). Это позволяет нам считать, что в советский период религиоведение «пряталось» под названием «научный атеизм», и сами исследователи того времени это прекрасно понимали.

<sup>4</sup> См.: *Яблоков И. Н.* Методологические проблемы социологии религии. М., 1972; *Он же.* Социология религии.

исключение — от философии религии он пришел к социологии религии и затем вернулся к общему и теоретическому религиоведению. Напротив, другие авторы, например М. П. Мчедлов и В. И. Гараджа, защитив диссертации в рамках философии религии и научного атеизма, постепенно заинтересовались социологией религии в ее собственно социологическом измерении. Интересно, что именно авторы, занимающиеся социологией религии эпизодически и не получившие соответствующего образования<sup>1</sup>, в советский период чаще всего писали о религиозном воспитании и социализации, основываясь как на собственных, так и на вторичных социологических данных.

Совершенно иная ситуация складывается в психологии религии<sup>2</sup>. Первые серьезные публикации появляются в 1960–61 гг., а уже в 1969 г. состоялась первая «Всесоюзная конференция по психологии религии». В 1970–80-х гг. появляется множество работ, посвященных психологии верующих<sup>3</sup>, выходит обобщающая работа Д. М. Угриновича<sup>4</sup>, публикуются научно-популярные книги<sup>5</sup>. В то же время постепенно психология религии закрепляется в дискурсе советской психологии<sup>6</sup>. Однако данный процесс имел и другую сторону. Большинство работ рассматриваемого периода носят дескриптивный характер и, по сути, являются «историей психологии религии». Например, таковыми являются лучшие работы М. А. Поповой и Д. М. Угриновича<sup>7</sup>. Работы, которые носят научно-популярный характер, больше похожи на сборники «страшилок» и методических рекомендаций. Среди таких работ можно указать книгу заведующего кафедрой научного атеизма ЛГПИ им. А. И. Герцена, известного исследователя И. И. Огрызко «Дети и религия»<sup>8</sup>. Авторы чаще

<sup>1</sup> В то же время нельзя упускать из виду, что в советский период данная ситуация объясняется в том числе и отсутствием системы социологического образования в целом, а на современном этапе — специфической ситуацией как самого религиоведения, так и социологии религии в образовательной и научной среде. См.: *Смирнов М. Ю.* Социология религии в Российской Федерации: два наблюдения // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2014. Вып. 3 (53). С. 71–80.

<sup>2</sup> См. подробно об этом: *Зенько Ю. М.* Психология религии: основные проблемы и перспективы развития // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. С. 196–210.

<sup>3</sup> Основные работы приведены ниже.

<sup>4</sup> *Угринович Д. М.* Психология религии. М., 1986.

<sup>5</sup> *Платонов К. К.* Человек и религия. Минск, 1984.

<sup>6</sup> *Зенько.* Цит. соч. С. 197.

<sup>7</sup> См., например: *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии. М., 1972; *Она же.* Фрейдизм и религия. М., 1985; *Угринович Д. М.* Цит. соч.

<sup>8</sup> *Огрызко И. И.* Дети и религия. Л., 1966.

всего не имеют психологического образования, их интерес к психологии религии носит эпизодический характер, конкретных исследований катастрофически мало, и они носят отрывочный характер. Например, Г. Е. Кудряшов в 1971 г. публикует результаты исследований среди дошкольников, на основе интервью и проективной методики (объем выборки в совокупности составляет 109 человек)<sup>1</sup>. Это уникальное для советской психологии религии исследование не получает дальнейшего развития в работах ученого, а сами его научные интересы, если судить по опубликованным трудам, совершенно не связаны с психологией<sup>2</sup>. Однако не вышеперечисленные факторы ставят под сомнение их психологический характер, а практически полное отсутствие опоры на концептуальные разработки советских психологов. Исключением, возможно, является упоминание Л. С. Выготского и А. Н. Леонтьева в книге Д. М. Угриновича и использование деятельностного подхода в работе Ю. Ф. Борункова<sup>3</sup>.

Возможно, такая ситуация обесценивает работы авторов, но при одном условии — если мы рассматриваем их только как непосредственно социологические и психологические, либо позиционируем социологию религии и психологию религии как отдельные самостоятельные науки. В таком случае в этих работах не хватает экспериментальных данных, к которым столь требовательны психология и социология. Однако если мы рассмотрим эти работы в контексте религиоведения (или в советское время — научного атеизма), понимание их вклада окажется совершенно иным. Религиоведение — это наука, предметом которой является религия в целом и конкретные религии, при этом она использует методы смежных социально-гуманитарных наук — истории, психологии, социологии, антропологии<sup>4</sup>. Интересующая авторов проблема, например религиозное сознание верующего, может рассматриваться с точки зрения психологии, социологии, истории и философии.

<sup>1</sup> *Кудряшов Г. Е.* Метод картинного интервью при изучении религиозного влияния на дошкольников // Вопросы научного атеизма. 1971. Вып. 11. С. 276–283.

<sup>2</sup> См.: *Кудряшов Г. Е.* Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары, 1974.

<sup>3</sup> *Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1971.

<sup>4</sup> О дискуссии об определении «религиоведения» см.: *Шахнович М. М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 22–26; *Смирнов М. Ю.* Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2009. № 1 (январь–февраль). С. 90–106; *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения: Учеб. пособие. М., 2007. С. 230–231.

Таким образом, религиозность, религиозные социализация и воспитание в советский период оказывались прежде всего в сфере рассмотрения представителей советской науки о религии. Откуда же возник их интерес и к каким результатам в своих исследованиях приходят советские авторы?

#### *Формирование религиозной личности и воспроизводство религиозности*

Понятия «религиозное воспитание / социализация» одни из самых критикуемых в контексте научного атеизма и априорно несущие на себе негативный смысл и коннотацию, при этом они практически не упоминаются в текстах советских авторов. В. К. Арсенкин напрямую указывает, что религиозная социализация — это социализация негативная, которую фиксируют конкретные социологические исследования<sup>1</sup>. В шестой главе книги Д. М. Угриновича «Формирование и особенности религиозной личности» термин «религиозное воспитание» упоминается пять раз, термин «религиозная социализация» один раз, но в обоих случаях автор ни разу не дает определение термина<sup>2</sup>. Такая ситуация объясняется достаточно просто. Господствующей установкой в 1960–80-е гг., а именно на этот период приходится массив публикаций по интересующей нас проблематике, была идея тотальности атеистического воспитания и снижение религиозности в обществе, что, конечно, было далеко от реальности. Именно поэтому, как указывает М. Ю. Смирнов, «попытки разобраться с причинами “торможения” массового атеизма становятся постоянными сюжетами в научно-атеистических социологических публикациях»<sup>3</sup>. Основную причину такого торможения советские ученые понимали следующим образом: как пишет М. Г. Писманик в книге 1984 г., «социализм не только ликвидирует религиозные иллюзии, но и порождает массовую потребность в атеистическом мировоззрении... однако этой ведущей потребности противостоит воспроизводство религии», в том числе «религиозное воспитание в ряде семей»<sup>4</sup>. Религиозное воспитание — это явление, «что таит свое имя»: оно существует, но его неприлично называть.

Априорно утверждение в советской религиоведческой литературе, что семья — это институт воспроизводства религии, а дети — «основной

<sup>1</sup> См.: Арсенкин В. К. Кризис религиозности и молодежь. Методологические аспекты исследования. М., 1984. С. 93.

<sup>2</sup> См.: Угринович. Цит. соч. С. 134–146.

<sup>3</sup> Смирнов. Цит. соч. С. 57.

<sup>4</sup> Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М., 1984. С. 9.

резерв воспроизводства»<sup>1</sup>. Именно поэтому огромное внимание исследователи уделяют первичной ячейке общества. Так, например, советскими исследователями религии было выделено три типа семьи, в соответствии с их отношением к религии: религиозные, индифферентные, атеистические. Религиозные семьи (по данным ряда исследований<sup>2</sup>, 11,2% от всех семей) — это основной источник воспроизводства религии, «характеризующиеся общностью религиозного сознания, психологии и поведения и религиозной направленностью всей системы семейно-родственных отношений»<sup>3</sup>. Для этих семей характерны тесные отношения при сохранении патриархально-авторитарных черт; отсутствует социальная активность<sup>4</sup>. Однако при этом эти семьи не изолированы, «налицо их коммуникативность»<sup>5</sup>.

Вызывает тревогу у исследователей не только социализация подрастающего поколения в религиозных семьях, но и отсутствие привития какой-либо позиции в индифферентных семьях: «...ребенок не получает и зачатков атеистических убеждений, психологической установки на последующее эффективное усвоение антирелигиозной позиции»<sup>6</sup>, что вводит его в «группу риска» — тех, кто может улучшить свое отношение к религии. Это требует «активного и наступательного воздействия атеистов»<sup>7</sup>. Выделяются и атеистические семьи с твердыми убеждениями «у всех членов семьи, подкрепленные научными знаниями о природе и обществе»<sup>8</sup>. Эти семьи наиболее активны в пропаганде атеизма, хотя фиксируется и «не более 2% семей атеистов», в которых совершаются религиозные обряды<sup>9</sup>.

Фиксируют исследователи и разницу в активности религиозности семей в зависимости от их конфессиональной принадлежности. Наиболее инициативны в плане религиозного воспитания «сектанты», к которым

<sup>1</sup> Галицкая И. А. Изучение каналов воспроизводства религиозности в новых поколениях — одно из требований системы атеистического воспитания // Вопросы научного атеизма. 1970. Вып. 9: Система атеистического воспитания. С. 57.

<sup>2</sup> Там же. С. 59.

<sup>3</sup> Василевская Н. С. Опыт конкретно-социологического исследования отношения к религии в современной городской семье // Вопросы научного атеизма. 1972. Вып. 13. С. 385, 390.

<sup>4</sup> См.: Писманик. Цит. соч. С. 13.

<sup>5</sup> Арсенкин. Цит. соч. С. 93.

<sup>6</sup> Писманик. Цит. соч. С. 12.

<sup>7</sup> Василевская. Цит. соч. С. 400.

<sup>8</sup> Там же. С. 402.

<sup>9</sup> См.: Там же.

исследователи относили протестантов, наименее уделяют внимание религиозному воспитанию православные и мусульмане<sup>1</sup>.

Одним из первых, кто обратил внимание на религиозное воспитание и социализацию, был Е. М. Ярославский — классик советского атеизма, глава Союза воинствующих безбожников. Он рассматривает религиозное воспитание как «основу прежнего школьного воспитания», а вот религиозная социализация — это процесс, охватывающий дошкольный возраст. Именно в этот период «в сознание ребенка входит целый ряд религиозных понятий, образов, причем как раз в те годы, когда ребенок наиболее впечатлителен и когда он менее всего может критически относиться к тому, что ему преподносится»<sup>2</sup>. Результатом социализации является «целостная система миропонимания... целый ряд понятий нравственности»<sup>3</sup>. Е. М. Ярославский полагает, что ребенок имеет не отвлеченное понятие о Боге, а конкретное и реальное, «которое видит его поступки, может его наградить, может и наказать»<sup>4</sup>. Семья, а не школа является главным агентом, который влияет на ребенка, следовательно, по мнению автора, чтобы оказать антирелигиозное воздействие, «нужно говорить и о воздействии на взрослых, на родителей»<sup>5</sup>. В этой же статье Ярославский уже в 1924 г. закладывает принципы атеистического воспитания, которые будут использоваться в дальнейшем во время всего советского периода, — это противопоставление законов природы и науки «боженьке», негативная оценка отношений Церкви и государства, критика основных положений вероучения, антирелигиозное воспитание подрастающего поколения<sup>6</sup>.

Идеи Е. Ярославского о конкретном детском мышлении и привитии понимания Бога как реального существа «здесь и сейчас» развивает Ю. Ф. Борунков: «...наглядность создает у него (ребенка. — Т. Ф.) уверенность в реальном существовании бога»<sup>7</sup>. Автор уделяет много внимания языку в процессе воспитания и социализации и полагает, что язык — это «важнейшее средство общения и неременное условие усвоения общественного опыта»<sup>8</sup>. В религиозной среде «ребенок за-

поминает и осознает... специфические религиозные слова и понятия — бог, дьявол, грех, божье наказание и т. п. При этом в сознании ребенка воспроизводится и специфически религиозная идея, центральным моментом которой является утверждение о боге как первопричине всего совершающегося»<sup>1</sup>. Постепенно семья создает в мышлении ребенка «не сознаваемую вначале им самим логическую схему», связанную с Богом, которая затем закрепляется религиозными предметами, поскольку «мышление ребенка дошкольного возраста носит наглядно-конкретный характер; оперирование абстракциями, суждениями и умозаключениями становится доступным в более позднем возрасте»<sup>2</sup>. Эта «религиозная логическая система» очень устойчива и может сохраняться всю жизнь «в силу своей простоты и универсальности»<sup>3</sup>. Ю. Ф. Борунков полагает, что элементами религиозной социализации и воспитания являются: а) «характер религиозного воспитания»; б) «условия и характер дальнейшей трудовой деятельности». Характер религиозного воспитания может быть систематическим и бессистемным. Первое характерно, по мнению автора, для баптистских семей и семей «активистов других религиозных объединений». Для семей православных верующих характерно «приобретение бессистемных религиозных представлений». Эти бессистемные представления легче преодолеваются с помощью «освоения научных знаний и творческой деятельности, и в этом случае их преодоление — прочно и осознанно»<sup>4</sup>.

Кроме наглядности некоторые авторы выделяют механизм подражания в системе религиозного воспитания и социализации. Так, М. Ф. Калашников полагает, что для младшего детского возраста характерно не только конкретное мышление, но и подражание, которое «проходит сложный путь, изменяясь от внешнего к внутреннему, от произвольного к произвольному»<sup>5</sup>. Именно подражание влияет на появление сценариев религиозного поведения и стремления ребенка к культовой деятельности. Впрочем, как указывает Г. Е. Кудряшов, основываясь на своем исследовании, «большинство детей не задумываются над своими действиями», хотя имеют «навыки религиозного поведения»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Борунков. Цит. соч. С. 52.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 54–55.

<sup>5</sup> Калашников М. Ф. Молодое поколение и религия: Опыт конкретно-социального и социально-психологического исследования. Пермь, 1977. С. 148.

<sup>6</sup> Кудряшов. Метод картинного интервью... С. 285.

<sup>1</sup> См.: Василевская. Цит. соч. С. 404.

<sup>2</sup> Ярославский Е. М. Задачи и методы антирелигиозной пропаганды среди взрослых и детей // Он же. О религии. М., 1957. С. 109.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 110.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 111–129.

<sup>7</sup> Борунков. Цит. соч. С. 52.

<sup>8</sup> Там же. С. 51.

В 1970-е гг. проводились исследования, в которых рассматривается не только первичная, но и вторичная религиозная социализация. Изменение в религиозности индивида со временем фиксируется М. Г. Писмаником. Он полагает, что «психологические особенности детского возраста мешают критическому восприятию религиозных наставлений. Однако по мере подрастания ребенка, в особенности с поступлением в школу, интенсивно расширяются границы его социальной среды и диапазон реальных отношений с окружающим миром»<sup>1</sup>. Кризис религиозности проходят до 70% индивидов, при этом пик разочарования в вере приходится на средние и старшие классы<sup>2</sup>.

И. А. Галицкая<sup>3</sup> на основании большого исследования, которое проводилось Институтом научного атеизма АОН при ЦК КПСС, делает вывод, что концентрированно социализацию можно представить следующим образом: «приобщение детей к религии с раннего возраста, ограждение их от влияний атеистических идей, концентрация интересов ребенка на религиозных вопросах», а главным проводником этого служит женщина, поскольку «ребенок ближе всего стоит к матери»<sup>4</sup>. Однако и религиозные организации уделяют большое внимание религиозному воспитанию, выступая как вторичные агенты в социализации. Распространение религиозности производят сами «конфессиональные организации», которые строят свою политику «с учетом социальных и эмоционально-психологических факторов, тормозящих процесс преодоления религии». Привитие религиозности происходит, «когда вопросы цели и смысла жизни, определение своего отношения к людям, создание нравственного идеала приобретают особую актуальность»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Писманик. Цит. соч. С. 9.

<sup>2</sup> См.: Там же.

<sup>3</sup> На современном этапе И. А. Галицкая смягчила свою точку зрения. В одной из последних статей она указывает, что «целостное духовно-нравственное образование и соответствующее духовно-нравственное воспитание ребенка возможно только на основе определенной духовной (мировоззренческой) и соответствующей ей культурной традиции, в том числе системы морали» (Галицкая И. А., Метлик И. В. К вопросу об использовании понятия «духовно-нравственное воспитание» в педагогике, современной теории и практике воспитания // URL: [http://arhiv.oodvrs.ru/article/index.php?id\\_page=69&id\\_article=912](http://arhiv.oodvrs.ru/article/index.php?id_page=69&id_article=912) (дата обращения: 03.08.2013).

<sup>4</sup> Галицкая. Изучение каналов воспроизводства религиозности в новых поколениях... С. 71.

<sup>5</sup> Галицкая. Цит. соч. С. 58, 60.

Отметим, что в этот период в религиозоведческих работах появляется идея дуальности сознания верующего человека: «...религиозное воспитание порождает трагическую “раздвоенность души” у ребенка и молодого человека»<sup>1</sup>. Эта раздвоенность, по мнению И. А. Галицкой, используется религиозными организациями, причем влияние их дифференцированно: «...в отношении дошкольников основная ставка делается на силу родительского авторитета, эмоционально-психологическое воздействие... в период школьного обучения ребенка его мировоззренческий дуализм создается и поддерживается системой “рационалистических” аргументов. В этих целях служители культа создают различные наставления и пособия для родителей, верующих, проповедников»<sup>2</sup>.

### Заключение

Количество наработок в советской науке о религии достаточно, чтобы реконструировать понимание религиозной социализации и воспитания исследователями в данный период. Все эти работы написаны исследователями религии и носят междисциплинарный характер. Их основная цель — понять механизмы воспроизводства религии через воспитание и социализацию и найти «средство», которое бы сделало эффективным атеистическое воспитание и перекрыло «каналы воспроизводства религии... и ее распространения в подрастающих поколениях»<sup>3</sup>. Кажется, что можно просто отбросить «шелуху» научного атеизма, чтобы перед нами раскрылись интересные научные идеи, достойные внимания современных исследователей (Ср. обсуждение этой проблематики в Предисловии).

Перечислим наиболее значимые среди этих идей. Во-первых, это мысль о взаимосвязи религиозной социализации и когнитивного развития ребенка. К сожалению, как уже говорилось, советские авторы не указывали, на чьи психологические / социологические разработки они опирались. Идея взаимосвязи социализации и развития интеллекта вполне может быть основана и на разработках Л. С. Выготского, и на концепции Ж. Пиаже, чьи идеи были хорошо известны в Советском Союзе. Во-вторых, идея о механизме подражания в усвоении религиозного поведения. Несомненно, возникает ассоциация с теорией научения А. Бандуры, но скорее всего, это собственная разработка, которая, к сожалению,

<sup>1</sup> Ленсу М. Я. Основы атеистического воспитания: Методологические проблемы. Минск, 1976. С. 94.

<sup>2</sup> Галицкая. Цит. соч. С. 66.

<sup>3</sup> Там же. С. 55.

не получила дальнейшего серьезного развертывания, изучения и анализа. В-третьих, авторы выделяют этапы развития в детской и подростковой психологии, определяют кризисы в развитии религиозности, выявляют агентов первичной и вторичной социализации. Эти три идеи имеют аналогию и в современных исследованиях, что, несомненно, свидетельствует о достоинстве разработок советских религиоведов.

Однако более внимательное рассмотрение убеждает в гораздо более сильном влиянии идеологического бэкграунда, чем может показаться на первых взгляд. Прежде всего — данные идеи не были выстроены в единую концепцию. По крайней мере, она не получила какого-либо оформления в виде сборника трудов или монографии. Сама традиция исследований, опирающихся на указанные идеи, прервалась. Полученные идеи не были развиты дальше и обоснованы на эмпирическом материале. Складывается впечатление, что цифры отражают идеи, а не порождают их. Конечно, советские авторы говорили о результатах «негативной социализации», которые были зафиксированы в ходе массовых опросов, но применение качественных методов в исследовании феноменов научения и воспитания вызывает целый ряд недоумений<sup>1</sup>.

Отсутствие смелости мысли — вот, наверное, главное «последствие» при прочтении работ советских исследователей. Но можно ли обвинять ученых в трусости, зная, что одни из них подверглись гонениям, а другие восстанавливали науку после уничтожения первых? Для условий советского периода, для уровня науки того времени представленные нами труды можно назвать не только качественными, но и передовыми. Кто до Д. М. Угриновича в отечественной науке так легко критиковал и цитировал работы Г. Олпорта, кто из современных авторов не цитирует Г. Олпорта по Угриновичу?

<sup>1</sup> В ходе количественных опросов, проводимых в советский период, как думается, интервьюеры получали высокий процент социально ожидаемых ответов. Именно поэтому результаты исследования Г. Е. Кудряшова с 33% детей, испытывающих «сильное религиозное воздействие», кажутся более реалистичными, чем 11,2% верующих семей у Н. С. Василевской.

## Раздел 4. Историко-библиографические изыскания

### Религиоведческие издания в России (2000–2013)<sup>1</sup>

*Е. В. Воронцова*

#### *Введение*

Задача данной главы — выделить основные направления в современном, постсоветском, религиоведении, тесно связанном с советской наукой о религии (о различных модусах данной связи см. «Предисловие. Основные проблемы изучения истории религиоведения советского времени»), и охарактеризовать их (опять-таки не с субъектной позиции). «Эмпирической базой» данного исследования служат монографии, статьи, эссе, учебники и учебные программы.

Мы будем придерживаться разделения на пять направлений, существующих в современном религиоведении: история и методология религиоведения, философия религии, социология религии, психология религии и феноменология религии. История религий исключена из обзора сознательно: данная тема требует отдельного кропотливого исследования, поскольку современные издания, посвященные истории религий, зачастую выходят за границы собственно религиоведения и создаются историками, теологами, антропологами или филологами.

Задача библиографического описания научной литературы последних лет, посвященной религиоведению, уже ставилась в ряде работ. Среди них стоит отметить брошюру А. П. Скогорева «Религиоведение. Предметно-те-

<sup>1</sup> Текст первоначально опубликован: *Воронцова Е. В.* Религиоведческие издания в России // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2013. Вып. 4 (48). С. 101–119. В настоящую версию внесены изменения, соответствующие ее месту в структуре монографии.

матический указатель»<sup>1</sup>, труд А. Н. Швечикова «Религиоведение: библиография российских изданий (1990–2002)»<sup>2</sup>, а также сводный указатель работ по политологии, истории, религиоведению и философии за 1973–2004 гг.<sup>3</sup> Англоязычная статья выпускников и преподавателей МГУ им. М. В. Ломоносова «Религиоведение в России: библиографические эссе»<sup>4</sup> также затрагивает тему религиоведческих изданий в России, но большая часть статьи посвящена обзору изданий, посвященных истории религий. Основным источником библиографических сведений по нашей теме можно назвать указатель ИНИОН по религиоведению<sup>5</sup>, выходящий шесть раз в год с 1993 г. Кроме того, рецензии и аннотации к новым изданиям по религиоведению регулярно появляются на страницах периодических изданий; прежде всего, здесь следует упомянуть раздел «Кругозор» в журнале «Религиоведение» (издается с 2001 г.), раздел «Рецензии» в обновленном журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (издается с 1968 г.).

Предваряя наш краткий обзор, хотелось бы сделать общее замечание: учебной и научной религиоведческой литературы в России по-прежнему выходит крайне мало. Достаточно сказать, что из отечественных научных периодических изданий всего три специализируются исключительно на религиоведении, а именно журналы «Религиоведение», «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» и «Религиоведческие исследования». При этом только первые два журнала входят в список ВАК, который во многом является гарантом научной легитимности периодического издания. Выпуск подобной литературы для большинства издателей — это всегда определенный коммерческий риск (разумеется, за исключением таких модных тем, как исламизация, религиозный экстремизм и эзотерика). Тем не менее можно назвать целый ряд интересных работ по различным проблемам религиоведения, вышедших за последние 12 лет.

<sup>1</sup> Скогорев А. П. Религиоведение: Предметно-тематический указатель литературы. М., 2008.

<sup>2</sup> Швечиков А. Религиоведение: Библиография российских изданий (1990–2002). СПб., 2005.

<sup>3</sup> Библиографический указатель: Политология, история, религиоведение и философия. Барнаул, 2006.

<sup>4</sup> Kolkunova K., Kostylev P., Miroshnikov I., Safronov R. Religious Studies in Russia: Bibliographical Essays // *Archaeus: Studies in the History of Religion*. 2007–2008. Vol. XI–XII. P. 305–332.

<sup>5</sup> Новая литература по социальным и гуманитарным наукам // Религиоведение: библиографический указатель. М., 1993–2009. С 1960-х по начало 1990-х гг. ИНИОН выпускал аналогичный указатель под заголовком «Научный атеизм».

Постепенная институционализация религиоведения в России и расширение выпускающих университетских подразделений позволили некоторым исследователям сосредоточиться на осмыслении проблем самой дисциплины. В 2006 г. была издана небольшая книга профессора, зав. каф. философии религии и религиоведения СПбГУ М. М. Шахнович «Очерки по истории религиоведения»<sup>1</sup>. Анализ методологии религиоведения проводился в работах представителя соответствующей кафедры МГУ А. Н. Красникова<sup>2</sup>. Данная тема отражена в ряде его статей на страницах журнала «Религиоведение»<sup>3</sup>, в также в двух монографиях: «Методология классического религиоведения»<sup>4</sup> и «Методологические проблемы религиоведения»<sup>5</sup>. Обе монографии явились результатом осмысления западных религиоведческих работ, среди которых особое место занимает двухтомник «Классические подходы к изучению религии» под редакцией Ж. Ваарденбурга<sup>6</sup> и двухтомник «Современные подходы к изучению религии» под редакцией Ф. Уэйлинга<sup>7</sup>. В 2006 г. под редакцией А. Н. Красникова, А. П. Забияко и Е. С. Элбакян был издан энциклопедический словарь «Религиоведение», затрагивающий широкий круг вопросов, в том числе касающихся и истории религиоведения советской эпохи<sup>8</sup>. В его создании приняли участие более ста авторов из Москвы, Санкт-Петербурга, Барнаула, Благовещенска, Тюмени, Новгорода и других городов. Иллюстрированное и дополненное новое издание словаря вышло два года спустя под заголовком «Энциклопедия религий»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006.

<sup>2</sup> А. Н. Красников (1949–2009) — религиовед, д-р филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

<sup>3</sup> Красников А. Н. Тенденции современного религиоведения // Религиоведение. 2001. №1. С. 5–9; *Он же*. Тенденции современного религиоведения // Религиоведение. 2006. №3. С. 93–111; *Он же*. Структурализм в религиоведении // Религиоведение. 2006. № 3. С. 179–188.

<sup>4</sup> *Он же*. Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004.

<sup>5</sup> *Он же*. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.

<sup>6</sup> Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / J. Waardenburg, ed. The Hague, 1973. Vol. 1–2.

<sup>7</sup> Contemporary Approaches to the Study of Religion / W. F. Berlin e. a., eds. The Hague, 1984. Vol. 1–2.

<sup>8</sup> Религиоведение: Энциклопедический словарь / А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян, ред. М., 2006.

<sup>9</sup> Энциклопедия религии / А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян, ред. М., 2008.

Истории советского религиоведения посвящены два фундаментальных издания, вышедшие в 2009 г. Речь идет о четырехтомной «Антологии отечественного религиоведения»<sup>1</sup> из серии «Вопросы религии и религиоведения», подготовленной кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС как приложение к журналу «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» и юбилейном сборнике «Пятьдесят лет кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова»<sup>2</sup>.

В состав антологии, в частности, вошли статьи, написанные в 1961–1991 гг. сотрудниками Института научного атеизма, а также с 1994 г. по настоящее время сотрудниками кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС. Статьи в антологии посвящены в том числе методологии религиоведения, философии, социологии и психологии религии, что позволяет составить достаточно полную картину исследовательских тем и методов в советском религиоведении. Следует отметить, что работы советского времени, как подчеркивают составители в предисловии, из уважения к памяти авторов были подвергнуты некоторой «компенсаторной правке»<sup>3</sup>. Фактически это означает, что составители попытались реализовать описанную выше установку на разделение идеологических и собственно научных фрагментов текста (см. «Предисловие. Основные проблемы изучения истории религиоведения советского времени»).

В состав сборника, посвященного 60-летию кафедры философии религии и религиоведения МГУ, вошли фрагменты значимых работ ее сотрудников. Среди них статьи по психологии и социологии религии, методологии религии и истории религий.

В той же серии «Вопросы религии и религиоведения» вышел в свет двухтомник «Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в.»<sup>4</sup>. В данном сборнике помимо рассмотрения общетеоретических вопросов выдвигается тезис о наличии в отечественном религиоведении сложившихся теоретических школ (критику данного тезиса см. в гл. «От до-

<sup>1</sup> Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения [Текст]: Сб. / Ю. П. Зуев, В. В. Шмидт, ред. М., 2009. Ч. 1–4.

<sup>2</sup> 50 лет кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова / З. П. Трофимова, И. Н. Яблоков, ред. М., 2009.

<sup>3</sup> Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. С. 5.

<sup>4</sup> Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в. Исследования: Сб. / В. В. Шмидт, И. Н. Яблоков, Ю. П. Зуев, З. П. Трофимова, сост., ред. М., 2010. Кн. 1. Ч. 1–2.

революционной науки о религии к советскому религиоведению: судьба системы научно-исследовательских программ и становление «советской» формации дискурса о религии». Данный выпуск посвящен истории религиоведческих школ в РАГС и МГУ (по материалам юбилейной конференции «Власть и религия в истории России» к 45-летию кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС и «Религиоведение в России» к 50-летию кафедры философии религии и религиоведения МГУ). Следующий выпуск посвящен истории петербургской религиоведческой школы<sup>1</sup> и, наконец, последний выпуск связан с историей и современным состоянием религиоведения на Украине<sup>2</sup>.

Помимо переиздания трудов советского времени был написан ряд работ, посвященных осмыслению религиоведческого наследия прошлых лет и анализу перспектив современного состояния дисциплины. Среди них следует упомянуть статьи: М. Ю. Смирнова «Религиоведение в России: проблема самоидентификации»<sup>3</sup>, И. Н. Яблокова о дискуссиях вокруг истории религиоведения<sup>4</sup>, размышления Е. С. Элбакян о советском религиоведении<sup>5</sup>, статью А. Ю. Рахманина о метатеории религиоведения<sup>6</sup>, В. Ю. Шмелева о методологических основаниях религиоведения<sup>7</sup>, П. Н. Костылева «Российское религиоведение в мировом контексте»<sup>8</sup>, а также сборник по

<sup>1</sup> Вопросы религии и религиоведения. Вып. 4: Антология отечественного религиоведения: Петербургская религиоведческая школа / М. М. Шахнович, В. В. Шмидт, сост., ред. М., 2010. Кн. 1. Ч. 1; Государственный музей истории религии / Т. А. Терюкова, М. М. Шахнович, В. В. Шмидт, сост., ред. М., 2010. Кн. 2. Ч. 1.

<sup>2</sup> Вопросы религии и религиоведения. Вып. 6: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины / Ю. П. Зуев, А. Н. Колодный, Л. А. Филиппович, В. В. Шмидт, П. Л. Яроцкий, сост., ред. М., 2010; Ч. 1–2.

<sup>3</sup> Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2009. № 1. С. 90–106.

<sup>4</sup> Яблоков И. Н. К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 1. С. 165–173.

<sup>5</sup> Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. № 3. С. 141–162.

<sup>6</sup> Рахманин А. Ю. К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки // Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2. С. 7–23.

<sup>7</sup> Шмелев В. Ю. К вопросу о методологических основаниях религиоведения как науки // Известия ИГУ. Сер.: Политология. Религиоведение. 2009. № 1 (3). С. 310–316.

<sup>8</sup> Костылев П. Н. Российское религиоведение в мировом контексте // Сибирь на перекрестке мировых религий. Новосибирск, 2006. С. 61–65.

итогах одноименной конференции «Религиоведение на постсоветском пространстве»<sup>1</sup>. Следует также отметить недавно вышедшую в свет монографию И. П. Давыдова «Эпистема мифоритуала»<sup>2</sup>, в которой автор делает попытку выстроить систему религиоведческих дисциплин и указывает на роль эпистемологии религиоведения как методологической дисциплины. Помимо работы И. П. Давыдова в 2013 г. также вышла в свет книга-размышление М. Ю. Смирнова «Религия и религиоведение в России»<sup>3</sup>, значительная часть которой посвящена истории отечественного религиоведения (главным образом в ракурсе социологии религии).

Вопрос о точке отсчета религиоведения в России пока остается открытым. Среди возможных дат зарождения дисциплины в нашей стране называют и середину XVIII в., и вторую половину XIX в., и 60-е гг. XX в., и даже постперестроечные 90-е гг. К настоящему времени вышел целый ряд статей, посвященных рассмотрению отдельных исследователей как основоположников религиоведения в России. Речь идет о статье А. П. Забияко об А. Н. Веселовском<sup>4</sup>, М. С. Хотеевой о П. Л. Лаврове<sup>5</sup>, М. М. Шахнович и Т. В. Чумаковой о Н. М. Маторине<sup>6</sup>, П. Н. Костылева о М. В. Ломоносове<sup>7</sup>. Следует также упомянуть исследования по отдельным историческим периодам в истории отечественного религиоведения — это работа М. М. Шахнович по истории религиоведения XVIII в.<sup>8</sup>, статья и кандидатская диссертация Е. В. Меньшиковой по истории отечественного религиоведения в 20–30-е гг. XX века.<sup>9</sup>

В ряде периодических религиоведческих изданий также появлялись публикации по истории религиоведения. На страницах журнала «Религиоведение» нашла, в частности, свое отражение популярная на Западе

дискуссия о проблеме методологического атеизма (статьи М. О. Шахова<sup>1</sup> и Б. А. Бочарова<sup>2</sup>). В рубрике «Переводы» впервые на русском языке были опубликованы фрагменты работ Р. Отто<sup>3</sup>, Р. Петтацони<sup>4</sup>, В. Б. Кристенсена<sup>5</sup> и др. Среди периодических изданий стоит также упомянуть журнал «Известия Иркутского государственного университета. Серия “Политология. Религиоведение”», «Ученые записки Орловского государственного университета. Серия “Гуманитарные и социальные науки”», «Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия “Философские науки. Религиоведение”», входящие в список ВАК, а также альманах «RELIGO» (вышел всего один номер), «Вестник РСПР» (Российского сообщества преподавателей религиоведения; пока также вышел всего один номер журнала) и журнал «Религиоведческие исследования»<sup>6</sup>.

В конце 2000-х гг. в новом стандарте по религиоведению появляется курс «История отечественного и зарубежного религиоведения». Ведущие российские религиоведческие кафедры издают соответствующие программы. Одна из них — программа М. М. Шахнович — была опубликована на страницах журнала «Религиоведение» в 2008 г.<sup>7</sup>

Теоретические проблемы религиоведения освещаются также в ряде учебных пособий последних лет, вышедших под редакцией Е. И. Аринина<sup>8</sup>, А. А. Радугина<sup>9</sup>, М. Г. Писманика<sup>10</sup>, М. М. Шахнович<sup>11</sup>, И. Н. Яблокова<sup>12</sup>.

Одна из наиболее актуальных дискуссий посвящена соотношению теологии и религиоведения. Часть религиоведов отказываются прини-

<sup>1</sup> Шахов М. О. Научен ли методологический атеизм // Религиоведение. 2004. № 2. С. 136–141.

<sup>2</sup> Бочаров Б. А. Методологический атеизм научен // Там же. С. 142–144.

<sup>3</sup> Отто Р. Священное // Религиоведение. 2003. № 1. С. 113–128.

<sup>4</sup> Петтацони Р. Высшее существо: феноменологическая структура и историческое развитие // Религиоведение. 2002. № 1. С. 149–155.

<sup>5</sup> Кристенсен У. Б. Значение религии // Религиоведение. 2005. № 2. С. 115–121.

<sup>6</sup> См.: Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2; 2010. № 3–4; 2011. № 5–6.

<sup>7</sup> Шахнович М. М. История отечественного и зарубежного религиоведения // Религиоведение. 2008. № 1. С. 193–200.

<sup>8</sup> Аринин Е. И. Религиоведение: Учеб. пособие для вузов: Введение в основные концепции и термины. М., 2004.

<sup>9</sup> Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. М., 2004.

<sup>10</sup> Писманик М. Г. Лекции по религиоведению: Учеб. пособие. Пермь, 2006.

<sup>11</sup> Шахнович М. М. Религиоведение: Учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности (направлению) «Религиоведение». М., 2006.

<sup>12</sup> Яблоков И. Н. Введение в общее религиоведение: Учебник. М., 2001.

<sup>1</sup> Религиоведение на постсоветском пространстве: Материалы конференции / П. Н. Костылев, К. А. Колкунова, Т. А. Фолиева, ред. М., 2011.

<sup>2</sup> Давыдов И. П. Эпистема мифоритуала. М., 2013.

<sup>3</sup> Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013.

<sup>4</sup> Забияко А. П. Контуры религиоведческих разысканий А. Н. Веселовского // Религиоведение. 2005. № 1. С. 134–140.

<sup>5</sup> Хотеева М. С. П. Л. Лавров как отечественный религиовед // Религиоведение. 2011. № 4. С. 153–159.

<sup>6</sup> Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Н. М. Маторин и его программа изучения народной религиозности // Религиоведение. 2012. № 4. С. 191–202.

<sup>7</sup> Костылев П. Н. М. В. Ломоносов и научное изучение религии // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2011. № 5. С. 74–82.

<sup>8</sup> Шахнович М. М. История отечественного религиоведения: XVIII век // Религиоведение. 2005. № 1. С. 118–133.

<sup>9</sup> См., например: Меньшикова Е. В. Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20–30-е гг. XX в. // Вестник РСПР. 2008. № 1. С. 70–76.

мать теологию в статусе светской науки и высказывают опасения, что теология может подменить собой религиоведение<sup>1</sup>. Об этом неоднократно писали Е. С. Элбакян<sup>2</sup>, М. Ю. Смирнов<sup>3</sup>, Ф. Г. Овсиенко<sup>4</sup>, а также Е. И. Аринин<sup>5</sup>. В то же время К. М. Антонов в статье «Теология и / или религиоведение» разводит религиоведение и теологию следующим образом: «теология рассматривает религиозный опыт в перспективе истории конкретной Церкви, религиоведение – в перспективе истории религии как таковой, не сводимой к истории конкретных отдельных “религий”», при этом теология занимается «нормой» религиозного сознания, а религиоведение – его фактическим состоянием. Он также указывает на необходимость взаимодействия и полемики этих двух дисциплин<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Как показано в предисловии к настоящей монографии, такие опасения вызваны моделью религиоведческой науки, выстроенной в советское время. См.: «Предисловие. Основные проблемы изучения истории религиоведения советского времени».

<sup>2</sup> См.: Элбакян Е. С. Религиоведение и теология: общее и особенное // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции (Санкт-Петербург, 15–18 февраля 2006 г.) / С. В. Пахомов, ред. СПб., 2006. С. 291–297; Она же. Профанная теология или профанация науки? // Портал «Религиополис» URL: <http://www.religiopolis.org/index.php/publications/81-profannaja-teologija-ili-profanatsija-nauki> (дата обращения: 18.06.2013).

<sup>3</sup> Смирнов М. Ю. Современное российское религиоведение: повседневность и «сакральное» // Религия и повседневность: прошлое, настоящее и будущее. III Международная интернет-конференция по религиоведению Московского религиоведческого общества (1 октября – 1 декабря 2009 г.) // URL: <http://www.godon.org/relig-091007130819> (дата обращения: 18.06.2013).

<sup>4</sup> Овсиенко Ф. Г. Сфера изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение. 2004. № 2. С. 116–130.

<sup>5</sup> Аринин Е. И. Религиоведение и теология: свое и чужое // Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России: Материалы конференций (Москва, 2000–2001 гг.) / И. Н. Потьлицына, ред. М., 2003. С. 76–80.

<sup>6</sup> Антонов К. М. Научность/или профанация? Теология или/и религиоведение? // Портал «Религиополис». URL: <http://www.religiopolis.org/publications/113-nauchnost-ili-profanatsija-teologija-ili-religiovedenie.html> (дата обращения: 18.06.2013). См. также: Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.

## Философия религии

В силу идеологических причин в советскую эпоху философия религии рассматривалась в качестве базовой дисциплины для религиоведения. Именно на философских факультетах в СССР появляются первые кафедры, занимающиеся изучением истории и теории религии<sup>1</sup>.

В ряде современных российских теоретических работ философия религии по-прежнему рассматривается именно в этом ключе. Яркий пример – изданный в 2007 г. сборник статей зав. каф. философии религии и религиоведения МГУ И. Н. Яблокова «Философия религии»<sup>2</sup>. В этом же ряду следует назвать книгу Л. Н. Митрохина «Философские проблемы религиоведения»<sup>3</sup>, в состав которой вошли статьи о соотношении религии и науки, религии и морали, религии и политики и т. п., а также работы Д. В. Пивоварова<sup>4</sup>.

С другой стороны, среди отечественных исследователей налицо стремление переосмыслить роль и место философии религии по отношению к науке о религии. И. П. Давыдов в уже упомянутой монографии «Эпистема мифоритуала»<sup>5</sup> выводит философию религии за скобки религиоведческих дисциплин, автор также отрицает возможность выполнения ею метатеоретических функций по отношению к религиоведению<sup>6</sup>. В учебном пособии «Проблемы философии религии и религиоведения»<sup>7</sup> (под редакцией А. Н. Красникова, Л. М. Гавриловой и Е. С. Элбакян) авторы, вслед за Ю. А. Кимелевым<sup>8</sup>, отказывают философии религии в статусе методологической базы религиоведения.

В качестве отдельного направления в отечественной религиоведческой мысли можно выделить позицию В. К. Шохина<sup>9</sup>, занимающегося разра-

<sup>1</sup> Кафедра истории и теории атеизма и религии на философском факультете МГУ была основана в 1959 г., аналогичная кафедра в ЛГУ была основана в 1960 г.

<sup>2</sup> Яблоков И. Н. Философия религии. Актуальные проблемы. М., 2007.

<sup>3</sup> Митрохин Л. Н. Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008.

<sup>4</sup> Пивоваров Д. Философия религии: Учеб. пособие. М., 2006; Он же. Гносеология религии. Екатеринбург, 2009; Он же. Онтология религии. СПб., 2009.

<sup>5</sup> Давыдов И. П. Эпистема мифоритуала. М., 2013.

<sup>6</sup> Там же. С. 25.

<sup>7</sup> Проблемы философии религии и религиоведения: Учеб. пособие / А. Н. Красников, Л. М. Гаврилова, Е. С. Элбакян, ред. Калининград, 2003.

<sup>8</sup> Кимелёв Ю. А. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998. С. 31–32.

<sup>9</sup> Шохин В. К. Исторический генезис философии религии: проблема и наиболее вероятное решение // Философия религии: альманах. М., 2007. С. 15–88; Shokhin

боткой проблем философии религии с привлечением значительного теологического материала. Под его редакцией вышли в свет уже три альманаха «Философия религии»<sup>1</sup> при участии зарубежных философов, теологов и религиоведов. Вокруг этих трех томов в одном из выпусков «Вестника ПСТГУ» развернулась полемика между И. П. Давыдовым<sup>2</sup>, с одной стороны, и самим В. К. Шохиним и К. В. Карповым — с другой<sup>3</sup>. Суть ее сводится к тому, что рецензент обнаруживает в сборниках смешение философских и теологических планов, а редактор сборника в ответ со ссылкой на Р. Суинберна указывает, что «аналитическая философия религии и представляет собой ту самую философскую теологию, против которой борется рецензент»<sup>4</sup>. Таким образом, В. К. Шохин подчеркивает, что теизм занимает важное место в современной западной традиции философии религии и поэтому в альманахе этой теме отводится значительное место.

Проблемы философии религии в России рассматриваются в учебном пособии О. Т. Ермишина «Философия религии»<sup>5</sup> и монографии К. М. Антонова «Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века»<sup>6</sup>.

За последние годы был издан также ряд хрестоматий по философии религии, в том числе под редакцией П. С. Гуревича<sup>7</sup> и В. Е. Данилова<sup>8</sup>. Последняя включает работы, написанные до 1830 г. (часть из них была переведена на русский язык впервые). В журнале «Религиоведение» в 2003 г. была опубликована программа курса «Философия религии», читающегося в МГУ (составители З. А. Тажуризина и А. Н. Красников)<sup>9</sup>.

*I. K. The Philosophy of Religion: A New Field for Russian Philosophy // Diogenes. 2009. Vol. 56 (125). P. 125–137; Шохин В. К. Введение в философию религии. М. 2010.*

<sup>1</sup> Философия религии: Альманах 2006–2007 / В. К. Шохин, ред. М., 2007. Вып. 1; Философия религии: Альманах 2008–2009 / В. К. Шохин, ред. М., 2010. Вып. 2; Философия религии: Альманах. 2010–2011 / В. К. Шохин, ред. М., 2011. Вып. 3.

<sup>2</sup> Давыдов И. П. Философия? Религии? // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 6 (44). С. 123–128.

<sup>3</sup> Карпов К. В., Шохин В. К. Рецензия? На альманах? Отзыв на рецензию И. П. Давыдова: Философия? Религии? // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 6 (44). С. 129–137.

<sup>4</sup> Шохин В. К. Рецензия? На альманах?... С. 133.

<sup>5</sup> Ермишин О. Философия религии: концепции религии в зарубежной и русской философии. М., 2008.

<sup>6</sup> Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М., 2009.

<sup>7</sup> Философия религии: Хрестоматия / П. С. Гуревич, ред. М., 2008.

<sup>8</sup> Философия религии: Хрестоматия / В. Е. Данилова, ред. М., 2009.

<sup>9</sup> Красников А. Н., Тажуризина З. А. Программа дисциплины «Философия религии» // Религиоведение. 2003. № 4. С. 147–156.

Эмпирические исследования современной религиозной ситуации в России отражены в целой серии книг. Среди них следует упомянуть результаты проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России», реализованного отечественными социологами в сотрудничестве с Кестонским институтом по итогам полевых исследований, проведенных в 1994–2001 гг. в 78 субъектах РФ, опубликованные сначала в виде однотомного издания «Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России»<sup>1</sup>, а позднее вышедшие в виде масштабного трехтомного исследования «Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания»<sup>2</sup>. Этот же исследовательский коллектив (под руководством М. Бурдо и С. Б. Филатова) подготовил затем и трехтомный «Атлас современной религиозной жизни в России»<sup>3</sup>. Результатом другого совместного проекта, на этот раз предпринятого Академиями наук России и Финляндии, включавшего данные четырех всероссийских опросов, проведенных в 1990-е гг., а также в 2002 и 2005 гг., стали два издания: «Старые церкви, новые верующие»<sup>4</sup>, «Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России»<sup>5</sup>.

Тема религиозности и религиозных практик в России может быть названа одной из наиболее изученных и популярных. Среди работ по данной теме следует назвать сборник по материалам конференции 2002 г. «Исследования по народной религиозности: современное состояние и перспективы развития»<sup>6</sup>, совместный русско-французский сборник «Религиозные практики в современной России»<sup>7</sup>, сборник «Приход и община в современ-

<sup>1</sup> Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / С. Б. Филатов, ред. СПб., 2002.

<sup>2</sup> Современная религиозная жизнь в России: Опыт систематического описания / М. Бурдо, С. Б. Филатов, ред. М., 2003. Т. 1; 2004. Т. 2; 2005. Т. 3.

<sup>3</sup> Атлас современной религиозной жизни России / М. Бурдо, С. Филатов, ред. М., 2005–2006. Т. 1–3.

<sup>4</sup> Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / К. Каарияйнен, Д. Фурман, ред. М.; СПб., 2000.

<sup>5</sup> Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / К. Каарияйнен, Д. Фурман, ред. М.; СПб., 2007.

<sup>6</sup> Сны Богородицы: Исследования по антропологии религии // Ж. В. Кормилини, А. А. Панченко, С. А. Штырков, ред. СПб., 2006.

<sup>7</sup> Религиозные практики в современной России: Сб. статей / К. Русселе, А. Агаджанян, ред. М., 2006.

ном православии. Корневая система российской религиозности»<sup>1</sup>. В работах В. Ф. Чесноковой<sup>2</sup> была предложена методика расчета индекса воцерковленности для православных верующих, которая впоследствии была использована в книгах ее ученицы, Ю. Ю. Синелиной<sup>3</sup>. Кроме того, следует указать на статьи В. Я. Бранденбурга<sup>4</sup>, Е. С. Элбакян и С. В. Медведко, посвященные современной религиозной ситуации в России<sup>5</sup>; статью Т. А. Фолиевой, посвященную религиозной социализации<sup>6</sup>, а также тематический номер журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», посвященный теме религиозных практик в СССР<sup>7</sup>.

Среди интернет-проектов следует особо отметить сайт семинара ПСТГУ «Социология религии»<sup>8</sup>, освещающий текущие эмпирические исследования религии в современной России. Кроме того, сайт включает раздел «Материалы семинара», где публикуются аналитические обзоры по проблемам организации церковных общин, количественным и качественным методам исследования религии и т. п.

История социологии религии в России и современное состояние данной дисциплины рассматривается в статьях М. Ю. Смирнова<sup>9</sup>, а так-

<sup>1</sup> Приход и община в современном православии: Корневая система российской религиозности / К. Русселе, А. Агаджанян, ред. М., 2011.

<sup>2</sup> Чеснокова В. Ф. Процесс воцерковления населения России: Сравнение двух исследований 1992 и 2000 гг. М., 2000; *Она же*. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX в. М., 2005.

<sup>3</sup> См., например: Синелина Ю. Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане. М., 2006; *Она же*. Концепции секуляризации в социологической теории: Теоретические аспекты изучения религиозности населения в социологии религии. М., 2009.

<sup>4</sup> Бранденбург В. Я. К размышлениям над религиозной ситуацией в современной России (на материалах православия) // Известия ИГУ. Сер.: Политология. Религиоведение. 2012. № 2 (9). Ч. 1. С. 165–172.

<sup>5</sup> Медведко С. В., Элбакян Е. С. Верующие в России: социально-экономическая ситуация и отношение к рыночным реформам // Религиоведение. 2001. № 1. С. 90–100; *Они же*. Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения верующих россиян // Социологические исследования. 2001. № 8. С. 103–111; *Они же*. О религиозной ситуации в современной России // Религиоведение. № 2. 2002. С. 104–110.

<sup>6</sup> Фолиева Т. А. Религиозная социализация: понятия и проблемы // Известия ИГУ. Сер.: Политология. Религиоведение. 2012. № 2 (9). Ч. 1. С. 205–212.

<sup>7</sup> Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2012. № 3–4 (30).

<sup>8</sup> См.: URL: socrel.pstgu.ru. См. там же публикации по проекту.

<sup>9</sup> Смирнов М. Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем? // Религиоведение. № 1. 2007. С. 154–163; *Он же*. Современная российская социология религии: откуда и зачем? Ч. 2 // Религиоведение. № 2. 2007. С. 145–154.

же в его сборнике «Очерк истории российской социологии и религии»<sup>1</sup>. В 2011 г. М. Ю. Смирнов подготовил первый в своем роде тематический словарь по социологии религии<sup>2</sup>. Кроме собственно словаря данная работа включает краткий обзор истории социологии религии в качестве введения, а также достаточно обширную библиографию отечественных и зарубежных исследований по социологии религии. Словарь содержит более трехсот словарных статей.

Публикаций, в которых рассматриваются современные зарубежные подходы в социологии религии, по-прежнему крайне мало – это статья Р. О. Сафронова, посвященная современным западным социологическим теориям<sup>3</sup>, статья С. А. Опалева, посвященная теории рационального выбора<sup>4</sup>, а также статья Д. А. Узланера, посвященная неклассической модели секуляризации<sup>5</sup>.

Среди учебно-методических материалов стоит упомянуть учебные пособия В. И. Гараджи<sup>6</sup>, В. И. Веремчука<sup>7</sup>, Б. А. Смагина<sup>8</sup>, Э. Ю. Майковой<sup>9</sup>, а также опубликованные в журнале «Религиоведение» программы курса «Социология религии и секуляризации», подготовленной для соцфака НИУ ВШЭ Ж. В. Корминой<sup>10</sup> и «Социология религии» В. И. Гараджи и Е. В. Гараджи<sup>11</sup>.

Таким образом, за последние годы в России вышел целый ряд эмпирических исследований, посвященных религии и религиозности, в то время как теоретических работ в данной области по-прежнему недостаточно. Ощущается инерция традиций социологии религии советского периода. В то же время предпринимаются первые шаги на пути осмысления данного этапа.

<sup>1</sup> *Он же*. Очерк истории российской социологии и религии. СПб., 2008.

<sup>2</sup> *Он же*. Социология религии: Словарь. СПб., 2011.

<sup>3</sup> Сафронов Р. О. Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2. С. 24–44.

<sup>4</sup> Опалев С. А. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 170–189.

<sup>5</sup> Узланер Д. А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии 2-й пол. XX в. // Религиоведение. № 2. 2008. С. 135–148.

<sup>6</sup> Гараджа В. И. Социология религии. М., 2007.

<sup>7</sup> Веремчук В. И. Социология религии. М., 2004.

<sup>8</sup> Смагин Б. А. Социология религии // Религиоведение: Учеб. пособие. СПб., 2003<sup>4</sup>.

<sup>9</sup> Майкова Э. Ю. Социология религии: Учеб. пособие. Тверь, 2004.

<sup>10</sup> Кормина Ж. В. Социология религии и секуляризации: Программа учебной дисциплины // Религиоведение. 2012. № 2. С. 195–201.

<sup>11</sup> Гараджа В. И., Гараджа Е. В. Программа дисциплины «Социология религии» // Религиоведение. 2002. № 1. С. 180–190.

Наряду с социологией религии, психология религии была одной из самых значимых областей в советском религиоведении. Несмотря на то что данное направление переживает сегодня как в России, так и на Западе серьезный кризис, за последнее десятилетие в данной области вышло несколько отечественных работ.

Был издан ряд учебных пособий по психологии религии, среди них назовем учебное пособие «Психология религии» под редакцией Е. И. Аринина и И. Д. Нефедовой<sup>1</sup>, «Религиозное сознание» под редакцией А. И. Яковлева<sup>2</sup>, главу Е. В. Рязановой по психологии религии в учебнике «Введение в общее религиоведение»<sup>3</sup>, а также учебник А. А. Белика «Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии»<sup>4</sup>. Последнее издание целиком посвящено такой малоизученной в отечественной науке области как этнопсихология.

В рубрике «Психология религии» журнала «Религиоведение» была опубликована серия статей по методологии в психологии религии<sup>5</sup>, а также по отдельным направлениям в психологии религии. Это работа В. М. Сторчака, посвященная К. Г. Юнгу<sup>6</sup>, А. А. Робозеевой — посвященная О. Ранку<sup>7</sup>, А. Бочанова — посвященная Э. Фромму<sup>8</sup>. Постклассический психоанализ стал предметом рассмотрения в статье Е. А. Горяченко<sup>9</sup>,

<sup>1</sup> Аринин Е. И., Нефедова И. Д. Психология религии: учебное пособие для студентов специальности «Религиоведение». Владимир, 2005. Ч. 1–2.

<sup>2</sup> Яковлев А. И. Религиозное сознание. Учебное пособие. М., 2004.

<sup>3</sup> Рязанова Е. В. Психология религии // Введение в общее религиоведение / И. Н. Яблоков, ред. М., 2007. С. 255–328.

<sup>4</sup> Белик А. А. Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии. М., 2001.

<sup>5</sup> Безогов В. Г., Пушкарева Н. Л. Некоторые результаты и методы исследования психологии и социологии религии в работах зарубежных исследователей // Религиоведение. 2002. № 1. С. 119–136.

<sup>6</sup> Сторчак В. М. Психоаналитическая концепция религии К. Юнга и современность // Религиоведение. 2006. № 1. С. 138–151.

<sup>7</sup> Робозеева А. А. Психоаналитическая концепция мифа Отто Ранка // Религиоведение. 2011. № 2. С. 122–129.

<sup>8</sup> Бочанов А. Кризис религии в контексте психоанализа Э. Фромма // Бренное и вечное: идеология и мифология социальных кризисов. Новгород, 2009. С. 259–261.

<sup>9</sup> Горяченко Е. А. Методология исследования религии и религиозного опыта в постклассическом психоанализе // Религиоведение. 2010. № 1. С. 150–156.

я-концепция личности — в статье Д. С. Крюкова<sup>1</sup>, теория религиозного обращения — в работе Л. П. Ипатовой<sup>2</sup>, толкованию религиозного текста в психоанализе посвящена статья А. Н. Коваль, Н. Л. Мухелишвили, В. М. Сергеева и Д. Л. Спивака<sup>3</sup>. Кроме того, стоит отметить статью Р. В. Маркина по истории психологии религии<sup>4</sup>.

В альманахе «RELIGO» в 2008 г. были переизданы переводы классиков психологии религии П. Жане<sup>5</sup>, Т. Флурнуа<sup>6</sup> и В. Мак-Дуголла<sup>7</sup>.

Получило развитие и такое направление, как православная психология религии, ярким примером работ в этой области могут служить работы Ю. М. Зенько<sup>8</sup>, в том числе его монографии «Психология и религия»<sup>9</sup> (2002) и «Психология религии»<sup>10</sup> (2009).

В России появились работы, посвященные когнитивным исследованиям. Первой публикацией на эту тему можно считать небольшую главу в «Очерках по истории религиоведения» М. М. Шахнович<sup>11</sup>. Также следует отметить статью П. Н. Костылева «Когнитивное религиоведение: современное состояние исследований»<sup>12</sup>. Важным источником по теме когнитивного религиоведения может служить также электронный тема-

<sup>1</sup> Крюков Д. С. Структура и динамика Я-концепции религиозной личности // Религиоведение. 2009. № 2. С. 132–145; Он же. Экзистенциальные факторы динамики самосознания и я-концепции верующего // Религиоведение. 2012. № 3. С. 152–163.

<sup>2</sup> Ипатова И. П. Теории религиозного обращения // Религиоведение. 2006. № 4. С. 88–101.

<sup>3</sup> Коваль А. Н., Мухелишвили Н. Н., Сергеев В. М., Спивак Д. Л. От проблемы истолкования в психоанализе к проблеме истолкования религиозного текста // Религиоведение. 2005. № 2. С. 88–97.

<sup>4</sup> Маркин Р. В. Психология религии и некоторые аспекты проблемы изучения религиозности человека // Актуальные проблемы социо-гуманитарного знания. М., 2010. Вып. 42. С. 154–160.

<sup>5</sup> Жане П. Случай одержания бесом и современное заклинание бесов // RELIGO: Альманах МРО. 2004–2007. М., 2008. Вып. 1. С. 179–202.

<sup>6</sup> Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии // Там же. С. 203–222.

<sup>7</sup> Мак-Дуголл В. Инстинкты, через которые религиозные концепции влияют на социальную жизнь // Там же. С. 223–235.

<sup>8</sup> Зенько Ю. М. Психология религии: основные проблемы и перспективы развития // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. С. 196–210.

<sup>9</sup> Он же. Психология и религия. СПб., 2002.

<sup>10</sup> Он же. Психология религии. СПб., 2009.

<sup>11</sup> Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 161–166.

<sup>12</sup> Костылев П. Н. Когнитивное религиоведение: современное состояние исследований // Дни науки философского факультета: Сб. К., 2008. Ч. 5. С. 15–16.

тический ресурс — портал «Религиозная жизнь», на котором в разделе «Переводы» в настоящее время можно найти статьи западных авторов по когнитивным исследованиям религии — речь идет о статьях И. Пюсиайнена<sup>1</sup>, Й. Сёренсена<sup>2</sup>, Д. Андерсен<sup>3</sup>.

### Феноменология религии

Тема истории феноменологии религии впервые в российской науке была подробно рассмотрена в статьях А. Н. Красникова<sup>4</sup> и А. П. Забияко<sup>5</sup>, а также в ряде работ М. А. Пылаева. Подробнее следует сказать о монографии М. А. Пылаева «Категория “священное” в феноменологии религии, теологии и философии XX века»<sup>6</sup>. Эта книга стала логическим продолжением работ «Феноменология религии Рудольфа Отто» (2000) и «Западная феноменология религии. Теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом» (2006), а также ряда статей автора<sup>7</sup>. В работе подробно

<sup>1</sup> Пюсиайнен И. Как работает религия: на пути к новому когнитивному религиоведению [ФРАГМЕНТ] / Т. Малевич, К. Дараган, пер., И. Анофриев, ред. // URL: <http://religious-life.ru/2013/04/pyysiainen/> (дата обращения: 08. 06. 2013).

<sup>2</sup> Сёренсен Й. Религия в сознании: обзорная статья о когнитивном религиоведении / К. Дараган, Т. Малевич, пер., И. Анофриев, ред. Ч. 1–2 // URL: <http://religious-life.ru/2013/04/sorensen-religion-in-mind-part1/> URL: <http://religious-life.ru/2013/04/sorensen-religion-in-mind-part2/> (дата обращения: 08.06. 2013).

<sup>3</sup> Андерсен Д. Религия во плоти: религиоведение в поисках новых методологий / Т. Малевич, пер. Ч. 1–2 // URL: <http://religious-life.ru/2013/04/religia-vo-ploti-part1/> и URL: <http://religious-life.ru/2013/04/religiya-vo-ploti-part2/> (дата обращения: 08. 06. 2013).

<sup>4</sup> Красников А. Н. Становление классической феноменологии религии // Религиоведение. №1. 2002. С. 96–104; Он же. Современная феноменология религии // Религиоведение. № 2. 2002. С. 96–103.

<sup>5</sup> Забияко А. П. Феноменология религии (статья первая) // Религиоведение. 2010. № 4. С. 152–164. Он же. Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. 2011. № 1. С. 114–126; Он же. Феноменология религии. Статья 3 // Религиоведение. 2011. № 3. С. 88–94.

<sup>6</sup> Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., 2011.

<sup>7</sup> Он же. Модели «священного» в классической феноменологии религии // Религиоведение. № 1. 2003. С. 63–72; Он же. Феноменология религии как герменевтика «священного» (к методологии неофеноменологии религии) // Религиоведение № 2. 2005. С. 69–78; Пылаев М. А., Антонов К. М. Святое в русской философской мысли и в западной феноменологии религии // Религиоведение № 3. 2008. С. 118–127; Пылаев М. А. Категория «священное» в современной

освящено содержание дискуссий о священном в феноменологии религии, теологии и философии религии в XX в. Выход книги предварил появление докторской диссертации М. А. Пылаева<sup>1</sup>, защита которой состоялась в марте 2012 г.

В 2011 г. темой 5–6-го номера журнала «Религиоведческие исследования» была феноменология религии. Помимо статей отечественных авторов по феноменологии религии (К. М. Антонов<sup>2</sup>, М. А. Пылаев, Е. С. Соколов), в журнале также опубликован перевод статьи современного западного феноменолога религии А. Шармы о природе различий между историей религии и феноменологией религии<sup>3</sup>.

В рубрике «Классика мирового религиоведения» журнала «Религиоведение» были опубликованы переводы статей Р. Петтацони<sup>4</sup>, У. Б. Кристенсена<sup>5</sup>, а также фрагменты работы Р. Отто «Священное»<sup>6</sup>, некоторые письма и материалы к биографии Р. Отто<sup>7</sup>. Одной из самых востребованных фигур в отечественных исследованиях феноменологии религии стал М. Элиаде, о котором вышли статьи А. П. Забияко<sup>8</sup>, О. К. Михельсон<sup>9</sup>, А. А. Горохова<sup>10</sup>. В 2004 г. в том же журнале была

западной философии религии // Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 22–35.

<sup>1</sup> Он же. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и континентальной философии XX века. [Дис.] М., 2012.

<sup>2</sup> Антонов К. М. Русская религиозная философия и феноменология религии: точки соприкосновения // Религиоведческие исследования. № 5–6. 2011. С. 7–21.

<sup>3</sup> Шарма А. Исследование природы различий между историей религии и феноменологией религии // Там же. С. 44–54.

<sup>4</sup> Петтацони Р. Высшее существо: феноменологическая структура и историческое развитие / А. П. Забияко, пер. // Религиоведение. № 1. 2002. С. 149–155.

<sup>5</sup> Кристенсен У. Б. Значение религии // Религиоведение. 2005. № 2. С. 115–121.

<sup>6</sup> Отто Р. Священное // Религиоведение. 2003. № 1. С. 113–128.

<sup>7</sup> Он же. Автобиографические материалы // Религиоведение. 2004. № 3. С. 125–132; На пути к «Святому»: письма Р. Отто // Религиоведение. 2004. № 4. С. 140–145; 2005. № 1. С. 141–144.

<sup>8</sup> Забияко А. П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. 2008. № 1. С. 180–186; Он же. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. 2002. № 3. С. 133–137.

<sup>9</sup> Михельсон О. К. История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. 2002. № 4. С. 52–71.

<sup>10</sup> Горохов А. А. Мирча Элиаде как феноменолог религиозного опыта // Религиоведение. 2009. № 4. С. 103–113. См. также: Горохов А. А. Феноменология религии Мирчи Элиаде. СПб., 2011.

опубликована программа М. М. Шахнович по курсу «Феноменология религии» и комментарии к ней<sup>1</sup>.

В 2008 г. вышел полный перевод работы Р. Отто «Священное», выполненный А. Руткевичем<sup>2</sup>. Тему священного в работах Г. ван дер Леу и Й. Ваха анализирует также в одной из своих статей М. А. Пылаев<sup>3</sup>.

Следует отметить, что в отечественном религиоведении, в отличие от западной традиции, феноменология религии не стала жертвой всеобщей критики и по-прежнему вызывает значительный интерес исследователей. Можно даже говорить о своеобразном возобновлении интереса к феноменологии религии, вызванном в том числе появлением переводов ряда классических работ.

### Заключение

Подводя итоги нашего небольшого обзора, следует отметить, что современное религиоведение в России все еще находится в состоянии становления и поиска путей внутренней самоидентификации. Несмотря на значительный объем публикаций во всех рассмотренных областях этой науки (история и методология религиоведения, философия религии, социология религии, психология религии и феноменология религии), единого взгляда ни на структуру дисциплины, ни на ее методологию пока не существует.

Подходы и установки советского периода продолжают играть значительную роль в современном российском религиоведении. Знакомство с опытом западных коллег-религиоведов нередко оказывается поверхностным. Наличие собственных научных школ хотя и декларируется<sup>4</sup>, но нуждается в дальнейшей выработке оригинальных, плодотворных и узнаваемых исследовательских программ.

<sup>1</sup> Шахнович М. М. Программа и методические рекомендации по дисциплине «Феноменология религии» // Религиоведение. 2004. № 1. С. 117–128.

<sup>2</sup> Отто Р. Священное / А. Руткевич, пер. СПб., 2008.

<sup>3</sup> Пылаев М. А. Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леу, Й. Вах) // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Сер. Философские науки. Религиоведение. 2009. № 12. С. 149–167.

<sup>4</sup> Самый яркий пример — сборник РАГС «Религиоведение в России в конце XX — начале XXI в.», о котором речь шла выше.

Необходимость библиографического описания источников была очевидна с самого начала коллективной работы по изучению истории отечественного религиоведения советского периода. Изданные до сих пор тематические указатели «антирелигиозной литературы» (до начала 1990-х гг. именно к такой категории было принято относить подавляющее большинство текстов, представляющих интерес для историка религиоведения) при всей своей значимости не могли быть достаточной библиографической базой для предпринятого исследовательского проекта. Тем не менее представляется бессмысленным сказать несколько слов об истории и общих принципах составления таких указателей.

Первым из такого рода справочников был трехтомник Якова Матвеевича Глана «Антирелигиозная литература пооктябрьского периода» (М., 1930–1933)<sup>1</sup>. Два первых тома были изданы в 1930-х гг. и охватывают периоды соответственно 1917–1929 и 1929–1930 гг., в 1933 г. вышел третий том (1930–1932 гг.). Предпринятый Гланом труд остается непревзойденным в своей аккуратности и полноте: каждый пункт списка литературы сопровождается содержательной аннотацией, нередко даются ссылки на опубликованные рецензии, в сборниках и журналах каждая статья описана отдельно, приложен алфавитный указатель авторов; список включает в себя тысячи наименований. Классической станет избранная составителем трехтомника ориентация на широкую читательскую аудиторию. Однако если Глан разделяет всю литературу на категории по уровню ее доступности — от узкоспециальной до предельно популярной — и снабжает свой список соответствующей маркировкой (в виде римской цифры после выходных данных каждой публикации), то его продолжатели будут просто адресовывать свои указатели лекторам, педагогам и агитаторам, занимающимся антирелигиозной полемикой. Заимствоваться, иногда с незначительными изменениями, будет и разработанная Гланом тематическая рубрикация, когда наряду с ожидаемыми, с точки зрения современного религиоведа, разделами (история религий, современные религиозные процессы, теория религии и т. п.) отдельно ука-

<sup>1</sup> Я. М. Глан (Гольман) (1894–1970) — советский историк религии, переводчик религиоведческой литературы. Неоднократно подвергался репрессиям. Биографические сведения и переписка см.: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/7717.php> (дата обращения: 16. 08. 2014).

зываются материалы по взаимоотношению государства и религиозных организаций, по критике религии с позиций науки, пособия по атеистической педагогике и антирелигиозная художественная литература.

Непосредственным продолжением библиографии Глана, повторявшим ее как по форме, так и по стилю, были ежегодные обзоры литературы в журнале Союза безбожников СССР «Антирелигиозник». Они публиковались вплоть до 1941 г., когда выпуск журнала был прекращен вместе с остановкой деятельности Союза.

Следующие попытки описания антирелигиозной литературы будут предприняты лишь в конце 1950-х — начале 1960-х гг., когда борьба с религией снова войдет в число приоритетных задач государства. В 1960–80-х гг. обществом «Знание» будут регулярно издаваться указатели появившейся за несколько предыдущих лет антирелигиозной литературы, а с 1966 г. в «Вопросах научного атеизма» появится специальная рубрика «Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР». Однако поверхностность этих справочников обращает на себя внимание при первом же знакомстве с ними: так, в «Вопросах научного атеизма» приводятся лишь распределенные по крупным тематическим разделам списки публикаций (указываются только заглавия, авторы и выходные данные), а в тех брошюрах, где составитель сопровождал необходимые библиографические указания аннотациями, описывалось зачастую не содержание книг и статей, а возможность их применения в антирелигиозных дискуссиях.

Таким образом, оказывается, что с середины 1930-х гг. по настоящее время не предпринималось ни одной попытки описать всю полноту материалов, опубликованных советскими исследователями религии. Более того, объединение в один список всех изданных в 1930–80-е гг. указателей не может удовлетворить современного историка религиоведения. Дело в том, что отмеченные выше особенности работы с материалом, общие для всех советских библиографов, — ориентация на читателя-неспециалиста и традиционная тематическая структура — явились причиной того, что далеко не все указанные в справочниках источники относятся к тому, что сегодня принято понимать под религиоведческими исследованиями. В то же время заслуживают включения в библиографический указатель осуществленные в рамках других гуманитарных дисциплин исследования, посвященные религиозным явлениям, но не отнесенные в свое время к «антирелигиозной литературе» из-за отсутствия в них критики религиозного мировоззрения. Наряду с содержательным пересмотром библиографии желательны и структурные коррективы: к примеру, думается, что современный религиовед пожелает отделить друг от друга исторические, социологические

и антропологические исследования одной из мировых религий (которые ранее помещались в один раздел) и, с другой стороны, не усмотрит необходимости в размежевании по двум рубрикам публикаций, посвященных современному состоянию религии в нашей стране и за рубежом.

Разумеется, подобный проект требует активного участия нескольких исследователей и не может быть осуществлен в течение короткого времени. Тем не менее описание объекта исследования представляется необходимым этапом на пути внимательного и обстоятельного изучения науки о религии в СССР, и поэтому работа по составлению библиографического указателя была начата в рамках коллективного проекта «История отечественного религиоведения: XX — начало XXI в.».

Публикуемый ниже список является частью достигнутого в этом направлении результата: это перечень, по возможности сопровождаемый аннотациями опубликованных в 1917–1989 гг. работ, посвященных истории и теории науки о религии в СССР. Иными словами, это указатель источников, по которым можно проследить самоосмысление того явления, которое теперь можно назвать советским религиоведением. Главным образом сюда вошли публикации об отдельных исследователях, заложивших принципы научного атеизма как академической дисциплины, описанные уже библиографические материалы и основные учебные пособия для профильных специальностей вузов. Не претендуя на исчерпывающую полноту (что связано не в последнюю очередь с технической затрудненностью доступа к некоторым источникам), предлагаемый список может быть в достаточной мере репрезентативным отображением динамики и общего направления осмысления советскими исследователями религии принципов религиоведческого знания.

#### *Принятые сокращения*

А — Антирелигиозник. Ежемесячный атеистический журнал Центрального совета Союза воинствующих безбожников СССР. 1926–1941.

Ат — Атеист. Журнал научного общества «Атеист». 1922–1930.

БСЭ — Большая Советская энциклопедия. М., 1926–1990.

ВНА — Вопросы научного атеизма. Журнал Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. 1966–1991.

1923

*Никольский Н. М.* Религия как предмет науки. Минск, 1923.

В схематическом виде намечены основные этапы развития науки о религии. Кратко рассмотрены солярные теории, направления фольклори-

стов, анимистов, марксистское течение. Сам Н. сторонник теории страха и культа мертвых. Подчеркнуто значение исторического материализма в изучении религии<sup>1</sup>.

1929

*Ранович А.* Наука о религии в фашистской Европе. (Обзор иностранных журналов) // Ат. 1929. № 47. С. 106–111.

Очень беглый обзор наиболее существенных материалов, напечатанных в «Антропосе» и других иностранных этнографических и историко-религиозных журналах статей Ньювеигуйса, Вулпеско, Септива, Шнеллига и др.

1930

*Глан Я. М.* Антирелигиозная литература за 12 лет (1917–1929): Аннотированный систематический указатель книг, брошюр и журнальных статей по вопросам религии и антирелигиозной пропаганды. М., 1930.

Тематически структурированный и аннотированный указатель публикаций, связанных с религиозной тематикой. Содержит 2306 наименований; с приложением алфавитного указателя авторов\*.

*Глан Я. М.* Антирелигиозная литература октябрьского периода (1929–1930): Аннотированный систематический указатель книг, брошюр и журнальных статей по вопросам религии и антирелигиозной пропаганды с приложением предметного указателя к антирелигиозной литературе за тринадцать лет. М., 1930.

Продолжение первого тома указателя Я. М. Глана, содержит 2895 наименований\*.

*Макаров Б.* Афанасий Прокофьевич Шапов // Ат. 1930. № 51. С. 45.

Автор дает краткий биографический очерк о Шапове и обрисовывает мировоззрение этого большого ученого и его место в истории русской общественной мысли. Особо автор останавливается на историко-религиозных писаниях Шапова и приходит к выводу, что если шаповский

<sup>1</sup> Аннотации на издания до 1932 г., кроме помеченных знаком\*, заимствованы из трехтомника, с сохранением особенностей правописания: *Глан Я. М.* Антирелигиозная литература. М., 1930–1932.

атеизм иногда близко подходил к марксизму, то все же в целом сочинения Шапова теоретически устарели и представляют интерес лишь со стороны имеющегося в них фактического материала.

1931

*Преображенский П.* Дологическое мышление // БСЭ. М., 1931. Т. 23. С. 69–71.

Статья кратко излагает и критикует (слишком уже мягко и лаконично) учение Леви-Брюля о дологическом мышлении. Почему-то совершенно не затронут кардинальный момент в учении Леви-Брюля, а именно утверждение о мистичности дологического мышления.

1932

*Ярославский Е.* Против религии и церкви. М., 1932. Т. 1: Октябрьская революция и церковь.

Настоящий том включает статьи и речи Е. Ярославского с 1917 по 1931 г. В нем два раздела: в первом собраны статьи и речи, посвященные вопросу об отношении Октябрьской революции к религии и церкви, о процессах, происходивших в стане церковников под влиянием революции, во втором разделе — статьи и речи, посвященные массовому безбожному движению в Стране Советов. Сборник снабжен примечаниями и словариком-указателем имен.

1933

*Глан Я. М.* Антирелигиозная литература по октябрьскому периоду. 1930 (июль) — 1932 (ноябрь). М., 1933.

В указателе дано 1365 названий книг, брошюр и статей с аннотациями и краткими рецензиями. В конце приложены предметный и именной указатели<sup>1</sup>.

*Муравьев Е.* Как К. Каутский извратил марксизм в вопросе о происхождении христианства // Под знаменем марксизма. Б.м., 1933. № 1. С. 193–209.

<sup>1</sup> Аннотации на издания 1933–40 гг. заимствованы из библиографических обзоров журнала «Антирелигиозник».

В статье разбираются два вопроса, связанных с «Происхождением христианства» Каутского: 1) социально-экономические предпосылки возникновения христианства; 2) коренное различие во взглядах Энгельса и Каутского на происхождение христианства.

*Ярославский Е.* Против религии и церкви. М., 1933. Т. 2: Ленин, коммунизм и религия.

Второй том антирелигиозных работ т. Ярославского посвящен вопросам об отношении коммунистов к религии. Весь материал делится на 3 части: 1. Ленин о религии и борьбе с нею. 2. Коммунисты и религия. (В этот раздел вошли статьи, написанные в связи с постановкой вопроса о религии и антирелигиозной пропаганде на съездах партии, пленумах ЦК ВКП(б), на VI конгрессе Коминтерна, в связи с дискуссией в Коминтерне вокруг выступления Хуглунда.) 3. Религия на службе эксплуататоров.

Все работы, собранные в настоящем томе, печатались ранее в различных периодических изданиях. Материал расположен хронологически и снабжен подробными примечаниями. Приложен словарь и указатель имен.

1936

*Лукачевский А.* К итогам международного конгресса свободомыслящих в Праге (11–13 апреля) // А. 1936. № 3. С. 1.

1938

*Никольский Н. М.* Проблемы критики библии в советской науке // Вестник древней истории. Б. м., 1938. № 1 (2). С. 30–44.

В статье автор приходит к выводу, что «критическая» библеистика заведена применяемой ею формально идеалистической методологией в безвыходный тупик. Историки-марксисты должны принять те выводы библейской критики, которые выдерживают проверку марксистской методологией. Автор кратко излагает те выводы, к которым он пришел на основании критического анализа библейской критики.

Формально-филологический метод при анализе текста библии позволяет вскрыть лишь те искажения текста, которые могут быть выявлены при сопоставлении его с более ранними версиями. Но в целом ряде мест ни сличение текста, ни лексика, ни грамматика не могут помочь выявить искажения, внесенные богословами. Никольский приводит примеры ис-

кажений такого рода, выявленных им при помощи марксистского анализа исторической обстановки, в которой слагались тексты.

1940

Сообщения научной части Государственного антирелигиозного музея (бывшего Исаакиевского собора). Л., 1940.

В сборнике сообщений научной части ЛГАМ (Ленинградский государственный антирелигиозный музей. – А. К.) помещены следующие материалы: В. Г. Личкус и А. Г. Шапиро – Положение рабочих на постройке Исаакиевского собора (1818–1858), Е. И. Востоков «Лиса-проповедник и правда» (О большевистской листовке 1903 г.), Э. М. Блинцовская – Из антирелигиозной деятельности Исаакиевского православного братства в период 1917–1918 гг., сообщение о новой экспозиции Музея, статьи Л. М. Малышева – Об осадках здания б. Исаакиевского собора, С. В. Устрицкого – Об инвентаризации музейных ценностей и о библиографической работе в Музее. В конце даны заметки об изданиях ЛГАМ и текущей работе Музея.

1952

Некоторые вопросы научного атеизма: Сб. статей. Улан-Удэ, 1952.

1953

*Уйбо А.* Марксистско-ленинская философия – теоретическая основа коммунистического атеизма // Коммунист Эстонии. Таллин, 1953. С. 46–57.

1954

Вопросы истории религии и атеизма: Сборник статей. М., 1954. Т. 2.

1957

*Ярославский Е. М.* Задачи и методы антирелигиозной пропаганды среди взрослых и детей // Он же. О религии. М., 1957. С. 109.

1959

*Тугов Ю. М.* Основы научного атеизма. Рекомендательный указатель литературы. М., 1959.

В указателе перечислены избранные публикации, изданные преимущественно в 1950-х гг. Список снабжен подробными аннотациями, указывающими на значение издания для антирелигиозной полемики. Весь материал сгруппирован в три раздела: Марксизм-ленинизм о религии и путях ее преодоления; Из истории атеизма; Формы религии. Последний раздел посвящен религиям античности, христианству и исламу и содержит указания на новейшие для своего времени религиозно-научные исследования.

1964

*В. Д. Бонч-Бруевич* — исследователь религиозно-общественных движений в России // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1964. Сб. 7. С. 293–300.

*Клыкова С. М.* Вопросы научного атеизма: Рекомендательный аннотированный указатель литературы 1960–1963 гг. М., 1964.

Систематизированный перечень религиозно-научной литературы, преимущественно вышедшей в 1960–1963 гг. Большинство пунктов сопровождается краткими аннотациями.

*Пенчко Н.* Первый в России труд по истории религии и его загадочная судьба // Наука и жизнь. М., 1964. № 11. С. 89–94.

О диссертации Д. Аничкова «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания», защищенной 25 августа 1769 г. в Моск. ун-те.

1965

*Бутинова М. С., Красников Н. П.* Музей истории религии и атеизма: Справочник-путеводитель. М.; Л., 1965.

Подробное описание экспозиции Музея истории религии и атеизма, снабженное фотографиями отдельных экспонатов. Введение представляет собой очерк истории музея.

Вопросы научного атеизма: Сб. статей. По материалам II студенческой научной конференции по научному атеизму. Рига, 1965.

Сборник студенческих исследований сам по себе является ярким источником по истории научного атеизма. Среди представленных публикаций можно выделить основные тематические направления: критика религии с точки зрения естествознания («Варианты артерий верхней конечности и их значение в критике телеологии», «Церковные обряды как источник инфекции», «Посты и их вредное действие на организм», «Влияние фармакологических веществ на психику человека» и др.), исторические исследования («Андрей Везалий и религия», «Об атеистических и гуманистических взглядах П. И. Страдыня», «Антинародная деятельность духовенства в буржуазной Латвии и во время немецкой оккупации» и др.), теория и практика научного атеизма («О соотношении категорий “гносеологические корни религии” и “социальные корни религии”», «О научно-атеистической работе в Рижском медицинском институте», «Опыт атеистической работы в Каунасском институте»).

*Летошко Л. М.* Аннотированный список научно-атеистической литературы. Л., 1965.

Снабженный адресованными «пропагандистам атеизма» аннотациями список атеистической литературы, изданной в 1961–1964 гг. Весь материал распределен по разделам: «Марксистско-ленинский атеизм — высшая форма атеизма», «История религии и атеизма», «Правда о православии», «Реакционная сущность современного сектантства», «Критика религиозной морали», «Борьба науки против религии в современных условиях», «Литература и искусство против религии», «Коммунистическому быту — новые советские народные традиции, праздники и обряды», «Почему они порвали с религией», «Атеисты за работой», «Учебные и справочные пособия по научному атеизму», «О свободе совести. Советское законодательство о религиозных культах», «Бывшие верующие разоблачают», «Атеисты за работой», «Учебные и справочные пособия по научному атеизму».

*Луначарский А. В.* Почему нельзя верить в бога? Избранные атеистические произведения. М., 1965.

В сборнике содержатся программные статьи и материалы по атеистической пропаганде, которые могут рассматриваться как источник теоретических основ советской науки о религии (например: «Беседы по марксистскому мирозерцанию» — с. 40–60, «Второй съезд Союза во-

инствующих безбожников СССР» — с. 329–343, «Сохранение и изучение памятников религиозного искусства» — с. 373–379).

Музей истории религии и атеизма. Русская и советская живопись в собрании Музея истории религии и атеизма / Н.А. Ельцина и Н.И. Латтик, сост. М.; Л., 1965.

1966

*Горбачев Н. А.* К вопросу о предмете теории научного атеизма // ВНА. 1966. Вып. 1. С. 68–87.

«Опубликованная в порядке обсуждения» статья рассматривает научный атеизм как одну из философских наук, задачей которой является «всесторонняя, до конца последовательная научная критика религии». Рассматриваются как идеи классиков марксизма, так и современные автору публикации. Статья проясняет задачи и методы научного атеизма.

Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1964 г. // ВНА. 1966. Вып. 1.

Структурированный по тематике алфавитный список публикаций на тему научного атеизма и религиоведения.

*Летошко Л. М.* Обзор научно-атеистической литературы. Л., 1966. Вып. 7.

Снабженный аннотациями и структурированный по тематическим разделам список атеистической литературы, изданной за 1964–1965 гг. Структура заимствована из «Аннотированного списка научно-атеистической литературы» 1965 года (см. № 24).

*Новиков М. П.* О модернизации религиозной идеологии: Освещение современного православия в атеистической литературе // ВНА. 1966. Вып. 1. С. 415–425.

В статье предлагается обзор и анализ публикаций, посвященных процессам модернизации современными богословами православной доктрины. При этом описываются и некоторые черты этой самой модернизации церковного учения. Показаны достижения и недоработки в изучении этого процесса.

*Окулов А. Ф.* За глубокую научную разработку современных проблем атеизма // ВНА. 1966. Вып. 1. С. 7–35.

Публикация доклада А. Окулова на расширенном заседании Ученого совета Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. Содержание: 1. О состоянии научно-исследовательской работы в области атеизма. 2. Научный атеизм — неразрывная часть марксистской философии. 3. Религия и моральные проблемы. 4. О связи научной работы с практикой атеистической пропаганды. 5. О координации работы и расстановке научных кадров.

Основные вопросы научного атеизма / И. Д. Панцхава, ред. М., 1966.

Второе издание учебного пособия по одноименной дисциплине для высшей школы (1-е издание — 1962 г.). Одной из заявленных авторами задач было раскрытие теоретических основ научного атеизма. Содержание: I. Марксизм-ленинизм о сущности религии и атеизма. II. Основные современные религии и религиозные организации. III. Религия и наука. IV. Религия и мораль. V. Строительство коммунизма и атеистическое воспитание трудящихся.

Основы научного атеизма: Рекомендательный указатель литературы / Г. Н. Белавенцева, И. П. Жиромская, В. В. Мишарина, Ю. М. Тугов, сост. М., 1966.

Указатель по стилю и подбору материала повторяет подготовленный Ю. М. Туговым указатель атеистической литературы 1959 г. (№ 18 настоящего списка). В основном указана литература 1950–60-х гг. В указателе шесть разделов: «Марксизм-ленинизм о религии и путях ее преодоления», «Из истории атеизма», «Формы религии», «Естествознание против религии», «Искусство и атеистическая пропаганда» и «Художественная литература в помощь атеистическому воспитанию»; в третьем разделе перечислены многие исследования по истории религии и современной религиозной ситуации.

*Петрова А. Г.* Бруно Бауэр — историк раннего христианства // ВНА. 1966. Вып. 1. С. 282–311.

Статья посвящена наследию неизвестного советской науке младогегельянца Б. Бауэра в области библейской критики. Содержание: 1. Спор с Д. Штраусом. 2. Отрицание историчности Христа. Критика Нового завета. 3. Христианство — итог развития греко-римского мира и его культуры. 4. Учение Сенеки — исток христианской этики.

*Шахнович М. И.* Коммунизм и религия. Л., 1966.

Изданная ленинградской организацией общества «Знание» брошюра популярно-публицистического характера главным образом посвящена взаимоотношениям христианства и социализма в Западной Европе. В конце приведен небольшой очерк о религиозной ситуации в СССР. Оглавление: Угасание веры в бога в современном мире. Христианство и социализм. От анафем — к диалогу. Союз коммунистов и католиков в борьбе за мир. Свобода совести в СССР.

1967

*Андреев Г. Л., Евдокимов В. И., Сухов А. Д., Филимонов Э. Г.* Научный атеизм за 50 лет // Вопросы философии. 1967. № 12. С. 37–47.

Исторический обзор исследований по научному атеизму в СССР. Очерк содержит четыре тематических раздела: «Вопросы атеистического воспитания», «Социологические исследования религии», «Философская критика религии», «Изучение истории религии и атеизма»; названы и описаны основные труды по каждому из направлений.

*Балевиц З.* Нужен научный подход: Вопросы атеистической пропаганды: Ответ на письмо в редакцию // Коммунист Советской Латвии. 1967. № 4. С. 71–74.

Публикация посвящена полемике с христианством и касается вопросов историчности Христа и социальной роли раннего христианства. В популярной форме излагается методология исторического изучения христианства, основанного на марксистских принципах.

*Великович Л. Н.* Изучение истории и современного состояния католицизма // ВНА. 1967. Вып. 4. С. 326–348.

Дан обзор и классификация исследований советских ученых, посвященных католицизму. Указано, какие вопросы наиболее активно разрабатывались в каждый период истории СССР, а также прослежены институциональные тенденции в изучении католичества.

*Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель по исследованию православия в советской исторической науке. М., 1967. Вып. 1.

Тематически систематизированный (всего 23 рубрики) перечень изданий и публикаций советского периода, посвященных преимущественно истории православия. Аннотации отсутствуют.

*Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель по исследованию православия в советской исторической науке. М., 1967. Вып. 2.

Тематически систематизированный (всего 24 рубрики) перечень изданий и публикаций советского периода, посвященных преимущественно критике современного православия. Аннотации отсутствуют.

*Грекулов Е. Ф., Курочкин П. К.* Исследование православия в советской литературе // ВНА. 1967. Вып. 4. С. 287–325.

Авторы статьи описывают изучение советскими религиоведами русского православия. В статье выделяется четыре раздела, каждый из которых посвящен отдельной проблеме: истории русской Церкви, антиреволюционной роли русского православия, исследований современности и явлению модернизации церковного учения.

*Дементьев Ю. Г.* Значение атеистического наследия В. Д. Бонч-Бруевича для борьбы против религии в современных условиях // 2-я научная сессия вузов Центрально-Черноземной зоны: Сборник материалов. Воронеж, 1967. С. 214–220.

*Клибанов А. И.* Пятьдесят лет научного исследования религиозного сектантства // ВНА. 1967. Вып. 4. С. 349–384.

Статья описывает то, как изучалось отечественное сектантство в рамках исторического, этнографического, философского и социологического знания. Выделены четыре периода в изучении советского сектантства: 1) 1920–1926 гг., 2) 1927–1936 гг., 3) вторая половина 1930-х, годы Великой Отечественной войны и последующее десятилетие, 4) 1950–60-е гг.

*Кочетов А. Н.* Изучение буддизма в СССР // ВНА. 1967. Вып. 4. С. 427–453.

В обзорной статье выделяется три основных направления исследований, связанных с буддизмом: изучение литературных памятников, анализ исторических артефактов и, наконец, популяризация результатов буддологических исследований. Большое внимание уделено изданию письменных источников по вероучению и культуре буддизма.

Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1965 г. // ВНА. 1967. Вып. 3.

Структурированный по тематике алфавитный список изданий, относящихся к вопросам научного атеизма и религиоведения.

*Круглов А. А. И. И. Скворцов-Степанов о реакционности социальных функций религии // Белорусский университет имени В. И. Ленина. Минск. Научная конференция аспирантов и молодых ученых, 1967: Доклады. Минск, 1967. С. 98–106.*

*Крянев Ю. В. Атеистические исследования // Вопросы философии. 1967. № 5. С. 153–156.*

Рецензия на первый выпуск «Вопросов научного атеизма» — основного периодического издания Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Указывается на качественную новизну сборника, проявившуюся в «более глубокой и более современной постановке вопросов» (с. 153), анализируются опубликованные в выпуске статьи.

*Ленцман Я. А. Изучение советскими учеными раннего христианства // ВНА. 1967. Вып. 4. С. 267–286.*

Дан обзор истории изучения и критики советскими учеными раннего христианства. Показано взаимодействие высказанных в разное время идей. Особое внимание уделено трудам Р. Ю. Виппера.

*Митрохин Л. Н. О методологии исследований современной религиозности // Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967. С. 35–52.*

Статья является попыткой методологической рефлексии, связанной с возросшим интересом к эмпирическим исследованиям религиозной жизни. Обращаясь к истории западноевропейской науки, автор показывает значимость теоретической базы, которая должна предварять всякое изучение фактов, и на ряде примеров демонстрирует необходимость продуманной методологической концепции для конкретных исследований религиозных явлений.

*Смирнов И. А. Пятьдесят лет советского исламоведения // ВНА. 1967. Вып. 4. С. 406–426.*

В статье описывается история изучения ислама советскими учеными, прослеживается значение отдельных идей и подходов, дается их оценка. Много внимания уделено исследованиям 1960-х годов.

*Шахнович М. И. Исследование советской наукой проблем происхождения религии и ее ранних форм // ВНА. 1967. Вып. 4. С. 242–266.*

Дан обзор концепций важнейших для отдельных религиоведческих дисциплин авторов, таких как А. Богданов и Н. Марр для теории религии, В. Никольский для истории религии, Л. Штернберг и В. Богораз-Тан для этнографии, Ю. Левада и Д. Угринович для социологии религии. В статье прослеживается влияние наиболее значительных авторов на последующие исследования, а также приводятся актуальные на тот момент теории происхождения религии.

*Шахнович М. И. Развитие научного атеизма в СССР за 50 лет // Материалы к научной сессии, посвященной 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции. Л., 1967. С. 171–174.*

*Шейнман М. М. Емельян Михайлович Ярославский // История СССР. 1967. № 5. С. 130–138.*

В публикации представлены воспоминания М. М. Шейнмана об общественной деятельности Е. М. Ярославского, описаны некоторые эпизоды сотрудничества двух представителей научного атеизма 1920–30-х гг. Статью предваряет биографический очерк и перечень основных письменных трудов Ярославского.

*Эльшин М. Изучение иудаизма советскими учеными // ВНА. 1967. Вып. 4. С. 385–405.*

Содержание статьи: Иудейский монотеизм. Священные книги. Обряды и праздники. Каббала. Хасидизм. Модернизированный иудаизм. Иудаизм в СССР.

*Юровский С. В. А. В. Луначарский — воинствующий атеист. Л., 1967.*

В небольшая брошюра (40 страниц) в популярной форме излагается биография Луначарского и разбирается содержание его атеистических работ (отдельно рассматриваются проблемы философского обоснования атеизма, социальной роли религии и антирелигиозной критики).

1968

*Гараджа В. И. История атеизма — актуальная задача марксистского исследования // ВНА. 1968. Вып. 5. С. 363–373.*

Статья представляет собой рецензию на две немецкие монографии, изданные в ФРГ в 1960-х гг.: «Атеизм и его история на Западе» Ф. Маутнера (1963) и «История просвещения и атеизма» Г. Лея (1966). Кратко изложено содержание и проанализированы основные теоретические положения рецензируемых книг.

*Гребенников Р. В.* Ем. Ярославский – воинствующий пропагандист ленинских принципов в борьбе против религии и церкви // Вопросы философии: Сборник научных статей молодых ученых и аспирантов. Минск, 1968. С. 128–135.

Анализируется антирелигиозная публицистика Е. Ярославского; демонстрируется то, как в популярной форме Ярославский вскрывал социальные предпосылки религиозных представлений.

Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1966 г. // ВНА. 1968. Вып. 5. С. 388–415.

Структурированный по тематике алфавитный список изданий, относящихся к вопросам научного атеизма и религиоведения.

*Летошко Л. М.* Обзор научно-атеистической литературы. Л., 1968. Вып. 9.

Снабженный аннотациями и структурированный по тематическим разделам список атеистической литературы, изданной за 1966–1967 гг. Структура заимствована из «Аннотированного списка научно-атеистической литературы» 1965 года (см. № 24).

*Лопаткин Р. А.* На опорных пунктах Института научного атеизма // ВНА. 1968. Вып. 5. С. 336–342.

Статья посвящена описанию «опорных пунктов» института научного атеизма – научно-исследовательских объединений, учреждавшихся в отдельных городах Советского Союза. В задачи пунктов входило обеспечивать институт научного атеизма эмпирическими исследованиями религиозной ситуации в регионах, а также наблюдать за реализацией выработывавшихся институтом рекомендаций. В статье приведены и проанализированы примеры некоторых исследований, проводившихся в различных пунктах страны.

*Павловская А. И.* Список трудов Я. А. Ленцмана // Вестник древней истории. 1968. № 3. С. 213–215.

Хронологически упорядоченный список всех публикаций Я. А. Ленцмана (всего 91, охватывает период с 1946 по 1967 г.). На с. 212 опубликован отчет о специальном заседании сектора древней истории Института истории АН СССР, посвященном памяти ученого (состоялся 16 января 1968 г.).

1969

*Арсенкин В. К.* Актуальные вопросы атеистической пропаганды. М., 1969.

Завершающая изданную обществом «Знание» в 1969 г. серию «Библиотечка “Актуальные вопросы атеистической пропаганды”» брошюра посвящена ближайшим задачам и перспективам атеистического воспитания; большая часть текста посвящена работе с молодежью.

*Дементьев Ю. Г. В. Д. Бонч-Бруевич* о методологических принципах научно-атеистического исследования // Методологические вопросы современной науки: Материалы научной конференции. Воронеж, 1969. С. 46–49.

Автор статьи выявляет предложенный Бонч-Бруевичем методологический принцип учета при социологических исследованиях «социальной дифференциации», т. е. наличия в религиозных объединениях «демократической» и «буржуазной» групп.

Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1967 г. // ВНА. 1969. Вып. 7. С. 431–461.

Структурированный по тематике алфавитный список изданий, относящихся к вопросам научного атеизма и религиоведения.

*Летошко Л. М.* Обзор научно-атеистической литературы (Выпуск десятый). Л., 1969.

Снабженный аннотациями и структурированный по тематическим разделам список атеистической литературы, изданной за 1967–1968 гг. Структура заимствована из «Аннотированного списка научно-атеистической литературы» 1965 года (см. № 24).

*Носова Г. А. Н. М. Маторин* как исследователь религии: К 70-летию со дня рождения // ВНА. 1969. Вып. 7. С. 366–388.

В статье приводится обзор основных трудов Н. М. Маторина, при этом анализируется исследовательский метод автора и раскрывается значение этих работ для своего времени.

Атеизм, наука и религия // Ежегодник книги СССР: Систематический указатель. М., 1970. С. 576–581.

Библиографический указатель литературы по исследованию православия, старообрядчества и сектантства в советской исторической науке. М., 1970. Вып. 4.

*Ворожцова Л. А.* Атеист ленинской школы. 100 лет со дня рождения П. А. Красикова // Наука и религия. М., 1970. № 10. С. 43–47.

Биография П. А. Красикова; особенно подробно повествуется о его сотрудничестве с Лениным и участии в революционных событиях. Указана роль Красикова в организации научно-атеистических исследований и пропаганды, а также значимость его трудов по теории научного атеизма.

*Ворожцова Л. А.* Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1968 г. // ВНА. 1970. Вып. 10. С. 407–439.

Структурированный по тематике алфавитный список публикаций на тему научного атеизма и религиоведения.

*Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель литературы по исследованию православия, старообрядчества и сектантства в советской исторической науке. М., 1970. Вып. 4.

Тематически систематизированный перечень атеистических изданий и публикаций 1966–1968 гг. Аннотации отсутствуют; всего 372 наименования. Оглавление: 1. Ленин о религии и церкви. 2. Отношение КПСС и Советского государства к религии и церкви. 3. Православная церковь в России, ее история. 4. Современное православие, попытки его модернизации. 5. Старообрядчество. 6. Сектантство. 7. О свободе совести в СССР. 8. Религиозная мораль и ее критика. Мораль коммунистическая. 9. Борьба с религиозной идеологией в вопросах воспитания и образования. 10. Противоположность науки и религии. 11. Противоположность идеологий православия и научного коммунизма. 12. Использование памятников церковного искусства в антирелигиозной пропаганде. 13. Антицерковное и атеистическое движение в СССР. 14. Деятельность виднейших атеистов. 15. Изучение религиозности в СССР. Преодоление религиозных пережитков.

*Зыбковец В. Ф.* Атеист ленинской школы. 100 лет со дня рождения И. И. Скворцова-Степанова // Наука и религия. М., 1970. № 3. С. 74–76.

В статье перечисляются основные труды Скворцова-Степанова по социологии и истории религии, а также его публицистические и художественные произведения. Сформулированы предложенные Скворцовым-Степановым теоретические рекомендации историкам религии.

*Каушанский П. Л.* О новых работах по научному атеизму (краткая библиография). М., 1970.

Снабженный аннотациями и структурированный по тематическим разделам список атеистической литературы, изданной в 1968–1969 гг. Структура: «Философия. Атеизм. Религия», «История религии и атеизма», «О модернизации религии», «Православие», «Католицизм», «Христианское сектантство», «Иудаизм», «Ислам», «Наука против религии», «Психология и религия», «Критика религиозной нравственности», «Искусство и религия», «Конкретно-социологические исследования», «Методика и практика атеистического воспитания», «Атеистическая литература для школьников», «Новые безрелигиозные обряды, праздники, традиции», «Справочные и библиографические пособия по научному атеизму».

*Круглов А. А.* И. И. Скворцов-Степанов о материалистической диалектике как методологической основе изучения происхождения религии // Философские исследования. Минск, 1970. С. 109–118.

Статья посвящена методологическим принципам марксистского изучения религии; особенно подчеркивается требование аккуратной работы с фактическим материалом, недопущение поспешных «диалектических» обобщений.

*Шейнман М. М.* И. И. Скворцов-Степанов: К 100-летию со дня рождения // ВНА. 1970. Вып. 10. С. 253–269.

Статья о деятельном революционере, борце с религией и исследователе проблемы происхождения религии. Приводятся краткие биографические сведения о Скворцове-Степанове, описывается его антирелигиозная деятельность и дается характеристика основных религиоведческих трудов.

1971

Актуальные проблемы теории и практики научного атеизма // ВНА. 1971. Вып. 12. С. 3–18.

Публикация резюмирует содержание итоговых документов XXIV съезда КПСС, посвященных проблемам и перспективам научного атеизма. Главным образом речь идет о необходимости более глубокого научного изучения религиозных процессов современности.

*Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель литературы по исследованию православия, старообрядчества и сектантства в советской исторической науке. М., 1971. Вып. 5.

Тематически систематизированный перечень атеистических изданий и публикаций, преимущественно 1969–1970 гг. Аннотации отсутствуют; всего 267 наименований. Оглавление: 1. Ленин о религии и церкви. 2. Отношение КПСС и Советского государства к религии и церкви. 3. Православная церковь в России, ее история. 4. Современное православие, попытки его модернизации. 5. Старообрядчество. 6. Сектантство. 7. О свободе совести в СССР. 8. Религиозная мораль и ее критика. Мораль коммунистическая.

*Коновалов Б. Н.* О диссертационных работах по научному атеизму // ВНА. 1971. Вып. 12. С. 364–370.

Статистические данные и аналитический обзор защищенных в 1964–1970 гг. диссертаций по проблемам научного атеизма. Особое внимание уделено социологическим исследованиям, численный рост которых наблюдался в указанный период времени; отмечены качественные недостатки (отсутствие четкой методологии, проблема достоверности и точности данных) диссертаций, посвященных изучению современных общественных процессов.

Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1969 г. // ВНА. 1971. Вып. 12. С. 377–405.

Структурированный по тематике алфавитный список изданий, относящихся к вопросам научного атеизма и религиоведения.

*Олейник Б. И.* Об одном из приемов извращения сущности научного атеизма // Вестник Московского университета. Философия. М., 1971. № 3. С. 62–67.

Статья посвящена полемике с западноевропейскими теологами, приравнивавшими значимость атеизма для идей Маркса (И. Леппом, М. Редингом, Т. Лингом и др.). Автор настаивает на необходимости атеистического мировоззрения для приверженцев марксизма-ленинизма как материалистического учения.

Основы научного атеизма: Курс лекций. М., 1971.

Курс лекций, подготовленный кафедрой истории и теории атеизма МГУ им. М. В. Ломоносова. Содержание: Предмет научного атеизма. Религия как социальное явление (Сущность и социальные функции религии; Современные религии; Кризис религии в современном обществе). Атеизм и общественный прогресс. Мировоззренческие основы атеизма. Атеизм и религия в социалистическом обществе. Научно-атеистическое воспитание.

Тематика научных исследований по атеизму и критике религии // ВНА. 1971. Вып. 12. С. 371–376.

Никак не комментированный перечень тем исследований (без указания авторов или исследовательских институций), заглавия распределены по разделам: «Общие проблемы», «Социально-политические проблемы», «Социально-нравственные проблемы», «Атеизм, религия и современное естествознание», «Проблемы психологии религии и атеизма», «Проблемы социологического изучения религии и атеизма», «История религии и атеизма», «Проблемы атеистического воспитания».

1972

*Ворожцова Л. А.* Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1970 г. // ВНА. 1972. Вып. 13.

Структурированный по тематике алфавитный список изданий, относящихся к вопросам научного атеизма и религиоведения.

*Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель литературы по исследованию православия, старообрядчества и сектантства в советской исторической науке. М., 1972. Вып. 6.

Тематически систематизированный перечень атеистических изданий и публикаций 1970–1971 гг. Аннотации отсутствуют; всего 372 наименования. Оглавление: 1. Ленин о религии и церкви. 2. Отношение КПСС и Советского государства к религии и церкви. 3. Православная церковь в России, ее история. 4. Современное православие, попытки его модернизации. 5. Старообрядчество. 6. Сектантство. 7. О свободе совести в СССР. 8. Религиозная мораль и ее критика. Мораль коммунистическая. 9. Борьба с религиозной идеологией в вопросах воспитания и образования. 10. Противоположность науки и религии. 11. Противоположность идеологий православия и научного коммунизма. 12. Использование памятников церковного искусства в антирелигиозной

пропаганде. 13. Антицерковное и атеистическое движение в СССР. 14. Деятельность виднейших атеистов. 15. Изучение религиозности в СССР. Преодоление религиозных пережитков.

1973

*Алексеев Н. П.* Сотрудничество кафедр вузов в атеистическом воспитании студентов (опыт Орловского государственного педагогического института) // ВНА. 1973. Вып. 15. С. 95–102.

В статье говорится о недостаточности курса научного атеизма для воспитания «атеистической убежденности» и о необходимости обращения к проблемам религии в рамках других дисциплин. Приведены примеры участия студентов в эмпирических исследованиях религиозной ситуации в СССР.

*Аслонов М. А., Базаров А. Б., Шабинский М. Е.* Научный атеизм в вузах Таджикской ССР // ВНА. 1973. Вып. 15. С. 233–238.

Подробный отчет о деятельности учрежденной в 1964 году при Таджикском государственном университете межвузовской кафедры научного атеизма. Описана учебная, воспитательная и научно-исследовательская работа кафедры.

*Вейнгольд Ю. Ю.* Организация и совершенствование семинарских занятий по научному атеизму // ВНА. 1973. Вып. 15. С. 130–136.

Статья отражает практику организации семинарских занятий кафедрой научного атеизма при Киргизском государственном университете имени 50-летия СССР. Особенное внимание уделено важности привлечения студентов к подготовке устных докладов и написанию рефератов.

*Ворожцова Л. А., Луковникова Г. П.* Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1971 г. // ВНА. 1973. Вып. 15. С. 280–308.

Структурированный по тематике алфавитный список изданий, относящихся к вопросам научного атеизма и религиоведения.

*Воронцов Г. В.* Курс научного атеизма и современные проблемы идеологической борьбы // ВНА. 1973. Вып. 15. С. 45–62.

Автор статьи говорит о необходимости освещения в курсе научного атеизма таких современных политических проблем, как сотрудничество

религиозных и нерелигиозных организаций в борьбе с империалистическими идеями, фальсификация данных о преследовании религии в Советском Союзе, реализация принципа свободы совести.

*Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель литературы по исследованию православия, старообрядчества и сектантства в советской исторической науке. М., 1973. Вып. 7.

Тематически систематизированный перечень атеистических изданий и публикаций 1971–1972 гг. Аннотации отсутствуют; всего 372 наименования. Оглавление: 1. Ленин о религии и церкви. 2. Отношение КПСС и Советского государства к религии и церкви. 3. Православная церковь в России, ее история. 4. Современное православие, попытки его модернизации. 5. Старообрядчество. 6. Сектантство. 7. О свободе совести в СССР. 8. Религиозная мораль и ее критика. Мораль коммунистическая. 9. Борьба с религиозной идеологией в вопросах воспитания и образования. 10. Противоположность науки и религии. 11. Противоположность идеологии православия и научного коммунизма. 12. Использование памятников церковного искусства в антирелигиозной пропаганде. 13. Антицерковное и атеистическое движение в СССР. 14. Деятельность виднейших атеистов. 15. Изучение религиозности в СССР. Преодоление религиозных пережитков.

*Доев А. В.* Опыт научно-исследовательской работы межвузовской кафедры научного атеизма // ВНА. 1973. Вып. 15. С. 239–242.

Говорится об исследованиях сотрудников кафедры научного атеизма при Киргизском государственном университете имени 50-летия СССР. Описаны подготовленные на кафедре диссертации, социологические исследования и деятельность студенческого научного общества.

*Зыбковец В. Ф.* Проблемы атеизма и религиоведения в «Советской исторической энциклопедии» // ВНА. 1973. Вып. 15. С. 263–270.

Критический разбор некоторых статей, вошедших в 1–13-й тома «Советской исторической энциклопедии» (М., 1961–1971). Наряду с выделением недостатков, связанных с недостаточно ясной идеологической позицией авторов статей, высказаны замечания и к содержанию статей с точки зрения их академичности.

*Крянев Ю. В., Марков В. С.* Проблемы научного атеизма в «Философской энциклопедии» // ВНА. 1973. Вып. 14. С. 353–360.

Обзор статей на религиозную тематику в «Философской энциклопедии» (М., 1960–1970, т. I–V). Отмечается обилие в статьях исторического материала, критикуется излишняя «религиоведческая», то есть отсутствие атеистической критики описываемых явлений.

*Новиков М. П.* О предмете научного атеизма // ВНА. 1973. Вып. 15. С. 25–36.

*Угринович Д. М.* Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973.

Учебное пособие кафедры истории и теории атеизма МГУ имени М. В. Ломоносова. Автор следует принятому в советских пособиях выделению трех разделов в рамках научного атеизма: мировоззренческого, религиоведческого и педагогического (преодоление религии и атеистическое воспитание) — и сосредоточивается на втором, понимая религиоведение как академическую дисциплину, объединяющую в себе теоретическое и историческое изучение религии. Пособие состоит из трех глав: «Философские проблемы изучения религии», «Социологический анализ религии» и «Психология и религия»; в заключение приведен список рекомендованной литературы.

1974

*Андреенко Л. А., Луковникова Г. П.* Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1972 г. // ВНА. 1974. Вып. 16.

Структурированный по тематике алфавитный список изданий, относящихся к вопросам научного атеизма и религиоведения.

*Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель литературы по исследованию православия, старообрядчества и сектантства в советской исторической науке за 1922–1972 годы. М., 1974.

Тематически систематизированный перечень атеистических изданий и публикаций 1922–1972 гг. Аннотации отсутствуют; всего 2 467 наименований; с приложением алфавитного указателя авторов. Оглавление: 1. Ленин о религии и церкви. 2. Отношение КПСС и Советского государства к религии и церкви. 3. Православная церковь в России, ее история. 4. Современное православие, попытки его модернизации. 5. Старообрядчество. 6. Сектантство. 7. О свободе совести в СССР. 8. Религиозная мораль и ее критика. Мораль коммунистическая. 9. Борьба с религиозной идеологией в вопросах воспитания и образования. 10. Противополож-

ность науки и религии. 11. Противоположность идеологий православия и научного коммунизма. 12. Использование памятников церковного искусства в антирелигиозной пропаганде. 13. Антицерковное и атеистическое движение в СССР. 14. Деятельность виднейших атеистов. 15. Изучение религиозности в СССР. Преодоление религиозных пережитков.

1975

Вопросы научного атеизма: Указатель литературы. Уфа, 1975.

Алфавитный перечень рекомендованной для «тех, кто ведет атеистическую работу» (с. 3) литературы, преимущественно 1960–1970-х гг., без аннотаций. Оглавление: I. Марксизм-ленинизм о религии и атеизме. II. Решения Коммунистической партии и Советского государства о религии и церкви. III. Партийные, государственные и общественные деятели о религии и церкви. IV. Монографии, брошюры и статьи по вопросам атеистического воспитания и критике религии: а) Теория научного атеизма; б) Наука опровергает религию; в) Религия и церковь в современном мире. Формы религии; г) Атеистическая пропаганда; д) Искусство и литература как средство атеистического воспитания. V. Список художественной литературы. VI. Библиография по атеизму. Наибольший интерес для современного историка религиоведения представляют разделы «Теория научного атеизма» (с. 11–16) и «Религия и церковь в современном мире. Формы религии» (с. 21–29).

*Калиничева Г. Д.* Обзор научно-атеистической литературы. Л., 1975. Вып. 15.

Снабженный аннотациями и структурированный по тематическим разделам список атеистической литературы, изданной в 1973–1974 гг. Структура заимствована из «Аннотированного списка научно-атеистической литературы» 1965 года (см. № 24).

1976

*Андреенко Л. А., Сафронова Е. С.* Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1973 г. // ВНА. 1976. Вып. 19. С. 309–331.

Структурированный по тематике алфавитный список изданий, относящихся к вопросам научного атеизма и религиоведения.

*Гусев И. С.* Конкретность, научность, действенность // ВНА. 1976. Вып. 19. С. 19–31.

Отчет о научно-атеистической деятельности в Марийской республике. Рассказано о социологических исследованиях в регионе, приведены результаты изучения религиозной ситуации.

*Иванов А. С.* Журнал «Наука и религия» — важное звено в атеистическом воспитании // ВНА. 1976. Вып. 19. С. 82—96.

Рассказ о шестнадцатилетней работе по изданию журнала. Проанализированы основные темы публикаций, обозначены пролемы и перспективы развития издания — в частности, необходимость увеличения количества публикаций об атеизме и его историческом и культурном значении.

1977

*Андрюченко Л. А.* Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1974—1975 гг. // ВНА. 1977. Вып. 21. С. 274—304.

Структурированный по тематике алфавитный список изданий, относящихся к вопросам научного атеизма и религиоведения.

1980

*Гордиенко Н. С.* Творческое развитие научного атеизма в теории и политике КПСС. Л., 1980.

Изданная Ленинградской организацией общества «Знание» брошюра (36 страниц) является кратким пособием для лекторов, посвященным теоретическим основам научного атеизма, изложенным в документах КПСС.

*Курочкин П. К.* К вопросу о предмете научного атеизма. М., 1980.

Изданная обществом «Знание» сокращенная стенограмма лекции П. К. Курочкина (16 страниц). Обсуждается педагогическое значение научного атеизма, а также вопрос о соотношении «религиоведения» и «атеизмоведения» в теории научного атеизма.

1981

Обзор научно-атеистической литературы издательств РСФСР. М., 1981.

Аналитический обзор восемнадцати изданных в 1978—1979 гг. популярных атеистических книг. Кратко раскрывается основное содержание и разбираются недостатки каждой публикации.

1982

*Ахмадеева А. Г., Валеева Н. А.* Проблемы научного атеизма. Уфа, 1982.

Распределенный по тематическим разделам список вышедшей в 1974—1981 гг. атеистической литературы, рекомендованной для лекторов и педагогов. Включает в себя 882 наименования; аннотации отсутствуют. В конце книги — алфавитный указатель авторов.

*Калиничева Г. Д.* Обзор научно-атеистической литературы. Л., 1982. Вып. 18.

Снабженный аннотациями и структурированный по тематическим разделам список атеистической литературы, изданной за 1979—1982 гг. Структура заимствована из «Аннотированного списка научно-атеистической литературы» 1965 года (см. № 24).

1983

Актуальные проблемы теории научного атеизма: Работы советских ученых. М., 1983.

В сборнике опубликованы конспекты 34 работ наиболее значимых исследователей религии. В книге три раздела: 1. Атеизм как органическая часть научного материалистического мировоззрения. Вопросы атеистического воспитания. 2. Теоретические проблемы эволюции религии. История атеизма. 3. Религия и атеизм в современной борьбе идей.

*Клибанов А. И.* Из воспоминаний о В. Д. Бонч-Бруевиче (к 110-летию со дня рождения) // ВНА. 1983. Вып. 31. С. 269—295.

В публикации описано двадцатилетнее сотрудничество Клибанова с Бонч-Бруевичем, в том числе изложено содержание их переписки и бесед. Дана характеристика академических интересов Бонч-Бруевича, описана его повседневная деятельность.

1984

*Карпушевская Л. А.* Методологические проблемы исследования религиозного сектантства в трудах В. Д. Бонч-Бруевича. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Минск, 1984.

Теория и практика научного атеизма: Учебное пособие для высшей партийной школы / В. И. Гараджа, ред. М., 1984.

Большая часть пособия посвящена обсуждению теоретических вопросов (происхождение и сущность религии, история атеизма) и практических аспектов научного атеизма (атеистическое воспитание, идеологическая борьба, партийное руководство атеистической работой). Один раздел посвящен религиям современности.

1985

*Лившиц Г. М.* Очерки по истории атеизма в СССР: 20–30-е годы. Минск, 1985.

В книге семь глав (Происхождение религии и ее первоначальные формы; Иудаизм, ранние этапы его развития; Критическое исследование Ветхого завета; Происхождение христианства и его первоначальное развитие; Критическое исследование Нового завета; Религия и церковь на службе эксплуататоров; Отношение коммунистов к религии), каждая из которых посвящена исследованиям указанной тематики. Очерки носят преимущественно описательный характер и ограничиваются изложением содержания основных трудов по каждому из вопросов.

*Танчер В. К.* Проблемы теории научного атеизма. Киев, 1985.

Целью монографии является «философско-социологический анализ» формирования и развития научно-атеистического мировоззрения и его взаимоотношений с религией. Содержание: I. Исторический характер формирования религиозного сознания и религиозного мировоззрения. II. Атеистические идеи в духовной жизни общества. III. Религия как социальное явление. IV. Атеизм и религия в современном мире.

1986

*Ахмадеева А. Г.* Вопросы атеизма и религии: Указатель книг и статей, опубликованных в 1981–1986 гг. Уфа, 1986.

*Калиничева Г. Д.* Обзор научно-атеистической литературы. Л., 1986. Вып. 19.

Снабженный аннотациями и структурированный по тематическим разделам список атеистической литературы, изданной в 1981–1984 гг.

Структура заимствована из «Аннотированного списка научно-атеистической литературы» 1965 года (см. № 24).

1987

Атеистические издания: Аннотированный указатель литературы. М., 1987.

Издание всесоюзного общества «Знание» и Центрального дома научного атеизма.

1988

*Бердышева Т. М.* Исследование проблем религии и атеизма в советской литературе 20–30-х годов. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1988.

*Гордиенко Н. С.* Основы научного атеизма. М., 1988.

Пособие для студентов педагогических вузов. Первый раздел (Религия как социальное явление) посвящен главным образом истории религий и содержит много фактического материала. Во втором разделе (Атеизм как социальное явление) раскрываются мировоззренческие принципы атеизма; заключительный раздел (Атеизм и атеистическое воспитание в социалистическом обществе) посвящен практическим аспектам атеистической педагогики.

*Заглада А. А.* Методология научного атеизма: становление и сущность: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Киев, 1988.

*Саух П. Ю.* Категории научного атеизма: Философско-методологический анализ. Львов, 1988.

1989

*Саух П. Ю.* Специфика философско-методологического содержания и категориальной организации атеизма как науки: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Киев, 1989.

## Заключение

Подводя итоги, хочется еще раз указать на границы нашей работы и ее общий смысл.

Мы не ставили себе цели создать полную, систематическую и бесспорную картину развития отечественного религиоведения в XX – начале XXI в. Саму постановку такой цели на данном этапе развития наших историко-религиоведческих представлений мы считаем бессмысленной: слишком отрывочны наши знания, слишком живые связи соединяют нас с недавним прошлым, слишком большую власть имеют над нами предрассудки, к этому прошлому восходящие, слишком недостаточны еще усилия отдельных авторов и коллективов. Скорее, мы стремились к проверке и ревизии тех стандартных представлений об этом развитии, которые не только бытуют в сознании интересующейся публики, но и воспроизводятся в работах специалистов (как отечественных, так и зарубежных), созданию картины, неполной в частностях, даже разрозненной, но целостной концептуально, а главное – провоцирующей дискуссию. Достигнута ли эта цель – судить читателям.

В любом случае представленные выше тексты позволяют, как нам кажется, сформулировать некоторые краткие выводы, к обсуждению которых мы и приглашаем коллег.

Они суть следующие...

Полемически наше исследование направлено против основных существующих в отечественной историографии подходов, одни из которых рассматривают религиоведение советского времени как органичный и обладающий высокой ценностью этап становления отечественной науки о религии, в то время как другие склонны вообще отрицать за ним какое-либо позитивное значение. Все они пытаются при этом выявить единую логику преемственного развития религиоведческого знания в нашем отечестве – наличие такой логики, с нашей точки зрения, крайне сомнительно.

Примененные методы анализа позволили перейти от истории религиоведческих идей и личностей выдающихся религиоведов (значение которых в истории науки мы и не думаем, разумеется, отрицать) к

анализу структур и форм мышления, этоса, социально-политического и этического контекста, институтов, сообществ, социальных сетей, определяющих эти идеи и деятельность личностей независимо от их воли и желания. Именно с этой позиции наличие разрывов в истории отечественного религиоведения становится особенно заметным.

С этой точки зрения трансформация, которую претерпела отечественная наука о религии при переходе от дореволюционного периода своей истории к послереволюционному, может быть описана как превращение *нормальной* – отвечающей основным принципам организации производства хорошо обоснованного знания – науки в *экстремальную* – т. е. такую, которая эти принципы, или по крайней мере некоторые из них трансформирует и / или отвергает.

В содержательном отношении представляется необходимым констатировать, что в ходе данной трансформации произошло резкое падение научной культуры по таким параметрам, как средний культурный уровень, мировоззренческий, историографический и полемический кругозор ученых, степень их экзистенциальной вовлеченности в исследование, сложность применяемых методов и последовательность их применения, степень методологической выверенности и обоснованности результатов.

Данная трансформация хорошо иллюстрируется в рамках более частных подходов и анализов.

Институционализация оказывается хорошим индикатором динамики конституирующего религиоведение познавательного интереса. Личная инициатива ощущающих потребность в формировании новой области знания ученых в действительности является не чем иным, как выражением потребности научного сообщества, осознающего рождение новой предметной области. В межвоенный период судьба непрерывно открывающихся и закрывающихся кафедр показывает, как эта инициатива вынужденно сосуществует с идеей о том, что изучение религии имеет смысл только в перспективе ее ликвидации. С конца 1950-х гг. она растворяется в созданной по партийным директивам об «ошибках» и «недостатках» «научно-атеистической пропаганды» прочной системе кафедр, институтов, журналов.

Социологический анализ показывает деформации в организации религиоведческого сообщества, связанные с характером определяющих развитие этого сообщества конфликтов, бюрократизацией, различными формами стагнации научной жизни, ощущающейся даже в ходе потенциально продуктивных и ведущих к реальному приросту научного знания дискуссиях.

Сложное диалектическое взаимодействие основных этапов развития отечественной религиоведческой мысли показывает история термина

«секта». Качественная терминологическая и полевая работа дореволюционных исследователей, даже преломляясь через призму марксистского подхода и специфического интереса революционной партии, вопреки смене основных исследовательских интенций сохраняет, хотя и в скрытом виде, свою значимость на всем протяжении советского периода и доживает, в форме штампов, до настоящего времени. При этом смысл ее оказывается кардинальным образом утрачен. Вместе с тем собственно марксистские, даже плодотворные, методологические разработки уходят вместе с идеологией, не умея от нее отделиться и жить самостоятельной жизнью в нормальной научной среде.

Нечто близкое видно и на примере изучения II Ватиканского собора: тщательная, несмотря на свою ангажированность, разработка советскими авторами эмпирического материала оказывается на новом этапе прочно забыта, а сами авторы в новых условиях предпочитают обращаться к новым сюжетам. Этот феномен своеобразного «вытеснения» наследия советского религиоведения из горизонта современных ученых при его несомненно сохраняющемся латентном влиянии подтверждает общий тезис о прерывности истории отечественной науки о религии. Он не может не тревожить и требует дальнейшего изучения.

Особые грани феномена «научного атеизма» раскрываются при осмыслении рецепции советскими учеными западных концепций. Фактически здесь происходит столкновение двух типов познания, двух противоположных ценностных систем, это познание обосновывающих: «академизма», стремящегося к беспристрастности, нейтральности и эмпиричности, и «партийности», усматривающей в этом академизме (как и везде, впрочем) преследование классового интереса. В свете этого принципа возникшие в рамках западной науки концепции Дюркгейма и Шмидта получают весьма специфический облик. Дискуссии, разворачивающиеся вокруг них, до сих пор далеко не всегда происходят по академическим правилам.

Практическое измерение научного атеизма не вызывает сомнений. Его функции столь явно отличаются от таковых у дореволюционной и современной науки о религии, что заставляют ожидать тотального наступления на религию. Однако даже в период наиболее организованной «борьбы с религией» хрущевского времени мы не находим такого «единого фронта»: за исключением отдельных пунктов, «научно-атеистическая пропаганда» не имеет непосредственного влияния ни на художественную литературу, в которой антирелигиозный жанр является довольно маргинальным явлением, ни на преподавание литературы в школе, в котором

вопрос о постановке религиозной проблематики во многом оставался делом личной инициативы учителя.

Точно так же и анализ советскими религиоведами проблем религиозного воспитания и социализации, как мы видели, не привел к разработке и внедрению в жизнь последовательной системы «преодоления религии», не перекрыл каналы ее воспроизводства, ограничившись лишь отдельными идеями общего характера, приемлемыми зачастую для всех исследователей, независимо от их мировоззрения.

Это не значит, однако, что научно-атеистическая пропаганда не имела успеха, что она никак не сказалась на формировании религиозного сознания советской эпохи, что верующие никак не были ею затронуты. Это значит только, что пути и формы ее влияния были, с одной стороны, более прямолинейными: от закрытия храмов до популярных лекций, а с другой — более сложными, косвенными, опосредованными.

Представляется, что основные, характерные для советского религиоведения деструктивные явления: тот факт, что она, по сути, представляла власти теоретическое обоснование уничтожения собственного предмета (религии) и притеснений по отношению к его носителям (верующим), нигилистическое отношение к истории религиоведческой мысли, предельная суженность мировоззренческого горизонта и агрессивное противодействие любым попыткам его расширения, агрессивность и неконструктивность полемики — обоснованы не столько теми или иными религиоведческими идеями, сколько особой формой соединения ее мировоззренческого ядра (марксистского атеизма) с методологией исследования, отношениями власти, и исследовательской прагматикой, ее особыми связями с атеистической пропагандой и атеистическим воспитанием.

Рассмотрение ее связей с дореволюционным и постсоветским этапами развития позволяет утверждать, что, раз сформировавшись и обретя устойчивость, данная структура получает возможность существовать независимо от содержания ее компонентов. Ее трансляция в рамках тех или иных современных научных проектов может представлять большую опасность. Современное состояние отечественного религиоведения до сих пор во многом определяется как фактической его зависимостью от итогов развития советского этапа, так и смутностью представлений об этой зависимости.

Именно здесь возникает необходимость сказать в заключение (по принципу last but not least) несколько слов о церковном значении проделанной нами работы.

Прежде всего, рассмотрение проблематики отношения религиоведения советской эпохи к своему предмету, его практической реализации в плане антирелигиозной пропаганды, специфики понимания процессов религиозной социализации ставит на очередь в качестве перспективы дальнейшего исследования вопрос о конструировании религии — не только ее места в обществе, но и ее самопонимания — дискурсом о религии. С этой точки зрения особый интерес представляет, с одной стороны, исследование «научно-атеистических» трактовок проблем «религия и общество», «религия и наука», «религиозное сознание», а с другой — изучение динамики религиозных представлений и практик, образовательного уровня верующих в СССР, их влияния на современное церковное сознание. Рефлексия относительно такого влияния могла бы сыграть важную роль в решении наших насущных проблем.

Далее, необходимо отметить, что указанные выше опасности грозят не только светской науке. В современной церковной науке также существует ряд значимых рисков, связанных с бессознательной рецепцией советской модели. Если научный атеизм был в каком-то смысле «богословием навыворот», то в современной Церкви возможно такое сплетение мировоззренческо-догматических, методологических, властных и педагогических тем, которое легко превратится в вывернутый наизнанку советский проект. К этому во многом подталкивает ситуация в современной культуре: широкое распространение разнообразных (отнюдь не только религиозных) форм фундаментализма, недоверие к сложной и высокой рациональности при одновременной чрезмерной привязанности к примитивным формам утилитаризма.

Указанные выше риски суть следующие: 1) увеличение количества само собой разумеющихся (принимаемых по умолчанию) допущений при одновременном росте их эмоциональной нагруженности (зачастую в связи с их тесным переплетением с актуальной политической проблематикой), что ведет к сокращению области возможной полемики и свободного обсуждения проблемных вопросов; 2) установление жестких связей между собственно исследовательскими и мировоззренческими позициями, нарастание эмоционального градуса полемики, что ведет в свою очередь к понижению уровня базового доверия в коммуникации как внутри сообщества церковных ученых и интеллектуалов вообще, так и в их отношениях с учеными светскими или иноконфессиональными; 3) утилитарное отношение к научному знанию как инструменту апологетики и самоутверждения, понижение статуса рациональности как ценности в обществе и, отраженно, в сознании самих ученых при оценке качества

работ и статуса ученого в сообществе; 4) превалирование содержательно-мировоззренческих (и отчасти даже просто лексических) критериев в оценке научной работы над формальными; 5) вовлечение науки и ученых именно в качестве ученых в мировоззренческие и религиозные противостояния, некритичное смешение чисто научной академической полемики с конфликтами идеологий и мировоззрений.

Совокупное действие этих факторов почти неизбежно повлечет за собой сокращение области академической свободы, дальнейшее падение культуры гуманитарных исследований, дальнейшее падение и так находящегося достаточно низко общественного статуса гуманитарного образования и науки. В свою очередь из этого вытекает дальнейшая иррационализация религиозной жизни, которая не может не повлечь за собой рост деструктивных тенденций.

Дальнейшее исследование того, как подобные процессы происходили в отечественной науке о религии XX в., может помочь в преодолении этих опасностей.

## Summary

Contributors of the book developed a methodology for investigating the study of religion in the USSR. In their opinion, this methodology is more consistent with the specifics of the subject matter than approaches adopted hitherto, which are based on the apparatus of the history of science understood as the history of individuals and ideas. Investigations in this book rely on Foucaultian discourse analysis, Lakatosian model of the «scientific research programs», institutional, scientometric analysis, and a set of different approaches within the sociology of science (Robert Merton, Randall Collins).

As a result, a comprehensive picture of the history of studying religion in the USSR in the 20<sup>th</sup> – 21<sup>st</sup> centuries is created. First, a gap between Soviet and post-Soviet scientific traditions is shown and therefore, the question of transformation arises. The book also demonstrates specificity of the Soviet «Scientific Atheism». Study of religion underwent a fundamental transformation from «normal» to «extreme» types of science during the transition from pre-revolutionary to post-revolutionary periods. The level of scholar culture declined dramatically, which affected academic debates, methodology and the existential involvement of scholars in the study and thus the results obtained. Destructive features typical for the Soviet study of religion include: 1) theoretical justification of destruction of the subject in question, i. e. religion; 2) nihilistic attitude to the history of the study of religion; 3) extreme narrowness of a theoretical horizon and aggressive opposition to any attempt to expand it; 4) aggressive and destructive tone of debates. These features are accounted for not only by certain ideas within the Soviet study of religion, but also by how the ideological core (Marxist atheism) is related to research methodology. Specific ties of the religious studies with atheist propaganda and atheistic upbringing are also of great importance.

The methodological problems are considered in the Preface to the book.

The book consists of two parts. The first part includes the studies applying the new approaches (that were described above) to the Soviet study of religion. It begins with two general surveys of the Soviet religious studies. The first (*From Pre-Revolutionary Study of Religion to the Soviet Religious Studies: a destiny of the System of Scientific Research Programs and Formation of the Soviet Discourse on*

*Religion by Konstantin Antonov*) uses the concept of scientific research programs of Imre Lakatos and the methods of Foucaultian discourse analysis. The author reviews the transformation of the way religion was dealt with from 1910 until the beginning of the 1930s. The research programs of the study of religion used in pre-revolutionary Russia are described. The foregoing analysis permits the author to conclude that the Soviet approach to religion represents in no way a development but rather a complete break with pre-revolutionary studies of religion and must be treated as a specific phenomenon. Neither can the Soviet approach, judging by its basic principles, be considered as a normal scientific research program. Rather, it was a system conditioned by external factors which clearly took precedence over internal ones to the detriment of any objective study of religion.

The second survey (*Ethos of the Soviet Study of Religion by Konstantin Antonov*) relies on the concept of «ethos of science» developed by Robert Merton and ideas of M. Weber and K.-O. Apel. The ethos of the Soviet study of religion in the period of the 1920s – 1980s is reconstructed. The following basic elements of the ethos of Soviet «scientific atheism» are analyzed: the value of knowledge and tradition of the study of religion, the treatment of «academism», and the attitude towards society and power. Special attention is paid to the question of the responsibility of the scholars for religious persecution in the USSR. The survey argues that the particular feature of the Soviet discourse on religion consists of its special ethical component, rather than of the approaches or ideas. The efficacy of this ethos does not depend on the scholars that share it. In the 1920s – 1930s the systematic corruption of the set of moral principles took place. Later, in the 1950s – 1970s this «corrupted moral» was taken for granted in the Soviet studies of religion.

The institutional history of the Soviet study of religion is presented by the subsequent investigation (*Religious Studies in Moscow State University in the First Half of the 20<sup>th</sup> Century by Pavel Kostylev*). Its main interest is the institutional development of scientific research of the religion in Moscow State University which took place after the Chairs of the History of Religions were founded in Russian higher schools in the first half of the 20<sup>th</sup> century. The author analyzes the reception of Western experience in religious studies by Russian scholars from the very beginning of the 20<sup>th</sup> century. He describes and studies academic subjects and initiatives concerned with the scientific research into religious studies which were undertaken at several faculties of Moscow State University and some other institutions. The acute need for studies of religion, especially its «primordial» history, gave rise to the foundation of several Chairs of History of Religion in Moscow University as well as outside it. The author states that religious studies in Russia being in progress before 1917–1918 (and developing till the 1920s) had gone down in the Soviet studies proper. In the second quarter of the 20<sup>th</sup> century

one could notice a decline of interest in religious studies. There was no way of studying religion before the 1950s in the USSR because of the following two factors: 1) tough ideological censorship in high education; 2) religious persecution.

The sociological approach is applied to the history of Religious Studies in the Soviet Union in the study «Sociology of the Soviet Study of Religion: the Collins' Method» by Ksenia Kolkunova. The Randall Collins' approach to the history of philosophy is applied to the history of the Soviet religious studies. The author considers some problems of the applicability of this approach to her subject. It is probably, that «academization» and «stagnation» (in terms of Collins) of the Soviet study of religion took place at the 1950s – 1970s.

The four chapters described above constitute the first part of the book. Its second part consists of several case studies concerning some particular concepts, persons and ideas. The first two of them are conducted using the traditional method of the history of ideas.

One of them is devoted to the problem of sect studies in the Soviet Union (*Sect Studies in the USSR: Terminology and Approaches* by Roman Safronov). The Soviet tradition in this field did not appear from the thin air but was a «dialectic» (in terms of Hegel) sequel of pre-Soviet sect-study approach. The Soviet tradition *per se* is based on ambiguous, according to Lenin's position, understanding of sectarianism as an example of class combat (positive dimension), but at the same time religiously manifested (negative dimension). This negative attitude was expressed in specific ideological and political position towards sectarianism. Stating this position was a priority. That is why the establishing of proper Soviet scientific approach was problematic. It began to form only in the 1960s. The term «sect» for both pre-Soviet and Soviet researchers had negative connotation in dogmatic way for the former and in ideological way for the latter.

The other study (*The Second Vatican Council and the Social Doctrine of the Roman Catholic Church through the Eyes of the Soviet Scholars of Religion* by Tatiana Folieva) concerns the way Soviet experts in religious studies understood and explained the Second Vatican Council, especially its decisions relating to and its influence on the social doctrine of the Roman Catholic Church. Soviet reception of the changes within the Roman Catholic Church was determined by the role which was ascribed to the Church by the Soviet ideology. The Church was considered as an inspirer of the Western capitalist society. Thus, official research in the Soviet Union was limited to investigating the questions raised at the Council which were estimated to be useful for Soviet ideological struggle. As a result, Soviet researchers from the 1960s to the 1980s touched upon several key problems inherent in the decisions of the Council as well as in Catholic social doctrine: the transformation of the Church's position towards

society, solidarity, etc. Although the work of Soviet researchers was determined by their Marxist ideological outlook, the results of their investigation are still of interest.

The next two investigations are devoted to the problem of reception of some important Western concepts. The first analyzes the destiny of the Durkheimian ideas (*Durkheimian Theory of Religion in the Soviet Study of Religion: Reception and (Mis) Understanding* by Roman Safronov). There is no doubt that Durkheim's approach was well known in the Soviet social science. So, if by «reception» we mean knowledge about the theory, then, of course, such a reception took place. Nevertheless, the process of reception was not very smooth. Sometimes merely describing the Durkheimian approach, Soviet authors express conflicting judgments about it. For example, Durkheim is described as a positivist, idealist, empiricist, rationalist and even the psychologist at the same time.

The reason for this lack of uniformity in opinions is the fact that the reception of Durkheim's theory in the Soviet Union passed through the prism of ideology and relations between «right» Marxists and «wrong» bourgeois theorists. Soviet scholars of religion, claiming to possess the only true scientific methodology referred to the works of Durkheim only to illustrate why Marxism is right and bourgeois science is not. That is why the Durkheimian theory itself was not interesting to researchers in the USSR.

All the aforesaid explains a very modest number of published works in the Soviet Union about Durkheim and unequivocal rejection of Durkheimian methodology. So, if by «reception» we mean the use of methodology for empirical research and theory testing, then in the Soviet study of religion this kind of reception did not happen.

The second study traces the reception history of the ideas of Wilhelm Schmidt, especially of his concept of primeval monotheism (*Wilhelm Schmidt's Ideas in the Russian Study of Religion: Polemics, Apologia and Reception* by Konstantin Antonov). Schmidt's impressive attempt to do both Christian apologetics and empirical science in the field of ethnology and religious studies generated a broad discussion concerning the limits of science, role of presuppositions in scientific knowledge, the problem of evolutionism and so on. The article examines the Russian branch of that discussion. First of all it describes Schmidt's main ideas, which became a topic of discussion in Russian science, then – main historical antecedents of their perception and reactions to it in the pre-revolutionary period. After that the author's attention concentrates on the main tendencies in the controversy around these ideas in the 1920s – 1930s, 1950s – 1970s and 1990s – 2000.

The sequent two chapters pretend to analyze the complicate relationship between theory and practice of the Soviet atheism, namely between the «scientific atheism» and «atheist propaganda» and «atheistic upbringing».

The first (*Atheistic Propaganda in Fiction of 1950–1960s* by *Ksenia Kolkunova*) deals with antireligious campaign of the 1950–1960s as reflected in fiction and school literature curriculum. This period is interesting because it was exactly the time when scientific atheism and Soviet study of religion came to existence. But as long as it was growing, in fact it had a very little impact on propaganda yet. In the research two hypotheses are to be proved: 1) to succeed among young generation, atheistic propaganda was to be supported by new fiction containing atheistic ideas; 2) campaign against religion must be reflected in school teaching. The investigation analyzes main motives and subjects of atheistic fiction created in the 1960s.

The second investigation (*Interpretation of Religious Socialization and Religious Education by the Soviet Religious Studies Scholars* by *Tatiana Folieva*) analyzes the work of the Soviet scholars of religion, in which the following topics were treated: 1) the renewal of the religious sphere; 2) religious family; 3) religious socialization; and 4) religious education. The use of projective techniques, the question of the mechanism of imitation in learning, socialization periodization depending on cognitive development, the problem of «neutral» (non-religious) family, secondary religious socialization and religious education of young people – the main issues that are constantly raised by Soviet scholars. These developments may be relevant and important to contemporary researchers.

The book is concluded by two bibliographic surveys. The first of them (*Study of Religion in Russia (2000–2013). A Review of Publications* by *Elena Vorontsova*) presents a panoramic view of publications which appeared in the field of religious studies in Russia from 2000 to 2013. The material is divided into the following categories: the history and the methodology of religious studies, the philosophy of religion, the sociology of religion, the psychology of religion, and the phenomenology of religion (publications dealing with the history of religion were not taken into account). This bibliographical collection may serve as an important incentive for further analysis of the contemporary content of and perspectives for religious studies as an academic discipline in Russia.

The annotated bibliography of the Soviet scholar literature (written in Russian) on the history and theory of the religious studies (by *Alexander Koltsov*) might be helpful for the further investigations in the field.

The Soviet «Scientific Atheism» not only described religiosity, but also constructed it. The present analysis of religious studies in Russia by periods proves that the basic structure of the «Scientific Atheism» persists, though its content may be changed (e. g. into religious one). It still affects the studies and it is especially harmful to science as well as to the religious situation in contemporary Russia.

*Константин Михайлович Антонов* – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: konstanturg@yandex.ru

*Елена Владимировна Воронцова* – преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: lendail@yandex.ru

*Ксения Александровна Колкунова* – старший преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: ksenia.kolkunova@gmail.com

*Александр Валериевич Кольцов* – аспирант философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

E-mail: avk-23@yandex.ru

*Павел Николаевич Костылев* – старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

E-mail: relig@yandex.ru

*Роман Олегович Сафронов* – старший преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: roman.safronov@gmail.com

*Татьяна Александровна Фолиева* – кандидат философских наук, доцент кафедры «Профсоюзное движение, общие и гуманитарные дисциплины» Волгоградского филиала ОУП ВПО «Академии труда и социальных отношений».

E-mail: tatiana\_folieva@yahoo.com

## Contributors

*Dr. Konstantin Antonov* – Head of the Department of Religious Studies at the Theological Faculty of St Tikhon's Orthodox University  
E-mail: konstanturg@yandex.ru

*Elena Vorontsova* – Lecturer of the Department of Religious Studies at the Theological Faculty of St Tikhon's Orthodox University  
E-mail: lendail@yandex.ru

*Ksenia Kolkunova* – Senior lecturer of the Department of Religious Studies at the Theological Faculty of St Tikhon's Orthodox University  
E-mail: ksenia.kolkunova@gmail.com

*Alexander Koltsov* – PhD-student of Faculty of Philosophy of Russian State University of Humanity  
E-mail: avk-23@yandex.ru

*Pavel Kostylev* – Senior lecturer research fellow of the Chair of Philosophy of Religion and Religious Studies at the Philosophical Faculty of Lomonosov Moscow State University  
E-mail: relig@yandex.ru

*Roman Safronov* – Senior lecturer of the Department of Religious Studies at the Theological Faculty of St Tikhon's Orthodox University  
E-mail: roman.safronov@gmail.com

*Dr. Tatiana Folieva* – associate professor of the Department «The Trade Union Movement, General and Humanitarian Disciplines» at the Academy of Labour and Social Relation, Volgograd subsidiary  
E-mail: tatiana\_folieva@yahoo.com

*Научное издание*

«НАУКА О РЕЛИГИИ», «НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ»,  
«РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ»:  
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ  
В РОССИИ XX – НАЧАЛА XXI В.

**Антонов** Константин Михайлович  
**Воронцова** Елена Владимировна  
**Колкунова** Ксения Александровна  
**Кольцов** Александр Валерьевич  
**Костылев** Павел Николаевич  
**Сафронов** Роман Олегович  
**Фолиева** Татьяна Александровна

Научные редакторы *К. М. Антонов, С. А. Воронцов*

Корректоры *О. В. Хвостова, Е. Б. Варфоломеева*  
Верстка *А. Н. Пашкова*

Подписано в печать 20.09.2014. Формат 60x90/16.  
Объем 16,5 п. л. Тираж 300 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета  
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а  
E-mail: [izdat@pstgu.ru](mailto:izdat@pstgu.ru)  
[www.pstgu.ru](http://www.pstgu.ru)

