

М. Ю. Смирнов

РЕЛИГИЯ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
В РОССИИ

УДК 2: 1/14
ББК 86.2: 87
С50

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Русской христианской гуманитарной академии*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор В. И. Гараджа
(Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова),
доктор философских наук, профессор М. Г. Писманик
(Пермский государственный институт искусства и культуры),
доктор философских наук, профессор Е. С. Элбакян
(Академия труда и социальных отношений, Москва)

Смирнов М. Ю.

С50 Религия и религиоведение в России. — СПб.: Изда-
тельство Русской христианской гуманитарной академии,
2013. — 365 с.
ISBN 978-5-88812-586-1

В монографии рассматриваются некоторые вопросы истории и современного положения религии в российском обществе, дается характеристика их религиоведческого исследования в отечественной науке, особое место отводится социологии религии в России.

Первая часть книги содержит авторскую концепцию религиозно-мифологического комплекса в общественном сознании и показывает ее применение в аналитике диахронного и синхронного измерений религиозной ситуации в России. Вторая часть посвящена проблемам становления, развития и институционализации российского религиоведения, выяснению состояния и возможностей социологии религии в нашей стране. Третья часть включает два научно-биографических очерка о современных отечественных исследователях религии, а также размышления автора над отношением к религии у истоков идеологии советского общества.

В Приложении помещены фрагменты обсуждения истории наук о религии в России из диалога петербургского и московского религиоведов.

**УДК 2: 1/14
ББК 86.2: 87**

ISBN 978-5-88812-586-1

© М. Ю. Смирнов, 2013
© Издательство РХГА, 2013

От автора

Назвав книгу «Религия и религиоведение в России», автор считает себя обязанным предварить содержание необходимым пояснением. Разумеется, никакой объем отдельного монографического издания не вместит всю проблематику, историческую и современную, которая может стоять за этим названием. Да и кто вообще способен единолично обозреть все, что каким-либо образом связано с религией и религиоведением в России? Нет такой претензии и у меня.

Тем не менее, название соответствует авторскому замыслу, а именно — намерению выказать свое понимание весьма широкого круга вопросов в рамках заявленной тематики, поскольку вся научная биография автора непосредственно связана с исследованиями религии в нашей стране и преподаванием религиоведческих дисциплин в высшей школе.

Многолетнее и, смею полагать, деятельное пребывание в профессиональной среде, занятой научным изучением религии, накопленные знания и опыт дают основание рассчитывать, что собственные воззрения, размышления и выводы будут, как минимум, небесполезны тем, кто также идет по ухабистой стезе российского религиоведения или же просто с интересом открывает для себя пространство научных знаний о религии.

Назову и такой мотив, как саморефлексия по поводу эволюции личных научных интересов — от дипломной работы на социально-философскую тему о военной технике в жизни общества (1979 г.), через длительное изучение христианских теорий войны и мира (1980-е гг.), к анализу взаимоотношений мифологии и религии как форм общественного сознания (1990-е гг.), и далее к исследованию социального мифотворчества и трудам по социологии религии (2000–2010-е гг.).

После окончания философского факультета Ленинградского (ныне Санкт-Петербургского) государственного университета, вплоть до начала 1990-х гг. основная сфера моих религиоведческих

интересов определялась рубрикой «**религия и проблема войны и мира**». В 1986 г. была защищена кандидатская диссертация «Вопросы войны и мира в современной христианской идеологии», рассматривавшая теологические трактовки войны и доктринальные вариации на тему христианской «мирологии».

Неизбывная актуальность проблемы войны и мира обусловила постоянство ее объяснений самыми разными течениями мысли. У христианства в этом отношении накоплен богатейший опыт. Толкование причин и сущности войн, оснований и мотивов миротворчества присутствует во всех конфессиональных разновидностях христианской идеологии. Религиозный характер этих трактовок вносит весьма специфическое видение фундаментальных вопросов о происхождении и смысле войны и мира, переводя их из «профанной» социально-политической плоскости на уровень онтологии добра и зла. Теологические размышления о войне и мире происходят на стыке конкретно-исторических интересов христианских церквей и их общей эсхатологической и сотериологической устремленности. В диссертации была предпринята попытка, в пределах доступного тогда материала, провести реконструкцию наиболее авторитетных христианско-теологических теорий войны и мира и выяснить степень их адекватности ситуации последней трети XX столетия.

Перечитывая сейчас этот текст, приходится признать, что наиболее интересные с сегодняшней точки зрения положения диссертации (к примеру, выявление постоянных и переменных образов добра и зла в христианском сознании, анализ роли свободомыслия и гуманизма в идеологии религиозного миротворчества, характеристика христианского пацифизма) оказались перегруженными политизированной риторикой. Отдельной самоиронии заслуживает усердная экипировка диссертационных рассуждений принятыми в то время идеологическими клише (впрочем, подобное дело было обычным для подавляющего большинства советских публикаций о религии).

Что, пожалуй, могу назвать достижением «для личного пользования», так это преодоление, по ходу работы над диссертацией, усвоенной первоначально от некоторых «авторитетов» в научном атеизме (советском эрзаце религиоведения) манеры выдавать за аналитический труд связки цитат и нашпигованность текста подробностями так называемой «историографии проблемы». Нисколько не отрицая значение историко-

библиографического аппарата и сам в меру пользуясь им при необходимости, с тех еще времен считаю, что он может быть только инструментом, но вовсе не основным содержанием, а тем более смыслом исследования. Иными словами, вопросы «что происходит/происходило?», «как происходит/происходило?», главное же — «почему происходит/происходило?» и «как это можно понимать?», — всегда первичны в сравнении с вопросом «а где и как об этом кто-то известный когда-то уже рассуждал?».

Отношение христианства к войне и миру как исследуемая проблема перестало занимать уже в конце 1980-х гг. Конечно, весомости у проблемы не убавилось и по сей день, но существенные моменты в ее конфессиональных трактовках остаются неизменными и разыскивать какие-то дополнительные нюансы стало просто неинтересно. По инерции недосказанное в диссертации еще оформлялось новыми публикациями¹, однако чего-то принципиально непонятного в этой теме уже не находилось. Еще раз вникнуть в нее впоследствии пришлось только в середине 2000-х гг., когда был научным руководителем соискательницы кандидатской степени, защитившей диссертацию о религиозно-философских и богословских взглядах на войну и мир российских мыслителей рубежа XIX и XX вв. (очевидно, что периодически надо возвращаться к некогда рассмотренным вопросам в их новом осмыслении)².

Другой рубрикой научных интересов стало «**русское православие**». Полностью миновать эту рубрику в России не может ни один религиовед, чем бы он ни занимался в своих исследованиях. Она маркирует просто неисчерпаемый резервуар широко-масштабных процессов и локальных историй, которые требуют религиоведческой рефлексии. Всегда есть о чем высказаться в от-

¹ Смирнов М. Ю.: 1) Социалистическое общество и религиозное миротворчество // Религия и атеизм в истории культуры / Отв. ред. Р. Ф. Итс. — Л., 1989. С. 87-91; 2) Религиозное миротворчество в секулярном измерении // Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе / Отв. ред. С. Н. Савельев. — СПб., 1991. С. 167-178; 3) Религиозное миротворчество как мифотворчество // Секуляризационные процессы и христианская цивилизация / Сост. М. С. Стецкевич, И. Х. Черняк. — СПб., 1995. С. 79-80.

² Сутягина Л. Э. Проблема войны и мира в русской религиозно-философской и богословской мысли рубежа XIX-XX столетий: Дис. ... к. филос. н. — СПб., 2007.

ношении явлений русского православия и связанных с ними ситуаций в государстве и обществе³.

Именно занятия проблематикой православия в России, особенно попытки разобраться в ключевых акцентах сознания и поведения соотечественников, идентифицирующих себя с этой конфессией, привели меня к исследованию пространного материала под еще одной рубрикой — «**мифология и религия**».

Объяснить это могу тем, что русское православие, при его вдумчивом научном рассмотрении, предстает религиозной системой, пронизанной мифоритуальными интенциями. Фермент мифотворчества оказывается настолько мощным, что под его влиянием доктринальные смыслы чуть ли не маргинализируются и на первый план выходят так называемые «народные верования». Во всяком случае, мифологичность стала органичным свойством массового религиозного сознания в русском православии.

Для повышения компетентности собственных рассуждений требовалось овладеть существовавшими в науке подходами к пониманию мифа, ритуала, религиозных и нерелигиозных контекстов мифотворчества. По ходу освоения этих знаний выработывалась концептуальная трактовка интересующих аспектов соотношения мифологии и религии. Первая, «пробная» статья на новую тему была в 1992 г., когда материал еще только осваивался, и я очень благодарен своему коллеге, выдающемуся российскому религиоведу Е. А. Торчинову за благожелательную реакцию на это мое начальное упражнение⁴. С той поры мифология как фор-

³ См.: Смирнов М. Ю.: 1) Православие // Лекции по истории религии / Науч. ред. А. Н. Типсина. — СПб., 1997. С. 154–211; 2) Богословие синодальной церкви и русская религиозно-философская мысль // Человек — Философия — Гуманизм: В 7 т. Т. 2. Философская мысль в России: традиция и современность / Под ред. А. Ф. Замалева и А. А. Королькова. — СПб., 1997. С. 104–108; 3) Динамика дореволюционных церковных организаций русского православия // Вестник гуманитарного факультета СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича. 2006. № 3. С. 211–218; 4) Клерикальность и секулярность как ориентиры христианской церковности в России // Социальное учение Церкви и современность / Науч. ред. Н. Ю. Сухова, Т. Г. Человенко. — Орел, 2011. С. 459–463; 5) Тезисы к заседанию научного совета ВЦИОМ: «РПЦ: вызовы, разломы, риски в новой общественно-политической ситуации» // Мониторинг общественного мнения. 2012. № 4 (110), июль–август. С. 167–171.

⁴ Смирнов М. Ю. Мифология и религия: некоторые аспекты их соотношения // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 1992. Вып. 3 (№ 20).

ма общественного сознания, ее взаимоотношения с религией, социальное мифотворчество и смежные сюжеты стали постоянным предметом размышлений и публикаций⁵.

В 2000 г. издательство «Летний сад» выпустило небольшую мою книжку «Мифология и религия в российском сознании»⁶. Она состоит из свода статей, написанных в предыдущее десятилетие, сгруппированных в два раздела, переработанных в единый текст и выдержанных преимущественно в тональности философского религиоведения. Эта тональность соответствовала и тогдашним моим научным интересам, и деятельности в качестве ученого секретаря Проблемного совета по философии религии при существовавшем на ту пору Головном совете по философии, и работе как преподавателя кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ (создана в 1983 г. как кафедра истории и теории атеизма, с 1990 по 1998 г. — кафедра истории и философии религии)⁷.

С. 8–19. См.: Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. — СПб., 1997. С. 54.

⁵ Из публикаций под этой рубрикой до первого «захода» на защиту докторской диссертации см.: Смирнов М. Ю.: 1) Мировоззренческое значение и возможные перспективы мифологии // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 1997. Вып. 4 (№ 27). С. 21–30; 2) Мифо-символизм русского православия // Символ в религии / Науч. ред. и сост. А. В. Коновалов, А. И. Тафинцев. — СПб., 1998. С. 58–59; 3) Мифологический элемент в характеристиках советской культуры // Советская культура в контексте истории XX века: В 2 ч. Ч. 1 / Отв. ред. И. Ф. Кефели. — СПб., 2000. С. 57–60; 4) Будущее в прошедшем: российский вариант «вечного возвращения» // Христианство на Дальнем Востоке: В 2 ч. Ч. 1 / Отв. ред. С. М. Дударёнок. — Владивосток, 2000. С. 242–244; 5) Магия, религия и мифологическое сознание // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре / Сост. М. М. Шахнович. — СПб., 2001. С. 66–68; 6) Мифологическое сознание и религия. — СПб., 2001. [8 а. л.] // Рукопись депонирована в ИНИОН РАН, № 56 665 от 30. 07. 2001.

⁶ Смирнов М. Ю. Мифология и религия в российском сознании: Методологические вопросы исследования. — СПб., 2000.

⁷ См.: Смирнов М. Ю.: 1) Проблемный совет по философии религии // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 1993. Вып. 2 (№ 13). С. 125–127; 2) Философское религиоведение и исследования христианства (К 15-летию кафедры философии религии и религиоведения) // Университетская наука и исследования христианства: Первые научные чтения теоретического семинара «Христианская

В то время я считал (и сейчас нахожу это правильным), что именно в ракурсе философии религии требовалось рассматривать и осмысливать процессы трансформации религиозных институтов и практик, происходившие в нашей стране на исходе XX в. Новый поворот судьбы религии в России побуждал как бы подняться над нараставшим массивом конкретики текущих событий и выйти на уровень поиска закономерностей, ключевых факторов, ведущих тенденций, возможных перспектив, — т. е. таких обобщений, которые свойственны философскому подходу.

Название той книжки указывает на исследовательский вектор, избранный в отношении к столь пространной теме, как религия в России, — отчасти опираясь на немалые научные изыскания авторов прежних времен и на труды современников, отчасти формулируя собственные гипотезы, я сделал лейтмотивом рассуждений тезис о перманентности мифотворчества в российском общественном сознании, включая такую форму этого сознания, как религия.

Дальнейшая разработка темы неизбежно вела к теоретизации достигнутого понимания вопросов о происхождении и феноменологии мифологического сознания, о его соотношении с религиозным сознанием, и вообще — о взаимосвязи мифоритуального и религиозного факторов в социокультурных процессах. Это я и попытался реализовать в докторской диссертации «Мифологическое сознание и религия. Теоретико-методологическое исследование» (2002 г.).

По формальному результату попытка оказалась неудачной, после жесткой дискуссии диссертация не получила необходимой для защиты поддержки. Из прозвучавшей критики по-настоящему серьезными были замечания в преобладании у меня относительно известных суждений на тему мифологии и религии, тогда как личный авторский подход остался без должного развития и обоснованности. И действительно, пришлось согласиться, что в теоретической части работы общих положений оказалось больше, чем оригинальных взглядов на объект и предмет исследования.

Из таких неудач можно извлечь разные выводы. Для меня это стало основанием сосредоточиться на более внятном выражении своего видения темы, что означало, прежде всего, локализацию

предметного поля исследования проблематикой мифологии и религии в России.

Подспорьем в этом оказались некоторые наброски из первой книжки, тем более что в начале XXI в. анализ взаимоотношений мифоритуального и религиозного компонентов российского общественного сознания нисколько не утратил, на мой взгляд, актуальности для постижения происходящего в духовной и социальной жизни нашей страны. Однако именно нарастающая современная фактура этих взаимоотношений побудила уравновесить теоретизирование по поводу мифологии и религии обращением к эмпирическому материалу. Таким образом, сохраняя теоретико-методологический задел прежней диссертации, уточнив в нем какие-то из положений и выводов, главное внимание надо было уделить динамике изучаемых явлений в социальной реальности современной России.

Этот разворот обусловил новый для меня — социологический вектор работы. Переход к нему шел постепенно. В какой-то мере первичный опыт уже был получен ранее, по ходу предшествовавших отдельных эмпирических изысканий в области современного русского православия⁸. Однако поле исследований явно требовалось расширить.

Поэтому объектом научного изучения становится еще одна конфессиональная общность — так называемый **русский протестантизм**. Именно с представителями этой религиозной среды происходило наиболее интенсивное общение за время моего участия в Научно-методическом совете по религиоведению при межрегиональной организации Общество «Знание» Санкт-Петербурга и Ленинградской области и в процессе сотрудничества с отделением заочного образования Русской христианской гуманитарной академии.

Русский протестантизм, как адаптация к отечественным условиям вероучительных оснований и социальных мотивов про-

⁸ Смирнов М. Ю.: 1) Явление русского православия российскому народу // Сфинкс. Петербургский философский журнал. 1994. № 2. С. 46–75; 2) К характеристике православно-католических взаимоотношений в России 1990-х гг. // Христианство в диалоге культур: Четвертые научные чтения теоретического семинара «Христианская культура на пороге третьего тысячелетия» / Сост. А. Л. Буряковский. — СПб., 2000. С. 87–96; 3) Православная церковность в России: из катастрофы в катастрофу // Социальный кризис и социальная катастрофа / Отв. ред. К. С. Пигров. — СПб., 2002. С. 186–190.

тестантской этики, сопрягаемой со специфическим духом российского капитализма, стал зримым подтверждением некоторых идей так называемого «тезиса Вебера». Немецкий мыслитель, как известно, наиболее четко среди прочих исследователей своего времени высказал аргументированные гипотезы о проекциях установок религиозной веры в хозяйственные и политические отношения и о формировании социально значимых качеств у индивидов под воздействием принятых религиозных ценностей. Эволюция протестантизма в постсоветской России по-своему оправдывает эти гипотезы.

Явление русского протестантизма, с нарастающей экономической и общественной активностью его последователей, стало свидетельством существенных перемен в умонастроениях и жизненных ориентациях значительной части сограждан, тяготеющих к христианству, но неприемлющих (по разным причинам) наличный уклад православной церковности. Ростки этого явления наблюдались в нашей стране на протяжении более чем столетия, но активно заявило о себе оно именно на рубеже XX и XXI вв.⁹

Аналитика протестантского христианства воплотилась в опубликованной издательством Санкт-Петербургского государственного университета моей книге «Реформация и протестантизм» (2005 г.)¹⁰. Ее появлению предшествовало социологическое исследование динамики количественных и качественных параметров современного русского протестантизма на материале нескольких десятков отечественных религиозных организаций и групп адвентистов седьмого дня, евангельских христиан-баптистов, пятидесятников разных направлений, проводившееся автором на протяжении 2000–2003 гг.¹¹.

⁹ См.: Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. — СПб., 2009; Смирнов М. Ю. Русский протестантизм в ракурсе научной ретроспекции // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 3/4. С. 197–198; Филатов С. Б. Российский протестантизм: успех в равнодушном к вере обществе // Вопросы философии. 2004. № 5. С. 20–32.

¹⁰ Смирнов М. Ю. Реформация и протестантизм: Словарь. — СПб., 2005.

¹¹ Промежуточные результаты этого исследования частично были опубликованы. См.: Смирнов М. Ю. Некоторые особенности современного протестантизма в России // Религиозная ситуация на Северо-Западе России и в странах Балтии / Сост. и отв. ред. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. — СПб., 2002. С. 205–211.

Собственно, с этого времени исторический и социологический аспекты протестантизма, как за рубежом, так и в российском обществе, остаются в сфере исследовательских интересов¹². Под моим научным руководством написаны и защищены две кандидатские диссертации о современном протестантизме в России¹³.

Рассмотрение социальных аспектов христианских конфессий в России положило начало постепенному совмещению моей продолжающейся работы религиоведа — над вопросами истории, вероучения и культа религиозных сообществ — с социологическими изысканиями. Стало ясно, что именно в русле социологии религии возможно наиболее продуктивное исследование новых явлений в религиозной жизни российского общества. Консультации с теми немногими российскими коллегами-социологами, которые занимались социологией религии¹⁴, только укрепили в намерении обратиться к этому направлению науки.

¹² Укажу лишь некоторые свои публикации о протестантизме в энциклопедических изданиях: Смирнов М. Ю.: 1) Аскетизм мирской; Бичер Л.; Бухман Ф.; Бушнелл Х.; Евангелизм социальный; Каргель И. В.; Кинг М. Л.; Книга Согласия; Молитвенное здание протестантское; Пятидесятники-тринитари; Пятидесятники-унитари; Рейхлин И.; Реформаты; Темпл У.; Финни Ч. Г.; Церковная должность в протестантизме; «Явное предназначение» // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2008. С. 116, 169, 231–232, 422–423, 623, 656, 674–675, 824–825, 1036, 1037, 1053, 1077, 1242, 1326–1327, 1391–1392, 1468–1469; 2) Книга Согласия // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2006. С. 527–528.

¹³ Бокова О. А. Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX и XXI веков: Дис. ... к. филос. н. — СПб., 2011; Ско-робогатова И. В. Харизматические церкви в современной России (на материалах Красноярского края): Дис. ... к. филос. н. — СПб., 2011.

¹⁴ С особой благодарностью за поддержку и наставление должен сказать о профессоре СПбГУ Р. П. Шпаковой (см.: Смирнов М. Ю. «Для социологов... небеса никогда не пустуют» // Макс Вебер и современная социология: Памяти Риммы Павловны Шпаковой / Под общ. ред. А. О. Бороноева, Н. Г. Скворцова. — СПб., 2008. С. 121–126). Очень полезным считаю и общение с ветеранами социологического изучения религии и атеизма в нашей стране — московскими профессорами В. И. Гараджой, Р. А. Лопаткиным, Л. Н. Митрохиным, И. Н. Яблоковым, профессором М. Г. Писмаником из Перми и ленинградским исследователем В. Д. Кобециким.

С 2002 г. вопросы **социологии религии** стали ведущими в тематике моих научных занятий. Конечно, философско-религиоведческие штудии прошлых лет сказались на содержании этих занятий, — они велись преимущественно в теоретико-методологическом плане. По-своему этот подход обусловило и отсутствие специальности «социология религии» в диссертационной номенклатуре ВАК РФ. Поэтому новая тема докторской диссертации — «Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании» — была ориентирована на специальность «теория, методология и история социологии».

И здесь оказалось, что сложность исследовательской ситуации как бы удваивается. Прежде всего, естественно, на просторах глобального пространства под названием «религия и общество» требовалось найти «невспаханный участок», выявить в нем нечто актуальное для научного освоения, сформулировать гипотезу, провести соответствующую работу теоретического и эмпирического характера. Избранная для диссертации тема, как представляется, вполне удовлетворяла все эти требования. Однако параллельно возникла еще одна необходимость — аргументировать идентификацию этого исследования именно с социологией религии.

Трудность заключалась в том, что в России социология религии не имеет фиксированного статуса среди других направлений социогуманитарного знания. В междисциплинарных отношениях наук, изучающих религию, четкие границы, определяющие специфику социологии религии, практически не просматриваются. Она одновременно существует и как направление (раздел) в религиоведении, и как отрасль общей социологии, и как нечто совмещенное с социальной антропологией и этнологией, а также еще и в виде опытов конфессиональной социологической саморефлексии (религиозной социологии).

Данное обстоятельство поставило перед задачей построения хотя бы «рабочего варианта» той модели социологии религии, в рамках которой предполагалось проводить диссертационное исследование. Этим и пришлось заниматься прежде, чем приступить непосредственно к интересующей теме¹⁵.

¹⁵ См.: Смирнов М. Ю.: 1) Социология религии: между религиоведением и социологией / Круглый стол «Социология религии и современная религиозность» // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. № 3. С. 182–188; 2) Очертания предметной области социологии религии // Тезисы докладов и выступлений

По мере разработки общей характеристики социологического изучения религии в России было уточнено и понимание научной проблемы, вокруг которой должно строиться диссертационное исследование. Этой проблемой стали взаимоотношения религии с мифопорождающими явлениями отечественной социальной истории и современности¹⁶. Для ее постановки и решения применялась гипотеза об особом сочетании религиозных и мифоритуальных элементов общественного сознания в устойчивую целостность, обозначенную как **религиозно-мифологический комплекс**. Выявление такого комплекса предполагало поиск оснований и причин его сложения, анализ внутренней динамики и особенностей функционирования в российском общественном сознании, а также выяснение его доступности для социологического рассмотрения.

Понятие «комплекс» в гуманитарном обороте всегда требует уточнения, поскольку вызывает разные ассоциации. Социологическая коннотация этого понятия подразумевает совершенно

на Втором Всероссийском социологическом конгрессе «Российское общество и социология в XXI в.: социальные вызовы и альтернативы»: В 3 т. Т. 3 / Редкол.: И. П. Рязанцев (отв. ред.) и др. — М., 2003. С. 265–267; 3) Культура общественной мысли и предыстория социологии религии в России // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2005. № 1–2 (34–35). С. 80–84; 4) Проблемы теоретической социологии религии в России // Проблемы теоретической социологии. Вып. 5 / Отв. ред. А. О. Бороноев. — СПб., 2005. С. 160–164; 5) Опыт институционализации отечественной социологии религии в 1920–30-е годы // Материалы по исследованию религиозной ситуации на северо-западе России и в странах Балтии: Вып. III / Сост. С. А. Гончаров, А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. — СПб., 2006. С. 219–230; 6) Современная российская социология религии: проблема самоопределения // Социологическая эпистемология и методология в XXI веке / Под ред. Н. Г. Скворцова. — СПб., 2006. С. 360–364.

¹⁶ Подходы автора к проблеме см.: Смирнов М. Ю.: 1) Мифологизация, демифологизация и ремифологизация религии в России // Философия и будущее цивилизации: В 5 т. Т. 2 / Ред.-издат. совет: В. С. Степин (пред.) и др. — М., 2005. С. 663–664; 2) Смысл мифологии: ментальное и социальные значения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2005. № 6. С. 277–279; 3) Социокультурное бытие религии в ракурсе философии мифа // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. — СПб., 2006. С. 276–281.

определенное значение, прояснить которое можно только раскрыв контекст его употребления и представив характеристику содержания.

В диссертации этому посвящена вся первая глава («Религиозно-мифологический комплекс: состав и функционирование»), являющаяся, по сути, теоретико-социологическим очерком взаимоотношений мифологии и религии в социальном контексте. Здесь же, как вывод, была сформулирована концепция религиозно-мифологического комплекса в общественном сознании.

Вторая глава («Религиозно-мифологический комплекс в общественном сознании России») послужила демонстрацией методологических возможностей выработанной концепции при анализе религиозной жизни российского общества в диахронном и синхронном измерениях, что позволило выявить феномен мифологизации религиозных институтов и раскрыть основные мотивы социального мифотворчества в России.

Завершающая диссертацию третья глава («Религиозно-мифологический комплекс в рефлексии отечественной социологии религии») показывает, что именно социологии религии свойственно наиболее полное выяснение социальных значений религии и мифологии в массовом конфессиональном и светском сознании. В то же время обосновывается вывод, что способность социологической мысли делать это объективным образом связана со степенью ее независимости от стереотипов религиозно-мифологического комплекса и от господствующих политико-идеологических установок. Насколько реален переход в такое качество и как возможна социология религии в России — предмет исследования в этой главе.

Основное содержание труда было отражено в монографии «Российское общество между мифом и религией»¹⁷, а сама диссертация защищена в конце 2006 г. Должен признать, что монография, в отличие от диссертации, не вместила весь объем обработанного материала. У читающего ту книгу справедливо может возникнуть впечатление незавершенности текста. Чтобы восполнить эту недосказанность, более подробное изложение того, что в монографии оказалось «урезанным», было опубликовано вско-

¹⁷ Смирнов М. Ю. Российское общество между мифом и религией. Историко-социологический очерк. — СПб., 2006.

ре после защиты в виде большой статьи в двух выпусках журнала «Религиоведение» под рубрикой социологии религии¹⁸.

Развитием положений завершающей части диссертационного исследования стала дальнейшая разработка темы социологии религии в России. Считаю, что плодотворное движение в любом научном направлении невозможно без периодического обозрения пройденного пути, систематизации и обобщения достигнутого. В отечественной литературе таких работ о социологии религии имеется лишь считанное количество¹⁹. Между тем, как показали собственные разыскания²⁰, в истории отечественной социологии

¹⁸ Смирнов М. Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем? // Религиоведение. 2007. № 1. С. 154–164; № 2. С. 145–154.

¹⁹ Белова Т. П. Социология религии в современной России: опыт, проблемы, перспективы // Вестник Ивановского ун-та. Сер. «Право. Экономика. Социология». 2001. Вып. 4; Вальков М. С. Отечественная социология религии: становление и развитие: Автореф. дис. ... к. соц. наук. — Саратов, 2005; Возмитель А. А. Социология религии в России: проблемы и перспективы // Социологические исследования. 2007. № 2; Гараджа В. И. Социология религии (1996) // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. 2-е изд., перераб. и доп. — М., 1998; Гараджа Е. В. Социология религии в России // Развитие социологии в России (с момента зарождения до конца XX века): Учебное пособие / Под ред. Е. И. Кукушкиной. — М., 2006; Лопаткин Р. А. Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2001. № 4; Медведко С. В. Проблемы методологии современной социологии религии в России // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2001. № 2; Мухарьямов Н. М., Закамуллина М. Н. Социология религии: научный и образовательный потенциал // Вестник Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2009. № 1.

²⁰ Смирнов М. Ю.: 1) Семь вопросов на тему исторического самосознания российской социологии религии // Материалы III Всероссийского социологического конгресса «Социология и общество: пути взаимодействия». — М., 2008; 2) Социология религии в Ленинграде: от «оттепели» до «перестройки» // Социология в Ленинграде — Санкт-Петербурге во второй половине XX века / Под ред. А. О. Бороноева. — СПб., 2008. С. 254–279; 3) Концепция религии в социологии П. А. Сорокина // Питирим Александрович Сорокин и современные проблемы социологии / Отв. ред. А. О. Бороноев, Н. Г. Скворцов: В 2 т. Т. 2. — СПб., 2009. С. 433–437; 4) Социология религии в трудах Р. П. Шпаковой // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 12. 2011. Вып. 4. С. 330–344.

религии много поучительного и не утратившего актуальность. В 2008 г. издательство СПбГУ выпустило мою книгу «Очерк истории российской социологии религии», где содержится попытка обзорного рассмотрения основных вех и проблем социологического изучения религии в нашей стране²¹.

В эту же книгу включена глава, посвященная социологическому подходу к исследованию так называемых **новых религиозных движений** (НРД). Тема НРД возникла не случайно. Это стало результатом «полевого опыта», т. е. многолетних личных наблюдений и общения с представителями различных религиозных новообразований в современной России (как имеющих зарубежное происхождение, так и автохтонных). Ко времени публикации книги относительно устойчивое представление о НРД у меня уже сложилось²². Однако явления нетрадиционной религиозности, включая НРД и различные культовые объединения, очень подвижны и изменчивы, и требуется постоянный мониторинг их трансформаций. В этом деле теоретические концепты не всегда помогают, поскольку при эволюции НРД каждое следующее их состояние может разительно отличаться от предыдущего, а тем более от исходного. Поэтому обязательным в работе социолога, изучающего НРД, должно быть сочетание теоретизирования с регулярными полевыми исследованиями. Насколько позволяют обстоятельства, стараюсь следовать этой установке²³.

²¹ Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии: Учебное пособие. — СПб., 2008 (рецензию см.: Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I. Богословие. Философия. 2010. Вып. 4 (32). С. 153–156).

²² Смирнов М. Ю.: 1) Новые религиозные движения в России: теоретико-социологическое измерение // Российское общество и власть: проблемы взаимодействия / Редкол.: В. Д. Виноградов (отв. ред.) и др. — СПб., 2004. С. 245–247; 2) Специфика субкультуры новых религиозных движений // Интеллигенция в диалоге культур / Под общ. ред. Ж. Т. Тощенко. — М., 2007. С. 479–492.

²³ См.: Смирнов М. Ю.: 1) Религиозная толерантность в свете традиционных и нетрадиционных религий // Релігійна свобода: науковий щорічник. — Київ, 2010. № 15. С. 51–57; 2) Социальные функции современных нетрадиционных культов и культовых движений // Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век / Отв. ред. Е. С. Элбакян. — М., 2011. С. 115–126; 3) Культовые движения как религиозный феномен // Шестые Ковалевские чтения / Отв. ред. Ю. В. Асочаков. — СПб., 2011. С. 557–560; 4) Будущее новых религиозных движений в Рос-

Можно сказать, что в ходе более чем десятилетних непосредственных занятий социологией религии, — в историческом аспекте (становление социологии религии в России), в теоретическом аспекте (определение дисциплинарной идентичности и предметной области социологии религии), в эмпирическом аспекте (социология традиционных и нетрадиционных религиозных сообществ), — у меня сформировалось некое целостное понимание этой области научных знаний о религии. Одновременно с этим пониманием присутствовала и неудовлетворенность от удручающей незначительности отечественных трудов, которые бы концентрированно выражали достигнутое состояние социологии религии, обозначали проблемы и исследовательские задачи современного социологического изучения религиозной жизни общества²⁴. При заметном уже массиве эмпирических исследований по социологии религии постсоветского времени, теоретических работ с заявкой на концептуальность по-прежнему недостаточно. А если такие работы появляются, то они существенно разнятся между собой по методологии и даже по мировоззренческим и идеологическим предпочтениям авторов.

Собственной попыткой предложить для отечественных религиоведов и социологов что-то вроде обобщающего свода сложившихся подходов стало написание большой книжки, задуманной как словарь по социологии религии. Хорошую поддержку в этом деле оказал профессор СПбГУ Р. В. Светлов. Работа была начата весной 2007 г. К тому времени уже имелся

своими: неопределенность перспективы // Религия как социальный институт / Отв. ред. Е. С. Элбакян. — М., 2011. С. 200–211 [статья перепечатана в двух украинских изданиях: 1) Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. — Київ, 2011. № 60. С. 170–178; 2) Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. — Чернівці, 2011. № 2 (6). С. 96–102]; 5) «Антикультуризм» — понятие и практика // Новые вызовы свободе совести в современной России / Редкол.: Е. С. Элбакян (отв. ред.) и др. — М., 2012. С. 63–68.

²⁴ Подробнее об этом довелось высказаться в интервью, взятом у меня А. И. Кырлежеевым. См.: «Если у нас есть социология религии, то вялотекущая...» // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 235–246.

немалый объем подготовительных материалов и казалось, что остается лишь перевести все в упорядоченный текст.

В действительности дело продвигалось трудно. Освоение тематического диапазона современной социологии религии потребовало подробного знакомства с иностранной литературой, с деятельностью зарубежных социологических организаций и отдельных ученых. Благодаря этому расширился круг рассматриваемых явлений и установились продуктивные личные контакты. Но затянулась работа над текстом.

К тому же в очередной раз напомнила о себе разногласия смыслов ряда базовых понятий, используемых в обиходе социологии религии (достаточно сослаться на неоднозначность трактовки религии и религиозности). Приходилось воспроизводить относительно устоявшиеся определения, но при этом брать поправку на дискуссионность большинства из них, а также на собственное понимание предмета.

Из свода информации словарь все больше превращался в монографическое исследование. В итоге, текст книги был завершен только к концу 2008 г. и выглядел существенно по-иному, нежели в первоначальном замысле. Наряду с разросшейся словарной частью (свыше 250 статей) и обширным библиографическим разделом (более 2000 наименований публикаций на русском и иностранных языках), был написан пространственный очерк истории и современного состояния социологии религии (включая параграф о ее становлении в России). При этом общее название сохранилось прежним — «Социология религии: Словарь».

А дальше началось трехлетнее прохождение этой книги издательскими «родовыми путями», в результате чего в свет она вышла только ранней весной 2011 г. За время издательских «мытарств» кое-что из написанного перестало удовлетворять автора, появился новый материал, в некоторых вопросах требовалась корректировка. К сожалению, все что удалось сделать, так это внести небольшие поправки в готовый текст. Тем не менее в целом книга получилась достаточно содержательной и была благожелательно встречена специалистами²⁵.

²⁵ Сошлюсь на ряд рецензий: Агаджанян А. С. [Рецензия] Смирнов М. Социология религии. Словарь. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2011 // Государство, религия,

Дальнейшая моя работа по тематике социологии религии продолжилась в двух основных направлениях. Первое из них — теоретико-методологическое. Не претендуя на что-то большее, чем быть аналитиком современных проблем социального бытия религии, я убежден, что любой текущий материал необходимо подвергать концептуализирующей обработке, а это ставит в повестку дня вопросы теории и методологии. Собственные усилия в этом направлении были отражены в нескольких публикациях последних лет²⁶.

Вторым направлением является сбор и изучение эмпирического материала религиозной жизни российского общества. Здесь выделяется несколько интересующих тем, от динамики религиозности населения современной России и основных тенденций в от-

Церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 247–253; Воронцова Е. В. [Рецензия] Смирнов М. Ю. Социология религии: Словарь // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I. Богословие. Философия. 2011. № 6 (38). С. 159–160; Гараджа В. И. Социология, религия и общество: рецензия на книгу М. Ю. Смирнова «Социология религии: словарь» // Евразия. Духовные традиции народов. М., 2012. № 1. С. 247–249; Писманик М. Г. [Рецензия] Смирнов М. Ю. Социология религии. Словарь // СоцИс. Социологические исследования. 2011. № 11 (331). С. 151–155; Семенов В. Е. Рецензия на словарь М. Ю. Смирнова «Социология религии» // Вестник С.-Петерб. гос. ун-та культуры и искусств. 2011. № 4 (9). С. 185–186.

²⁶ Смирнов М. Ю.: 1) Гражданская религия как модель и как реальность // Классификация религий и типология религиозных организаций / Под ред. И. Я. Кантерова, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблокова, М. Н. Ситникова. — М., 2008. С. 119–124; 2) Типология религиозных объединений как проблема социологии религии // Россия — Восток — Запад: Проблемы межкультурной коммуникации / Отв. ред. С. М. Дударёнок. В 2 ч. Ч. 2. История, философия, культура. — Владивосток, 2009. С. 359–363; 3) Лексикон социологии религии и современная религиозность // Духовно-культурный чинник у зміцненні сім'ї та інтеграції суспільства. — Чернівці, 2011. С. 3–11; 4) Религиозный фактор в свете социологии религии // Религия и гражданское общество в России: преодоление стереотипов и социальное служение / Под ред. А. А. Красикова и Р. Н. Лункина. — М., 2012. С. 236–245; 5) Концепты советского религиоведения в современной российской социологии религии // Вестник Института социологии РАН. — М., 2012. № 4. С. 25–34.

ношении общества к религии²⁷, до конкретных ситуаций вокруг реализации конституционного права на свободу совести²⁸.

Так уж случилось, что рубрика социологии религии отметила магистральный путь моей нынешней научной работы. Однако исходная принадлежность к тому, что сейчас в России называется **религиоведением**, остается основанием для периодических выходов и в другие, не имеющие непосредственной связи с социологией, области исследования религии. На это подвигают и разнообразие

²⁷ Смирнов М. Ю.: 1) Патриотизм и религиозная толерантность в российской ментальности // Международные организации в России и проблемы культурной интеграции: В 2 т. Т. 2. / Отв. ред. С. А. Гончаров. — СПб., 2007. С. 204–208; 2) Образ религии в современной России // Религия в современном обществе / Редкол.: А. К. Мамедов, Е. С. Элбакян, М. Н. Ситников. — М., 2009. С. 57–68; 3) Религия в общественных идеалах и в идеологической жизни современной России // Интеллигенция и идеалы российского общества / Под общ. ред. Ж. Т. Тощенко. — М., 2010. С. 580–589; 4) Служители культа как конфессиональная интеллигенция // Интеллигенция в этноконфессиональном мире: пути выбора / Под общ. ред. Ж. Т. Тощенко. — М., 2011. С. 400–404; 5) Этнорелигиозность и формы ее проявления // Религия в истории народов России и Центральной Азии / Под ред. П. К. Дашковского. — Барнаул, 2011. С. 59–62; 6) Духовный поиск: между религиозной идентичностью и религиозным индифферентизмом // Труды Межд. научно-практического симпозиума-диалога светских ученых и теологов «Свобода совести и культура духовности: философско-этические, религиозные и культурологические аспекты». Ч. 1. / Редкол.: М. Г. Писманик (гл. ред.) и др. — Пермь, 2011. С. 194–210; 7) Религия и верующие в советской высшей школе: практики «диктата», «монолога» и «диалога» // Религиозные практики в СССР / Под ред. А. С. Агаджаняна. — М., 2012 / 18 февраля 2012 // http://www.igh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=137:religiya-i-veruyushchie-v-sovetskoj-vysshej-shkole-praktiki-diktata-monologa-i-dialoga&catid=82&Itemid=130

²⁸ Смирнов М. Ю.: 1) К вопросу о создании в Вооруженных Силах Российской Федерации органов по работе с верующими военнослужащими / 27 апреля 2010 // <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/431-k-voprosu-o-klerikalizatsii-vs-rf-mihail-smirnov.html>; 2) Заметки о притеснении религиозной свободы / 17 ноября 2010 // <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/1446-zametki-o-pritesnenii-religioznoj-svobody.html>; 3) «Фактически религиоведческой экспертизы у нас нет...»: [Интервью] // Русский Журнал. 6 июля 2012 // <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Fakticheski-religiovedcheskoj-ekspertizy-u-nas-net>

знание познавательных интересов, которые невозможно редуцировать к чему-то единственному, и многолетний опыт преподавания религиоведческих дисциплин в высшей школе, когда требуется выступать в своем роде «многостаночником», который должен владеть обширным кругом познаний о религиозных традициях мира. Конечно, невозможно быть в равной мере компетентным во всем, что касается религий, их истории и современности. Поэтому всегда избираются, так сказать, любимые темы — они охотнее звучат в лекционных курсах, о них интереснее размышлять и писать научные тексты.

Среди разнообразных вопросов религиоведения периодически приходится затрагивать сюжеты, которые, вроде бы, не имеют прямого отношения к основной разрабатываемой проблематике, но внимание к ним как раз усиливает исследовательский поиск, поскольку позволяет взглянуть на свой предмет более объемно и разносторонне. В этом смысле для меня стали полезны, в частности, небольшие экскурсы в философию религии, возникавшие в ходе размышлений о субъекте (индивидуальном и совокупном) религиозного мировоззрения²⁹. Еще более продуктивным — в плане овладения конкретным материалом — могу считать обращение к истории религий, без которого теоретические рассуждения остались бы преимущественно умозрительными. Помогло в этом деле написание некоторых учебных и методических пособий по религиоведческим дисциплинам, способствовавшее умножению и систематизации собственных исторических познаний³⁰. Преобладание «христианской фактографии» в предметной сфере исследова-

²⁹ Смирнов М. Ю.: 1) Проблема человека в современной религиозной философии // Экология, человек, культура. Ч. 1. Человек и культура / Отв. ред. В. Ю. Верещагин, Е. В. Кулебякин. — Владивосток, 1989. С. 72–74; 2) О возможных подходах к исследованию проблемы сакрального // Сакральное в культуре / Науч. ред. и сост. А. В. Коновалов, А. И. Тафинцев. — СПб., 1995. С. 53–54; 3) Человек в мире религии и религия в мире человека // Свеча-2005. Истоки: Религия и личность в прошлом и настоящем. Т. 13 / Под ред. Е. И. Аригина. — Владимир; М., 2005. С. 223–225.

³⁰ Смирнов М. Ю., Тульпе И. А. История религий: Методическое пособие для учителей // Программы курсов по истории, философии, социологии и педагогике культуры. Вып. 2 / Отв. ред. В. Н. Орлов. — СПб., 1994. С. 25–101; Религиоведение: Учебное пособие / Коллектив авторов. Отв. ред. М. Ю. Смирнов / СПбГУТ

ний потребовало дополнительных изысканий по такому важному, с моей точки зрения, аспекту христианства, как его отношение к мифоритуальной культуре разных эпох³¹. Особенный интерес к прошлому и настоящему религиозной жизни России обусловил изучение целого спектра вопросов как исторического, так и культурологического характера³². К ним следует добавить и некоторые сюжеты с подтекстом политической злободневности, без реакции на которые невозможно обойтись религиоведу в России³³.

им. проф. М. А. Бонч-Бруевича. — СПб., 2004; Смирнов М. Ю. Религии стран Северной Европы: Учебное пособие. — СПб., 2008.

³¹ Смирнов М. Ю.: 1) К вопросу о раннехристианском универсализме // Генезис христианства: проблемы и исследования: Вторые научные чтения теоретического семинара «Христианская культура на пороге третьего тысячелетия» / Науч. ред. И. Р. Тантлевский. — СПб., 1999. С. 54–56; 2) Христианская культура на пороге третьего тысячелетия // Мысль: Философия культуры. — СПб., 2000. № 4. С. 252–253; 3) Некоторые особенности предистории и генезиса христианского универсализма // Метафизические исследования. Вып. 16. Христианство / Гл. ред. Б. Г. Соколов. — СПб., 2003. С. 97–112.

³² Смирнов М. Ю.: 1) Секулярное и конфессиональное в культурно-историческом облике Санкт-Петербурга // Религиозная ситуация на Северо-Западе России и в странах Балтии: (Традиции и современность) / Сост. и отв. ред. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. — СПб., 2005. С. 215–221; 2) Культура России между мифом и религией // Человек в коммуникативном пространстве современной культуры: Ученые записки ЛГУ им. А. С. Пушкина. Т. XI / Под ред. Г. В. Стельмашука. — СПб., 2009. С. 107–129; 3) Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 15–36; 4) Религия и Библия в трудах В. И. Ленина: новый взгляд на старую тему // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 106–125.

³³ Бороноев А. О., Смирнов М. Ю. Реальность теократии. Рецензия на книгу Ж. Т. Тощенко «Теократия: фантом или реальность?» // Общество. Среда. Развитие. Научно-теоретический журнал. — СПб., 2009. № 2 (11). С. 247–248; Смирнов М. Ю. Отсутствие религиозной политики — тоже политика / 20 августа 2010 // <http://www.religiopolis.org/publications/905-otsutstvie-religioznoj-politiki-tozhe-politika.html>; Смирнов М. Ю. Размышления о призраке теократии / 3 мая 2011 // <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/2522-razmyshlenija-oz-prizrake-teokratii.html>;

Наконец, что существенно, константную тематику в моих исследовательских и полемических публикациях задавало состояние отечественного религиоведения, о разных проблемах которого неоднократно доводилось высказываться. Труд преподавателя религиоведческих дисциплин обязывает размышлять о смысле и содержании религиоведческого образования в высшей школе³⁴. Причастность к среде исследователей религии предполагает рефлексии по поводу профессиональной деятельности религиоведа, ее смысла и возможностей³⁵. Также непременным предметом научного анализа становится содержание теории и практики религиоведческих исследований³⁶. Ну и, поскольку наиболее переживаемым является положение религиоведения в России, невозможно

³⁴ Лузина Т. И., Смирнов М. Ю. Современное религиоведение: вопросы содержания и преподавания // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 1996. Вып. 3 (№ 20). С. 118–120; Смирнов М. Ю.: 1) Религиоведение и философия в студенческой ментальности // Вестник гуманитарного факультета СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича. 2005. № 2. С. 230–233; 2) Социология университетского религиоведения // Философский век. Альманах. Вып. 30. История университетского образования в России и международные традиции просвещения: В 3 т. Т. 3 / Отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. — СПб., 2005. С. 41–46; 3) Религиоведческое образование в современных условиях России // Социальная стратегия российской системы образования / Отв. ред. А. В. Воронцов. — СПб., 2011. С. 178–180.

³⁵ Смирнов М. Ю.: 1) Религиоведение в свете социологии духовной жизни // Материалы конференции: «Современные проблемы преподавания религиоведения: плюрализм и толерантность» / Дни Петербургской философии. 2003. — СПб., 2004. С. 143–149; 2) Религиоведение как профессия — зачем и кому это нужно? // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / Отв. за выпуск И. Н. Яблоков. — М., 2008. С. 106–112; 3) Николай Семёнович Гордиенко — мыслитель по призванию // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2011. № 4. Т. 2. Философия. С. 265–273.

³⁶ Смирнов М. Ю., Тульпе И. А. Научная мысль и позиция ученого: к постановке некоторых вопросов теоретического религиоведения // Религиоведение. 2004. № 1. С. 18–29; Смирнов М. Ю.: 1) Основные параметры междисциплинарного исследования религии // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2001. Вып. 1. С. 138–141; 2) Религия и религиоведение в научном дискурсе // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2004. Вып. 4. С. 165–176; 3) О религиоведении, религии и религиозности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. Вып. 2. С. 62–73.

обойтись без суждений об этом, в том числе сделанных в дискуссионной манере³⁷.

В совокупности все сказанное выше объясняет, как мне кажется, суть намерения представить читателям этой книги тот взгляд на религию и религиоведение в России, который выработался у автора за многолетнее время научной и преподавательской работы.

В основу монографии взяты некоторые положения из моих опубликованных в разные годы книг и статей, существенно переработанные сообразно нынешнему пониманию затрагиваемых вопросов. Использование каких-то идей и суждений из прежних публикаций, исправленных и дополненных, считаю оправданным как свидетельство устойчивости взглядов и уверенности в своих теоретических позициях. Значительную часть книги составляют еще не публиковавшиеся тексты.

Структурно монография разделена на три части. В первой части — «Религия в России», изложение материала дается в историческом ракурсе, как ретроспекция ряда существенных сторон религиозной жизни российского общества, и в ракурсе современности, как аналитика религиозной ситуации в постсоветской России. Для второй части — «Религиоведение и социология религии в России», избраны опыты авторской рефлексии над отечественным религиоведением, а также обзор содержания и перспектив российской социологии религии. Тем самым автор старается охватить весь диапазон упомянутых выше рубрик и направлений собственных научных занятий. Третья часть — «Personalia», не имеет единой тематической направленности, но кажется вполне уместным выражением личного отношения автора как религиоведа к отдельным людям и событиям в их связи с исследованием религии в России. Завершает книгу Приложение, в котором приводятся фрагменты из диалогов автора с московским исследователем религии, доктором философских наук К. М. Антоновым, посвященные обсуждению исторического пути и современного состояния научного изучения религий в России.

³⁷ См.: Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2009. №1. С. 90–106 (продолжением стала другая публикация: Смирнов М. Ю. О российском религиоведении: спорные вопросы // Вопросы религии и религиоведения (Антология отечественного религиоведения). Вып. 2. Религиоведение в России в конце XX — начале XXI в. Книга 1 (1) / Сост. и общ. ред. В. В. Шмидт, И. Н. Яблоков. — М., 2010. С. 124–131).

Часть I

РЕЛИГИЯ В РОССИИ: РАКУРСЫ ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

ГЛАВА 1

В РАКУРСЕ ИСТОРИИ: СУДЬБА РЕЛИГИИ В РОССИИ

Больше тысячелетия существует отечественная государственность, в разных масштабах и в разных формах, но от начала, всегда и по сию пору, сохраняя некую константу, определяющую «динамику смыслов» для всего, происходящего в России, а именно — абсолютный приоритет социального целого над «жизненным миром» любых отдельно взятых индивидов.

Подобная конструкция не является исключительно отечественным изобретением. В прошедшие, да и в нынешние времена аналоги у других стран и народов встречаются. Однако рискну утверждать, что именно в России она получила гипертрофированное воплощение, став стержнем авторитарно-элитарного уклада, доминирующего в стране на протяжении всей ее истории.

Это обстоятельство существенно отразилось на судьбе религий в России. По мере расширения, мирно или немирно вбирая территории с разным по составу и верованиям населением, российское государство подчиняло их своему фундаментальному укладу, превращая религиозную составляющую жизни в мощный инструмент удержания социального целого в консолидированном состоянии. В итоге сложилась устойчивая традиция адаптации религиозного компонента к государственным интересам. Весь спектр религий и их конфессиональных

направлений оказался подчинен этатистскому началу, а их духовные интенции постоянно перекрываются вполне мирскими установками со стороны государственной власти.

Таким образом, общим суждением о религии в России будет констатация неизбежной огосударствленности присущих ей институтов и практик, как необходимого фактора, органично дополняющего арсенал других крупнокалиберных средств достижения и поддержания целостности огромной страны.

Для автора сказанное вовсе не является предметом некоего сетования. Всегда существуют такие данности, которые столь же бессмысленно подвергать критике, как, например, возмущаться погодными аномалиями. Поэтому посыл к дальнейшему рассуждению другой — стремление найти и как-то обозначить приемлемый способ совмещения объективности происходящего в России с субъективным пониманием и личным бытием человека, живущего в этой — своей — стране.

1.1. Религиозно-мифологический комплекс в российском сознании

Россия — страна с множеством религиозных направлений. Последние два десятилетия номенклатура только самых крупных из них (по Единому государственному реестру юридических лиц) составляет около 70 наименований. За каждым направлением стоят большие и малые религиозные объединения (организации и группы), совокупно представляющие десятки миллионов верующих¹.

Масштабы конфессионального присутствия, конечно, различны. Очевидно преобладание христианства. Уже несколько веков заметное место в религиозном спектре страны занимает исламская умма. В своих «нишах» уверенно обретаются последователи буддизма и иудаизма. Среди христианских исповеданий в постсоветское время реанимируется католицизм; быстрыми темпами нарастает присутствие протестантизма, особенно в его поздних разновидностях (адвентизм, евангельское христианство, пятидесятничество и др.).

¹ Из последних аналитических обзоров религиозной ситуации в стране см.: Религия и российское многообразие / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. — М.; СПб., 2011.

Однако любые исследования религиозной составляющей российской истории прежде всего будут касаться темы христианства православного исповедания. Его длительное доминирующее положение в духовной и социальной жизни России не нуждается в особом подтверждении. Именно русское православие почти целое тысячелетие, за вычетом самого раннего и самого позднего периодов своего существования, было ведущим в установлении вероисповедных ориентиров и духовно-нравственных ценностей (в том числе и в условиях множественности религий народов России).

Логично предположить в таком случае, что церковно-богословская среда должна была сформировать четкие однозначные критерии православного мировоззрения и поведения верующих и тем самым преодолеть дохристианское «языческое» наследие, утвердить и удержать устойчивые мистико-сотериологические начала конфессиональной идентичности. Однако категорически утверждать, что православная церковность в России всегда соответствовала этой высокой задаче, было бы опрометчиво. При всех своих несомненных достоинствах она так и не стала образцом бескомпромиссного служения исключительно делу религиозного благочестия.

Причины чаще всего связываются с зависимым положением церкви по отношению к государству и продолжительным «застоем» в синодальный период ее истории. Диапазон объяснений такой печальной участи просторен: от сетований на субъективные особенности взаимоотношений высших светских правителей и церковных иерархов, до осторожных догадок об изначально «врожденном» свойстве православной церковности существовать в режиме подчинения мирским властям.

Во всяком случае, официальное богословие православной российской церкви предстает самым незавидным образом, и его голос в идейных борениях на протяжении нескольких веков вряд ли можно назвать всегда самостоятельным и независимым. Особенно это заметно в переломную для России эпоху начала XX в. Неспособность выйти из тупиков идеологии «казенной» церкви и дать убедительную альтернативу самодержавному клише православия — видится среди определяющих причин ослабления духовных начал российского общества

в преддверии надвигавшихся революционных потрясений². Монопольное положение синодальной церкви в империи лишило ее богословскую мысль динамичности и снижало иммунитет к оппозиционным идейным влияниям.

Среди бытующих мнений об истоках профанации православной церковности в России самым расхожим остается упрек в адрес «петровских преобразований» первой четверти XVIII в., якобы поколебавших основы традиционного русского благочестия и приведших «к страшному падению авторитета церкви»³. Однако при всех внешних отличиях учрежденно-реформаторством Петра Великого синодального управления церкви от предшествовавшего патриаршего, допустимо утверждать, что сам тип церковной организации особых изменений не претерпел. К началу преобразований православная церковь уже давно действовала в значительной мере наподобие дисциплинарного института, обязывавшего своих членов соответствовать определенным требованиям, выполнение которых поддавалось установлению и проверке, но далеко не всегда и для всех являлось предметом веры. В дальнейшем это состояние стало преобладать в религиозной жизни. Такого рода «воцерковленность» стала для православных верующих необходимым свидетельством лояльности властям, а также условием их государственной и этнокультурной самоидентификации.

Отмеченное положение во многом было обусловлено спецификой восприятия в русских землях восточной версии христианства — византийского православия. Свойственное любой ортодоксии неуклонное следование раз и навсегда принятым догмам и традициям в случае с Русской церковью обернулось устойчивым воспроизведением примата христианского государства над «священством». Это оказалось закономерным итогом адаптации принципа «симфонии» к историческим особенностям отечественного государственного строительства. Есть основания считать, как ни категорично это звучит, что собственно вероисповедное содержание православия на уровне церковной идеологии постепенно трансформируется в некое приложение к главному фактору истории России — авторитарной государственности.

² Интересный анализ этого состояния см.: Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х гг. — 1918 г.). — М., 2002.

³ Лихачев Д. С. Тысячелетие культуры // Альманах библиофила. Вып. 26. Тысячелетие русской письменной культуры / Гл. ред. Е. И. Осетров. — М., 1989. С. 12.

Разумеется, далеко не все в среде русского православия безоговорочно совмещалось с этим фактором. Значительная часть иерархии противилась складывавшемуся типу взаимоотношений церкви с царской властью⁴. Но к исходу XVII в. «результатирующей» различных полемик и противостояний стало именно недвусмысленное «вогосударствление» церкви. Оно вполне отвечало потребностям самодержавного правления. Для этого уже тогда имелось и кадровое обеспечение из клириков: либо впечатленных жестокостью реформ времени царя Алексея Михайловича и тем приведенных к покорности, либо воспитанных в духе «латинствующей киевской школы». К этому же располагала и принятая в Русской церкви традиция богословствования.

Странно было бы отказать богословию православной церкви в основательности. В его фундаменте — принятые восточной ортодоксией, выверенные и незыблемые редакции Священного Писания и Никео-Константинопольского Символа веры, решения первых семи (исключительных для православия) Вселенских соборов, правила святых апостолов и поместных соборов Восточной церкви, святоотеческие творения, богослужебные тексты, послания восточных патриархов, авторитетные частные вероизложения, в том числе труды игумена Иосифа Волоцкого, митрополитов Петра Могила, Платона (Левшина), Макария (Булгакова), архиепископа Филарета (Гумилевского), знаменитый Катехизис митрополита Филарета (Дроздова) и масса различных опытов систематического изложения богословских воззрений «академическими» церковными авторами. Примечательно, что в этот ряд вполне вписывается и активный инициатор синодального реформаторства Феофан Прокопович⁵, создавший первый в России курс догматического богословия для духовных школ.

⁴ См.: Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв.: Подвижники Русской церкви. — Новосибирск, 1991.

⁵ Мне довелось быть научным руководителем защищенной кандидатской диссертации, в которой, вопреки расхожим обвинениям в «протестантских симпатиях» этого церковного идеолога, обстоятельно выявлено принципиальное соответствие его взглядов православной традиции; см.: Несмиянова О. В. Учение о церкви Феофана Прокоповича (Историко-религиоведческая реконструкция): Дис. ... к. филос. н. — СПб., 1998.

В то же время весьма сомнительным представляется образ русской церковно-богословской мысли как чего-то динамичного и творческого. Дело здесь, по всей видимости, не в интеллектуальных возможностях церковных писателей, многие из которых оставили выдающийся след в истории русской культуры, но в самом предназначении православного богословия.

Не будет заблуждением полагать, что круг основных идей и понятий мистического богословия Восточной церкви сложился и получил законченные очертания уже к середине XV столетия, т. е. ко времени, когда Московская Русь только начала осваиваться в качестве восприемницы византийского наследия. Разработанная во «втором Риме» богословская традиция в русле греческих отцов IV в., последующих идей Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, патриарха Фотия, Григория Паламы, Симеона Солунского и прочих корифеев православия, безусловно, весьма плодотворна для духовных наставлений религиозному сознанию.

Но углубление в нее требовало созвучной социокультурной обусловленности, чего нельзя, вероятно, было ожидать от Руси, имевшей своеобразный мировоззренческий и политический опыт. Характеризуя религиозно-психологический итог адаптации византийского наследия к духовным и социальным запросам постемонгольской России, Г. В. Флоровский приводит слова В. С. Соловьева о подмене Вселенского предания «протестантизмом местного предания» и сам к этому добавляет: «решающим было, скорее всего, именно националистическое самоутверждение»⁶.

За минувшие от принятия христианства века наиболее востребованными в религиозной идеологии оказались консолидирующие и стабилизирующие нормы, жестко фиксирующие с большим трудом достигнутую целостность и управляемость московской державы. Поэтому и унаследованная ортодоксия, став стержнем конфессионального уклада, однозначно диктовала отказ от каких-либо «поновлений».

Главной задачей богословия выступает сохранение «неповрежденности» учения, защита его от чуждых право-

⁶ Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Репринт. изд. — Вильнюс, 1991. С. 12.

славия религиозных и светских влияний. Известно, что на этом поприще время от времени возникали внутрицерковные споры, разрабатывалась дополнительная аргументация в защиту истин веры, складывались даже религиозно-политические концепции (навроде «Москва — третий Рим»). Но какую бы то ни было возможность пересмотра, дополнения или развития догматических установлений ортодоксальное богословие совершенно исключало, видя смысл своего существования в строгом охранении «изначальной веры церкви».

Традиционализм, заданный общей тональностью и приоритетами ортодоксального мышления, в сочетании с последовательной практикой ассимиляции церкви государством побуждал к преимущественно консервативному настрою русского богословия. В какой бы социально-политической конкретике ни оказывалась Русская церковь, традиционалистско-консервативный характер ее богословского самосознания оставался неизменным. Пути русского богословия в синодальный период лишь подтверждают эту черту. Со времен «Духовного регламента» и до падения монархии в России церковная мысль была фактически лишена права на собственную социальную доктрину и вообще на какую-либо отличную от государственной политики позицию. Синодальная церковь принимает такой ход событий и признает самодостаточность монархической власти. Ее уделом становится объяснение необходимости самодержавного порядка, его богоданности и основополагающего значения для жизни православного народа.

К середине XIX в. замкнутость церковной идеологии, ее тяжеловесность и не всегда ясная позиция по болевым вопросам текущей жизни начинают вызывать заметную неудовлетворенность. Особенно — среди просвещенной части мирян. С этих пор настойчиво заявляет о себе светская линия православной мысли. Она гораздо разнообразнее по тематике, идейному содержанию, языку и стилю, нежели церковно-богословская традиция. По существу, возникают попытки вывести русское православие на религиозно-философский уровень. Они встречаются уже в концептуальных построениях славянофилов, почвенников, в «русском византизме». Особую насыщенность философскими идеями православное мирозерцание получило в конце XIX и начале XX вв. у последователей В. С. Соловьева и

представителей «нового религиозного сознания»⁷. Показательно, что подобный поворот привел, среди прочих последствий, к заметной дифференциации в самой внецерковной богословствующей среде. На смену ортодоксальной монолитности приходит свободный творческий поиск, зачастую удаляющий мыслителей от канонизированных стандартов верования⁸.

Примеры идейных исканий светских православных мыслителей свидетельствуют об очевидном отказе от безоговорочного единомыслия и консерватизма, преобладающих в церковно-богословских кругах. Не удивительно, что реакция духовенства на религиозно-философскую и социальную мысль всегда была крайне сдержанной. Несмотря на осознание интеллектуально развитой частью клира необходимости философского подкрепления церковной идеологии, внесение разумно-рационального начала в православное богословствование просто противоречило его мистическим основам и потому рано или поздно отторгалось⁹. Светское вмешательство в богословский дискурс всегда оставалось вне господствующей церковной линии и встречалось с ее стороны, по меньшей мере, настороженно. Наглядной иллюстрацией здесь может служить судьба знаменитых религиозно-философских собраний начала XX в., сконцентрировавших весь спектр взаимных претензий церковных кругов и «православной общественности»¹⁰.

Отмеченные идеологические особенности православной мысли синодального периода передают, по-видимому, нечто

⁷ Интересные и точные замечания на эту тему см.: Ермичев А. А. О философии в России: Исследования, полемика, заметки. — СПб., 1998.

⁸ См.: Элбакян Е. С. Интеллигенция в России: «мужество быть» или «самоутверждение вопреки»: философско-исторический анализ отношения интеллигенции XIX — начала XX в. к религии. — М., 2011.

⁹ Добротному труду современного автора о русском богословии пореформенного дореволюционного периода, при всем старании, не удалось обойти фактическую маргинальность философской тематики в докторских и магистерских диссертациях духовных академий России того времени. См.: Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). — М., 2012. С. 212.

¹⁰ Вполне компетентные рассуждения об этом см.: Мережковский Д. С. Реформация или революция? // Мережковский Д. С. В тишине оумте: Статьи и исследования разных лет. — М., 1991. С. 85–93.

принципиальное и наиболее устойчивое в церковной жизни. Во всяком случае, последующие перемены времен советской и постсоветской истории не внесли заметных «революций» в манеру церковных организаций представлять себя обществу. В целом, церковная среда — иногда оперативно, иногда с отставанием — занималась освоением меняющихся социально-исторических условий в привычных для нее традиционных понятиях и намерениях. Это всегда позволяло русскому православию хранить образ неизменного, обладающего истиной и потому в любых ситуациях необходимого учения. Но это же воспроизводило некую дистанцию между церковной идеологией и реальными умонастроениями, жизненными потребностями большинства православных верующих.

Что же касается философской проблематики, то она в большинстве случаев остается необязательной для православного мышления и только вносит излишнее смятение, нарушая спокойствие монументального вероисповедного традиционализма. Поэтому основной вектор церковных усилий — ритуальное воспроизведение изначально установленного строя религиозного благочестия — всегда доминировал над адекватным осмыслением особенностей российского общества.

История неоднократно демонстрирует, что любое понуждающее и регламентирующее приобщение к религиозным ценностям, какими бы благими намерениями оно ни вызывалось, способно обернуться отрицательной реакцией массового сознания. И пафос православного христианства в России зачастую звучал в «официальном исполнении» принуждающе, почти назойливо¹¹. Быть православным означало прежде всего быть лояльным к власти. Следование религиозной традиции для многих превращалось из искреннего порыва в необходимую дань обыденным порядкам, заметно снижая сотериологический пафос вероисповедания.

Впрочем, подобные черты не чужды и западному христианству, в притязаниях которого на исключительность К. Ясперс, например, видел «стремление к абсолютности, к преследованию сторонников других убеждений, к агрессивному признанию своей приверженности истинной вере, к инквизиторской про-

¹¹ См.: Андреева Л. А. Религия и власть в России: Религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России. — М., 2001.

верке убеждений других людей»¹². Так что поведение церковных кругов в России трудно назвать ни с чем не сопоставимым. Здесь сказывается общая для христианства манера самоутверждения «торжествующей» церкви. Другое дело, что на поведение церкви в отечественной истории существенно влияло ее «вавилонское пленение» российским государством.

Такое положение трагично отозвалось для религиозной жизни России в наступившие после 1917 г. несколько советских десятилетий воинствующего безбожия и «массового атеизма». Репрессивное вытеснение религии довольно быстро стало восприниматься массовым сознанием равнодушно. Для нескольких поколений советских людей религия стала сродни «уходящей натуре», маргинальной и необязательной. То ли потому, что ее пространство было вполне эффективно замещено иным идейным содержанием, которое долгое время в чем-то соответствовало существовавшему образу жизни и общим потребностям; то ли потому, что «корни» собственно религиозности на поверку были не столь уж и глубоки.

Если допустить, что религиозное чувство глубинно заложено в человеческой природе и сохраняется во всех исторических коллизиях, то его проявления все-таки надо признать неравномерными. Обостренное тяготение к трансцендентной инстанции и сакральным ориентирам человек вообще (а российский, может быть, особенно) испытывает преимущественно в крайне сложных по житейским понятиям ситуациях. Тем самым религия становится компенсирующим фактором, что неоднократно отмечалось самыми разными зарубежными и отечественными мыслителями. В относительно же стабильные времена религиозный позыв кажется гораздо спокойнее, по крайней мере — не таким щемящим, как в кризисные эпохи.

Отсюда напрашивается, в частности, нерадостное суждение о «благотворности» кризисов для роста религиозных проявлений, и о пользе репрессий, под гнетом которых опадает «шелуха» демонстративной, непрочувствованной религиозности и раскрываются подлинные религиозные убеждения.

¹² Ясперс К. *Философская вера* // Ясперс К. *Смысл и назначение истории* / Пер. с нем. — М., 1991. С. 465.

С принятием этого тезиса возможно продолжение: в таком случае вся российская жизнь, своей историей и современностью пребывающая в перманентных, с редкими паузами, потрясениях, — великолепная питательная почва для культивирования религии. Поэтому религиозность русского сознания должна была бы считаться много большим, чем даже особое духовное состояние; она просто будет конституирующим началом, без которого это сознание утрачивает самое себя.

Однако согласиться с таким суждением мешает сомнение в исключительности религиозной интенции общественного сознания. Отражая широчайший круг структур бытия, развиваясь при этом в разнообразных формах и направлениях, оно запечатлевает и такие состояния жизни, которые далеко не во всем вписываются в религиозный контекст.

Заметим, что сведение русского сознания к религиозной основе, при всей заманчивости этого хода в объяснении достижений («с религией») и бедствий («без веры») великой страны, не может быть убедительным. Главным образом потому, что само это явление — российское сознание — неоднородно и исполнено противоречивых смыслов. В нем совмещено огромное множество исторически менявшихся обыденных и теоретических, семейно-бытовых и общественно-государственных, нравственных, эстетических и прочих компонентов, включая этнические — Россия многонациональна, и религиозные — Россия поликонфессиональна. Приоритет тех или иных тенденций, умонастроений, образов своего и внешнего мира в русском сознании на самом деле всегда был подвижен, концентрированно выражая особенности конкретно-исторических периодов и отличая их друг от друга. Даже наиболее, казалось бы, устойчивые компоненты не были свободны от трансформации своего содержания и роли.

Видимо, это будет правильно сказать и в отношении русского православия, доминирующего в России. Преемственность вероизложений, постоянство ритуала и канонического строя церкви, приверженность к восточно-кафолической ортодоксии и т. п. не отменяют кардинальных метаморфоз в историческом наполнении этой разновидности христианства. Достаточно сопоставить его состояние до никонианских реформ XVII в. с синодальным периодом времен Российской империи,

не говоря уже о способах выживания православной церковности в советскую эпоху¹³.

В связи с этим представляется уместным рассмотреть вопрос о степени собственно религиозного содержания в русском православии. На первый взгляд сама постановка подобного вопроса выглядит странно. Принадлежность русского православия к христианству в лице его восточного направления есть истина, сродни небезызвестным взаимоотношениям Волги и Каспийского моря. Исповедание «неповрежденного» Никео-Константинопольского Символа веры при почитании Библии и Священного Предания в соответствии с традициями Восточной христианской церкви, характер литургической практики, тип церковного устройства, тематика богословствования — все это как бы напрочь снимает сомнения по поводу религиозных смыслов русского православия. В то же время анализ некоторых особенностей исторического бытия православия в России свидетельствует, что задаться указанным вопросом, по меньшей мере, бесполезно.

Прежде всего, обращает на себя внимание подчеркнутая акцентация этнической окраски, присущая ныне как самому вероисповеданию — русскому православию, так и коллективному его субъекту — Русской православной церкви (РПЦ). В дореволюционный период для официального обозначения церкви использовалось понятие «российская». Нынешнее ее название, узаконенное в советское время, было отчасти вынужденным и связано со сложной для церкви идеологической ситуацией. Тем не менее оно весьма точно отразило одну фундаментальную особенность адаптации христианской ортодоксии в России: для обыденного восприятия православие обычно выступает как «национальная религия русских», в этом преломлении — как «правильная» вера, а также — как духовная опора российской государственности. Такого рода «русификация» и «державность» православия не случайны. Они явились закономерным следствием специфических условий и обстоятельств, сопутствовавших распространению христианства в русских землях.

На ранней стадии христианизации (конец X — середина XI в.) одним из ведущих мотивов выбора новой веры ста-

¹³ См.: Лещинский А. Н. Православие: единство и разделения (социальные детерминанты, типология, противоречия и тенденции). — М., 2011.

ла, по всей видимости, понятная инициаторам «крещения Руси» ограниченность прежних культов для потребностей складывавшегося государственного порядка¹⁴. Поэтому уже сам факт вхождения в христианское сообщество должен был иметь чрезвычайное значение, открывая многообещающие перспективы во всех областях¹⁵. Можно даже полагать, что впечатления от данной акции переживались ее современниками без особого углубления в догматические тонкости принимаемого вероучения, выглядевшие вторично по сравнению с самим событием.

Отсюда проистекала и некоторая произвольность в отношении перенятого образца — греко-византийской ортодоксии. Во всяком случае, подробности расхождений, обострившихся внутри христианства к середине XI в., воспринимались на Руси еще весьма отвлеченно. Достаточно упомянуть о «полуарианской» рецепции в тексте Символа веры, приведенном «Повестью временных лет»¹⁶. Вдобавок контакты с Византией, в силу взаимных политических и иных претензий, были не всегда безоблачны. Это определенно сказывалось на интерпретации укоренявшейся религии.

Кроме того, обнаруживается, что забота о неизблемости основ православной веры быстро выходит за сферу исключительной церковной и богословской компетенции, превращаясь в важнейшую функцию государства. А неуклонность следования вероучительным установлениям выступает уже не только критерием воцерковленности, но и подтверждением лояльности мирским властям. Те, в свою очередь, обеспечивают духовную монополию введенной версии христианства.

В отечественной истории XIV–XVII вв. последние обстоятельства привели в конечном итоге к бесповоротному и ярко

¹⁴ Подробнее см.: Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. — Л., 1986.

¹⁵ Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в.: Принятие христианства. — М., 1988. С. 396, 407.

¹⁶ Об элементах арианства в принятом Русью вероучении см.: Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси / Отв. ред. А. Д. Сухов. — М., 1987. С. 34–39. Возражения по этому поводу см.: Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. — М., 1997. С. 126–136.

выраженному возобладанию «царства» над «священством»¹⁷. В дальнейшем при синодальном возглавлении XVIII — начала XX в. Русская церковь и вовсе утрачивает остатки независимости и становится придатком монархии. Православие же превращается в официальную идеологию самодержавной империи. В этом качестве оно входит во все структуры государства и общества, становясь универсальной санкцией и оправданием действовавших порядков российской жизни. Послереволуционный период, при всей беспощадности к церкви со стороны теории и практики «массового атеизма», не изменил в принципе ее сложившегося статуса как института, сопряженного с государством, волей или неволей принимающего установления этого государства¹⁸.

Совершавшаяся на протяжении тысячелетия ассимиляция православной церкви авторитарным по многим своим чертам российским государством привела к формированию особого типа церковной организации, способной адаптироваться к любым разновидностям политической системы и к любым вариантам господствующей идеологии. Но вряд ли это свойство объяснимо только естественной борьбой за самосохранение.

С момента возникновения на долю Русской церкви выпало утверждать себя в среде, сохранявшей вполне развитые, возобновляемые всем строем обыденной жизни дохристианские традиции¹⁹. Существование этих, исполненных мифоритуального содержания, традиций продолжалось и в последующем, чему способствовали сравнительная стабильность общинно-патриархальных отношений и связанные с ними бытовые особенности, нравы, социально-психологические черты русского народа²⁰.

Для анализа взаимоотношений православного христианства (религии) и отечественных автохтонных верований

¹⁷ См.: Успенский Б. А. Царь и Патриарх: харизма власти в России (византийская модель и ее русское переосмысление). — М., 1998.

¹⁸ См.: Послание пастырям и пастве (29 июня 1927 г.) // Патриарх Сергей и его духовное наследство. — М., 1947. С. 59–63.

¹⁹ Этот вопрос основательно рассматривался еще в дореволюционное время: Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь / Репринт. изд. — М., 2003. О современных воззрениях см.: Кривошеев Ю. В. Древнерусское язычество. — СПб., 2005.

²⁰ См.: Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI в. — СПб., 2002.

(мифологии) в методологическом плане уместно привлечь разработанную культурантропологией XX в. концепцию аккумуляции. Обозначенные этим понятием явления имеют место при непосредственном контакте и взаимовлиянии разных социокультурных систем²¹. Согласно данной концепции последствия культурных контактов предполагают несколько вариантов развития: категоричное отторжение новых элементов и усиленные попытки сохранить прежнюю традицию в неизменном состоянии; полное замещение старого уклада новым; частичное изменение и комбинация культурных элементов контактирующих традиций.

В рассматриваемом случае наибольшее развитие получил, как очевидно, последний вариант — синтезирующий процесс, в ходе которого произошли взаимные изменения и образовался новый социокультурный комплекс. Гладко этот процесс произойти не мог, хотя бы потому, что в контакт вошли две весьма фундаментальные традиции: восточные изводы славянского язычества (мифоритуальной системы) и христианства (религии)²². Каждая из них обладала своей, говоря современной терминологией, устойчивой внутренней моделью, или паттерном. Через эти паттерны непрерывно проходил разнообразный культурный материал, часть которого отторгалась, но многое оседало, кристаллизуясь вдоль их «осей». На данном структурном уровне не исключается даже обмен фрагментами самих паттернов, когда взаимодействующие стороны усваивают друг у друга не только периферийные элементы содержания, но и нечто сущностное. Психологические качества и внутренние ценностные установки, тормозящие аккумуляцию, нейтрализуются функционально приемлемыми свойствами вносимой традиции. Оптимальным состоянием такой гибридной системы, ее «кульминацией», становится взаимопроникновение и сосуществование разных паттернов в рамках новообразованной единой социокультурной системы. Каждый из них при этом испытывает определенную деформацию, но только так они и могут ужиться друг с другом и составить новую целостность.

²¹ Николаев В. Г. Аккумуляция // Культурология. XX век: Словарь / Гл. ред. и сост. А. Я. Левит. — СПб., 1997. С. 19–21.

²² О специфике обеих традиций см.: Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. — М., 2000; Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия / Пер. с англ. — М., 1998.

Встреча распространявшегося по миру христианства с «языческой» культурой вовлекаемых в его орбиту народов, как правило, повсеместно вела к взаимопроникновению религиозных и мифоритуальных представлений. Вбирая в себя идеи и образы предшествовавших мифологий, христианское сознание не только насыщалось «языческими» элементами, но и вырабатывало устойчивую способность адаптировать к своим потребностям современные каждому этапу его истории народные верования²³. Мифологические драконоборцы превратились в Георгия Победоносца, боги-громовики в святого Илью, божества плодородия были приравнены к Богородице или святым. Культ святых и календарные праздники в христианстве формировались не в последнюю очередь как инкорпорированное в религиозную жизнь «язычество». По мнению А. Н. Афанасьева, «с водворением новых, христианских начал народная фантазия не позабыла и не отринула тех прежних образов, в которых представлялись ей взаимные отношения человека и природы, ... касаясь событий, описанных в Ветхом и Новом заветах, она свободно допустила их в свои легендарные сказания»²⁴.

Иногда из этого делается вывод о присутствии христианству так называемом «двоеверии»: номинальном исповедании религии при действительной ориентации на дохристианские или нехристианские культы²⁵. В таком случае возникает подозрение о плохом, шатком состоянии христианской веры в сознании человека. Вынуждаемые приспособлять свою жизнь к правилам новой государственной идеологии, «к христианству привалили языческие массы не по убеждению, а по рабскому подражанию или корыстному расчету», в чем автор этих

²³ Универсальности этой черты христианства посвящено немало исследований. Например, см.: Уотс А. Миф и ритуал в христианстве / Пер. с англ. — Киев; М., 2003; Монтер У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени / Пер. с англ. — М., 2003; Де Зерига Г. Христиане и язычники: Анализ воззрений и поиск взаимопонимания / Пер. с англ. — М., 2002.

²⁴ Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. — Новосибирск, 1990. С. 13.

²⁵ См.: Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. — М., 2004; Песков А. М. Между ангелом и домовым // Обереги и заклинания русского народа / Сост. М. И. Песков, А. М. Песков. — М., 1996. С. 3–20.

справедливых слов В. С. Соловьев усматривал первооснову последующего христианско-языческого компромисса, принципиально исключавшего задачу «внутреннего обновления в духе Христовом»²⁶.

Вероятно все же, что подлинное содержание «двоеверного» сознания сложнее. Даже «формально» принятая и с трудом приживающаяся религия способна отражать круг жизненных потребностей сопротивляющейся ей среды, переводя их лишь на другой «язык описания». Иное дело, что вытесняемая религией прежняя мифоритуальная традиция все еще остается способной сохранять и воспроизводить необходимый человеку ритм бытия и потому не уходит полностью и бесследно из повседневности. Таким образом, правильнее будет говорить о специфическом социокультурном феномене, когда «в обществе сосуществуют и определенным образом совмещаются, уживаются или преобразуются одна в другую две системы верований — языческая и христианская»²⁷.

Аграрное население Европы, в том числе крестьянская масса в России, по самому способу своего существования не проявляло особой тяги к доктринальному христианству. Но вот общий настрой христианского мирозерцания, мистически объединяющего все сущее в органичную целостность, удачно совпадал с мифопоэтическим ощущением природы в повседневном крестьянском быте. Очень близки к накопленному житейскому опыту были космические мотивы христианского взгляда на мир, соединяющие человека с Богом через сакральность природы. Природная среда освящается явлением Христа, его пребыванием и перспективой нового пришествия. Это придает природному контексту человеческой жизни защищенность от потрясений и разорения, вселяет надежду на райское преображение. Соприсутствие евангельской и мифологической линий в христианских воззрениях ярко воплотилось в фольклорных формах, запечатлевших натуралистический подтекст «народной теологии»²⁸.

²⁶ Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М., 1988. С. 342–343.

²⁷ Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. — М., 1993. С. 9.

²⁸ Об этом см.: Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. — М., 1991; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. — СПб., 1998.

По существу «двоеверие» можно понимать как совмещенность в поведении христиан религиозной веры в Бога и Церковь со склонностью дополнять упования этой веры магической практикой. Это — и не собственно мифологический, и не чисто религиозный тип сознания.

Не имея более подходящего термина, уместно называть его объединяющим понятием — **религиозно-мифологический комплекс** в общественном сознании. Повидимому, именно такое мировоззренческое состояние наиболее приемлемо для массового восприятия трансцендентального смысла христианского учения на фоне непосредственно переживаемых социальных и природных реалий.

Можно утверждать, что греко-византийская ортодоксия составила лишь как бы верхний, концептуальный уровень русского православного вероисповедания. В глубине же повседневного массового сознания сложился этнически окрашенный христианско-языческий синкретизм, а в число доминант ритуального поведения вошло насыщенное магизмом обрядоверие. В итоге началось неизбежное дистанцирование от христианского космополитизма, обернувшееся превращением русского православия в сугубо национально-государственный феномен, запечатлевший к тому же не только религиозные, но и мифоритуальные ориентиры.

Попытка экспликации религиозных смыслов русского православия вполне может привести к выводу о наличии в нем, наряду с собственно конфессиональным содержанием, каких-то специфических, квазихристианских и предельно мифологизированных верований и практик.

Декларация православной принадлежности в России издавна была сродни отождествлению с социальным целым — национальной общностью, государством. Поэтому собственно доктринальное содержание конфессии всегда было и остается не столь востребованным. Зато в повседневном обиходе приверженцев русского православия постоянно обнаруживаются мотивы и представления, не относящиеся напрямую к основополагающим христианским идеям и выходящие за рамки верования. Акцент на «православности» в социокультурном контексте российской жизни делает маргинальной для массового сознания, а то и вовсе не обязательной сущностную характери-

стику этой религии как именно христианской²⁹. Христианство как целое замещается одной из своих вариаций — православием, к тому же в форме, адаптированной к мифологизированным стереотипам отечественной культуры.

Это не означает полной утраты русским православием христианского, данного в греко-кафолической традиции, статуса: его идеология всегда подчеркивает преемственность ортодоксии Восточной церкви. Но бытие конфессии не исчерпывается доктриной. Это еще и мир обыденных настроений, поведения, интересов верующих, что, несомненно, оставляет заметный след на восприятии ими учения и культа.

Если верно, что взгляд со стороны способен подметить нечто важное в объекте, не ощущаемое внутри него самого, то к месту будет сослаться на давнее наблюдения протестантского теолога и историка А. Гарнака о восточном христианстве. Православию, считал он, свойственно подтверждать истинность своего учения не столько апелляцией к интеллекту верующего, сколько подчеркнутым ритуализмом. Таинства, сотни мелких и обширных формул, знамения, обряды в случае точного исполнения сообщают членам церкви божественную благодать и готовят их к жизни вечной. Сложность в усвоении доктрины компенсируется переживанием религии в форме священнодействий. Для преобладающей массы православных «религия существует лишь как совокупность известных обрядов и проявляется только в последних»³⁰.

Есть основание заявить, что знакомство большинства нынешних православных верующих с церковно-богословской мыслью восточного христианства далеко от адекватности, как бы ни понимать причины этого состояния. Поэтому обращение к церкви в наши дни происходит в целом без особого проникновения в догматику и без строгости в соблюдении канонического порядка жизни.

Сохраняя общехристианский космополитизм в доктринальной области, русское православие в то же время

²⁹ Нелицеприятную для современного русского православия оценку этого обстоятельства см.: Вениамин (Новик), игумен. Православие. Христианство. Демократия. — СПб., 1999.

³⁰ Гарнак А. Христианская религия в греческом католицизме [Сущность христианства: Фрагмент] / Пер. с нем. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. — М., 1996. С. 538–543.

тесно связано с бытом, традициями, общественно-государственным устройством России и носит явный этноконфессиональный характер. Популярный тезис о неистребимом пристрастии русского народа к православию скорее отражает настойчивость попыток обрести в сложившейся на отечественной почве модификации христианства некий залог жизненного благополучия, нежели последовательные религиозные искания.

Мнение о необходимости для России в наши дни «вернуться к православию» весьма распространено³¹. Все, что не согласуется с православием, объявляется наиболее ревностными приверженцами этой идеи антикультурой. Однако в чем заключается «истинное православие» и что значит «быть православным»? На эти и ряд связанных с ними вопросов единые ответы в массовой конфессиональной среде отсутствуют. Усугубляет невнятность и энтузиазм неопитов, плохо понимающих, что православие это христианство, а не какая-то правильная «наша вера». Различий в понимании образа православия не может устранить даже церковное священноначалие, поскольку само явно утрачивает идейную монолитность и непрерываемость авторитета. Интересно, что довольно высокий в целом процент доверия населения России к РПЦ сохраняется только на «безальтернативной основе». Укрепление таких институтов, как армия или исполнительная власть, сразу же приводит к переносу социального доверия от церкви в их сторону³².

Неудовлетворенность существующим статусом побуждает руководство РПЦ к выработке такой идеологии, которая сочетала бы приверженность традициям с современным взглядом на происходящее в России и мире. В таком духе формулируются позиции «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.). Документ этот, однако, вовсе не способствует ясности понимания действительного положения в русском православии. В большей мере он есть изображение желаемой модели взаимоотношений РПЦ с государством и светским обществом. Как декларация о намерениях текст впе-

³¹ По-своему замечательный образ устройства общества на православных основах см.: Казин А. Л. Последнее царство: Русская православная цивилизация. — СПб., 1998.

³² См.: Мчедлова М. М. Религия и политические императивы: социокультурные реалии современности. — М., 2011. С. 182–183.

чатляет³³. Но как всякий «идеальный тип» он мало связан с реальным бытием конфессионального сообщества. Знакомство с его содержанием в массе православных верующих минимально; режим религиозной жизни, в котором они живут, строится на основаниях, существенно отличающихся от православной социальной концепции.

Можно предположить: православие в российском обществе является чем-то иным, нежели то благочестивое состояние, которое должно вытекать из апологетического взгляда на место и роль восточно-христианской ортодоксии в сознании и поведении верующих. Фактически, оказавшись на русской почве, православию выпало вести тысячелетний «диалог» с мифоритуальной культурой традиционного общества. В «диалоге» этом обнаружилось, что христианская максима личного «сотрудничества» человека Богу, т. е. активных индивидуальных усилий в духовно-нравственном восхождении («обожении»), оказалась дискомфортна и трудно усваиваема носителями мифологического мировосприятия, предпочитающими разные унифицирующие состояния (общинность, коллективизм, примитивно сформулированная «соборность»).

Известный ученый и публицист XVIII в. А. Т. Болотов, хорошо знакомый с бытом и нравами русских православных людей, не без горечи писал: «...все христианство их состоит в том, чтоб кой-когда сходить в церковь, поставить образам свечки, помолиться Богу, послушать пения и чтения, которого не разумеют, велеть отслужить через два в третий кой-когда молебн или по умершему панихиду, не есть в посты мяса, сходить к попу на дух и к причастию, нимало не зная, что сие значит, а в прочем так жить, как живали их деды, то есть следуя во всем своим пристрастиям и желаниям, нимало о требуемом и для христианина необходимо надобном обращении и очищении сердца своего не помышляя»³⁴.

Как теперь очевидно, встреча православия с «язычеством» не привела к безвозвратному искоренению последнего. И не только в силу какого-то противодействия оппонентов православной церкви — с этим как раз при поддержке христиани-

³³ Подробный анализ документа см.: О социальной концепции русского православия / Под ред. М. П. Мчедлова. — М., 2002.

³⁴ Болотов А. Т. Опыт нравоучительным сочинениям // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия / Сост. Б. В. Емельянов. — Свердловск, 1990. С. 331.

зированных мирских властей справиться удавалось. Но вот преодолеть более основательную, сравнительно с усвоением религии, укорененность мифотворчества в массовом сознании оказалось задачей практически невыполнимой, подтверждением чему служит неизбежность обрядоведения и народно-бытовых ритуалов в повседневной жизни верующих³⁵.

Опыт христианизации русских земель показал православной церкви преимущество ассимиляции «язычества» перед бесплодными попытками его уничтожить. Чем меньше было непосредственное принуждение к «новой вере», тем сочувственнее она встречалась массовым сознанием.

Сами дохристианские верования на Руси были, как известно, многослойны, территориально различны, генетически неоднородны, так как помимо славянских содержали иранские, германские и другие элементы. Внешний слой образовывала так называемая «высшая мифология», т. е. божества языческого пантеона. Их совокупная функциональность во многом была аналогична свойствам унифицированного христианского монотеистического образца. Поэтому замещение прежних богов на единого не составляло предмет особых переживаний³⁶. Другой же слой — «низшей мифологии», упразднить либо насильно искоренить было невозможно: столь тесно связаны присущие ему представления и ритуалы с повседневными жизненными устоями общинного быта³⁷.

Созвучие христианского универсализма обобщающему строю народных мифопоэтических образов мира открывало перспективу их совмещения с религиозными понятиями, что отразилось, например, в целом ряде сюжетов формировавшейся церковно-календарной обрядности. Некоторые мифологические персонажи получили образность христианских святых:

³⁵ Существует немало серьезных исследований этого вопроса. Из наиболее интересных трудов можно назвать: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: Т. 1-2 / Репринт. изд. — М., 2000; Лавров А. С. Колдовство и религия в России 1700-1740 гг. — М., 2000; Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. — М., 2003.

³⁶ Лихачев Д. С. Крещение Руси и государство Русь // Новый мир. 1988. № 6. С. 255.

³⁷ Фундаментальное исследование вопроса см.: Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1987.

Перун — Илья, Велес — Власий, Ярила — Георгий, Мокошь — Параскева Пятница. Иконописным изображениям, подобно оберегам, приписывались свойства покровительства и целительства. В свадебной и похоронной обрядности, наряду с церковным ритуалом, народное сознание удержало магические практики³⁸. Особую популярность магические приемы сохраняли в аграрной сфере. В дни религиозных праздников также повсеместно совершались внецерковные действия, идущие от магии: украшение зеленью, битье вербой, разжигание костров, сожжение соломенных чучел и прочие акты³⁹. Г. В. Флоровский описывает процессы такого рода как своеобразную диалектику «дневной» (византино-христианской) и «ночной» культур. «Ночная» культура тяготеет к религиозной, но это уже не есть собственно православие — в ней «слагается новый ... синкретизм, в котором местные языческие переживания сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения»⁴⁰.

Внесение христианско-православных элементов в народный образ жизни вытесняло прежний магический смысл традиционных верований⁴¹. Однако, в свою очередь, и само православие насыщалось основополагающими для этнической культуры мотивами, «притираясь» к менталитету такого многогранного своего носителя, как русский народ. По мере «русификации» православие дополняет свои общехристианские черты множеством особенных — бытовых, нравственных, эстетических и прочих присущих этносу значений. В итоге, становясь частью отечественной культуры, русское православие срастается с живущими в ней феноменами рационального и иррационального. Оно тесно переплетается с мифологией древних и последующих времен, уже само выступая составляющей «космоса», творимого мифологизированным сознанием.

Длительность пребывания в российской социокультурной среде создает православию репутацию одного из веду-

³⁸ Подробнее см.: Еремина В. И. Ритуал и фольклор. — Л., 1991.

³⁹ Мильков В. В. Двоеверие // Религии народов современной России: Словарь / Отв. ред. М. П. Мчедлов. — М., 1999. С. 82-85.

⁴⁰ Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 3.

⁴¹ Тульцева Л. А. Божий мир православного крестьянина // Менталитет и аграрное развитие России в XIX-XX вв. / Отв. ред. В. П. Данилов, Л. В. Милов. — М., 1996. С. 294-305.

щих факторов жизни Отечества, поднимая его до уровня национального символа. Однако сложно указать какой-то однозначный смысл, который символизируется русским православием. Отмеченная неопределенность образа православия в толкованиях его приверженцев как раз и объясняется многомерностью его семантики. Как конфессия оно в глазах верующих, да и многих неверующих в России, символизирует «правильное» христианство. Принадлежность к православию воспринимается как некий признак превосходства над прочими христианами и инославными. Не менее символично православие и как идентификатор национального характера и самосознания русского народа, традиций и структурирующих общество институтов. В литературе и лексической практике нередки понятия «православная семья», «православный художник», «православное государство», даже «православное предпринимательство» — похоже, что сфера подобной символической маркировки не ведает границ. Применение русского православия для символизация духовных достоинств народа, российской державности, самобытного пути в истории оставляет ему все меньше сугубо религиозного содержания⁴².

Это хорошо видно из обобщенных данных известного социологического исследования религиозной ситуации в России времен перехода от советского к постсоветскому периоду⁴³. На протяжении 1990-х гг. о приверженности к религии устойчиво заявляло более трети опрошенного населения. Из них подавляющее большинство — в разное время от 80% до 90% — причислило себя к православию. Еще выше была доля населения, испытывающего к православию симпатию и высокую степень доверия — до 94%. Это дало основание говорить о некоем «проправославном консенсусе» в России, т. е. «положительной оценке национального прошлого, традиций, самобытности и стабильности, можно даже сказать — неподвижности в религиозной сфере».

⁴² См.: Филатов С. Б. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // Политические исследования. 1999. № 3.

⁴³ Использованы материалы исследовательского проекта «Религия и ценности после падения коммунизма», 1991–1999 г. См.: Каарияйнен К., Фурман Д. Е. Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. — СПб.; М., 2000. С. 11, 13, 15–16, 23–24, 46.

Но доверие к православию в основном оказалось мотивировано не вероисповедными, а социокультурными представлениями: «миролюбивое» «близкое к людям», «способствующее развитию культуры». К тому же опыт непосредственного контакта с РПЦ имеет относительно небольшой процент симпатизирующих.

В то же время собственно православными верующими оказывается крайне невеликая часть населения. Если измерять их удельный вес такими критериями, как самоидентификация в качестве верующего, вера в Бога и возможность личного отношения к нему, регулярное посещение богослужения, то средний показатель по разным регионам колеблется от 7% до 12%. А ужесточение критериев — регулярность исповеди и причащения, соблюдение постов, общение со священником, прочтение (хотя бы раз) Нового Завета, отсутствие веры в астрологию и переселение душ — дает показатель от 4% и ниже.

При столь незначительной массе собственно практикующих верующих на первый план выходит именно символическая приверженность к православию. Как символ русского своеобразия и духовную ценность, которую с гордостью можно противопоставить иным религиям, православие признают уже в 1990-е гг. около 82% русских респондентов. Но это «идеологическое» православие явно не тождественно религиозной вере. Скорее, его можно отнести к традиционалистской установке массового российского сознания. «Самое большое недоверие, — замечают исследователи, — испытывают русские к самым демократическим институтам, состав и деятельность которых наиболее зависит от самого народа, — к Думе и партиям. Напротив, наибольшее доверие — к институтам, наименее зависимым от рядового человека, — к РПЦ и армии». Такой ориентацией населения можно, наверное, объяснить и показную религиозность российских политиков, чаще всего явно неверующих. «Близость к церкви как бы “освящает” не пользующиеся доверием институты... церковь как бы передает им частичку своего авторитета».

Подобное отношение приводит к своего рода фетишизации православия и пробуждает у верующих близкую к магизму активность: сопричастность православию рассматривается как обязательное условие, чуть ли не гарантирующее успешное решение всех проблем. Полисемантизм православия-символа дает возможность желающим вычитывать/вчитывать

то значение, которое удовлетворяет их мировоззренческим, социально-политическим, этическим и иным потребностям. При этом размывание исходного христианского смысла не отменяет привлекательности русского православия как символа уже потому, что исторически заложенная привычка возлагать на него разнообразные ожидания обусловила воспроизведение положительного рефлекса на само понятие.

Можно, конечно, считать, что даже сумма символических значений, вычитываемых по мере надобности из православия, не тождественна его полному значению как объекта религиозного, т. е. имеющего трансцендентные основания. Но в таком случае вообще любые рассуждения, включая церковно-богословские, о православии как чем-то доступном уразумению будут излишни, уступая место мистическому опыту веры. Следует заметить, что ничего ущемляющего достоинство русского православия в обнаруживающихся у него символических характеристиках нет. По существу именно в таком виде оно и могло укорениться в обществе, стать соразмерным ему явлением, вписаться в российскую историю и современность.

Так что, если пытаться обнаружить какие-то основополагающие факторы российского сознания, то стоит лучше посмотреть, что же является величиной, «скрепляющей» всю многокрасочную гамму его религиозных, мифоритуальных и иных составляющих. И здесь, пожалуй, следует высказаться в гипотетической манере. То, как видится ведущая линия нашей истории и культуры, а значит, и лейтмотив российского сознания, сложно описать в категорически однозначных формулировках.

В интеллектуальных исканиях отечественных авторов уже давно нет более влекущего занятия, чем опыты проникновения в нечто сокровенное, именуемое то «тайной», то «душой», то «идеей» России. Немалым числом пытливых трудов, безусловно, схвачены те принципиальные черты «русской специфики», которые вполне достоверно ее характеризуют. Поэтому, отвлекаясь от громких имен и теорий, попробуем извлечь из спектра воззрений, почерпнутых в истории мысли, тот вывод, который более импонирует автору данной работы.

Суть этого, в общем-то не столь мудреного, вывода представляется так. Вероятно, самым устойчивым состоянием, водино связывающим все уровни бытия и сознания, все грани

социальной и духовной жизни в отечественной истории, допустимо считать строй отношений *традиционного общества*. Нет необходимости подробно раскрывать смысл данного, принятого в научной литературе, понятия⁴⁴. Все, что за ним стоит, — привязанность к общинно-коллективистской организации и патриархальные нравы, подчинение индивидуального поведения консолидирующим и унифицирующим установкам, сакрализация социального целого, ритуализация ключевых сторон жизнедеятельности и т. д. — составляет набор ведущих характеристик и российской культуры в целом.

Конечно, эволюции и революции в социально-экономическом и политическом укладе не прошли бесследно для общего настроения умов и выбора ценностных ориентиров. Массовое сознание современной России вмещает такие идеи и образы, которые вряд ли были бы мыслимы даже всего век назад, тем паче — в еще более давние времена. Но на устойчивость традиционалистских установлений коренным образом это почти не влияет⁴⁵.

Дело, возможно, в том, что при калейдоскопичности прилагательных, определяющих устройства России, — «самодержавная», «православная», «социалистическая», «советская», «демократическая» и пр., — главными именами существительными нашей истории остаются «царство», «империя», «держава», обобщенно говоря, Государство.

Типологически российское государство всегда тяготело к авторитарным формам⁴⁶. Будучи сакральным в глазах подданных, оно символизирует какой-то внеличностно установленный порядок и предначертанность жизни всех и каждого. Именно в такой этатистской организации и находит максимально подходящую форму выражения укоренившееся в культуре Отечества состояние традиционного общества.

Носимые российским государством идеологические «наряды» могли обновляться (хотя обветшавшие «одеяния» совсем

⁴⁴ См.: Домников С. Д. Мать-земля и Царь-город: Россия как традиционное общество. — М., 2002.

⁴⁵ О соотношении традиций и новаций в общественном сознании см.: Семенов В. Е. Типология российских менталитетов и имманентная идеология в России // Вестник С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. 1997. Вып. 4.

⁴⁶ См.: Ильин В. В., Ахиезер А. С. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. — М., 1997.

не выбрасываются, на всякий случай, хранясь в заветных сундуках). Сопутствовавшие его истории «фетиши» могли чередоваться или перекодироваться. Но вот авторитарное существо российской государственности во все времена оставалось постоянной величиной.

Когда в начале XX в. усилилась тенденция перехода России в плоскость индустриального общества, это вызвало болезненную реакцию общинно-патриархального сознания крестьянской страны. «Имело место не пролетарское и даже не просто люмпенское отрицание капитализма, а отрицание его сельским паупером дотоварного типа. В строго терминологическом смысле слова это была контрреволюция архаичных азиатских структур, предпринятая в ответ на столыпинскую революцию. Отрицанию подверглись рынок, частная собственность, право, свобода личности, демократия, гражданское общество... В превращенных формах псевдореволюционного сознания социалистическую функцию приобретали элементы сугубо азиатской парадигмы: редистрибуция, государственная власть как собственность»⁴⁷.

Разлад патриархальных устоев повседневности, смятение перед диктуемыми капиталистическим развитием новыми мотивациями труда и быта побуждали к привычному для традиционного общества упованию на заступничество сакральных в его восприятии институтов православной монархии⁴⁸. Но ни самодержавие, ни воспитанная столетиями «вогосударствленного» существования православная церковь не оказались состоятельными в этой ситуации, почему, собственно, в свою очередь лишились массовой народной поддержки. Переживавшееся крестьянской страной разрушение традиционного уклада жизни обернулось резким разочарованием в прежнем типе монархической власти, утратившей свой магический облик.

Этого, однако, нельзя сказать об образе сильного государства. Заменяв бывшее (православно-самодержавное) идеологическое оформление на коммунистические идеалы, отечественная государственность возродилась в своей прежней, и даже умноженной

⁴⁷ Стариков Е. Н. Общество-казарма от фараонов до наших дней. — Новосибирск, 1996. С. 386.

⁴⁸ Лобачева Г. В. Самодержец и Россия: Образ царя в массовом сознании россиян (конец XIX — начало XX веков). — Саратов, 1999; Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. — New Haven: Yale Univ. Press, 1967.

функциональности. Причем персональный состав носителей власти особого значения не имел: уничтожив предыдущую правившую элиту, заступившие на ее место были вынуждены воспроизводить нечто инвариантное столь жестко опрокинутому «старому миру». Опорой произошедшему стала органичная потребность коллективистского сознания в магическом образе государственной власти⁴⁹. Со своей стороны властные институты послереволюционного времени в конечном итоге утверждали себя в режиме, объективно приемлемом массовому сознанию, хранящему устои традиционного общества⁵⁰.

Похоже, что нечто подобное по «алгоритму» совершается и в наши дни, когда смена советско-коммунистических вех на демократически-либеральные подошла к естественным пределам, заданным социокультурной обусловленностью российской государственности. Буквальная аналогия с судьбой революционной трансформации начала XX в. будет неудачной, но преемственность шагов обращает на себя внимание.

Деструкцию советской системы проводили силы, вышедшие из нее же самой, воспитанные в ее традициях и усвоившие привычные ей стереотипы мифологизированного восприятия социально-политических процессов. Способ преодоления был почерпнут также из арсенала прежних приемов — тотальное упразднение предшествующего. Но полный перевод общественного развития на рельсы радикально иных традиций (западной демократии, индивидуализма и пр.) означал бы коренную ломку всех стержневых начал российской ментальности⁵¹. Интуитивное

⁴⁹ Попов В. А. Символы власти и власть символов // Символы и атрибуты власти: Генезис, семантика, функции. — СПб., 1996. С. 13; Зобов Р. А., Келасьев В. Н. Мифы российского сознания и пути достижения общественного согласия. — СПб., 1995. С. 29.

⁵⁰ Леонов С. В. Рождение советской империи: государство и идеология. 1917–1922 гг. — М., 1993.

⁵¹ О российской ментальности см.: Семенов В. Е. Российская полиментальность и социально-психологическая динамика на перепутье эпох. — СПб., 2008; Российская ментальность: методы и проблемы изучения / Отв. ред. А. А. Горский, Е. Ю. Зубкова. — М., 1999; Ментальность россиян: специфика сознания больших групп населения России / Под общ. ред. И. Г. Дубова. — М., 1997; Козловский В. В. Понятие ментальности в социологической перспективе // Социология и социальная антропология / Под ред. В. Д. Виноградова, В. В. Козловского. — СПб., 1997.

осознание этого гасит пафос отвержения даже самого одиозного прошлого, заставляя вновь возвращаться к константным параметрам отечественной социальной истории⁵².

Из сказанного возникает предположение, что строй сознания российского общества в значительной степени мифологичен, поскольку именно миф есть актуальная величина культурной жизни этого общества. Мифологическое мировосприятие очень пластично отражает все эволюции и мутации отечественных социальных структур. Если ментальный прогресс человечества и можно рассматривать как постепенное движение от «мифа к логосу», то в нашей культуре нередко оказывается, что российский «логос» сам постоянно экипируется мифотворчеством.

В силу объективных причин — природно-географических факторов, общинно-коллективистских традиций, характера и масштаба решаемых задач и т. п. — общественно-государственная организация в России неизбежно тяготеет к пирамидальности, когда властный центр обеспечивает целостность иерархически нисходящего социума, сбалансированность отдельных частей его. В жизненной необходимости такого состояния — исток сакрализации власти. В этом же — лейтмотив традиционной политической культуры России⁵³. Идеологическому оформлению данной организации лучше всего соответствуют тоталитарные мировоззренческие системы, к которым вполне можно отнести как коммунистическую, так и православную. На их созвучие указывали, каждый по-своему, еще Н. А. Бердяев и П. А. Сорокин⁵⁴.

⁵² Кантор В. К. Стихия и цивилизация: два фактора «русской судьбы» // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 27–46; Голубев А. В. Мифологизированное сознание как фактор российской модернизации // Мировосприятие и самосознание русского общества в XI — XX вв. / Отв. ред. Л. Н. Пушкарев. — М., 1992. С. 187–204. См. также: Переходные эпохи в социальном измерении: история и современность / Отв. ред. В. Л. Мальков. — М., 2003.

⁵³ Бочаров В. В. Иррациональность и власть в политической культуре России // Потестарность: генезис и эволюция / Отв. ред. В. А. Попов. — СПб., 1997. С. 178–179; об этом же интересное зарубежное исследование: Wortman R. S. Scenarios of Power. Myth and Ceremony in Russian Monarchy. — Princeton (New Jersey): Princeton Univ. Press, 1995.

⁵⁴ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. С. 152; Сорокин П. А. Голод и идеология общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. — М., 1996. С. 657–665.

Православие культивируется в данном контексте не строго по христианской модели мировоззрения, а с мощными ин-терполяциями «языческого» сознания, как особый религиозно-мифологический комплекс. В нем смыкаются инстинктивное тяготение массового сознания к удержанию социального целого и настороженность властвующих элит в отношении гетеродоксии как угрозе возникновения неуправляемых общественных настроений.

Берусь утверждать, что даже наиболее потрясшие историю Отечества сдвиги в его жизненном устройстве так и не перевернули глубинных основ российского мировосприятия. При всей значимости в нем религиозного присутствия, в фундаменте своем оно по-прежнему удерживает и воспроизводит мифоритуальные установки. Может быть, в этом постоянстве религиозно-мифологического комплекса — основная отличительная особенность общественного сознания в России.

Конечно, и это утверждение нуждается в оговорке: вряд ли по «процедурной» стороне ментальных операций российское сознание как-то уж очень отличается от сознания иных современных ему сообществ. То же самое относится и к инкорпорированности мифологического фактора в содержание религиозной жизни. Христианство практически повсеместно в своем распространении не избежало синкретических процессов, переплетения с автохтонными мифоритуальными традициями, народными верованиями и т. п. В этом смысле русское православие типологически соотносимо с любой другой этноконфессиональной системой. Но вот особый акцент в мировоззрении, жизненных установках и ценностях вполне различим.

Акцентированная мифологичность регулярно возникает, как представляется, под влиянием объективно присущих истории Отечества черт традиционного общества, которое упрямо воспроизводит себя, несмотря на самые радикальные социально-политические перемены. Это, видимо, и задает своеобразную тональность, в которой по сей день звучит тема религии в России.

1.2. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России

Для познания роли религии в истории России необходимым предметом исследования является «инфраструктура»,

в условиях которой на протяжении веков проходила религиозная жизнь российского общества. Прежде всего, это состав, количественные показатели религиозных объединений, параметры их положения в стране и взаимоотношений с государством. В силу большого объема материала целесообразно избрать методику выборочного историко-статистического рассмотрения динамики религиозных организаций в дореволюционной России.

Вряд ли когда-нибудь удастся дать исчерпывающее статистическое описание храмов, монастырей, иных религиозных учреждений, духовенства и других служителей культа, существовавших в России на протяжении ее истории. Сохранившихся документальных свидетельств для их точной количественной оценки недостаточно. Практикуются и разные способы подсчета: от сложения только тех величин, чьи координаты (названия и места расположения, даты основания, данные отчетов и переписей и пр.) достоверно установлены, до объединения в некую совокупность всех как-либо присутствующих в источниках упоминаний и цифр. Известно, что храмы и монастыри нередко утрачивались от пожаров, разрушались при междоусобицах и внешних нашествиях, подвергались секуляризации, восстанавливались под иными наименованиями или строились новые. Существенные изменения претерпевало и устройство конфессиональных сообществ. Поэтому можно говорить лишь о приблизительных показателях, характеризующих состояние религиозных организаций.

Первенствующим предметом рассмотрения, безусловно, должно быть христианство православного исповедания. Длительность существования и влияние присутствия делают православие приоритетным среди прочих явлений религиозного спектра российской истории.

Религиоведческий взгляд на православие в России обнаруживает, что организационные структуры ведущей конфессиональной традиции на протяжении всего их исторического бытия — в киевский, владимирский, московский, петербургский периоды — имеют сложную динамику.

Прежде всего заметим, что социокультурные характеристики киевской и последующей московской государственности явно не тождественны. Различен в них и статус церковных организаций. В то же время очевидны мотивы родства и преемственности, из чего следует уместность содержательного соотнесения

исторических периодов существования религиозных сообществ. Учитывая это и используя приведенный в отечественных исследованиях материал, допустимо предложить следующую реконструкцию динамики русской православной церковности.

Применительно к раннему этапу «киевского» периода истории надо признать, что его церковный уклад (образовавшийся с началом массового принятия христианства) не может рассматриваться как в прямом смысле определяющий последующую картину религиозной жизни средневековой Руси. Для самых первых времен церковного обустройства в русских землях (X в.), когда здесь возникла 61-я по счету епархия («митрополия русская») Константинопольского патриархата, трудно с достоверностью установить даже ее территориальное расположение⁵⁵.

Если говорить о домонгольской Древней Руси в целом, то считается, что всего за X — 1-ю пол. XIII вв. в Киевской митрополии было учреждено 16 епархий (одна из них в XII в. прекратила существование). Однозначных сведений о действовавших тогда храмах и монастырях не существует. Это, правда, не мешает историкам называть конкретные цифры. Дореволюционные исследователи не были едины в приводимых данных: церковно-исторический труд митрополита Макария содержит упоминания о 85 монастырях, основанных с 988 г. по 1240 г.; Е. Е. Голубинский находил, что в 18 городах Древней Руси с конца X в. по 1240 г. существовало 66 монастырей, в том числе в Киеве и Новгороде — по 17; историк-эмигрант А. В. Карташев писал о 68 известных в домонгольский период монастырях⁵⁶. Некоторые советские ученые по имеющимся летописным источникам также полагали, что количество монастырей этого времени не превышало 70⁵⁷. Современный автор указывает, что

⁵⁵ Карташев А. В. Собрание сочинений: В 2 т.: Очерки по истории Русской церкви. Т. 1. — М., 1992. С. 92.

⁵⁶ См.: Макарий, митрополит. История Русской Церкви: В 12 т. — СПб., 1881–1900. Т. 1. С. 191–202, Т. 2. С. 40–95, Т. 3. С. 40–73; Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: В 2 т. Т. 1. Период первый, Киевский или Домонгольский. 2-я половина тома. — М., 1997. С. 71; Карташев А. В. Указ. соч. С. 225.

⁵⁷ Тихомиров М. Н. Белое и черное духовенство // Религия и церковь в истории России / Общ. ред. А. М. Сахарова. — М., 1975. С. 71; Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. — Л., 1984. С. 193.

известно 19 монашеских обителей XI в. и более 50, основанных в XII — нач. XIII в.⁵⁸. От этих, близких друг к другу, показателей отличаются сведения Я. Е. Водарского. По его выкладкам, в русских землях за все время с IX в. по конец XIII в. было основано как минимум 154 монастыря, в том числе 29 женских (*далее в тексте число женских монастырей указывается в скобках, после числа мужских*), из них количество действовавших к исходу XIII в. можно определить в 120 (24)⁵⁹.

Насельников по монастырям, в зависимости от вида обители, обычно было до нескольких десятков монашествующих; крайне редко это достигало сотни и более человек. Монастыри доордынских времен располагались, как правило, в городской черте или близких пригородах. По выводу М. И. Бълховой: «это приводило к тому, что они не имели возможности полностью отойти от светской жизни. Древнерусские монастыри были связаны не только с представителями отдельных членов княжеских или знатных семей, но и непосредственно вовлекались в политическую жизнь общества»⁶⁰.

Число храмов в городах и населенных пунктах для этого периода в полном объеме установить еще труднее (имея в виду к тому же, что большинство было деревянными и часто горело). По мнению историка Б. В. Сапунова, документально подтверждается наличие в 54 городах Древней Руси на протяжении X в. — 1240 г. в совокупности 264 церквей. Расчет возможной численности населения этих городов, в его усредненном распределении по приходам, показывает, что реальное число церквей требуется утроить, т. е. всего их должно было быть до 1 тыс. Дополнив эти данные вероятным количеством церквей по другим древнерусским городам и сельской местности, ученый делает вывод, что за весь период до сер. XIII в. было сооружено примерно 1,3–1,5 тыс. городских и 8–9 тыс. сельских приходских храмов; кроме того, должны быть учте-

⁵⁸ Сеницына Н. В. Русское монашество и монастыри. X–XVII вв. // Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь / Науч. ред. протоиерей В. Цыпин, А. В. Назаренко. — М., 2000. С. 308.

⁵⁹ Водарский Я. Е. Землевладение русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI — нач. XX в.) // Русское православие: вехи истории / Науч. ред. А. И. Клибанов. — М., 1989. С. 506, 507.

⁶⁰ Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / Отв. ред. Н. В. Сеницына. — М., 2005. С. 39.

ны домовые молельни в усадьбах феодалов (около 1 тыс.) и церкви в монастырях⁶¹.

Что касается общей численности священнослужителей, то отсутствие в ту пору какой-либо нормы для количества клириков приходских церквей делает даже приблизительный подсчет проблематичным. Отечественные историки упоминают о существовании в древнекиевский период особого, автономного по отношению к светской власти, класса лиц — «церковных людей». Это сообщество объединяло в некую целостность не только архиереев, священников, монашество, церковнослужителей, но и всех опекаемых и призреваемых церковью (старых, увечных, больных, изгоев), а также зависимых от нее холопов⁶². Очевидно, что строгое вычленение в этой среде непосредственно служителей культа будет затруднительным. Известен, однако, постоянно возрастающий спрос на духовенство. По словам А. В. Карташева: «Для прихожан было выгодно иметь побольше священников, чтобы пользоваться, при наличии конкуренции, более дешевыми требами, а для епископов наибольшее число поставлений равносильно было наибольшему количеству ставленных доходов. Обе стороны, таким образом, сходились в том, чтобы размножить рядовое священство»⁶³. Сюда же следует добавить множество «домовых священников» во владениях знатных и зажиточных людей. Можно предположить, что к началу ордынского вторжения, при населении русских земель примерно 6,5–7 млн человек (иногда приводится более широкий диапазон: 5–8 млн⁶⁴), в них действовало до 10 тыс. храмов разных категорий, служило несколько десятков тысяч клириков, было около 100 (Е. И. Кольчева называет цифры — 116 мужских и 22 женских⁶⁵) монашеских обителей.

В ордынский период, как замечают историки, резкого упадка церковных организаций на Руси не произошло. Русская духовная иерархия в целом сохранила свои пастырские

⁶¹ Сапунов Б. В. Книга в России в XI–XIII вв. — Л., 1978. С. 45, 55, 56, 60, 64.

⁶² Платонов С. Ф. Лекции по русской истории. — М., 1993. С. 128.

⁶³ Карташев А. В. Указ. соч. С. 209.

⁶⁴ Щапов Я. Н. Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. — М., 1989. С. 55.

⁶⁵ Монашество и монастыри в России. С. 82.

и имущественные возможности⁶⁶. В 1261 г. даже появилась православная епископия, основанная в столице Золотой Орды (Сарае) и объединившаяся затем с епископской кафедрой в Переяславле-Южном⁶⁷. Всего к этому году в Русской церкви было 19 епархий⁶⁸. Какая-то часть храмов и монастырей все же погибла, но одновременно происходило активное возведение новых. В труде одного из профессоров Казанской духовной академии подчеркивается, что «в то именно время, с половины XIII и по XV столетие, основалось в России до 150 монастырей, в том числе знаменитые впоследствии Троице-Сергиевский, Соловецкий, Волоколамский, Чудов, Кирилло-Белозерский, Ипатиевский»⁶⁹. Другой автор указывает, что только за полтора столетия (к сер. XV в.) устраивается до 180 новых монастырей⁷⁰. Энциклопедическое церковное издание сообщает, со ссылкой на упомянутый труд митрополита Макария, что со 2-й пол. XIII в. по 1-ю пол. XV в. в епархиях, находившихся на территориях Золотой Орды, Великого княжества Литовского, Великого княжества Владимирского, Галицко-Волынского княжества, Новгородской республики было основано 286 монастырей⁷¹.

Становление единого государства в XIV — нач. XVI в. существенно повлияло на географию распространения Русской церкви. По описанию современных историков в 1462 г. Иван III наследовал княжество, размеры которого не превышали 430 тыс. кв. км., при вступлении на престол внука — Ивана IV в 1533 г. территория Руси увеличилась в шесть раз, достигнув

⁶⁶ Пушкарев С. Г. Обзор русской истории. Изд. 5-е, стереотип. — СПб., 2003. С. 121; Ершова И. И. Православие на Руси и в России // История религии: В 2 т. Т. 2 / Под общ. ред. И. Н. Яблокова. 2-е изд., перераб. и доп. — М., 2004. С. 166–167.

⁶⁷ Будовниц И. У. Духовенство и татарское иго // Религия и церковь в истории России. — М., 1975. С. 101.

⁶⁸ Мусин А., диакон. Русское православие // Религиоведение / Науч. ред. А. В. Солдатов. 4-е изд., испр. и доп. — СПб., 2003. С. 464.

⁶⁹ Царевский А. А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России / По изданию: Казань, 1898. — Л., 1991. С. 13.

⁷⁰ Василенко Н. П. Монашество и монастыри в России // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 2 / Гл. ред. С. С. Аверинцев. — М., 1995. С. 161.

⁷¹ Сеницына Н. В. Указ соч. С. 314.

2,8 млн кв. км.⁷². К исходу XVI в. московское царство увеличилось в размерах до 5,4 млн кв. км. Население страны в середине XVI в., по максимальной оценке, достигло 9–10 млн, а в его конце — 11–12 млн человек⁷³.

Политический центр — Москва становится и центром русского православия. Со второй пол. XV в. ведущую роль в православном мире начинает играть Московская митрополия. Нараставшие государственные масштабы влекли за собой расширение областей церковного присутствия — образование новых епархий, строительство храмов, основание монастырей. По одним данным, в XIV–XVI вв. было вновь основано около 100 городских и пригородных и около 150 «пустынных» монастырей⁷⁴. По другим, за период от фактического начала автокефалии (1448 г.) до учреждения патриаршества (1589 г.) появилось 488 новых монастырей⁷⁵. Согласно более детальному исследованию, к концу XIV в. монастырей насчитывалось 227 (40), за XV в. их количество почти удваивается — 414 (69), а к исходу XVI в. в Московской Руси только по девяти крупнейшим ее регионам действовало свыше 700 монастырей (из них более 100 женских)⁷⁶. Крупных обителей (до 300 монастырями) в XIV в. было 42, в XV в. — 57. К концу XV в. большинство монастырей имело земельную собственность. В настоящее время исследователи склоняются к мнению, согласно которому монастыри XV–XVI вв. занимали около 20% земельного фонда страны⁷⁷.

Коррективы в эту динамику внесло разделение Русской церкви с 1458 г. на Московскую и Киевскую (во владениях Великого княжества Литовского) митрополии. Продолжительная обособленность ряда епархий привела к развитию западнорусской ветви православной церкви. В Великом княжестве Литовском в середине XVI в. существовали тысячи православных приходов и не менее 50 монастырей. Значительная часть

⁷² Дворниченко А. Ю., Кащенко С. Г., Кривошеев Ю. В., Флоринский М. Ф. История России с древнейших времен до начала XX века. Изд. 3-е, испр. — СПб., 2001. С. 57.

⁷³ Пайпс Р. Россия при старом режиме / Пер. с англ. — М., 1993. С. 26, 114.

⁷⁴ Пушкарев С. Г. Указ. соч. С. 143.

⁷⁵ Сеницына Н. В. Указ. соч. С. 314.

⁷⁶ Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 516, 517.

⁷⁷ Монашество и монастыри в России. С. 99.

приходов, особенно в луцкой и волынской епархиях, после 1596 г. признала унию с Римско-католической церковью. Тем не менее, за двадцать лет после унии было основано 10 новых монастырей (среди которых Успенская Почаевская лавра на Волыни)⁷⁸. Возникло и несколько внесловных православных братств. С вхождением Великого княжества Литовского в состав Речи Посполитой приверженность населения литовских и галицких земель православию сохранялась. В XVII в. здесь действовали 8 православных епархий, 4–5 тыс. приходов, 11 тыс. священнослужителей⁷⁹. После 1686 г. большинство из них постепенно воссоединилось с православной российской церковью.

В XVII в. Русская церковь развивается уже в статусе автокефальной, при патриаршем возглавлении. Это был век существенного реформирования церковной жизни. Немалая часть монастырей подверглась упразднению. Но основывается еще свыше 600 новых, к ним добавляются и те, что существовали на присоединявшихся к Московскому государству территориях (прежде всего, в Киевской митрополии). К концу этого столетия общее число городских и сельских монастырей составило 1153 (229). Из них 619 (75) монастырей владело крестьянскими дворами⁸⁰. Вообще на протяжении всего XVII в., несмотря на противодействие светских властей, активно продолжался рост церковных землевладений. Анализ переписных книг Поместного приказа позволил отечественным исследователям установить, что к 1678 г. в распоряжении домовых вотчин патриарха и епархиальных архиереев, приходских церквей и монастырей находилось более 116 тыс. крестьянских дворов, т. е. 13,3% всех дворов в стране⁸¹. На долю православного духовенства приходилось свыше 2 млн десятин, составлявших 16% всех пахотных земель в государстве, большая часть из которых расположена в черноземной зоне центральных районов России. К исходу XVII в. 739 религиозных организаций (патриарший дом, 23 архиерейских дома, монастыри, многие соборы и приходские

⁷⁸ Ершова И. И. Указ. соч. С. 206.

⁷⁹ Карташев А. В. Указ. соч. С. 536, 537, 580.

⁸⁰ Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 529.

⁸¹ Устюгов Н. В. Русская церковь в XVII в. // Религия и церковь в истории России. — М., 1975. С. 145; Сахаров А. Н., Зимин А. А., Грекулов Е. Ф. Церковная реформа и раскол // Христианство и Русь: Сб. статей / Науч. ред. А. В. Белов. — М., 1988. С. 70.

церкви) владели 150 тыс. дворов с численностью почти 1,4 млн крестьян⁸².

Раскол в Русской церкви после московского Собора 1666–1667 гг., приведший к возникновению старообрядческого движения, вызвал некоторое снижение численности патриарших приходов и паствы. Свообразным свидетельством этого «ухода» служит неоднократно приводимый в литературе приблизительный итог массовых самоожжений, в которых только за 1672–1690 гг. погибло до 20 тыс. приверженцев «старой веры»⁸³.

В это время в 24 епархиях Московского Патриархата насчитывалось 15 тыс. соборов, приходских, монастырских, домовых церквей⁸⁴. Ряды клириков пополнялись в основном выходцами мужского пола из семей духовенства, поэтому при подсчетах их обычно полностью включают в общую совокупность священнослужителей. При таком условии численность белого духовенства и монашества в XVII в. могла достигать 100–110 тыс. человек⁸⁵.

Во второй пол. XVII в. необходимость качественного богословского обеспечения церкви побудила к созданию первых учреждений духовного образования. Таковые время от времени устраивались в Москве, было их тогда там всего четыре или пять⁸⁶. Самым удачным «проектом» оказалась Славяно-греко-латинская Академия (единственное на то время заведение для обучения духовенства): при основании в декабре 1685 г. она имела 28 учеников, через месяц — 33, а в конце 1687 г. — уже 76 учащих⁸⁷.

Следующее столетие принесло в жизнь русского православия немало радикальных изменений. Особенно это было связано с переводом церкви на синодальное управление и с мощными проявлениями секуляризации. Уже в 1701–1705 гг. ограничивается право духовенства распоряжаться

⁸² Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 533, 539.

⁸³ Карташев А. В. Собрание сочинений: В 2 т.: Очерки по истории Русской церкви. Т. 2. — М., 1992. С. 241; Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 2 / Гл. ред. С. С. Аверинцев. — М., 1995. С. 444.

⁸⁴ Волков М. Я. Русская православная церковь в XVII веке // Русское православие: веки истории. — М., 1989. С. 157, 158.

⁸⁵ Ершова И. И. Указ. соч. С. 201.

⁸⁶ Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 242–254.

⁸⁷ Экономцев И. Н. Православие, Византия, Россия. — М., 1992. С. 92–93.

доходом с церковных вотчин (большая часть отбиралась в казну); у церкви изымались оброчные угодья (рыбные ловли, мельницы и пр.); размер земельных владений сократился и заведование ими перешло к Монастырскому приказу⁸⁸. Такие меры существенно отразились на имущественном положении духовенства, являвшегося уже довольно обширным сословием.

Эта обширность, между прочим, затрудняет точное определение численности собственно служителей культа. В отечественной традиции было принято относить к духовному сословию не только священнослужителей (епископов, священников, диаконов) и церковнослужителей (псаломщиков, звонарей и пр.), но и детей, жен и вдов духовных лиц. В таком случае уже в нач. XVIII в. количество все сословие могло включать свыше 300 тыс. человек, среди которых большую долю составляли семьи причетников⁸⁹. По установленному штатному расписанию на каждый приход (100–150 дворов) требовалось иметь по одному священнику, диакону и пономарю; штат кафедрального собора должен был состоять из 11 служителей. При Петре Великом исповедующими православие среди приблизительно 21 млн подданных Российской империи обычно полагаются около 15 млн человек⁹⁰. Есть авторы, которые более реальным количеством православных считают 10 млн, уточняя при этом, что на 1722 г. в 15,7 тыс. храмах всех уровней служила примерно 61 тыс. белого духовенства⁹¹. На 1738 г. только действующие священники и церковнослужители с семьями исчислялись количеством до 125 тыс.⁹². Называется и другая численность духовного сословия для этого периода — 140 тыс. человек⁹³. Известно, однако, что в 1739 г. по единовременной ревизии 22 тыс.

⁸⁸ Дмитриев А. Петр I и церковь // Религия и церковь в истории России. — М., 1975. С. 173.

⁸⁹ Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 527.

⁹⁰ Федоров В., протоиерей. 300 лет европейской интеграции и межцерковные отношения в Санкт-Петербурге // Инославные церкви в Санкт-Петербурге. — СПб., 2004. С. 24.

⁹¹ Цыпин В., протоиерей. Русская Православная Церковь в Синодальную эпоху. 1700–1917 гг. // Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь. — М., 2000. С. 132.

⁹² Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 2. Ч. 1. Церковь. Религия. Литература. — М., 1994. С. 197.

⁹³ Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 545.

существовавших к тому времени православных храмов было обнаружено отсутствие причта в 706 церквях⁹⁴.

В монастырской среде России первой пол. XVIII в. также происходили заметные подвижки. На 1700 г. в стране числился 1201 (236) монастырь, к 1722 г. их осталось 1128 (255), а в 1738 г. — уже 948. Количество монашествующих обоего пола с 25 207 в 1724 г. сократилось за следующие полтора десятилетия на 40% и в 1740 г. составило 14 282 человека⁹⁵. Общее число монастырей, основанных в 1701–1763 гг. (из разных источников — от 37 до 46), уступало количеству закрытых (175) в этот же период. Тем не менее, монастырская структура к 1764 г. оставалась значительной. Только в великороссийских губерниях монастырей, пустыней и скитов состояло 881 (203), а всего в стране действовало, по данным исследователей, либо 1072 обители⁹⁶, либо 1046 (212), при 9–12 тыс. монахов и монахинь⁹⁷.

В екатерининскую эпоху дальнейшая секуляризация привела к ощутимому снижению материального потенциала православной церкви, что отразилось и на ее статистических показателях. К началу новых преобразований церковной сферы в России было около 15 млн исповедующих православие, 17,7 тыс. храмов, 67 тыс. белого духовенства⁹⁸. После указа 26 февраля 1764 г. началось упразднение многих монастырей, а оставшиеся были разделены на три класса и установлена штатная норма монашествующих (в мужских монастырях первого класса до 33 монахов, в женских от 52 до 101 монахини; только лавры могли иметь большую численность). Количество монастырей резко уменьшилось: историк Н. Н. Лисовой сообщает, что при секуляризации 1764 г. было закрыто 589 (118) обителей, а в последующий период до конца XVIII в. — еще 43 (8)⁹⁹. При-

⁹⁴ Никольский Н. М. История русской церкви. Изд. 3-е. — М., 1983. С. 218.

⁹⁵ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Монастыри и монашество. 1700–1998 гг. // Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь. — М., 2000. С. 326; Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 114, 132.

⁹⁶ Василенко Н. П. Указ. соч. С. 165; Прошин Г. Г. Черное воинство: (Русский православный монастырь. Легенда и быль). 2-е изд., доп. — М., 1988. С. 76.

⁹⁷ Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 545.

⁹⁸ Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 132.

⁹⁹ Монашество и монастыри в России. С. 199.

водимые исследователями подсчеты уцелевших обитателей разноречивы: называются цифры 483¹⁰⁰ и 479 (91)¹⁰¹; встречается упоминание о 473 сохранившихся монастырях, из которых 312 переводились на казенный штатный оклад, а 161 оставался на собственном содержании¹⁰²; есть указание на 452 и даже 396 незакрытых монастырей¹⁰³; в ряде трудов говорится, что штатных монастырей в Великороссии осталось лишь 226 (159 мужских и 67 женских), а около 150 было «выведено за штат», т. е. оставлено на содержание за счет паствы и собственного труда¹⁰⁴. Не совсем ясно, сколько было монастырских насельников после «обмирщения» 1764 г. — нынешние церковные историки дают сведения как о 12 392 монашествующих¹⁰⁵, так и о снижении их числа в великорусских губерниях с 11 тыс. до 5450 человек¹⁰⁶. Общий подсчет позволил современным авторам сделать вывод, что из 822 монастырей, закрытых в период с 1701 г. по сер. XIX в., 807 обитателей (т. е. две трети от существовавших до петровских реформ) прекратили свою деятельность именно в XVIII в.¹⁰⁷

Главным предметом секуляризации стала собственность религиозных организаций на землю и крестьян. Современная литература указывает, со ссылкой на дореволюционные исследования, что в елизаветинское время (по ведомостям 1754 г.) за архиерейскими домами и монастырями в 20 тыс. населенных пунктах империи значилось чуть больше 851 тыс. душ мужского населения¹⁰⁸. Согласно ревизским документам 1762 г., в церковном распоряжении находилось уже свыше 1 млн душ мужского пола крепостных и

¹⁰⁰ Прошин Г. Г. Указ. соч. С. 76.

¹⁰¹ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 328.

¹⁰² Никольский Н. М. Указ. соч. С. 203.

¹⁰³ Ершова И. И. Указ. соч. С. 220.

¹⁰⁴ Комисаренко А. И. Ликвидация земельной собственности феодального духовенства в России // Феодализм в России / Отв. ред. В. Л. Янин. — М., 1987. С. 168–170; Монашество и монастыри в России. С. 199; Никишина Е. А., Макальская М. Л. Финансовое обеспечение деятельности православных религиозных организаций. — М., 2008. С. 25.

¹⁰⁵ Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 132.

¹⁰⁶ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 328.

¹⁰⁷ Монашество и монастыри в России. С. 199.

¹⁰⁸ Там же. С. 194, 220.

зависимых крестьян (почти десятая часть всего податного населения). По ходу реформирования более 910 тыс. из них, вместе с монастырскими вотчинами, были переведены в ведение Коллегии экономии. Земельная собственность монастырей и архиерейских домов существенно урезалась (она уменьшилась на 8,5 млн десятин, но по 29 губерниям в последней четверти XVIII в. в церковном владении сохранялось еще почти до 700 тыс. десятин). К концу века доход государства от секуляризации достиг 3 млн рублей, церковь лишилась самостоятельного распоряжения годовым доходом почти в 1,5 млн рублей, из которых половина уходила в государственную казну, а остальная сумма выделялась на содержание духовенства согласно установленным штатам¹⁰⁹.

В целом, однако, имущественное положение православной церковности оставалось весьма высоким. К концу правления Екатерины II пределы империи расширились и исповедующими православие считались уже 21,6 млн подданных. Православная российская церковь состояла из 35 епархий, где служили 84 тыс. белого духовенства, было свыше 21 тыс. храмов, 488 (102) монастырей и 12,3 тыс. монашествующих¹¹⁰. В царствование Павла I число монастырей несколько выросло: восстановлено 29 упраздненных и открыто 20 новых¹¹¹. Этот же монарх вдвое увеличил государственное финансирование духовного ведомства, доведя казенные выплаты епархиям в Великороссии до 1 млн руб. в год¹¹². С 1797 г. возобновилось наделение монастырей земельными владениями (пахотными, луговыми, лесными); их норма возрастает от 30 десятин на монастырь при Павле I до 150 при Николае I, у многих крупных монастырей пожалования были еще выше (при этом в собственности оставались и земли, уже имевшиеся или пожертвованные сверх норм); с 1805 г. монастырям было дано право приобретать недвижимые имущества¹¹³.

¹⁰⁹ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 327; Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 548; Никишина Е. А., Макальская М. Л. Указ. соч. С. 25.

¹¹⁰ Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 132.

¹¹¹ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 329.

¹¹² Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 554.

¹¹³ Морозан В. В. Экономическое положение Русской Православной Церкви в конце XIX — начале XX вв. // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. С. 313.

На протяжении всего «века Просвещения» постепенно наращивалась и подготовка пастырей. В начале XVIII в. число получавших церковно-богословское образование в двух действовавших тогда духовных академиях (Киевской и Московской Славяно-греко-латинской) и в нескольких епархиальных школах (в Новгороде, Ростове, Смоленске, Тобольске, Чернигове) было невелико — совокупно около 1 тыс.; таким же или лишь на две-три сотни учащихся больше оставалось их количество до середины столетия¹¹⁴. С 1721 г. вводится запрет на занятие церковных должностей без школьного образования, после чего началось открытие при архиерейских домах духовных училищ семинарского типа и принудительное направление в них сыновей священников. За период 1721–1725 гг. в великорусских епархиях учреждается 12 таких учебных заведений. К концу 1730-х гг. действовало уже 17 духовных семинарий¹¹⁵. На 1750 г. в стране существовало 26 духовных семинарий, обучавших около 6 тыс. воспитанников¹¹⁶. В 1782 г. в духовных школах всех уровней учились 11 329 человек, в начале XIX в. число духовных учебных заведений выросло до 115 (2 академии, 37 семинарий, 76 училищ), совокупно дававших образование уже 29 тыс. учащихся¹¹⁷.

Во времена Александра I население империи, исповедующее православие, составляло без малого 34 млн человек. Их пастырским окормлением ведало духовенство 36 епархий, 5 викариатов. С 1811 г. добавились 4 епархии грузинского экзархата. По данным на 1825 г. в стране было более 25,7 тыс. храмов; служили около 1 тыс. протоиереев, 32,5 тыс. священников, 14 тыс. диаконов, 54 тыс. причетников (всего почти 102 тыс.); в 476 (99) монастырях пребывало свыше 5,5 тыс. монашествующих обоего пола и столько же несущих послушание¹¹⁸. Из ранее закрытых монастырей за первую четверть XIX в. было восстановлено

¹¹⁴ См.: Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. — Казань, 1883; Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. — СПб., 2001.

¹¹⁵ Соколов М., священник. Духовное образование в России. XVI–XX вв. // Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь. — М., 2000. С. 409, 410, 415.

¹¹⁶ Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 548; Шмеман А., протоиерей. Исторический путь Православия. — М., 1993. С. 382.

¹¹⁷ Никольский Н. М. Указ. соч. С. 229.

¹¹⁸ Литвак Б. Г. Русское православие в XIX веке // Русское православие: веки истории. — М., 1989. С. 324.

не менее 33¹¹⁹. После вхождения в состав России Грузии и некоторых других территорий общее число дополнилось еще 54 православными монастырями¹²⁰.

В первой четверти XIX в. действовало 340 учебных заведений духовного ведомства на 45,5 тыс. учащихся: 3 духовных академии (Киевская, Московская, С.-Петербургская — реорганизованные и предназначенные для учебных округов), 39 семинарий, 128 уездных епархиальных училищ, 170 начальных приходских школ¹²¹. В следующее царствование, к концу 1838 г. духовных семинарий стало 44 (15 830 чел.), духовных училищ — 159 (45 968 чел.)¹²²; в 1842 г. открыта духовная академия в Казани. По отчетам обер-прокуроров Синода, в 1825 г. специальное образование имели 13 тыс. священнослужителей, т. е. 27% от их общего числа, а к 1855 г. таковых стало уже 33 тыс. (70% от всех священников и диаконов)¹²³.

Применение разных способов подсчета религиозных организаций иногда влечет разноречивые результаты: если С. С. Дмитриев некогда, используя официальные церковные документы, определял общее число монастырей на 1808 г. как 447 (94), а на 1815 г. как 478 (91), то Я. Е. Водарский лишь в европейской части России начала XIX в. насчитал 574 (133) монастыря. В оценках последующего периода, однако, источники дают меньше оснований для расхождения и цифры сближаются. Основной базой статистических данных для исследователей являются периодические Отчеты обер-прокуроров Святейшего Синода по ведомству православного исповедания. Из сделанных на их основе расчетов Дмитриева следует, что на 1840 г. монастырей было 547 (112), а в 1860 г. — 613 (136); Водарский на 1860 г. приводит цифру 580 (129) монастырей, т. е. разница составляет лишь 5%; Г. Г. Прошин на 1873 г. дает цифру 485 (145) монастырей (без архиерей-

¹¹⁹ Прошин Г. Г. Указ. соч. С. 77.

¹²⁰ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 329.

¹²¹ Смирнов П., протоиерей. История Христианской Православной Церкви / Переиздание. — М., 1994. С. 160; Соколов М., священник. Указ. соч. С. 412.

¹²² Никольский Н. М. Указ. соч. С. 230.

¹²³ Титов Ю. Н. Процесс огосударствления Церкви // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. Антология отечественного религиоведения. Ч. 3. — М., 2009. С. 70.

ских домов), отнеся сюда только те, время основания которых точно установлено¹²⁴. В общее количество иногда включаются несколько единоверческих обителей («воссоединенных» с синодальной церковью), а также униатские монастыри, преобразованные в православные после присоединения к России ряда западных территорий в 1830-е гг.

Другие важные показатели синодальной церковной организации предреформенного периода выглядят следующим образом. На 1850 г. ей принадлежало 35 775 церквей, часовен и молелен; к белому духовенству относилось 115 тыс. клириков; монашествующих обоюбого пола насчитывалось около 18,5 тыс.; действовали 4 духовных академии (383 студента), 47 духовных семинарий (16 702 слушателя), 182 духовных училища (24 737 учеников)¹²⁵. К 1849 г. образовался значительный контингент (7,5 тыс.) так называемого «безместного» духовенства, появившегося из-за отсутствия свободных штатных должностей на приходах. В связи с таким «избытком» было даже отменено существовавшее до той поры обязательное направление детей клириков в духовные учебные заведения¹²⁶.

К середине XIX в., при общем населении империи в 68 млн, число православных верующих определялось как 47 979 744 человека (1851 г.); имелось 36,3 тыс. храмов, к белому духовенству относилось 127 тыс. человек, действовали 534 (123) монастыря с 18,4 тыс. монашествующих и послушников¹²⁷. В 1860 г. 58 епархий православной российской церкви имели уже 37 675 соборов и церквей, 12 486 часовен и молитвенных домов; учреждений монастырского типа вместе было около 600; за 1836–1861 гг. из казны монастырями было получено свыше 25 тыс. десятин земли¹²⁸. Продолжалось государственное финансирование религиозных организаций: только на монастырские нужды ежегодно выделялось с 1839 г. — по 148 тыс. рублей, а с 1842 г. — по 260 тыс. рублей¹²⁹.

¹²⁴ Дмитриев С. С. Православная церковь и государство в предреформенной России // История СССР. 1966. № 4. С. 46; Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 550; Прошин Г. Г. Указ. соч. С. 118.

¹²⁵ Литвак Б. Г. Указ. соч. С. 334, 335.

¹²⁶ Соколов М., священник. Указ. соч. С. 413.

¹²⁷ Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 132.

¹²⁸ Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 550, 551.

¹²⁹ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 336.

С проведением реформ 1860-х гг. в динамике религиозных организаций России произошел ряд перемен. На 1869 г. по ведомству православного исповедания числилось 38 075 священников, 11 144 диакона, 68 461 причетник¹³⁰. Административные мероприятия в губерниях и изменение порядка государственных пособий лицам духовного сословия первоначально привели к упразднению в 1869–1879 гг. многих монастырей, закрытию около 2 тыс. приходов, сокращению 500 штатных священников и большого числа церковнослужителей¹³¹. Однако к 1885 г. эти приходы в основном были восстановлены. К 1881 г. на 61 941 222 крещеных в православии россиян синодальная церковь имела 40 596 храмов и 96 380 человек белого духовенства (включая причетников); действовали 4 духовных академии, 53 духовных семинарии, 183 духовных училища; в 566 (181) монастырях обитали 29,4 тыс. монашествующих и послушников¹³².

В пореформенное время происходило активное создание новых монастырей. По некоторым данным, с 1861 г. до 1917 г. всего было основано 408 (301) новых монастырей, в том числе 2 (1) за рубежом¹³³. В 1880 г. монастырей было 618 (162) с 11,2 тыс. монашествующих и 16,9 тыс. послушников, в 1890 г. число обителей выросло до 724 (228) с 14,5 тыс. монашествующих и 25,7 тыс. послушников. Если с 1825 г. ежегодно открывалось в среднем 6 монастырей, то с 1880 г. по 1914 г. этот усредненный показатель составлял уже 12 новых монастырей в год¹³⁴. В 1874 г. монастырей-землевладельцев было 540 (200 из которых владели совокупно 250 тыс. десятин), а в 1887 г. таковых становится уже 697 (496 308 десятин). Надо заметить, что к монастырям часто относили и женские православные общины, участницы которых не принимали монашеских обетов, но исполняли все правила для монастырских послушниц. Таких за весь XIX в. (до 1896 г.) возникло 156, из них 104 со временем действительно обрели статус монастырей¹³⁵ и могут входить в общую совокупность.

¹³⁰ Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 125.

¹³¹ Литвак Б. Г. Указ. соч. С. 362, 369.

¹³² Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 125, 132.

¹³³ Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 553.

¹³⁴ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 329, 335.

¹³⁵ Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 2. — М., 1995. С. 165.

Существование монастырей обеспечивалось хозяйственной эксплуатацией земельных наделов и разными коммерческими предприятиями (в ряде случаев имелись свои лавазы, лавки, доходные дома). Велась и торговля — местами на монастырских кладбищах, крестиками, свечами, иконами, освященным маслом и пр. В пореформенный период добавились государственные ассигнования «для найма прислуги» (в 1865 г. их сумма составила 168,2 тыс. рублей) в связи с сокращением монастырского штата — на конец 1880-х гг. в 476 монастырях было 26 тыс. наемных работников¹³⁶.

Материальная сторона жизни религиозных организаций была тесно сопряжена с общим строем политико-экономических отношений в империи. Среди источников церковных средств выделялись земельные наделы, полученные из казенных владений либо от населения, доходы от сдачи в аренду церковного имущества и от торговой деятельности, проценты с капиталов, размещенных в банках, денежные приношения мирян¹³⁷. Стабильной частью доходов всех церковных учреждений и духовенства были казенные кредиты. Общий размер субсидий от государства церковным учреждениям возрос с 5 млн рублей в 1866 г. до 11,2 млн рублей в 1891 г.¹³⁸ В 1882 г. Синод строжайше потребовал от подведомственных ему организаций перевести все их вклады из частных банков в Государственный банк, с обязательным размещением церковных денежных капиталов в государственных процентных бумагах.

Все же темпы развития церковных организаций на протяжении большей части XIX в. заметно отставали от прироста «православного народонаселения» России. Считая исповедующими русское православие к 1890 г. 72 млн человек, П. Н. Милюков полагал, что на каждые 100 тыс. из них приходилось вдвое меньше церквей, в 6 раз меньше белого духовенства, в 2,5 раза меньше монашествующих, чем за полтора столетия перед тем¹³⁹.

Тем не менее в пореформенный период церковное участие в общественно-государственной жизни было весьма высоким.

¹³⁶ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 336.

¹³⁷ Морозан В. В. Указ. соч. С. 314.

¹³⁸ Ершова И. И. Указ. соч. С. 224.

¹³⁹ Милюков П. Н. Указ. соч. С. 198.

Среди прочего оно происходило и через расширенное включение в систему народного образования. Прежде всего, это обнаруживается на уровне начальных учебных учреждений, находившихся в ведении Синода — церковно-приходских школ (ЦПШ)¹⁴⁰. В 1839 г. таких школ было 2 тыс. (19 тыс. учащихся), в 1841 г. — 2,7 тыс. (25 тыс. учащихся), в 1851 г. — 4,7 тыс. (93 тыс. учащихся). Накануне реформ в 1860 г. их количество достигло 7,9 тыс. (133 660 учащихся), а уже в 1865 г. число ЦПШ выросло до 21,4 тыс. (413,5 тыс. учащихся). Серьезной альтернативой им стало создание земских школ (10 тыс. в 1877 г.) и народных училищ Министерства народного просвещения. В результате, к 1881 г. количество ЦПШ снизилось до 4,4 тыс. (104,7 тыс. учащихся). С марта того же года Синод и Комитет министров принимают ряд мер для распространения влияния духовенства на все виды «элементарных училищ». В 1884 г. утверждаются Правила о церковно-приходских школах, государственные ассигнования на них резко возрастают (с 550 тыс. рублей в 1884 г. до 10 млн рублей в 1905 г.).

К 1893 г. число ЦПШ (25 501) по существу сравнялось с министерскими и земскими школами (вместе 25 978). В 1894 г. ЦПШ всех уровней (школы грамотности, одноклассные, двухклассные) достигли 30 тыс. (917 тыс. учащихся). В 1902 г. их стало 42,6 тыс. (1,6 млн учащихся), а два года спустя — 43,4 тыс., что вновь оказалось практически равно числу начальных школ Министерства народного просвещения (43,5 тыс.). В дальнейшем количество ЦПШ несколько сокращается: в 1905 г. — 42 884, в 1907 г. — 40 377, в 1909 г. — 39 749, в 1912 г. — 38 226; однако число обучавшихся в них детей все эти годы держалось близко к 2 млн¹⁴¹. Преподавательский состав для ЦПШ со второй половины XIX в. готовили подведомственные Синоду мужские и женские церковно-учительские школы. С 1860 г. стали открываться епархиальные женские училища, которых на 1900 г. насчитывалось 56¹⁴².

Одним из заметных проявлений церковной социальной активности стало создание с 1864 г. по всей империи православных братств. Главным их назначением было религиозное про-

¹⁴⁰ Клочков В. В. Закон и религия: (От государственной религии в России к свободе совести в СССР). — М., 1982. С. 122; Литвак Б. Г. Указ. соч. С. 365.

¹⁴¹ Клочков В. В. Указ. соч. С. 124, 125; Литвак Б. Г. Указ. соч. С. 366, 367.

¹⁴² Соколов М., священник. Указ. соч. С. 415.

свещение и миссионерство, значительное место отводилось делам благотворительности. В 1880–90-е гг. возникло 140 братств и около 12 тыс. православных церковных попечительств; на 1893 г. приводятся данные о 159 братствах, объединявших около 40 тыс. членов; к 1914 г. число братств достигло 700¹⁴³. В 1899 г. действовало 225 миссионерских и 202 «братские» школы (в Сибири и 18 епархиях европейской части страны); на попечении братств находились 5,5 тыс. ЦПШ¹⁴⁴.

Миссионерская деятельность в пореформенный период вызвала к жизни целый ряд новых церковных организаций. В 1869 г. в Москве учреждается «Православное миссионерское общество» во главе с московским митрополитом, имевшее задачей обращение в православие «обитающих в пределах Российской империи нехристиан». По всей стране устраивается около 50 комитетов этого Общества; на 1899 г. в нем состояли 15 тыс. членов, а к 1914 г. численность возросла до 20 тыс. В 1913 г. при Синоде создается координирующий орган — Миссионерский совет. За 1869–1899 гг. на поддержание и развитие миссионерского дела в России было истрачено более 4 млн рублей. С конца XIX в. и до Первой мировой войны ежегодный бюджет Московского общества составлял около 1 млн рублей. Результаты работы данной организации можно оценивать по-разному. Например, только в 1912 г. ее стараниями к синодальной церкви было присоединено 15 381 человек; но за это же время регистрируется «отпадение» в старообрядчество и сектантство 11 629 верующих¹⁴⁵.

Неоднозначное содержание обнаруживается и в других ситуациях православного миссионерства. В середине XVIII в. при Свяжском Богородичном монастыре действовала Новокрещенская контора, усилиями которой за 1738–1764 гг. в православие было обращено 409 864 жителя разных

¹⁴³ Бонч-Бруевич В. Д. Силы русского клерикализма // Религия и церковь в истории России. — М., 1975. С. 212; Ершова И. И. Указ. соч. С. 229; Никитин В. А. Православные братства // Религии народов современной России: Словарь. — М., 1999. С. 366.

¹⁴⁴ Смирнов Н. А. Миссионерская деятельность церкви (вторая половина XIX в. — 1917 г.) // Русское православие: веки истории. — М., 1989. С. 454; Дремова Г. Общая свеча: [На вопросы отвечает председатель Совета Союза православных братств игумен Иоанн (Экономцев)] // Наука и религия. 1991. № 6. С. 6.

¹⁴⁵ Смирнов Н. А. Указ. соч. С. 439, 440.

областей Поволжья¹⁴⁶. Считается также, что на территории Казанской епархии с 1552 г. по 1867 г. крещение прошли 575 тыс. мусульман и «язычников»¹⁴⁷. Но после 1905 г. началось массовое возвращение к исламу принудительно обращенных некогда в православие татар и башкир; к 1907 г. таких перешедших было уже 36 тыс.¹⁴⁸. За последнюю треть XIX в. на русском Дальнем Востоке в православие было крещено 17,5 тыс. «туземцев», в Якутии — почти все 300 тысячное местное население¹⁴⁹.

В то же время весьма множественным был и «исход», как только ослабевало законодательное и административное давление. Из обзора деятельности духовного ведомства за время царствования Александра III следовало, что в 1881–1894 гг. в православие было обращено 129 тыс. человек нерусской национальности. Однако, как отмечалось в советских исторических работах со ссылкой на церковные издания, за период 1905–1910 гг. от православия отошло 316,8 тыс. человек¹⁵⁰. По суммарным подсчетам данных, приведенных С. Л. Фирсовым, численность отпавших от православия за 1907–1914 гг. составила в общей сложности свыше 118 тыс. человек; количество присоединившихся к православной российской церкви за этот период было практически эквивалентным, с небольшим превышением (на 5–7 тыс.) по отдельным годам¹⁵¹. Всего же усилиями внутривосточного миссионерства за 50 предреволюционных лет православная церковь ассимилировала 1 172 758 католиков, униатов, протестантов, старообрядцев, духовных христиан и пр.¹⁵².

¹⁴⁶ Грекулов Е. Ф. Православная инквизиция в России. — М., 1964. С. 93, 97; Кудряшов Г. Е. Православная христианизация нерусских народов (на примере Среднего Поволжья и Приуралья) // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. — М., 1980.

¹⁴⁷ Клочков В. В. Указ. соч. С. 64.

¹⁴⁸ Зырянов П. Н. Церковь в период трех российских революций // Русское православие: веки истории. — М., 1989. С. 398.

¹⁴⁹ Поспеловский Д. В. Православная церковь в истории Руси, России и СССР. — М., 1996. С. 188.

¹⁵⁰ Грекулов Е. Ф. Указ. соч. С. 141.

¹⁵¹ Фирсов С. Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. — СПб., 1996. С. 659–660.

¹⁵² Миллюков П. Н. Указ. соч. С. 198.

Особый сюжет образует воссоединение с русским православием греко-католиков. После первого раздела Польши на вошедшей в состав России территории оказалось до 800 тыс. католиков византийского обряда. Их храмы и церковное имущество одно время оставались нетронутыми, но был введен запрет на миссионерскую деятельность. В 1794–1796 гг. прошло первое массовое закрытие греко-католических приходов (около 2600) и монастырей (50 обителей)¹⁵³, положившее начало дальнейшим активным мерам в этом направлении. К 1839 г. большинство униатов (1,6 млн) на западе империи, добровольно или принудительно, присоединилось к российской церкви. В 1875 г. прошла еще одна волна перехода в православие униатского населения ряда местностей Царства Польского (до 100 тыс. человек). Но значительная часть «воссоединенных» (только в Холмско-Варшавской епархии более 70 тыс.) оставалась «вне всякого попечения церкви», а свыше 170 тыс. в западных губерниях, после издания Указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», в течение двух лет вернулись под духовное окормление католической церкви¹⁵⁴.

Весомое множество православных в России всегда представляло старообрядчество. Согласно правительственному распоряжению 1822 г., утвержденному Александром I, «все раскольничьи церкви, молитвенные дома и часовни, построенные до 1817 г., оставить неприкосновенными без разыскания; вновь строить запретить»¹⁵⁵. И хотя храмы, возведенные после 1817 г., были тогда же разрушены, но все остальные, существовавшие до этого срока, получили статус дозволенных. Государственная статистика первой пол. XIX в. сообщала о примерно 910 тыс. «раскольниках». Назначавшиеся с 1852 г. специальные комиссии установили, что реальная численность (вместе с русским христианским сектантством всех толков) близка к 10 млн человек. В 1878 г. за старообрядцами числили 3,6 млн поповцев и свыше 7 млн беспоповцев. По отчетам обер-прокурора Синода за 1894 и 1895 гг. «приверженцев раскола» — поповцев, беглопо-

¹⁵³ Католическая Энциклопедия: В 4 т. Т. 1. А–З / Ред.-изд. совет: о. Григорий Церох (пред.) и др. — М., 2002. С. 1794.

¹⁵⁴ Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 397; Поспеловский Д. В. Указ. соч. С. 122, 123.

¹⁵⁵ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. — М., 1996. С. 15.

повцев и беспоповцев — числилось до 13 млн человек¹⁵⁶. Многие из них уклонялись от какого-либо учета. Поэтому перепись населения 1897 г. дает более скромную цифру — всего 2 143 340 старообрядцев. На 1912 г. в старообрядчестве официально пребывало 2 206 621 человек. Некоторые исследователи полагали, что настоящее число могло быть в полтора-два раза больше¹⁵⁷. Неофициальные подсчеты дают куда более значительные величины — вплоть до утверждения о наличии в 1917 г. 19 млн староверов и 6 млн сектантов¹⁵⁸. До революции в России имелось 19 архиерейских старообрядческих кафедр, 630 храмов и 3161 молитвенный дом, 73 скита и обители¹⁵⁹. О беспоповцах в современном словарном труде говорится, что в начале XX в. Поморское согласие объединяло 1,5–2 млн, а Федосеевское согласие — от 2 до 2,5 млн последователей¹⁶⁰. Высоким уровнем организации и эффективностью отличалась экономическая деятельность старообрядцев¹⁶¹.

В религиозной жизни империи свое место занимала и Грузинская православная церковь, с 1811 г. действовавшая как экзархат в юрисдикции Русской церкви. Перед вхождением в состав России у нее имелось 799 храмов, служили 7 архиереев, около 900 священников и диаконов, было 75 монахов. В начале XX в. четыре епархии Грузинского экзархата духовно окормляли более 1,2 млн верующих, имели уже 2354 храма, 26 мужских и 5 женских монастырей, почти 2 тыс. священников и диаконов, свыше 600 монашествующих. Действовали духовные семинарии в Тифлисе и Кутаиси, 13 монастырских училищ (более 540 воспитанников), 590 ЦПШ (23 тыс. учащихся)¹⁶².

¹⁵⁶ Россия: Энциклопедический словарь / Под ред. К. К. Арсеньева и Ф. Ф. Петрушевского (Репринт издания — СПб., 1898). — Л., 1991. С. 168.

¹⁵⁷ Милюков П. Н. Указ. соч. С. 146–148; Поспеловский Д. В. Указ. соч. С. 171, 201.

¹⁵⁸ Пайпс Р. Указ. соч. С. 314.

¹⁵⁹ Коломейцев П., священник. Есть ли будущее у старообрядцев? // Религия и демократия: На пути к свободе совести. Вып. II / Сост. А. Р. Бессмертный, С. Б. Филатов. — М., 1993. С. 517.

¹⁶⁰ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Указ. соч. С. 49, 89.

¹⁶¹ См.: Расков Д. Е. Экономические институты старообрядчества. — СПб., 2012.

¹⁶² Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. — М., 1994. С. 48–51.

XIX столетие русское православие завершило, обладая крупнейшей церковной структурой. Из отчета обер-прокурора Синода за 1899 г. следовало, что в России действовали 61 епархия; 66 780 православных соборов и церквей, часовен и молитвенных домов (в том числе 833 построенных в этом году); 103 тыс. человек белого духовенства (2 тыс. протоиереев, 43 тыс. священников, 14,4 тыс. диаконов, 43,7 тыс. причетников); 262 духовных учебных заведения (55,5 тыс. слушателей); 42 тыс. ЦППШ (из них около 22 тыс. школ грамоты) на 1,5 млн учащихся; 459 воскресных школ духовного ведомства (26 тыс. посещающих); 997 богаделен на 14,4 тыс. призываемых; 231 больница при монастырях и церквях на 2796 коек. В монастырях к этому времени находилось более 52 тыс. монашествующих и послушников. При церквях и благочинных округах существовало 26 683 библиотеки религиозной литературы; издавалось 86 газет и журналов. Общая смета Синода за 1899 г. по доходам составила 52 438 606 рублей, из которых от государственного казначейства было выдано 21 199 144 рублей¹⁶³.

Революционные события начала XX в. не обошли стороной церковный организм. Высшее священноначалие обнаружило явную клерикальную настроенность, заметно политизировалось и приходское духовенство. В Первой Государственной Думе все избранные туда священники примкнули к левым и центру, а 2 избранных епископа — к правым фракциям. Во Второй Думе оба епископа поддерживали правых и октябристов, среди 20 избранных священников было 3 кадета, 4 эсера, 4 примкнули к правым. В Третьей Думе 4 священника вошли во фракцию центристов, 9 — в октябристскую, 13 священников и 1 епископ — в умеренно правую фракцию, 2 примкнули к националистам, 1 архиепископ и 15 священников — к правым монархистам. В Четвертую Думу попало уже 46 духовных лиц, из которых 6 священников принадлежали к центристам, 19 были умеренно правыми, а еще 19 и оба епископа присоединились к крайне правым¹⁶⁴.

В 1905 г. православная российская церковь имела 66 епархий, 48 375 соборов и приходских церквей, 20 583 часовни и мо-

¹⁶³ Бонч-Бруевич В. Д. Указ. соч. С. 208–215.

¹⁶⁴ Одинцов М. И. XX век в российской истории (Государство. Церковь. Народ). Статья первая: Начало вероисповедных реформ. Думские баталии. 1900 — февраль 1917 гг. // Религиоведение. 2001. № 1. С. 34, 35, 38; Поспеловский Д. В. Указ. соч. С. 210, 211.

литвенных дома; духовенство (включая низший клир) составляло более 103 тыс. человек; кадры священнослужителей готовились в 4 духовных академиях, 57 духовных семинариях, 184 мужских духовных училищах; было также 74 женских училища духовного ведомства (из них 61 епархиальное); действовало 860 монастырей (67 720 монашествующих и послушников)¹⁶⁵.

Состав монастырей был разноуровневым. Выделялись крупные — 4 лавры (Троице-Сергиева, Александро-Невская, Киево-Печерская, Почаевская), 7 ставропигиальных монастырей. Наряду с сотнями «средненаселенных» обителей были и относительно небольшие по числу монашествующих: пустыни — 86 (12), скиты — 68 (13), киновии — 4. До начала XX в. 20 мужских и 10 женских монастырей служили одновременно местами заключения. От этой функции они были освобождены только в 1905–1907 гг. Самой крупной и старой (с 1554 г.) монастырской тюрьмой была Соловецкая (закрывается в 1902 г.)¹⁶⁶. Из циркулярных указов Синода за 1867–1900 гг. следовало, что одних только церковных лиц за разные проступки ссылалось в монастыри ежегодно в среднем до 900 человек¹⁶⁷.

Статистика землевладений по 50 губерниям центральной России свидетельствует, что на их территории в начале XX в. православным монастырям принадлежало 739 777 десятин земли (Соловецкий монастырь имел 66 тыс. десятин земельных угодий, Александро-Невская лавра — 13 тыс. десятин, Троице-Сергиева лавра — 2 тыс. десятин). Более 1,8 млн десятин было во владении церковью, 337 тыс. десятин принадлежало лицам духовного сословия на правах частной собственности. Общий размер церковного землевладения составлял в 1905 г. 2 611 636 десятин¹⁶⁸.

Содержание православного духовенства складывалось из штатного жалования, средств от исполнения треб, доходов от земельных владений, добровольных пожертвований паствы. Усилению церковных возможностей способствовала и финансовая политика российского государства. Действовал порядок

¹⁶⁵ Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 380, 381; Клочков В. В. Указ. соч. С. 32; Смирнов П., протоиерей. Указ. соч. С. 160.

¹⁶⁶ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 330, 334.

¹⁶⁷ Грекулов Е. Ф. Указ. соч. С. 88.

¹⁶⁸ Дмитрев А. Указ. соч. С. 183; Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 558; Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 382.

постоянных пособий духовным лицам. В 1905 г. их получал причт 27 412 церквей, в 1907 г. причетникам 38 413 приходских церквей из государственного казначейства было отпущено 12,3 млн рублей¹⁶⁹. К 1914 г. ежегодная государственная дотация церкви составляла 18 млн рублей¹⁷⁰. По другим данным государственные ассигнования на нужды православной церкви составили в 1905 г. 29,3 млн рублей, а в 1914 г. поднялись уже до 53,9 млн рублей¹⁷¹. Общие поступления из всех источников за 1914 г. по сметам Синода достигли 110,3 млн рублей¹⁷². При этом сведений о своих расходах Святейший Синод не публиковал, а в отчетах обер-прокуроров содержались лишь отдельные данные¹⁷³.

Особую актуальность для церкви на рубеже XIX–XX вв. имела профессиональная подготовка священников и богословов: наличный уровень явно отставал от обострившихся запросов времени. За 1900–1910 гг. все четыре духовных академии выпустили более 1600 человек, но к 1911 г. на приходах и в бесприходных церквях служили только 700 священников с академическим образованием. Много «академиков» уходило на светскую службу. Семинарская среда испытала на себе революционные настроения начала XX в. В 1905 г. забастовки прошли в 18 духовных семинариях. Количество обучавшихся в духовных учебных заведениях на протяжении 20 лет существенно не менялось: на 1894 г. — 901 в академиях, 18 749 в семинариях, 30 896 в духовных училищах; на 1910 г. соответственно — 903, 21 075, 28 124; на 1914 г. это было 995, 22 734, 29 419 человек. Число преподавателей в духовных семинариях снизилось с 1091 в 1894 г. до 947 в 1914 г.¹⁷⁴ При этом, однако, выросли субсидии из казны на учреждения духовного образования: в 1894 г. они составляли 1 619 318 рублей, а в 1913 г. уже 3 299 404 рубля (затраты Синода в этой сфере в 1905–1913 гг. составляли 5–6 млн рублей ежегодно)¹⁷⁵.

¹⁶⁹ Ключков В. В. Указ. соч. С. 32.

¹⁷⁰ Зуев Ю. П. Русская Православная церковь // Религии народов современной России: Словарь / Редкол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.) и др. — М., 1999. С. 431.

¹⁷¹ Никольский Н. М. Указ. соч. С. 407.

¹⁷² Ключков В. В. Указ. соч. С. 35.

¹⁷³ Никишина Е. А., Макальская М. Л. Указ. соч. С. 112.

¹⁷⁴ Соколов М., священник. Указ. соч. С. 419, 420.

¹⁷⁵ Никишина Е. А., Макальская М. Л. Указ. соч. С. 109–110.

В 1912 г. действовало 53 902 церкви и 23 204 часовни с общим количеством клира 110 970 человек; в 985 монастырях находились 86 854 монашествующих и послушников¹⁷⁶. За первые 17 лет XX в. было основано 177 новых монастырей¹⁷⁷. В 1910 г. на монастырском иждивении находилось 202 больницы и 104 богадельни¹⁷⁸, к 1914 г. это число выросло до 234 больниц (2698 мест) и 169 богаделен (2252 места); в годы Первой мировой войны, по данным П. Н. Зырянова, в 207 обителях открылись лазареты (из них 139 были собственно монастырскими)¹⁷⁹. В военное время эта сфера деятельности получила государственную поддержку: в 1916 г., например, 275 монастырей дополнительно к собственным доходам получили еще 423,5 тыс. руб. казенного содержания¹⁸⁰.

Доходы архиерейских домов, лавр и монастырей постоянно возрастали. По подсчету В. В. Морозана, к 1 января 1910 г. они владели 61 млн рублей в ценных бумагах и около 1,4 млн рублей наличными деньгами; к этому добавлялся 21,5 млн рублей дохода совокупно от кружечного сбора, продажи свечей, сбора арендной платы, процентов с капитала в банках, пожертвований прихожан и пр., а также 1 млн рублей, полученных из казны на их годовое содержание¹⁸¹. В 1913 г. сумма монастырских банковских вкладов составила 65,6 млн рублей¹⁸².

Статистическая характеристика православной российской церкви на завершающем отрезке синодального периода ее истории (1914–1917 гг.) представляет некоторую сложность. С одной стороны, существуют разнообразные церковные и государственные документы, по которым картина должна бы выглядеть относительно полной и близкой к достоверности. С другой же стороны, точный учет действительного состояния церкви в названный период уже тогда осложнялся происходившими социально-политическими событиями и далеко не во всем был возможен. В советские времена отношение к сведе-

¹⁷⁶ Ключков В. В. Указ. соч. С. 32.

¹⁷⁷ Прошин Г. Г. Указ. соч. С. 118.

¹⁷⁸ Там же. С. 334.

¹⁷⁹ Монашество и монастыри в России. С. 322, 327.

¹⁸⁰ Никольский Н. М. Указ. соч. С. 407.

¹⁸¹ Морозан В. В. Указ. соч. С. 316.

¹⁸² Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 336.

ниям по церковной статистике нередко было произвольным и избирательным, а многое просто оказалось утеряно. Распространившиеся в отечественных публикациях данные, даже основанные на идентичных источниках, зачастую заметно расходятся. Из этих материалов в кратком обобщенном виде положение православных церковных организаций представляется следующим образом.

Относительно численности православной паствы в рассматриваемое время приходится ориентироваться только на формальные количественные данные. Принадлежность к какому-либо вероисповеданию фиксировалась на основе церковной регистрации рождений и крещений для христиан или соответствующих актов, принятых для нехристианских религий. Такая идентификация совершенно не учитывала ни уровня религиозности (оставался ли человек практикующим верующим или же не соблюдал религиозных установлений), ни возможного невероисповедного состояния «зачисленного» в конфессию.

Известно описание распределения населения Российской империи по главным вероисповеданиям, разработанное Центральным статистическим комитетом МВД на основе материалов Первой Всеобщей переписи 1897 г. Согласно этому источнику делается вывод, что численность православных верующих (включая старообрядцев) на момент переписи составляла 87,3 млн человек (69,5% всего населения)¹⁸³. В современной «Православной Энциклопедии» данные приводятся, вероятно, за вычетом старообрядцев — 80 055 650 человек¹⁸⁴. По другому подсчету, из более чем 125 млн жителей царской России (без проживавших в Польше и Финляндии) последователи синодальной церкви и старообрядчества составляли в год переписи 71,3% населения¹⁸⁵. В 1905–1917 гг. сведения о конфессиональном составе населения страны регулярно помещались в статистических ежегодниках Министерства внутренних дел. Общее число православных в России на 1907 г. составляло 91 704 580, а на 1913 г. — 98 534 800 человек¹⁸⁶. На

¹⁸³ Россия: Энциклопедический словарь. [1898 г.] С. 168.

¹⁸⁴ Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 132.

¹⁸⁵ Криндач А. Д. Картограммы распространения религий на территории Российской Федерации // Религии народов современной России: Словарь. — М., 1999. С. 598, 608.

¹⁸⁶ Фирсов С. Л. Указ. соч. С. 659–660.

1914 г. количество российских христиан православного вероисповедания приводится по-разному: либо 98 363 874 человек¹⁸⁷; либо от 115 до 117 млн (если учитывать православных верующих в Прибалтике, в Финляндии, в Варшавской епархии и проходящих по Ведомству протопресвитера военного и морского духовенства) — т. е. 72% подданных империи¹⁸⁸.

К 1914 г. организационно-административная структура православной церковности в империи состояла из 67 епархий (еще одна была в Северной Америке; также за рубежом функционировали несколько духовных миссий), объединявших 48 тыс. приходов. Общее количество храмов определяется числом 77 767. В советской литературе оно было приведено по документам Наркомата юстиции¹⁸⁹ и широко упоминается в различных изданиях. По уточнению С. Л. Фирсова, это число включало 54 174 собора и церкви (из них 55 за границей), 23 593 часовни и молельни¹⁹⁰. На 1917 г. обычно указывается лишь приблизительное количество храмов — «около» или «почти» 78 тыс.¹⁹¹. Обращает внимание сравнительно малая доля приходских церквей в столице империи: на начало 1917 г. в Санкт-Петербурге из 470 православных храмов приходскими были только 59, остальные относились к ведомственным и домовым (289), церквям при монастырях и подворьях, дворцовым, полковым, кладбищенским¹⁹².

Духовенство на начало 1915 г. определяется и светскими, и церковными изданиями по соответствующему отчету Синода — в 117 915 человек; на приходах действовали 112 629 человек, еще 5286 служителей значились «уведенными за лета». В общее число входили 3603 (3246 действовавших) протоиерея, 49 631 (47 859) священник, 15 694 (15 035) диакона, 48 987 (46 489)

¹⁸⁷ Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 132.

¹⁸⁸ Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 317; Поспеловский Д. В. Указ. соч. С. 214.

¹⁸⁹ Красиков П. А. Избранные атеистические произведения. — М., 1970. С. 236.

¹⁹⁰ Фирсов С. Л. Указ. соч. С. 660.

¹⁹¹ Гордиенко Н. С. Современное русское православие. Л., 1987. С. 18.

¹⁹² Шелаева Е. П. Православный мир России в фотографиях конца XIX — начала XX века / Науч. ред. М. И. Мильчик. — СПб., 2001. С. 6.

причетников¹⁹³. Всех архиереев называется 130¹⁹⁴. Для 1917 г. приводится лишь примерное количество — около 120 тыс. священнослужителей и церковнослужителей, а также данные по архиереям — 3 митрополита, 24 архиепископа, 121 епископ, еще 2 архиепископа и 18 епископов «на покое»¹⁹⁵. Еще 5 епископов, 242 священника и диакона служили в зарубежной Аляскинской и Североамериканской епархии¹⁹⁶. Об учебных заведениях православной церкви в России на 1917 г. всеми говорится, как правило, без особых расхождений: 4 духовных академии (около 1 тыс. студентов), 57 или 58 духовных семинарий (в разных публикациях называется от 20 до 25 тыс. воспитанников), 185 мужских епархиальных духовных училищ, 35 тыс. ЦПШ всех уровней.

Численность монашества дается по-разному. На 1914 г. чаще указывается 94 629 человек (29 128 монахов и монахинь, 61 111 послушников обоего пола)¹⁹⁷. По 1917 г. сведения расходятся: более 90 тыс.¹⁹⁸, 104,5 тыс.¹⁹⁹, 106 тыс.²⁰⁰. Современное церковное издание сообщает о 107 тыс. (33,5 тыс. монашествующих и 73,4 тыс. послушников) в России; в 15 (5) зарубежных монастырях к 1917 г. насчитывалось 638 монашествующих и 71 послушник²⁰¹. Любопытна отмеченная Е. Б. Емченко перемена в соотношении мужского и женского монашества за последнее столетие империи. В 1825 г. женские обители составляли примерно пятую часть от общего количества монастырей, а монахини — немного менее половины всех монаше-

¹⁹³ Докладная записка о состоянии религиозных организаций в СССР: (Составлена по материалам Комиссии культов ЦИК СССР) // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Отв. ред. Я. Н. Шапов; отв. сост. О. Ю. Васильева. — М., 1996. С. 300; Цыпин В., протоиерей. Указ. соч. С. 132.

¹⁹⁴ Поспеловский Д. В. Указ. соч. С. 214.

¹⁹⁵ Гордиенко Н. С. Современное русское православие. С. 18.

¹⁹⁶ Ершова И. И. Указ. соч. С. 228.

¹⁹⁷ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 329; Монашество и монастыри в России. С. 305; Фирсов С. Л. Указ. соч. С. 660.

¹⁹⁸ Гордиенко Н. С. Современное русское православие. С. 18.

¹⁹⁹ Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 556.

²⁰⁰ Прошин Г. Г. Указ. соч. С. 10.

²⁰¹ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 329, 334.

ствующих. К 1914 г. доля женских обителей достигла 46% от всех монастырей, монахини представляли 71% монашествующих, послушницы — 86% общего числа несущих монастырские послушания²⁰².

Среди сведений о количестве монастырей к 1914 г. распространена цифра 1025; расхождение бывает лишь относительно распределения общего числа монастырей на мужские и женские: либо 550/475²⁰³ либо 478/547²⁰⁴. Что касается 1917 г., то имеют место данные, по которым к осени на территории страны существовало 1245 монашеских обителей (еще 15 находились за рубежом); в их числе — 914 собственно монастырей, 65 скитов, 48 монастырских подворий, 84 архиерейских дома, 134 православных общины (из них 3 мужских); уточняется также, что только 77 монастырей всех видов были расположены на землях Сибири и Дальнего Востока²⁰⁵. Близкими к этому являются подсчеты, определившие общее количество на 1917 г. в 1256 (550) монастырей, архиерейских домов и подворий; в том числе собственно монастырей — 816 (370), пустыней — 88 (14), скитов и киновий — 79 (16); а всего — 1120 (537) обителей, к которым добавляется 136 (13) архиерейских домов и подворий. Отмечено, что 546 из них были основаны до 1808 г. Если из суммы 1120 исключить те, что находились в польских землях российского государства и за его рубежами, то останется 1103 (529) монастыря в европейской части России, Сибири и национальных районах бывшей империи. Монастырская земельная собственность на начало 1917 г. составляла 1 159 875 десятин, из которых 276 тыс. сдавались в аренду; 2 архиерейских дома и 11 (2) монастырей владели свыше 10 тыс. десятин, 24 архиерейских дома и 302 монастыря имели по 500 и более десятин²⁰⁶.

Своеобразной характеристикой материального состояния православной церковности в преддверии советского периода можно считать документальные данные о национализации

²⁰² Монашество и монастыри в России. С. 264.

²⁰³ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 329.

²⁰⁴ Зуев Ю. П. Приложение. Религии и религиозные организации в современной России // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. — М., 1996. С. 753.

²⁰⁵ Прошин Г. Г. Указ. соч. С. 10, 12, 98.

²⁰⁶ Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А. А., Федоров В. А. Указ. соч. С. 329, 336; Водарский Я. Е. Указ. соч. С. 550, 553, 558, 560.

церковной и монастырской собственности, осуществлявшейся в 1917–1921 гг. Из Отчета Наркомата юстиции РСФСР о национализации монастырского имущества следует, что к осени 1920 г. у монастырей было изъято капитала на сумму 4 247 667 520 рублей, крестьянам передано 827 540 десятин монастырских землевладений, национализированы принадлежавшие монастырям 84 завода, 1112 доходных домов, 704 гостиницы и подворья, 277 больниц и приютов, 602 скотных двора, 436 молочных ферм, 311 пасек. Общая сумма средств, конфискованных у организаций православной церкви (без расположенных на Кавказе, в Украине и Сибири), на 1922 г. составила 7 150 000 000 рублей²⁰⁷.

Что касается других религиозных направлений в России, то в имперский период их положение регламентировалось специальным «Сводом учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных» (кратко — «Устав духовных дел иностранных исповеданий»). Основопологающая установка данного документа гласила: «Первенствующая и господствующая вера в Российской империи есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания. Но и все, не принадлежащие к сей Церкви подданные государства и иностранцы, в оном пребывающие, пользуются каждый повсеместно свободным отправлением своей веры и богослужения» (ст. 1). При этом ст. 4 недвусмысленно указывала: «В пределах государства одна господствующая Православная Церковь имеет право убеждать последователей иных Христианских исповеданий и иноверных к принятию ее учения о вере. Духовные же и светские лица прочих Христианских исповеданий и иноверных строжайше обязаны не прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии; в противном случае они подвергаются взысканиям, в уголовных законах определенным». Надзор за исполнением Устава принадлежал Департаменту духовных дел иностранных исповеданий МВД, в чьем ведении находились католические, протестантские, другие христианские, исламские, буддийские, иудаистские организации²⁰⁸. Без разрешения

²⁰⁷ Титлинов Б. В. Церковь во время революции. — Пг., 1924. С. 157, 158, 186

²⁰⁸ Соколов А. Р. Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел // Инославные церкви в Санкт-Петербурге / Под ред. К. Х. Слехте и др. — СПб., 2004. С. 14–18.

этой инстанции невозможны были назначения руководящих духовных лиц и постройка молитвенных зданий всех неправославных исповеданий.

Католические церкви и часовни появились в ряде русских городов уже в XII в. Начиная с XVII в. последователи латинского обряда могли создавать в русском государстве свои приходы. По большей части ими управляли посланцы различных монашеских орденов. На протяжении XVIII в. эта конфессиональная среда была малочисленна. В 1725 г. лиц римско-католического вероисповедания, проживавших на территории России, насчитывалось около 2000²⁰⁹. Российские католики обитали в основном в Москве (официальное разрешение устроить здесь храм и католическую школу было получено в конце XVII в.), в Астрахани и иностранных поселениях на юге страны, в Санкт-Петербурге и ряде западных губерний. До первого раздела Польши их общее число не превышало 10 тыс. человек.

В 1772 г. воссоединение с Россией белорусских и украинских земель увеличило количество католиков латинского обряда до 100 тыс. человек. Тогда же официально учреждается первое католическое объединение — Белорусское епископство с резиденцией в Могилеве, в политическом отношении полностью независимое от власти Папы Римского²¹⁰. После разделов Польши в 1793 и 1795 гг. в это епископство вошли пять католических епархий на польских землях. При Павле I было установлено шесть епархий в России. В 1847 г. Папский Престол и российское правительство подписали конкордат, определивший статус католической церковности в империи (в частности, учреждалась еще одна епархия). После 1866 г. конкордат был объявлен недействительным²¹¹. В 1849 г. митрополичья резиденция Могилевской архиепископии была перенесена в Санкт-Петербург.

²⁰⁹ Овсиенко Ф. Г. Католицизм в России // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. Специальный выпуск. С. 179.

²¹⁰ Пожарский К. Предисловие // История Римско-католической Церкви в Российской Империи (XVIII–XX вв.) в документах Российского государственного исторического архива. — СПб.; Варшава, 1999. С. 124–125.

²¹¹ Лиценбергер О. А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. — Саратов, 2001. С. 100–101.

К началу XX в. католиков в Российской империи насчитывалось свыше 10,5 млн человек или 8,91% населения²¹². По другим источникам приводится цифра 11,5 млн человек, исповедовавших католицизм на всей территории государства в 1917 г.²¹³. Приходы административно группировались в округа (деканаты), из которых образовывались епархии (диоцезы). В столице действовала Римско-католическая Духовная коллегия, епископат назначался российским правительством (с последующим утверждением Папой Римским), распоряжения церковных властей обретали силу после получения санкции МВД России. Устройство новых католических храмов могло происходить только с разрешения МВД, по представлению губернатора, согласованному с местным православным епархиальным начальством. Всего на 1917 г. существовало 12 диоцезов (в том числе две архиепископии — Могилевская и Варшавская), из которых 7 находились в Царстве Польском. К Первой мировой войне в империи было более 5 тыс. католических храмов, клир составляли 4,3 тыс. священников. Из этого числа в пределах России находилось около 150 храмов и 700 священников²¹⁴. По другим сведениям, к 1914 г. без учета польских земель в Российской империи насчитывалось католических приходов — 1158, соборов и церквей — 1491, часовен — 1358, священников — 2194 человека и 5 млн прихожан; в общей же сложности по всей империи существовало 4234 собора, приходских и домовых церкви, 1978 часовен, 4,6 тыс. священников этой конфессии²¹⁵. По национальному составу 75% католиков в империи были поляками.

Католические монастыри находились главным образом на западных землях и имели непростую судьбу: в прошлом часть расположенных там православных монастырей была переустроена в католические, возвращение в состав России влекло

²¹² Зуев Ю. П. Приложение 1. Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в. // Гараджа В. И. Социология религии. 3-е изд., перераб. и доп. — М., 2005. С. 320.

²¹³ Лиценбергер О. А. Правовое положение Римско-католической церкви в России // Религия и право. Информационно-аналитический журнал. — М., 2002. № 2. С. 27.

²¹⁴ Религии народов современной России: Словарь. — М., 1999. С. 162.

²¹⁵ Лиценбергер О. А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. С. 160.

обратный процесс, дополняясь превращением в православные обители многих монастырей, основанных как католические. Общее число монастырей Римско-католической церкви в империи неуклонно сокращалось: с 1780 по 1890 гг. их было закрыто 375²¹⁶. В начале XX в. на территории России действовали 8 мужских и 16 женских католических монастырей, функционировал и ряд орденов монашеских конгрегаций.

Показательна судьба организаций доминиканского ордена в России. В 1772 г. русская провинция ордена имела 62 монастыря (565 монахов), к 1825 г. в ней осталось 47 обителей (250 монахов), правда в границах империи этого времени (без польских земель) действовали еще и 54 монастыря (515 монахов) литовской провинции ордена. В 1832 г. закрываются 20 доминиканских монастырей. С 1839 г. русская и литовская провинции административно соединяются, закрытие монастырей продолжается и к 1864 г. их осталось уже 12. В 1874 г. количество снижается до 4 (74 монаха), а с 1881 г. в России действовал только доминиканский монастырь Св. Екатерины в Санкт-Петербурге (48 монахов)²¹⁷. В Царстве Польском после подавления восстания 1863–1864 гг. количество монастырей также резко уменьшилось — из 155 мужских (1635 монахов) осталось 25 (360 монахов), из 42 женских (549 монахинь) осталось 10 (140 монахинь)²¹⁸.

Каждый из пяти диоцезов на территории собственно России располагал своей духовной семинарией; наиболее известные из них — Санкт-Петербургская (больше 100 учащихся к 1917 г.) и Саратовская (учреждена в 1857 г., до 1917 г. в ней прошли обучение 244 чел.). В Санкт-Петербурге действовала католическая духовная академия (переведена из Вильно в 1842 г., осталась единственной после закрытия в 1867 г. подобного заведения в Варшаве), где на 1917 г. числились 17 преподавателей и 83 студента. В столице также существовали 72 католические приходские гимназии и частные школы; еще 28 аналогичных заведений было в Москве²¹⁹.

²¹⁶ Прошин Г. Г. Указ. соч. С. 101–102.

²¹⁷ Католическая Энциклопедия: В 4 т. Т. 1. С. 1687, 1690.

²¹⁸ Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII — начале XX в. — СПб., 2007. С. 159, 163, 168.

²¹⁹ Юдин А. В. Католические учебные заведения России // Религии народов современной России: Словарь. — М., 1999. С. 166–167.

С середины XIX в. 10% доходов от управления капиталами и имуществом католических приходов в России передавались государству. Собственный годовой бюджет католической церкви в империи в 1917 г. составил 4,9 млн рублей (и 1,5 млн рублей вспомогательного капитала Духовной коллегии). В общей сложности к 1917 г. Римско-католическая церковь в России имела недвижимость на сумму 12 млн рублей и денежные вклады в российских банках более 8 млн рублей²²⁰.

Последователи различных протестантских исповеданий появились в России уже в конце первой трети XVI в. На протяжении XVI–XVII столетий ими были преимущественно иностранные торговцы, ремесленники, лекари, типографщики, военные специалисты, а также пленные — шведы, немцы и шотландцы. Долгое время среди них преобладали лютеране и реформаты; к концу царствования Михаила Федоровича только в Москве их было уже до 1 тыс. семейств. При царе Алексее Михайловиче в России жило не менее 18 тыс. «немцев». К началу же XVIII в. протестантов было в Москве до 20 тыс., а во всей России до 30 тыс. человек²²¹.

В «петровскую эпоху» подданными империи стали протестанты присоединенных земель Прибалтики и Ингерманландии. Учетом и делами протестантов в стране долгое время ведала Коллегия иностранных дел. К уже существовавшим исповеданиям во второй половине XVIII в. добавились переселенцы меннониты и гернгутеры, получившие большие земельные наделы на юге империи. В западных губерниях и прибалтийских территориях продолжали распространяться лютеранство и кальвинизм. В правление Александра I был учрежден протестантский теологический факультет в Дерптском (Юрьевском) университете (до начала XX в. там получили образование около 1600 выпускников).

В декабре 1832 г. был издан «Закон о Евангелическо-Лютеранской Церкви России», по которому общины этой конфессии по всему государству, за исключением Польши и Финляндии, были организационно объединены в консисто-

²²⁰ Лиценбергер О. А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. С. 187–188.

²²¹ Барсов Н. И. Протестантизм в России // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 2: Л–С / Редкол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. — М., 1995. С. 407.

риальные округа и получили централизованное управление. Контроль над ними осуществляло Министерство внутренних дел. Жесткие административные меры и активный православный прозелитизм привели к некоторому оттоку из лютеранства — примерно седьмая часть латышского и эстонского населения, т. е. около 140 000 человек, присоединились к православной церкви²²². В середине XIX в. протестанты-лютеране совокупно насчитывали более 1 830 000 прихожан. На приходах служили 190–200 пасторов. Из-за нехватки служителей один официальный пастор приходился на 20 приходов. Ежегодный доход от пожертвований и взносов во вдовьи и сиротские кассы общин составлял около 500 000 рублей, еще примерно 59 000 рублей церковные структуры получали из казны. Последователей евангелическо-реформатского исповедания тогда же насчитывалось свыше 14 тыс. человек, в их распоряжении было 31 молитвенное здание²²³.

Протестанты всех разновидностей на рубеже XIX–XX вв. по официальным данным составляли 4,85% населения²²⁴. В основном это были лютеране (по национальному составу около 80% немцы, остальные — финны, эстонцы, латыши, шведы). В Санкт-Петербурге располагались Генеральный синод и Генеральная консистория Евангелическо-Лютеранской церкви в России. Под их юрисдикцией действовали 5 территориальных консисторий (Санкт-Петербургская, Московская, Лифляндская, Курляндская, Эстляндская), в состав которых входили 33 пробстских округа. К 1914 г. в Санкт-Петербургском консисториальном округе ЕЛЦ было 117 приходов и 641 000 прихожан, в Московском консисториальном округе — 77 приходов и 459 000 прихожан²²⁵. По данным Генеральной консистории, к началу Первой мировой войны

²²² Майер Т. Из истории страданий Лютеранской церкви России и ее служителей // Наследие Лютера в России: К 400-летию юбилею Реформации, отмечаемому евангелическо-лютеранскими общинами в России (1917 г.) / Сост. Т. Майер [Переиздание]. — М., 2003. С. 211.

²²³ Неустроев А. Н. О Евангелическо-Лютеранской церкви в Российской империи. — СПб., 1856. С. 35, 38.

²²⁴ Зуев Ю. П. Приложение 1. Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в. // Гараджа В. И. Социология религии. 3-е изд., перераб. и доп. — М., 2005. С. 320.

²²⁵ Курило О. В. Лютеране в России (XVI–XX вв.). — Минск, 2002. С. 60, 125.

количество лютеран в России (без Великого княжества Финляндского и Царства Польского) составляло 3 674 000 человек; во время революционных событий 1917 г. в ее подчинении имелось 539 приходов и постоянных адъюнктур (из них 119 приходов и 703 тыс. человек в Петроградском, 83 прихода и 546 тыс. человек в Московском округах); общее количество храмов исчислялось в 1828 (832 церковных здания и 996 молитвенных домов), из которых в Петроградском округе — 850 (167 и 683) и в Московском округе — 323 (150 и 173)²²⁶. Другой источник указывает на 545 приходов, 770 церковных зданий и «очень большое количество молельных домов», более 4 млн прихожан и 560 пасторов²²⁷. В Царстве Польском существовали также приходы Евангелическо-Аугсбургской церкви. Свою Генеральную консисторию и приходы в Прибалтике, польских и других западных губерниях имела Евангелическо-Реформатская церковь.

В начале XX в. происходит быстрое развитие и других протестантских объединений в России. За 1905–1907 гг. они пополнились примерно 10 тыс. человек, вышедших из православия²²⁸. Евангельские христиане к 1900 г. имели в своих рядах до 11 тыс. человек, а в 1912 г. их число составляло уже около 31 тыс. Баптисты в России, по явно заниженной официальной статистике, в 1910 г. имели 149 общин с числом членов около 11 тыс. и 240 служителями (пресвитерами, проповедниками). Сверх того, среди немецкого, эстонского и латышского населения империи к концу 1909 г. было еще 26 тыс. баптистов, объединенных в 147 общин с 122 пресвитерами и проповедниками. Наиболее распространенной разновидностью в России стали частные баптисты; к 1912 г. их насчитывалось около 115 тыс. человек²²⁹. На

²²⁶ Гернет А. Евангелическо-лютеранская церковь в России ко времени 400-летнего юбилея Реформации // Наследие Лютера в России: К 400-летию юбилею Реформации, отмечаемому евангелическо-лютеранскими общинами в России (1917 г.) / Сост. Т. Майер [Переиздание]. — М., 2003. С. 154–156.

²²⁷ Наследие Лютера в России: К 400-летию юбилею Реформации, отмечаемому евангелическо-лютеранскими общинами в России (1917 г.) / Сост. Т. Майер [Переиздание]. — М., 2003. С. 18.

²²⁸ Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 398.

²²⁹ Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. — М., 1973. С. 72; Протестантизм: Словарь атеиста / Под ред. Л. Н. Митрохина. — М., 1990. С. 46.

1917 г. общее число баптистов и евангельских христиан оценивается в 150–200 тыс. человек²³⁰. Принадлежавших к меннонитской церкви в 1914 г. было свыше 80 тыс. человек; в их хозяйственном распоряжении накануне революционных событий находилось от 800 тыс. до 1 млн десятин земли²³¹. Адвентистское движение в стране было относительно малочисленным, однако имело весьма быстрые темпы роста. Если в 1886 г. в его составе пребывало 356 последователей, то в 1901 г. их было 1288, а в 1911 г. — почти 4 тыс. человек (149 общин). В 1912 г. адвентистов числилось 5,5 тыс., среди которых 64% составляли выходцы из православия. К 1916 г. общее число достигло 6,8 тыс. человек²³². По состоянию на 1914 г. в стране действовало около 4 тыс. храмов и молитвенных домов различных протестантских деноминаций и сект²³³.

Прочие христианские исповедания государственная статистика конца XIX в. определяла в 0,96% населения²³⁴. Сюда входили, в частности, последователи Армянской апостольской церкви (4 епархии в Закавказье, еще 2 епархии — в других районах империи). К общей картине надо добавить наиболее заметные движения старого русского сектантства. Установить точную их численность сложно. Считается, например, что духоборчество в 1826 г. имело 27 тыс., в 1841 г. — 29 тыс., а к 1917 г. (после массового переселения за рубеж в конце XIX в.) — от 17 до 20 тыс. последователей²³⁵. По извлечениям из дореволюционных источников следует, что в XIX в. в 30 губерниях обитало 25–30 тыс. субботников; на январь 1912 г. насчитывалось около 9 тыс. христововеров и почти 134 тыс. молокан²³⁶. Встречаются и других подсчеты, согласно которым количество христововеров в 1880-х гг. до-

²³⁰ Филимонов Э. Г. Протестантизм в России // Религии народов современной России: Словарь. — М., 1999. С. 395.

²³¹ Протестантизм: Словарь атеиста. С. 156, 205.

²³² Белов А. В. Секты, сектантство, сектанты. — М., 1978. С. 38; Федоренко Ф. И. Секты, их вера и дела. — М., 1965. С. 91.

²³³ Воскресение. Издание ЛО ХДС России. Л., 1989. 12 ноября. № 31 (63). С. 2.

²³⁴ Зуев Ю. П. Приложение 1. Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в. С. 320.

²³⁵ Клибанов А. И. Указ. соч. С. 68, 130.

²³⁶ Религии народов современной России: Словарь / Редкол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.) и др. — М., 1999. С. 242, 502, 548.

стигло 25 тыс. человек; после реорганизации этого движения наиболее крупная его ветвь (Новый Израиль) накануне революции насчитывала до 20 тыс. приверженцев²³⁷. Число молокан в начале XX в. иногда приводится в диапазоне от 200 тыс.²³⁸ до 1 млн человек²³⁹.

К значительным составляющим религиозного спектра в Российской империи относится ислам. Доля исповедовавших эту религию определялась по переписи 1897 г. в 11,7 млн человек или 11,1% всего населения²⁴⁰. Современные исследования, со ссылкой на составленные в 1916 г. данные В. В. Бартольда, называют количество проживавших в стране мусульман (включая Хиву и Бухару) — 20 млн человек²⁴¹. Половина всех мусульман проживала в российской Средней Азии, около четверти — в кавказском регионе, еще четверть — в европейской части страны.

Конечно, общий строй государственной политики в религиозных делах непосредственно отражался на состоянии мусульманских организаций. В середине XVIII в., например, секуляризационные мероприятия российских властей в Казанской, Сибирской (Тобольске, Таре и уездах), Астраханской губерниях привели к закрытию и разрушению 545 мечетей; оставлено было только 164²⁴².

Однако ислам относился к тем религиям, за которыми в России признавалась «свобода веры». Лица «мусульманского вероисповедания» присутствовали во всех сословных группах империи, в частности, составляли около 5% всего дворянства²⁴³. К началу XX в. на территории империи су-

²³⁷ Клибанов А. И. Указ. соч. С. 122.

²³⁸ Белов А. В. Указ. соч. С. 72.

²³⁹ Зуев Ю. П. Приложение. Религии и религиозные организации в современной России. С. 757.

²⁴⁰ Россия: Энциклопедический словарь [1898 г.]. С. 169.

²⁴¹ Ислам в Российской империи (законодательные акты, описание, статистика) / Сост., автор введ. статьи, коммент. и приложений Д. Ю. Арапов. — М., 2001. С. 38.

²⁴² Садур В. Г. Мусульмане в СССР: история и современность // На пути к свободе совести / Сост. и общ. ред. Д. Е. Фурмана и о. Марка (Смирнова). — М., 1989. С. 422.

²⁴³ Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социологии. — М., 2010. С. 45.

ществовали 4 окружных Духовных управления/собрания мусульман (Таврическое, Оренбургское, Закавказское — суннитские, еще одно Закавказское — шиитское). Крупнейшим стало Оренбургское магометанское духовное собрание, юрисдикция которого охватывала большую часть государства (за исключением Таврической области, Кавказа и Средней Азии), — к 1912 г. в его подчинении находилось более 4 тыс. приходов и 12 тыс. лиц духовного звания²⁴⁴. Это религиозное объединение, учрежденное в 1789 г., по словам современных исследователей: «оформило на общегосударственном уровне официальный статус ислама и его приверженцев, их право на мусульманский образ жизни при одновременной интеграции в социальную и государственную систему страны»²⁴⁵.

В европейских губерниях мусульмане составляли около 4%, в Закавказье — до одной трети, в Средней Азии — 90% местного населения. Всего, без Хивы и Бухары, на 1912 г. числилось 26 279 мечетей, 24 321 приход и 45 339 лиц духовного звания²⁴⁶. В одной только Казанской губернии к 1917 г. действовали 1152 мечети и 2648 мулл. На Северном Кавказе и в Закавказье мусульманские служители составляли в среднем 2–2,5% местного населения, исповедующего ислам²⁴⁷. Некоторые подсчеты указывают, что в конце XIX в. среди принадлежавших к десяти коренным северокавказским горским народам «работников умственного труда» (чиновничество, учителя, врачи и пр.) чуть меньше трети (31,3%) были из числа служителей культа²⁴⁸. В Дагестане, например, к 1913 г. насчитывалось свыше 10 тыс. духовных лиц (мулл, кадиев и пр.), в 800 мусульманских школах училось 7,5 тыс. слушателей; вместе с семьями эта среда составляла около 50 тыс. человек или 5% населения. Здесь же действовало более 1700 мечетей, имевших 13 тыс.

²⁴⁴ Силантьев Р. А. Новейшая история ислама в России. — М., 2007. С. 19.

²⁴⁵ Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Указ. соч. С. 37.

²⁴⁶ Ислам в Российской империи. С. 27, 32, 33.

²⁴⁷ Садур В. Г. Указ. соч. С. 431.

²⁴⁸ Бекижев М. М. Национальная интеллигенция Северного Кавказа в первые годы пролетарской диктатуры (1918–1922 гг.) // Интеллигенция и революция. XX век / Отв. ред. К. В. Гусев. — М., 1985. С. 232.

десятин вакуфной земли; а всего во владении мусульманских общин Дагестана на 1913 г. было зарегистрировано 63 985 десятин, т. е. 5% земельных угодий области²⁴⁹. В Бухаре обитало более 3 тыс. служителей мечетей и преподавателей 110 медресе (10 тыс. учащихся), что в пересчете на взрослое население старше 20 лет означало 1 духовное лицо на 10 жителей²⁵⁰. Поскольку российское законодательство предписывало ведение образовательной деятельности среди нерусских национальностей империи религиозным организациям, то все национальные школы для мусульманского населения (общие начальные — мектебе, специальные духовные учебные заведения — медресе) действовали при мечетях. Только по Сырдарьинской, Ферганской, Самаркандской областям на 1910 г. таковых было свыше 11 тысяч²⁵¹. Добавим, что в Санкт-Петербурге численность мусульманской общины в 1910 г. приблизилась к 7,5 тыс. человек без учета военных, из них 6,5 тыс. — татары²⁵².

С XVII в. на территории российского государства распространяется и буддийская традиция, представленная преимущественно разновидностью тибетского буддизма — школой гелугпа. В конце XIX в. буддисты (как их тогда именовали — ламаиты) составляли 0,4% населения империи²⁵³. Обобщенные данные дают следующую картину²⁵⁴. К 1917 г. в Бурятии дей-

²⁴⁹ Бобровников В. О. Ваф в Дагестане: из вчерашнего дня в завтрашний? // Ислам и право в России. Вып. 2 / Сост. и ред. И. Л. Бабич, Л. Т. Соловьева. — М., 2004. С. 156; Ибрагимова П. А. Судьба вакуфной собственности в Дагестане (процесс развития и трансформации) // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень. № 2 (5) / Редкол.: М. М. Омарова (отв. ред.) и др. — Махачкала, 2003. С. 108.

²⁵⁰ Саидбаев Т. С. Ислам и общество: опыт историко-социологического исследования. Изд. 2-е, доп. — М., 1984. С. 77, 121.

²⁵¹ Ключков В. В. Указ. соч. С. 128.

²⁵² Ислам в Санкт-Петербурге. Энциклопедический словарь / Редкол.: Д. З. Хайретдинов (отв. ред.) и др. — М., 2009. С. 145.

²⁵³ Религии народов современной России. С. 608.

²⁵⁴ Андросов В. П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма. — М., 2000. С. 73–76; Корнев В. И. Буддизм в России // Буддизм: Словарь / Под общ. ред. Н. Л. Жуковской и др. — М., 1992. С. 68–69; Религиозные общины и организации Санкт-Петербурга: Справочное издание. Вып. II. Религиозные общины / Отв. ред. и сост. Е. Исакова. — СПб., 1998. С. 253–256.

ствовало 46 или 47 дацанов, в которых проживало, по расходящимся оценкам, 10–15 тыс. лам и послушников, при них состояли десятки тысяч учеников-хувараков. В Калмыкии к 1836 г. существовало 105 передвижных и стационарных храмов (хурулов) с общей численностью служителей до 5 тыс. человек; изолированность от стран буддийского мира и религиозная политика властей ограничивали возможности дальнейшего роста — в начале XX в. имелось только 28 больших и 64 малых хурула, где обитала примерно 1 тыс. лам и послушников (хотя их действительное число считается как минимум вдвое большим). В Туве (Тыве) до 1911 г. было построено, по разным источникам, от 19 до 22 монастырей (хурээ); под установленным затем российским протекторатом их число достигло 28, при которых пребывали 3–5 тыс. лам и послушников (до 10% мужского населения). В 1915 г. завершилось возведение буддийского храма в Петрограде, первого в Европе (в столице к этому времени было около 200 буддистов).

Присутствие иудаизма в России до конца XVI в. было эпизодическим и не носило сколько-нибудь заметного характера. В XVII в. и большую часть XVIII в. некоторое количество иудаистов обитало в пределах Малороссии и западных земель русского государства. После 1772 г. на отошедших к России польских территориях в составе подданных империи оказалось около 2 млн последователей иудаизма. На рубеже XIX–XX вв. к иудаистам в России относилось 4,05–4,2% населения²⁵⁵. Из общего числа, превышавшего 5 млн человек, 93,9% проживало в 15 губерниях черты оседлости²⁵⁶. Особо выделялись караимы — последователи неталмудического иудаизма (около 15 тыс. человек), имевшие 2 духовных округа (Евпаторийский — Крым и Малороссия, Трокский — Виленская и другие западные губернии) и 20 храмов²⁵⁷. До 1917 г. в стране действовали более 6 тыс.

²⁵⁵ Зуев Ю. П. Приложение 1. Динамика религиозности в России в XX — начале XXI в. С. 320; Религии народов современной России. С. 608.

²⁵⁶ Динур Б.-Ц. Религиозно-нравственный облик русского еврейства // Книга о русском еврействе: от 1860-х годов до революции 1917 года. — Иерусалим; М.; Минск, 2002. С. 315; Кандель Ф. Книга времен и событий. История российских евреев. Т. 2. Часть третья. — М., 2002. С. 579.

²⁵⁷ Глаголев В. С. Религия караимов (теоретико-исторический анализ). — М., 1994. С. 106–119; Полканов Ю. А. Караимское вероисповедание // Наука и религия. 1993. № 9. С. 32–33.

синагог²⁵⁸. Широко развита была сеть иудаистских начальных школ (хедеров) — в 1901 г. их насчитывалось, по разным данным, от 17 до 25 тыс. (300–350 тыс. мальчиков-учеников). В специальных религиозных заведениях (иешивотах) в 1913 г. училось до 6 тыс. человек²⁵⁹.

Из приведенного обзора можно заметить, что религиозная сфера была не только пространством духовного свойства, где удовлетворялись вероисповедные потребности, но и существенной конструкцией в структуре российской государственности. Все население было отмечено конфессиональной маркировкой и ранжировано сообразно религиозным приоритетам государственной власти («первенствующая и господствующая» Православная Российская церковь, «признанные терпимые» исповедания, «непризнанные терпимые» исповедания, «непризнанные нетерпимые» исповедания)²⁶⁰. Принадлежность к дозволенной или терпимой религиозной традиции становилась признаком политической лояльности. Ко всем неправославным вероисповеданиям активно применялись контролирующие, ограничительные и запретительные меры.

Преобладание формально-процедурного «зачисления» в конфессии над реальной жизненной мотивацией значительной части населения усиливало отчуждение в отношении к учреждениям всех религий и их представителям. При неизбежной в период социальных потрясений в России начала XX в. утрате доверия к институтам и носителям власти, негативное отношение распространялось и на сопряженные с ними религиозные организации.

Как показали дальнейшие исторические события, религиозные организации в России оказались не способны проявить ни глубокого понимания повседневных нужд и чаяний паствы, ни должной взвешенности в оценках и призывах, что стало одной из причин их трагической судьбы в революционный и последующие периоды.

²⁵⁸ Меляховецкий А. А. Энциклопедия заблуждений. Евреи. — М.; Донецк, 2004. С. 340.

²⁵⁹ Кандель Ф. Указ. соч. С. 608; Шахнович М. И. Реакционная сущность иудаизма. — М.; Л., 1960. С. 178–179.

²⁶⁰ См.: Пинкевич В. К. Вероисповедная система Российской империи // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. — М., 2001. № 4. С. 15–26.

ГЛАВА 2

В РАКУРСЕ СОВРЕМЕННОСТИ: ОБРАЗЫ РЕЛИГИИ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Влиятельное присутствие религиозного фактора в духовной и социальной жизни российского общества очевидно и не требует доказательства. Достаточно упомянуть, что слова «религия», «религиозный», «вероисповедание» встречаются в текстах 6 статей Конституции Российской Федерации, более чем в 60 российских федеральных законах и примерно в 200 официальных документах Правительства России. Материалами на темы религии в разных ее аспектах насыщены все виды средств массовой информации. Главное же — ссылки на религиозные традиции и нормы стали обычным делом в политических, социальных, этических и прочих светских дискурсах, свидетельствуя об интегрированности «религиозного фермента» в умонастроения граждан современной России, как верующих, так и не исповедующих какие-либо религии.

Из этого, однако, еще не следует, что религия воспринимается российским общественным сознанием однозначно и ее образ настолько ясен, что не нуждается ни в каком истолковании. Более того, сложное устройство самой России (федеративность, многонациональность, поликультурность) придает отраженному образу религии множественность форм, каждая из которых определяется спецификой отношения к религии разных слоев и групп населения. Представляется уместным

рассмотреть некоторые из этих «отражений» в свете того, насколько они передают те или иные оттенки общественного восприятия религии.

Остановлюсь на тех гранях религиозной жизни, которые являются сферой собственных исследовательских интересов, а именно — на общем отношении к религии в современной России и на проблеме так называемых нетрадиционных религий и новых религиозных движений.

2.1. Отношение к религии в современной России

Первое, что обращает на себя внимание, это диаметрально противоположность влиятельных сейчас стереотипных образов религии тому, как объяснялась религия в недавнее советское время. У многих в памяти отношение к религии как к явлению антинаучному, уводящему человека в мир иллюзий, и реакционному, препятствующему социальному прогрессу (поскольку отвлекает мысли, чувства и действия людей от строительства «передового общества»). Ныне уже стало как бы само собой разумеющимся считать эти установки неадекватными действительному значению религии и навязывавшимися общественному сознанию со стороны безбожной идеологии. Зато активно культивируется представление, что именно религия должна быть важнейшей духовной основой общества, а религиозные организации призваны стать опорой российской государственности. Думается, что такой оценочный «перевертыш» также мало соответствует реальности, как и коммунистическая идеология о «неуклонном отмирании религии». Современная российская действительность в очередной раз оказывается намного сложнее, чем ее стереотипизированные объяснения.

Заметим, что при честном размышлении нельзя назвать антирелигиозные настроения полностью беспочвенными. Как справедливо заметил С. С. Аверинцев, «печальная сторона истины состоит в том, что если мучеников были тысячи и десятки тысяч, отступников были миллионы... и нет возможности объяснить массовую утрату веры одним только насилием; даже при тоталитарном режиме насилие всемогуще лишь постольку, поскольку оно может опереться на реальности общественной

психологии, им не творимой...»¹. Исторический опыт взаимоотношений населения с религиозными институтами дореволюционной России был крайне неоднозначен, дисфункции этих институтов воспринимались очень болезненно и вызывали их обостренное неприятие, пусть и не всегда справедливое. Советский опыт тоже имел неоднородное содержание — наряду с репрессиями вырабатывались и вполне эффективные эквиваленты традиционному религиозному сопровождению жизни. Другое дело, что слишком трагичны были последствия отрицательного образа религии для судеб многих и многих соотечественников, причем не только верующих.

Когда политическое и идеологическое давление на религиозную жизнь людей прекратилось, началось развенчание антигуманной и часто лицемерной борьбы с религией. Однако появившиеся тезисы в пользу религии оказались не менее запелляционными и категоричными, чем антирелигиозные пропагандистские клише. Если раньше звучало, что «религия это опиум для народа» (фраза, искажающая смысл подлинной марксовской формулировки «Opium des Volks»), то теперь столь же жестко утверждается, что «марксизм — великая ложь нашего времени». Попутно, кстати, коммунистическую идеологию нередко также именуют «религией», только с предваряющими добавлениями «лже» и «псевдо».

За всем этим слышатся нотки своего рода реванша энтузиастов «религиозного возрождения» (дескать, теперь праздник пришел на нашу улицу), смутно понимающих, правда, что именно должно возрождаться, и не осознающих, что форсированная реанимация религии диссонирует с реальным уровнем ее востребованности обществом. Но самое главное то, что культивируется новый образ религии, прямо противоположный прежнему, — как истинной и безупречной духовной силы, благотворно влияющей на мировоззрение, нравственность, социальные отношения, политику и экономику. Нынешняя апология религии стала, конечно, новацией для вчерашних советских людей. Однако осуществляется она в очень традиционной манере — вне поиска убедительности, при постулировании достоинств религии как самоочевидных, проистекающих просто из одного лишь факта ее существования.

¹ Аверинцев С. С. Послесловие // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 3. — М., 1995. С. 468.

Объяснять эту метаморфозу можно по-разному. Однако обращает на себя внимание то, что и отрицательный и положительный образы религии в целом лишь минимально связаны с ее содержательностью, т. е. с мистическими, сотериологическими, эсхатологическими компонентами. В обоих случаях более важной выступает функциональность религиозного фактора в сферах социальных отношений и общественной морали.

Коммунистическая идеология не особо утруждала себя доказательностью в мировоззренческих спорах с религией, строя свою аргументацию на якобы априорном превосходстве научно-материалистического мировоззрения над религиозным. Поэтому революционное отвержение религии происходило, прежде всего, на институциональном уровне — как некоего организационного устройства, утратившего способность эффективно поддерживать определенный социальный порядок, но препятствующего устройению нового, более «правильного» общества.

Нынешний возврат к религии также носит преимущественно институциональный характер — как обретение действенного средства для упорядочивания пространства российского общества, дезорганизованного «перестройкой» и последующим лихолетьем. Причем вероуचितельное содержание религий остается практически не задействованным, более важны оказываются факт их присутствия и возможность ссылаться на них как на само собой разумеющийся залог грядущего благополучия. Отдавая дань прозорливости С. С. Аверинцева, стоит привести одно его высказывание середины 1990-х годов об опасности, подстерегающей религии в России: «Думаю, что эта опасность состоит, прежде всего, в намерениях старой и вопреки всем переменам сохраняющей власть номенклатуры, как это называется по-советски, — “взять на вооружение” религию, главным образом православную, для построения нового официального изоляционизма»².

Другим свидетельством «маятникового» перехода в общественных представлениях о религии можно считать перемену характеристики верующих. Для советского периода было свойственно описание верующих как людей преимущественно

² Аверинцев С. С. Русское православие переменных времен: [Интервью] // Церковно-общественный вестник. — М., 1996. № 3. 14 нояб.

но пожилого и преклонного возраста, в большей своей массе — женщин (так называемые «белые платочки»), среди работающих — как низкоквалифицированных, малограмотных и культурно неразвитых, закосневших в своей отсталости и живущих в стороне от прогресса. Если среди верующих встречались люди других возрастов и с более высокими социальными и образовательными показателями, это находило объяснение в их идеологической незрелости, подверженности антинаучным влияниям и воздействию враждебной пропаганды. Можно было представить верующего и как человека с отклонениями в психике.

Отвлекаясь от предпринимавшихся в советском научно-атеистическом религиоведении попыток типологии верующих (выявление разных градаций убежденных и колеблющихся в отношении к религии), можно сказать, что в расхожем виде типажи сводились к трем основным модификациям: отсталые, больные, враждебно настроенные. С врагами надо было бороться, больных надо было лечить, отсталых — просвещать, охватывать и вовлекать, т. е. по отношению ко всем добиваться их непротиворечивости системообразующим принципам советского социалистического социума. По официальным данным эпохи «развитого социализма» подавляющее большинство советских людей соответствовало этим принципам, к верующим же относилось 8–10% взрослого городского населения страны, хотя и признавалось, что в сельской местности процент был «несколько выше»³.

Когда советская модель общественного устройства выработала свой ресурс и начались социально-политические и экономические трансформации последних десятилетий, тогда изменился в целом взгляд на религию, а равно и на верующих. Ныне принято считать, что религиозность индивидов безусловно способствует их нравственному развитию, патриотизму, социальной ответственности и прочим положительным качествам, полезным как для личного существования, так и для общества.

Современные верующие действительно отличаются от верующих советского времени — заметным омоложением, повысившимися социально-статусными признаками, образованием и другими характеристиками. Главной внешней особенно-

³ Правда. 1979. 30 марта.

стью стала открытость религиозной самоидентификации. Демонстрация исповедания религии выступает свидетельством нормальности индивида, его принадлежности к правильно устроенному общественному порядку, обретения им подлинной идентичности. Как следствие — существенное изменение статистики верующих в стране.

Отсутствие какого-либо официального учета религиозной принадлежности населения, что вполне соответствует нормам демократического правового общества, не позволяет говорить о точном распределении по вероисповеданиям. Косвенным образом такие данные выводятся из анализа материалов всероссийских и региональных переписей и некоторых других источников. В публикации российских исследователей С. Б. Филатова и Р. Н. Лункина приводятся, в частности, цифры на начало 2000-х годов по так называемым практикующим верующим, т. е. той части россиян, которая не только идентифицирует себя с какой-либо религией, но и подтверждает это регулярными религиозными практиками. В этой среде верующих, принадлежащих к РПЦ — от 3 до 15 млн (такой разброс свидетельствует об условности подсчетов), последователей старообрядчества определяют в диапазоне 50–80 тысяч, католиков — до 200 тысяч, протестантов всех направлений — более 1,5 млн, мусульман — около 2,8 млн, иудаистов — 30 тысяч, буддистов — не более 500 тысяч, участников разных религиозных новообразований — приблизительно 300 тысяч⁴.

По сведениям Исследовательского центра «Религия в современном обществе» Института социологии Российской Академии Наук (ИС РАН), обобщенная картина социологических данных за период середины 1990-х — начала 2000-х гг. демонстрирует, что в постсоветской России совокупность людей, относящих себя к верующим в Бога или иные сверхъестественные силы, составила около 45%, колеблющихся — примерно четверть опрошенных, неверующих (в том числе индифферентных к вопросам веры и неверия) — около 30%⁵.

⁴ Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // http://www.religare.ru/2_20662.html (в сокращенном виде опубликовано: Социологические исследования. 2005. № 4. С. 35–45).

⁵ См.: Мчедлов М. П. Введение // Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / Редкол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.), Ю. А. Гаврилов, В. В. Горбунов и др. — М., 2007. С. 5.

По конфессиям соотношение этих категорий может несколько различаться, однако в целом оно отражает реальные переменные в религиозной самоидентификации российского населения. При всей условности (поскольку вне учета ныне регионы Прибалтики, Молдавии, Украины и Белоруссии, Закавказья и Средней Азии), сравнение с советскими показателями рубежа 1970–1980-х гг свидетельствует о примерном сохранении пропорции верующих и нерелигиозных людей, только в «перевернутом» виде.

По исследованиям середины 2000-х гг, Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ) и Институт общественного проектирования выявили по всероссийской выборке в 1600 респондентов из 150 населенных пунктов в 46 областях, краях, республиках России, с небольшими расходами, 62–63% относящих себя к православию, 15–16% — неверующих, 11–14% назвали себя верующими без уточнения конфессиональной принадлежности (остальные процентные показатели пришлось на исповедующих другие религии и затруднившихся с ответами). Институт Фонда «Общественное мнение» (ФОМ) в своих исследованиях зафиксировал рост «православной идентичности» с 34% в 1991 г. до 50% в 1997 г., с последующей стабилизацией в конце 1990-х — середине 2000-х гг. в диапазоне 51–58%; при этом уровень относящих себя к неверующим снизился с 40% в 1991 г. до 30% в середине 2000-х гг.⁶ Общероссийский опрос, проведенный сектором социологии религии Института социально-политических исследований Российской Академии Наук (ИСПИ РАН) в 2004 г. (выборка составила 1794 респондента из 14 субъектов Российской Федерации), показал, что верят в Бога 59% опрошенных (еще 4% верят в другие сверхъестественные силы), колеблющимися между верой и неверием признали себя 17%, неверующими — 16%⁷.

Каких-то явных подтверждений тому, что количественные изменения сопряжены с качественными, т. е. что рост

⁶ Сводная информация о результатах этих исследований содержится в публикации директора НИИКСИ СПбГУ В. Е. Семенова; см.: Религия и вера в современной России: социологический срез // Санкт-Петербургский университет. 2007. № 5. С. 62–66.

⁷ Синелина Ю. Ю. Изменение религиозности населения России: Православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. — М., 2006. С. 20.

числа людей, относящих себя к верующим, сопровождается повышением религиозной активности, частым совершением религиозных практик, массовым овладением религиозными знаниями и т. п., — не наблюдается. Самые оптимистичные данные дают, например, для русского православия показатели так называемых «воцерковленных» (полностью соблюдающих установленные религиозные нормы и регулярно практикующих верующих) в пределах 18% от всех, считающих себя его последователями, которых, в свою очередь, насчитывают не менее 52% населения России⁸. Конечно, как встречается в некоторых исследованиях, если добавлять к этому всех, кто хоть как-то в своей жизни проявлял приверженность к православию («полувоцерковленных», «начинающих» и «слабовоцерковленных»), то показатель можно поднять в несколько раз⁹.

Чаще, однако, приводятся более реалистичные, как представляется, данные. Применение всей совокупности индикаторов конфессиональной принадлежности к православию снижает действительный показатель, в зависимости от региона, максимум до 5% регулярно практикующих верующих от всего числа относящих себя к этой конфессии. Такая ситуация зафиксирована, например, в исследовании, проведенном «Аналитическим центром Юрия Левады» в марте 2008 г. (выборка 1600 респондентов). Это же исследование показало, что из 71% назвавших себя православными только третья часть твердо уверена в существовании Бога, а 10% этого контингента признали, что в Бога не веруют, однако считают себя православными¹⁰. Из упомянутого выше опроса, проведенного ИСПИ РАН в 2004 г., следовало, что общее количество верующих в Бога или другие сверхъестественные силы достигло 63%, тогда как совокупность назвавших себя последователями теистических религий (христианских конфессий, ислама и иудаизма) составила при этом 84,2% опрошенных. Кроме того, не менее 30% опрошенных указали, что верят в приметы, астрологию, магию и

⁸ См.: Вигилянский В. Русская Православная Церковь: итоги двадцатилетия религиозной свободы // Двадцать лет религиозной свободы в России / Под ред. А. В. Малащенко и С. Б. Филатова. — М., 2009. С. 60–63.

⁹ См.: Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. — М., 2005. С. 238–254.

¹⁰ НГ-Религии. 2008. 19 марта. № 5 (221). С. 3.

колдовство¹¹. Общероссийский опрос, проведенный в 2005 г. ФОМ (1500 респондентов из 100 населенных пунктов 44 субъектов Российской Федерации), также показал, что верящих во влияние колдовства и магии на судьбу и здоровье — 32% опрошенных (21% респондентов допускает возможность личного обращения к магам, колдунам, астрологам и т. п.; 18% сообщили, что сами обращались к специалистам по оккультным услугам)¹². По данным Научно-исследовательского института комплексных социальных исследований Санкт-Петербургского государственного университета (опрос 2004 г., выборка 1200 респондентов), в С.-Петербурге верующими считают себя 59%, неверующими — 36% опрошенных (5% затруднились с ответом). Когда же верующим было предложено выстроить по приоритетам ряд жизненных ценностей (вера, деньги, друзья, здоровье, интересная работа, семья, справедливость), то самые высокие оценки получили семья и здоровье (по всем возрастным группам не ниже 70% и 85% соответственно). Показатель поставивших на первое место веру не превысил 14%¹³. Даже если учесть, что методики, по которым получены все приведенные выше результаты, различаются между собой и не всегда бывают безукоризненными¹⁴, расхождения в описаниях, которые даются разными исследовательскими коллективами, не выглядят существенными.

Диспропорция между увеличивающимся присутствием религиозных институтов и невысокой динамикой качественного роста религиозности свидетельствует о своеобразном отношении «новых верующих» к религии. Наиболее распространена общая самомаркировка себя как верующих. Определение конфессиональной принадлежности также широко принято, но обычным ориентиром здесь является этнический признак,

¹¹ Синелина Ю. Ю. Указ. соч. С. 21, 23.

¹² Кертман Г. И тайное знание, и явный обман. Имидж рынка оккультных услуг в России // Образ мыслей и образ жизни. Социологические наблюдения / Сост. А. Черняков. — М., 2008. С. 112, 118.

¹³ Санкт-Петербургский университет. 2007. № 5. С. 64.

¹⁴ Признаем справедливым замечание о склонности «наших социологов» придирчиво выявлять расхождения между идеальным типом вероисповедания и действительным поведением православных, но при этом почти игнорировать дифференцированность мотивов и смыслов «суеверности». См.: Синелина Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. — М., 2009. С. 109–110.

воспринимаемый как тождественный религиозному. При этом для какой-то части верующих конкретизация уже представляет сложность, и они остаются в положении «вообще верующих»¹⁵. Когда же речь заходит о таких «рамочных условиях», как членство в религиозной организации (общине, приходе) или, тем более, регулярное соблюдение всех требований, обусловленных вероисповеданием, то все показатели религиозности меняются в сторону снижения.

Характерными явлениями стали такие отношения к религии, которые до недавнего времени были лучше знакомы по описаниям религиозной жизни в зарубежных обществах. Прежде всего, это «исповедание без принадлежности» (англ. *believing without belonging*), когда люди ограничиваются осознанием своей религиозности и даже конкретной конфессиональной приверженностью, но не испытывают при этом потребности членства в каком-либо религиозном объединении и участия в совершении канонических религиозных действий. Крайний вариант этого состояния в виде так называемой «приватизации веры» и формирования индивидуальных практик пока не стал массовым, скорее случаен, но как тенденция уже обозначился.

Другое отношение, гораздо более распространенное, по сути противоположное предыдущему, это «принадлежность без исповедания», когда причастность к конфессии рассматривается в качестве подтверждения этнической, социальной, культурной идентичности, но не предполагает собственно религиозной мотивации участия. Это отношение оказывается весьма перспективным. Для одних его сторонников религия необходима в качестве скрепляющего общество идеологического начала, для других — как инструмент решения социальных задач.

Существующий статистико-социологический материал указывает в качестве наиболее явного образа религии в российском сознании — на тождество религиозного и национального. Связь какого-либо этноса с определенным вероисповеданием издавна относится к традиционному

¹⁵ По всероссийскому опросу ФОМ-Пента в 2011 г. (1500 человек старше 18 лет из 44 субъектов РФ) таковых обнаружено 27% от всех респондентов, при 60% определивших для себя конкретную конфессию. См.: Непосредственные вопросы: эмпирические данные. Вып. 1 / НИС «Среда». — М., 2001. С. 24.

восприятию религии. Нередко эта связь оценивается настолько, как основание для противопоставления этнорелигиозных групп друг другу. В то же время она имеет и очевидные положительные последствия, — признавая такую связь за собой, этнос принимает как должное аналогичное состояние и у других, что предполагает, как минимум, терпимые отношения между религиями разного этнокультурного происхождения. Подозрительность и неприязнь могут возникнуть скорее к соплеменнику, совершившему переход в какую-либо конфессию с иным этническим составом носителей (прозелитизм) или принявшему инокультурную религию (религиозная конверсия). Такие ситуации всегда имели место в истории религий. Однако новым явлением стала массовость смены религиозной идентичности в России. Как бы ни были малы процентные показатели русских верующих граждан России, вышедших за пределы русского православия, их реальное количество заметно выросло за последние полтора десятилетия.

В этом процессе переплетено несколько тенденций, не всегда совместимых друг с другом. С одной стороны, например, этнорелигиозная идентичность позволяет восполнить ослабленные за период социальных трансформаций чувства единства, сплоченности, принадлежности к социальному целому. Все последние годы отмечается стабильно высокая степень общественного доверия к организациям так называемых традиционных религий, признается их авторитет не только в вопросах религиозной жизни. Однако данное обстоятельство усиливает именно политическое значение религии как фактора укрепления государственности, придает дополнительные возможности светским властям, поддерживающим религиозные организации, превращает религиозную сферу в место культивирования этатистских настроений. Тем самым собственно религиозное содержание религии становится менее востребованным. Религиозные институты активизируются как инструментарий для эффективного решения задач государства и общества, не имеющих отношения к исповеданию религии. Возникает риск дискредитации религиозных систем, которые не в состоянии удержаться от избыточной мирской вовлеченности. Этот риск тем выше, чем больше претензии религиозных объединений на монополизацию духовной сферы.

Поэтому, с другой стороны, развивается альтернативная тенденция — стремление значительной части верующих, по этническому признаку как бы априорно «зачисленных» в «исконную» религию, к свободе религиозного выбора и поддержке религиозного плюрализма. Наряду с русским православием существует ныне весьма заметный русский протестантизм, можно обнаружить и русский католицизм и даже русский ислам в России, не говоря уже о появлении новых религиозных движений — как зарубежного, так и автохтонного происхождения.

Все это создает проблемность для центростремительной тенденции во взаимоотношениях религиозных организаций с государством. Препятствовать росткам религиозного плюрализма — значит противоречить демократическим принципам развития общества. Признать полную свободу религиозного выбора — для русского православия, как религиозной доминанты в России, это означало бы вступление в «рыночный режим» существования, где из претендента на монополию приходится превращаться в одного из участников конкуренции на ниве «духовных услуг». Очевидно, что такое состояние дискомфорта для РПЦ МП, хотя именно ее потенциал, с которым несравнимы возможности всех других российских религиозных объединений вместе взятых, мог бы стать залогом очень успешного исхода конкурентных отношений. Пока же одним из серьезных препятствий остается несовпадение благих намерений Московского патриархата со стратегией и тактикой их реализации (примеры этого, к сожалению, уже переполняют информационное пространство страны).

Подспудное стремление православной церковности к лидирующему положению в обществе стимулируется поощрительным отношением органов государственной власти, так или иначе выделяющих русское православие среди других религиозных объединений страны. Носители властных полномочий на местах ориентируют свою деятельность преимущественно на образцы, данные на самом верхнем уровне, гораздо менее щепетильно относясь к действующим в стране законоположениям. К тому же законодательные нормы не всегда четки и последовательны (можно сравнить, например, статьи 14, 28 и 29.2 Конституции РФ с текстом преамбулы федерального закона № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях»).

Тем не менее надо признать, что сомнительность некоторых официальных актов и неофициальных действий не отменяет объективной неизбежности государственно-церковного сближения как наиболее соответствующего всей истории и современному положению в России. По этой причине образ религии в российском общественном сознании предстает как символическое выражение не только и не столько одних лишь духовных начал, сколько — фундаментальных социокультурных оснований отечественной цивилизации, со всеми ее универсальными, особенными и уникальными свойствами. По-своему это подтверждает и вывод авторов недавнего исследования (ноябрь 2011 г.), проведенного Агентством социальных технологий «Политех» при содействии Информационно-аналитического центра «Сова» в 149 городах 74 субъектов Российской Федерации: «Мировоззрение большинства россиян далеко и от либерального, и от клерикального. Скорее россиян можно назвать светскими традиционалистами. Россияне высоко ценят традиционную религиозную нравственность, но желают жить в светском обществе»¹⁶.

Однако российское общественное сознание — вовсе не монохромное образование. Оно являет собой широчайший спектр умонастроений и мировоззренческих позиций своего совокупного субъекта, которым выступает российское общество — сложноустроенное и разнообразное. В этом сознании нет и не может быть единственного и единого образа религии.

Поэтому представляется, что заметно возросшее присутствие религиозного фактора в современной России недостаточно только констатировать. Необходима и научная аналитика тех смыслов, которые вкладываются общественным сознанием в ожидания и намерения, относящиеся к религиозной составляющей духовных и социальных процессов в стране.

Рассмотрим одну из граней отношения к религии в России, а именно — распространяющееся восприятие религиозных институтов как упорядочивающего и организующего начала в различных областях жизни государства и общества.

Упование на благотворность религиозного воздействия не только в сфере верований и культа, но и в мирских об-

¹⁶ Религия в российском обществе. Традиционные религиозные и либеральные взгляды / Под ред. М. В. Романова и В. В. Степанова. — М., 2012. С. 87.

ластях переводит религию на уровень некоего общественного идеала или, по крайней мере, идеальной основы общественного устройства. Чтобы выяснить, насколько оправдан взгляд на религию в данном ракурсе, следует хотя бы кратко определить смысл общественного идеала как такового и исходя из этого — содержание и возможные перспективы функционирования явлений религии в качестве общественных идеалов.

В целом общественные идеалы можно охарактеризовать как некие ментальные конструкторы желаемой реальности, выражающие предпочтения и цели, присущие разным частям общества. Потребность в общественном идеале возникает из социальных противоречий на стадии явного обострения и направлена на их преодоление, создание такой действительности, в которой нет противоречий (для той части общества, которую устраивает существующее положение, идеалом становится его закрепление). Общественные идеалы всегда существуют в воображении, но при этом исполняют роль регуляторов человеческого поведения. Эти идеалы дают направление деятельности, хотя и не имеют точного детального описания ее результата. Состояние общества, полностью соответствующее его идеальному образу, практически недостижимо. Однако чем сильнее общественный идеал соотносится с реальностью, тем шире возможность его реализации. В то же время результат всегда оказывается менее совершенным, в сравнении с ожиданиями.

Движение к идеальной цели диктует подчинение реальности воображению, включая фантазию. Каждое достигнутое состояние рассматривается как ступенька к воплощению идеала. Отсюда — нечувствительность (особенно на уровне обыденного сознания) к расхождениям действительного и воображаемого, подгонка реальности под идеальный образ. По сути, происходит идеализация желаемого, т. е. мысленное конструирование чего-то несуществующего, но имеющего прообраз в определенных реальных настроениях и потребностях. Идеализация оперирует понятиями, не имеющими материального эквивалента (наподобие математической точки или «абсолютно черного тела»). Наличие множества таких понятий позволяет рассуждать об их объекте как действительно существующем. При определенных условиях идеализированный объект может получить выражение

в терминах неидеализированных (реальных) объектов (особенно, если идеализированы эмпирические явления)¹⁷.

Исходя из приведенного объяснения, допустимо рассмотрение нескольких вариаций идеального присутствия религии в современном российском обществе. Первой в их ряду оказывается законодательно неоформленный, но часто подразумеваемый как нечто желательное и весьма продуктивное — *идеал государственной религии* в России.

По общим признакам государственной религией является какое-либо конкретное вероисповедание, когда оно наделяется привилегированным положением согласно основным законодательным актам государства (указам правителей, конституции и т. п.) и имеет значение официальной идеологии. Статус государственной религии предполагает ее обязательность для всего населения страны, либо — при наличии нескольких признанных в государстве вероисповеданий — преимущество перед другими в качестве предпочтительной формы религиозной жизни¹⁸. Приоритет государственной религии проявляется в поддержании ее установлений нормами права и общественной морали. Принадлежность населения к государственной религии отождествляется с лояльностью к государству и его верховной власти. Отказ индивида от признания государственной религии (по религиозным или светским мотивам) может повлечь за собой репрессивное отношение, строгость которого зависит от норм действующего законодательства и настроений в массовом сознании населения, — государственное преследование, наказания, отрицательное общественное мнение.

Представителем государственной религии является господствующая в стране религиозная организация; таковую обычно именуют государственной церковью. Термин «церковь» в данном случае применяется как обобщающий, указывающий на определенную организационную форму, отвлекаясь от его доктринально-теологического значения (принятого только в христианстве). Официальный государственный статус такая религиозная организация имеет согласно действующему законодательству.

¹⁷ Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. С. 196.

¹⁸ См.: Забияко А. П. Государственная религия // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2008. С. 323–324.

Глава государства обязательно принадлежит к государственной церкви и, как правило, оставаясь светским лицом, может быть ее номинальным возглавителем (в государствах с монархическим строем). Иногда он одновременно — что имеет место в истории — является верховным служителем господствующего религиозного культа. Возможны и такие взаимоотношения светской и церковной властей, когда специальными актами устанавливаются или подчинение руководства государственной церкви светскому правлению, или признание церковной иерархии как вышестоящей инстанции над государственной властью (так называемая теократия¹⁹). При наличии в стране государственной церкви подавляющее большинство населения, за исключением представителей религиозных меньшинств, от рождения причисляется к церковному членству.

Положение государственной церкви обязывает ее выполнять, наряду с религиозными, ряд государственных функций — в областях административного регулирования (регистрация браков, рождений, смертей), народного образования, здравоохранения, социального попечения и так далее. Со своей стороны, государство осуществляет полное или частичное финансирование государственной церкви, для чего может устанавливаться общий церковный налог с населения страны (в том числе касающийся исповедующих другие религии и неверующих). Принадлежащие к государственной церкви служители религиозного культа находятся на положении государственных служащих с соответствующим правовым и материальным обеспечением. Могут создаваться специальные государственные учреждения (министерства и т. п.), ведающие имущественными и организационными делами государственной церкви (финансирование, хозяйственная деятельность, устройство приходов, назначение на церковные должности и пр.).

Надо заметить, что в настоящее время еще существуют государства, которые сохраняют институт государственной церкви, однако в подавляющем большинстве случаев в них признаются гражданские права и свободы верующих, входящих в другие религиозные организации. Происходит эволюция отношений от открытого и полного подчинения государ-

¹⁹ См.: Тощенко Ж. Т. Теократия: фантом или реальность? — М., 2007.

ству к законодательно регламентированному сотрудничеству, со значительной автономией всех религиозных организаций в вопросах их вероисповедания.

В современной России, согласно действующей Конституции, «никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной», а «религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» (ст. 14). По норме Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», государство «не возлагает на религиозные объединения выполнение функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления; обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях» (ст. 4, п. 2). Этим же законом введена норма, согласно которой «деятельность органов государственной власти и органов местного самоуправления не сопровождается публичными религиозными обрядами и церемониями; должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления, а также военнослужащие не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии» (ст. 4, п. 4).

Таким образом, налицо противоречие идеальной конструкции действующему законодательству России. Кроме юридического аспекта, это противоречие имеет и свой социальный подтекст, поскольку альтернативой идее государственной религии является поддерживаемый немалой частью российского общества *идеал светского государства*.

Светское начало подразумевает свободу институтов государства и общества от воздействия со стороны религиозных организаций и от принудительного влияния предписаний любой религии²⁰. Исторически сложилось применение понятия светского к государственной власти («светская власть»), осуществляющей свои функции отдельно с властными институтами религиозных организаций (так называемыми «духовными властями»). В более широком смысле светское

²⁰ Различные концепции светского государства см.: Пределы светскости: общественная дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести / Сост. А. Верховский. — М., 2003.

означает то, что принадлежит государству, в отличие от предметов ведения религиозных организаций. При таком состоянии религия не исключается полностью из социальной жизни, однако происходит разграничение сфер, остающихся в компетенции религиозных организаций, и тех, что выводятся из-под религиозного влияния. В нашей стране правовая норма, согласно которой «Российская Федерация — светское государство» (ст. 14), относится к основам государственного конституционного строя.

Понятие светского также используется при характеристике образа жизни, свободного от обязательности каких-либо религиозных действий. В этом качестве светское может быть: 1) открытой противоположностью религии (вплоть до враждебности); 2) нейтральностью к религии, без предпочтения той или иной ее разновидности; 3) сосуществованием с религией и признанием ее духовного значения, но при отстаивании права выбора человеком своего отношения к религии осознанно и без принуждения.

Светское начало в государственном устройстве непосредственно связано с *идеалом секулярности*, под которым понимается свобода человека от неперемennого следования религиозным установлениям в своем восприятии действительности и социальном поведении. Такое состояние не обязательно сопровождается полной утратой религиозной идентичности, однако религиозные представления в этом случае перестают быть преобладающей побудительной мотивацией к социальным действиям, а связь индивидов с религиозной организацией становится формальной или прекращается.

В масштабах государства секулярность означает законодательное закрепление светского характера всех государственных институций в политике, экономике, социальной сфере, культуре, образовании и пр. Она обеспечивается отделением религиозных объединений от государства, равенством прав и свобод граждан (включая свободу совести) вне зависимости от их отношения к религии.

Секулярность следует различать с секуляризмом — идеологией, основанной на безрелигиозном отношении к общественной и личной жизни, абсолютном приоритете повседневных человеческих ценностей («секулярный гуманизм»), культивировании свободы от любых форм религиозной нормативности. Такая идеология действительно наблюдается

в разных обществах, однако не может считаться преобладающей. Напротив, современная социология религии обращает внимание на активизацию религиозных исканий, своего рода «возвращение к сакральному», что наблюдается в самом широком диапазоне — от глобального распространения новых религиозных движений до нарастающего присутствия в ряде регионов мира религиозного фундаментализма.

В отличие от идеологии секуляризма, идеал секулярности не исключает религиозный фактор из общественного сознания и поведения. Скорее можно говорить о своего рода реструктуризации религиозной жизни людей, происходящей в условиях секуляризационных процессов. Известно, что, объясняя причины секуляризации, исследователи чаще всего указывают на дифференциацию современного общества, в котором религия, как и любой иной социальный институт, получает специализированное значение и этим отделяется от других (Т. Парсонс). Отмечается неспособность каждой конкретной религии стать универсальным объединяющим фактором в структурно сложной социальной среде (Н. Луман). Но обнаруживается и сохраняющаяся востребованность религиозного присутствия в обществе, реализуемая в генерировании новых и множественных форм сакрального («невидимая религия» в терминологии Т. Лукмана). Возникающая время от времени дисфункциональность каких-либо религиозных институтов влечет за собой не отмирание религии, а появление ее более жизнеспособных разновидностей. Таким образом, феномен секулярности предстает как необходимый момент в динамике духовного саморазвития человечества, дающий импульс для корректировки религиозных потребностей, более точной расстановки сакральных ориентиров. При этом собственно религиозность не исчезает, меняются лишь ее степень и способы выражения.

В большинстве случаев внешними свидетельствами секулярности становятся массовый отход людей от активного участия в делах религиозных организаций и снижение интенсивности официально предписанных религиозных практик. Секулярность влечет за собой утрату религиозными организациями мирских функций, отказ от безоговорочного подчинения верующих административным структурам конфессий, снижение роли формально-институциональных требований, усиление личностных мотиваций в религиозном поведении индивидов.

Можно утверждать, что секулярность не упраздняет религиозных потребностей, а переводит их на новые пути реализации, более подходящие жизненной повседневности, мировоззренческим и нравственным исканиям верующих в постиндустриальном социуме. Секулярное общество предполагает самостоятельность выбора человеком для себя духовной традиции, без ее навязывания, по крайней мере — рычагами государственного принуждения. Проявлением этого может стать даже отказ человека от принадлежности к какой-либо из существующих религиозных организаций, при сохранении религиозных настроений и формировании индивидуальных религиозных практик (упомянутая выше «приватизация веры»). При демократическом устройстве современное секулярное государство предоставляет свободу любым формам организации религиозной жизни, если они не нарушают действующее законодательство. Мирское положение конфессий уравнивается средствами гражданского правового регулирования, которое в равной степени обязательно для соблюдения всеми, вне зависимости от «древности» исповедуемой веры.

Изменение положения религии в современном мире в условиях секуляризации, развития демократии и институтов гражданского общества стимулирует реализацию *идеала религиозного плюрализма*. Ключевым смыслом религиозного плюрализма является сосуществование множества религиозных объединений различных вероисповеданий, независимых друг от друга, отделенных от государства и равных перед законом. Основы религиозного плюрализма — общественное признание и юридическое закрепление права каждого гражданина исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Необходимым условием для религиозного плюрализма является отсутствие в стране государственной религии или неофициальной фактической монополии какой-либо религиозной организации в сфере духовной жизни граждан. Это не исключает возможности государственного вмешательства, но оно должно касаться только соблюдения законных прав, свобод и обязанностей верующих как граждан этого государства и не распространяться на их религиозный выбор.

Субъектами религиозного плюрализма выступают как религиозные группы, так и верующие индивиды. Религиозный плюрализм предполагает, что принципами взаимодействия между ними и их отношений ко всему обществу являются толерантность, уважение к инакомыслию, готовность к обсуждению и поиску взаимоприемлемого решения любых вопросов, касающихся религии.

Религиозный плюрализм не исчерпывается свободой религиозного самоопределения. Он означает также соревновательность, конкурентные отношения между религиозными объединениями. Современная социология религии (теория «рационального выбора» и др.) указывает на возникновение в религиозной сфере аналога рыночных отношений, когда религиозный «продукт» реализуется как специфический товар, в динамике спроса и предложения, цены и качества, борьбы с монополизмом. Конкуренция существует не только между религиозными организациями, но также между ними и светскими движениями и идеологиями.

Религиозный плюрализм отразился на структуре религиозности — началось смещение религиозных действий в сторону индивидуальных религиозных практик, усилилась тенденция к децентрализации религиозных объединений (образуются новые самоуправляющиеся независимые религиозные группы и организации), в христианской среде идет феминизация служителей религиозного культа. С религиозным плюрализмом связывается широкое распространение новых религиозных движений. Непосредственную связь с религиозным плюрализмом имеет феномен так называемой «гражданской религии» (в России он не получил развернутой формы, но отдельные признаки могут быть обнаружены).

В Российской Федерации, согласно ст. 13 и ст. 14 Конституции, признается идеологическое многообразие, никакая идеология и никакая религия не могут устанавливаться в качестве государственной или обязательной; по ст. 19 запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности, а по ст. 29 запрещается пропаганда религиозного превосходства.

В то же время идеалы обновления религиозной жизни, мотивированные демократическими и либеральными мотивами, в силу известных издержек перехода России к новому образу государства и общества, встречают довольно явную оппози-

цию в виде консервативных и даже клерикальных настроений. На этой почве, в частности, возникает *идеал религиозного фундаментализма*.

В обыденном сознании стереотипно закрепилось отождествление религиозного фундаментализма с чем-то вроде экстремистской и чуть ли не террористической деятельности. Однако выяснение действительного смысла этого явления выводит на существенно иное его понимание²¹. Религиозный фундаментализм подразумевает умонастроения и действия, вызванные убеждением, что единственным основанием (фундаментом) подлинной религиозной веры является буквальное восприятие исходных истин религиозного учения (обычно имеются в виду формулировки из священных текстов какой-либо религии). От этой установки следует неприятие любых форм модернизма в религиозной жизни, требование безоговорочного и последовательного соблюдения всех предписаний, содержащихся в священных книгах. Религиозный фундаментализм становится ответом консервативной части верующих на утрату или искажение, по их мнению, базовых ценностей, без которых цели религиозного служения (спасение, благое воздаяние и др.) оказываются недостижимыми. Идеи религиозного фундаментализма можно встретить у последователей любой религии, однако массовый характер они принимают, как правило, в периоды социальных трансформаций, когда в относительно непродолжительное время происходят кардинальные перемены во всех областях жизни.

К причинам религиозного фундаментализма чаще всего относятся упадок традиционных культур под воздействием унифицирующего процесса глобализации, подрыв духовных основ общества потребительским образом жизни современной цивилизации, развитие идеологии и практики либерализма, секуляризация, распространение нетрадиционных религий. Утрата привычных былых ориентиров, стандартов и образцов поведения влечет за собой массовую дезадаптацию, ассоциируется с потерей спасительной перспективы и гибелью социума. Действующие религиозные организации не всегда способны оказать стабилизирующее влияние, сами

демонстрируя кризисное состояние. В этих условиях религиозный фундаментализм оказывается своего рода защитной реакцией обыденного религиозного сознания на угрозу потери религиозной идентичности. Рожденные в таких обстоятельствах массовые настроения легитимизируются средствами религиозной идеологии, которая с этой целью обращается к безусловно авторитетным для верующих источникам (Библия, Коран и др.).

Помимо проповедования вероучительного буквализма и борьбы с духовной деградацией, в программах фундаменталистских организаций выдвигаются религиозные требования в областях государственно-правовых и хозяйственных отношений, культуры и образования, социальной политики. Это сближает религиозный фундаментализм с клерикализмом, хотя в конкретных ситуациях нередко претензии фундаменталистски настроенных верующих к традиционным религиозным организациям по поводу встречающейся их избыточной вовлеченности в мирские дела. Активизация религиозного фундаментализма на рубеже XX и XXI вв. сопровождалась усилением политического консерватизма и появлением так называемых «новых религиозных правых». Их отличает резкая критика социальных пороков, вина за которые возлагается на либерализм и безбожие, пропаганда соблюдения религиозных норм как способа защиты традиционных ценностей (труда, семьи, здоровья).

Приведенные выше некоторые идеальные конструкции не исчерпывают всего спектра общественных настроений и ожиданий относительно присутствия религии в современной России, хотя и передают, по мнению автора, основные противоречивые тенденции восприятия религиозного фактора российским общественным сознанием. Ни одна из них полного воплощения не получила и, принимая во внимание изложенную выше характеристику общественных идеалов, никогда не сможет реализоваться в своем чистом виде. Но все рассмотренные идеальные конструкции имеют вполне реальные проекции в конкретные обстоятельства существования религиозных институтов в России и могут, при их настойчивой реализации, существенно повлиять на нынешнее и будущее положение дел в российском обществе. Для того чтобы понять, какой из названных идеалов имеет наибольшую вероятность превратиться в доминирующий фактор, требуется постоянное и система-

²¹ Обстоятельному научному рассмотрению это явление подвергнуто, например, в труде исследователей из Института востоковедения РАН; см.: Фундаментализм / Отв. ред. З. И. Левин. — М., 2003.

тизированное эмпирическое изучение динамики религиозной ситуации в России.

2.2. Нетрадиционные религии и новые религиозные движения

Любому, кто интересуется феноменом новообразований в религиозном пространстве современной России, сразу же доводится столкнуться с целым набором противоречивых объяснений, оценок и выводов. Не претендуя на безоговорочность суждений, попробую выразить свою позицию в этом вопросе в виде нескольких развернутых тезисов.

1. На мой взгляд, главной характеристикой наличного положения и обозримого будущего религиозных новообразований в Российской Федерации является *неопределенность*. За этим словом кроется, прежде всего, отсутствие четко фиксированных пределов, т. е. неких различимых границ, в рамках которых можно было бы точно установить, что собственно именуется маловразумительной, но уже прижившейся терминологической конструкцией «новые религиозные движения» (далее, для краткости — НРД). Если что и очевидно при такой характеристике, так это зыбкость положения НРД и неясность перспектив их существования.

Неопределенность проявляется уже при установлении хронологических рамок понятия «новые», применительно к сообществам, которые так или иначе зачисляются в разряд НРД, — то ли ограничиться, как точкой отсчета, серединой XX в. и числить за НРД некие специфические сообщества, возникающие с этого времени и по сей день; то ли «удревнить» хронологию до начала XX в. или даже возвести к религиозным направлениям, возникшим в XIX в.

Можно добавить и еще какие-то аспекты, по которым нет согласия ни в обществе, ни в ученой его части. Вокруг чего, за пределами научных дискуссий, временами вспыхивает наиболее страстная полемика на тему НРД? Ну, например, — то ли сами возникают, то ли искусственно инспирированы и «засланы»; то ли их участников чудовищно много, то ли ничтожно мало; то ли надо активно бороться с ними и искоренять, то ли «само пройдет»; то ли рассматривать их как свидетельство религиозной свободы, то ли видеть в них подрыв духовных устоев общества.

Любопытно, что вспышки полемики по поводу НРД, отраженные в периодической активности различных СМИ, как-то синхронизируются с ситуациями обострения в стране тех или иных социально значимых проблем, что побуждает к ассоциациям с «переводом внимания», «отвлекающими действиями» и с прочими «канализирующими» мероприятиями. Заметно, что по отношению к НРД легче проявлять правоохранительное рвение и антиэкстремистскую активность — они особо не скрываются, а какая-то их часть имеет государственную регистрацию в статусе религиозных организаций и вполне доступна для любой проверяющей инстанции.

О терминологической неопределенности в обозначении религиозных новообразований исследователями уже сказано достаточно. Сошлюсь, к примеру, на обстоятельное рассмотрение этого вопроса в известном труде профессора И. Я. Кантерова о новых религиозных движениях в России²². Замечу лишь, что отсутствие приемлемой для всех единой маркировки рассматриваемых сообществ связано не столько с научными затруднениями, сколько с зависимостью от занимаемых идеологических позиций (к которым отношу и религиозные предпочтения). Там, где доминирует идеологический пафос, практически невозможно перейти к научному дискурсу и оперировать объективной аргументацией. Отсюда и появляются все эти словечки — «альтернативные», «деструктивные», «тоталитарные», «квази-», «псевдо-», «лже-» и т. д., вплоть до сакраментального «секты».

Имея в виду разницу в подходах к определению и классификации религиозных новообразований, остановимся на следующей интерпретации. Родовым обозначением с широким объемом содержания, включающим НРД, предлагается считать понятие *«нетрадиционные религии»*.

Известно, что для части религиоведов это понятие категорически неприемлемо. Справедливо отмечается, что «нетрадиционность» по отношению к религиям является характеристикой с дискриминационным подтекстом, особенно в обыденном употреблении. Другие находят резон использовать его, но не в оценочном звучании, а исключительно в классификационном смысле²³.

²² Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). 2-е изд., исправ. — М., 2007. С. 16–93.

²³ См.: Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. I. — М., 1999.

Конечно, это понятие не может, точнее — не должно звучать в правоприменительной практике, по крайней мере пока не получит легитимного юридического описания. Но при религиоведческом анализе понятие нетрадиционных религий позволяет вычленивать из общей совокупности действующих в нашей стране религиозных направлений, а таковых сейчас около 70, те сообщества, чья история существования в России свидетельствует об их принадлежности именно к новообразованиям в сфере религиозной жизни. (Все-таки имеется разница между, скажем, Русской Православной Церковью, которая, в силу укорененности в историю и повседневность многих поколений, была, есть и будет присутствовать в религиозном пространстве России, и, например, Церковью Последнего Завета, возникшей у нас на глазах, срок жизни которой вряд ли намного превысит сроки земного пути ее основателя.)

Вопрос, по каким хронологическим и иным признакам то или иное религиозное направление может считаться традиционным или рассматриваться как нетрадиционное, — остается дискуссионным. Полагаю, что для каждой религии в России этот вопрос надо решать исходя из конкретных обстоятельств времени и места их появления и распространения. Очевидно, что нетрадиционные для конкретной российской местности религии могут быть вполне традиционными в регионе своего возникновения (главным образом, за рубежом) и иметь там давнюю историю. В то же время какие-то новообразования могут возникать как продукт эволюции традиционных религий и претендовать на роль истинного продолжателя традиции, либо противопоставлять себя устоявшимся в обществе стереотипным представлениям о религии.

Классификационными признаками нетрадиционных религий можно считать: 1) отсутствие явной связи с историей, вероучением и культом религий, длительное время действующих на основной территории проживания какого-либо народа; 2) несоответствие религиозных практик стереотипным представлениям приверженцев традиционных религий о религиозном поведении; 3) непродолжительный срок существования с момента появления на новой территории; 4) локальность распространения (в пределах одной или нескольких местностей); 5) относительно невысокую численность; 6) этнокультурные различия с образом жизни автохтонного населения (если часть

или все последователи нетрадиционной религии являются мигрантами).

Именно в рамках, установленных понятием нетрадиционных религий, выделяется группа разных по учениям и устройству религиозных объединений, которые образовались и действуют вне исторически сложившихся мировых и национальных религий, преимущественно с середины XX в. по настоящее время. В отношении к этой группе чаще всего применяется термин «новые религиозные движения». Несмотря на научную удовлетворительность, этот термин, в силу его распространенности, все-таки может быть использован в дальнейшем изложении.

Двумя основными видами сообществ верующих, которые можно отнести к нетрадиционным религиям в нашей стране будут: 1) сообщества последователей зарубежных религий с более или менее давней историей в регионах возникновения, но нетрадиционных для России, включающие в качестве подвидов: а) религиозные сообщества «западного» происхождения; б) религиозные сообщества «восточного» происхождения; 2) новые религиозные движения в России, включающие в качестве подвидов: а) НРД иностранного происхождения; б) НРД отечественного происхождения. Конечно, это упрощенная схема; в дифференцированной форме можно было бы выделить, допустим, так называемые «культовые движения» или какие-то иные религиозные новообразования.

Оба вида содержат как те объединения, которые получили госрегистрацию, так и незарегистрированные (по разным причинам) в качестве религиозных или вообще неприемлющие их религиозную идентификацию. Поэтому регистрационные данные можно рассматривать лишь как косвенный показатель масштаба присутствия нетрадиционных религий в России.

Из первого вида — сообществ последователей зарубежных религий, как нетрадиционных в России, — в реестре зарегистрированных религиозных направлений устойчиво присутствуют пятидесятнические деноминации разных толков, религиозные организации Адвентистов седьмого дня (АСД), Свидетелей Иеговы, Церкви Иисуса Христа святых последних дней (ЦИХСПД), Новоапостольской церкви, Армии Спасения, а также ассирийская церковь, бахаистские, даосские, зороастрийские, индуистские, сикхистские, тантристские объединения. Периодически то получают, то утрачивают регистра-

цию Христианская наука, харизматические церкви, копты и некоторые другие. По смыслу преамбулы Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.), большинство религиозных организаций этого вида не относятся к религиям, «составляющим неотъемлемую часть исторического наследия народов России».

Несколько крупных религиозных направлений, имеющих зарубежное происхождение, уже веками существуют в нашей стране с высокой степенью интегрированности в жизнь российского общества, и вопрос об их традиционности обычно не ставится: это — ислам, иудаизм, буддизм.

Сложнее бывает с теми религиозными сообществами, которые имеют длительное пребывание в России, но в силу исторически возникавшей напряженности отношений с доминирующим в стране православием воспринимаются неоднозначно: это — католицизм и ряд протестантских направлений (англиканство, баптизм, лютеранство, меннонитство, методизм, пресвитерианство, реформатство). В адрес этих религиозных направлений иногда звучат указания на якобы их нетрадиционность для России (главным образом, когда начинается идеологическая полемика или возникает межконфессиональная конкуренция). Своеобразной ответной реакцией с их стороны становится формирование, так сказать, «русифицированных версий» этих сообществ (русский протестантизм, например).

Из объединений второго вида — новых религиозных движений в России, лишь небольшой набор НРД зарубежного и отечественного происхождения прошел госрегистрацию; некоторые из них к настоящему времени утратили регистрацию; некоторых ограничивают в возможности этой процедуры. Среди зарегистрированных можно назвать Общество Сознания Кришны (ОСК, вайшнавьи), Церковь Объединения, Саентологию, Церковь Христа, Церковь Последнего Завета (последователи Виссариона), толстовцев (Духовное единство), рериховцев (Живая Этика), Церковь Божьей Матери «Державная» (ЦБМД), языческие организации.

Далеко не все из религиозных сообществ, которые действуют как бы параллельно традиционным в России религиям, приемлют для себя маркировку «новых религиозных движений». Например, Церковь Божьей Матери «Державная» представляет себя как подлинное явление православия; язычники (последо-

ватели «родноверия» и пр.) настаивают на том, что именно они продолжают истинную духовную традицию, более древнюю, чем христианство в России (и по этой причине отрицательно относятся к понятию «неоязычество»), а вайшнавьи-кришнаиты придерживаются убеждения в куда более древних истоках своего сообщества, чем это им обычно вменяется.

Наряду с этим, многие из новообразований, причисляемых к НРД, не имеют госрегистрации в качестве религиозных организаций. Среди них — общины последователей АУМ Синрикё (под разными названиями), Дети Бога, Нитирэн, Фалуныгун, растафарианцы и ряд других объединений зарубежного происхождения, а также отечественные сообщества — движение Анастасии, бажовцы, Белое Братство, последователи Порфирия Иванова, Радастея и многие иные. Действуют они либо как религиозные группы, вполне удовлетворяясь этим положением, либо в статусе общественных, просветительских, оздоровительных организаций, поскольку не склонны обозначать себя как именно религиозные сообщества.

Последнее обстоятельство, кстати, подводит к такому аспекту неопределенности, как теоретико-методологическая проблема критериев религиозной идентификации. Характеристика чего бы то ни было именно как религиозного, либо как нерелигиозного зависит от понимания того, что такое собственно религия. Этот вопрос есть «краеугольный камень» любого религиоведческого теоретизирования, он же — «камень преткновения», он же — «ахиллесова пята», он же — «больная мозоль», кому как нравится. Всегда есть риск увязнуть в дискуссии по этому вопросу и тогда уже до остального, т. е. до содержательного анализа предмета, дойти удастся редко. Поэтому, кстати, некоторые исследователи религиозной жизни общества старательно избегают частого употребления слова «религия», применяя его функциональные эквиваленты, типа «духовности» или «духовных традиций».

К рассматриваемым новообразованиям все это имеет прямое отношение. Если отсутствуют однозначные и общепринятые критерии отнесения к религии, то идентификация этих новообразований в качестве религиозных становится вполне уязвимой для претензий — и со стороны конфессиональных оппонентов (для которых подлинная религия это только то, что исповедуют они), и со стороны представителей так называемого антикультового движения (АКД), и со стороны самих

исследуемых сообществ, многие из которых, повторю, вовсе не склонны сами обозначать себя как религиозные.

2. Реальный «вес» проблемы НРД измеряется, прежде всего, подлинным масштабом их присутствия в российском обществе.

По сей день во множестве изданий имеют хождение сведения, обнародованные в Информационном материале «К докладу о социально-медицинских последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье личности, семьи, общества и мерах обеспечения помощи пострадавшим», подготовленном в Минздраве еще в 1996 г. В документе значилось: «По некоторым данным, в различные культовые новообразования уже вовлечено от 3 до 5 млн человек, 70% из них — молодежь от 18 до 27 лет; 80% adeptов — с высшим и средним образованием; студенты — около 1 млн человек, из них 25–30% бросили учебу»; указывалось также, что на конец 1995 г. «официально зарегистрировано» более 6 тыс. сект, из них только крупных «насчитывается более полусотни». Материал был включен в «Аналитический Вестник» Федерального Собрания Российской Федерации²⁴, и данные из него охотно воспроизводятся в «сектоведческой» литературе²⁵.

Близки к этому и данные православных составителей сборника информационно-аналитических материалов «Знакомство с сектами в современной России» (2007 г.); со ссылкой на СМИ они указывают, что в стране «действуют до 5000 различных сект, в которые вовлечены около 3 миллионов российских граждан»²⁶. В «сектоборческом» обиходе (а НРД часто маркируются понятием «секты», с добавлением эпитета «тоталитарные») встречаются и цифры 5–10 млн участников «культов и сект», что вызывает сомнение даже у ведущих специалистов

²⁴ О национальной угрозе России со стороны деструктивных религиозных организаций // Аналитический Вестник / Федеральное Собрание — Парламент Российской Федерации: Аналитическое управление. Серия 8. Оборона и безопасность. Вып. 28. — М., 1996. С. 34.

²⁵ Например, см.: Шапарь В. Б. Секты — угроза национальной безопасности России. — Ростов н/Д, 2007. С. 3, 6.

²⁶ Знакомство с сектами современной России: Сборник информационно-аналитических материалов. Часть I: Основные представления о религии и сектах. Псевдохристианские секты России / Ред.-сост. Стороженко А. И., Яковлева В. В. — СПб., 2007. С. 67.

АКД в России. По мнению одной из них, Н. В. Кривельской, в рядах НРД состоит от 700 тыс. до 1 млн членов²⁷. Несколько сужает этот диапазон Российская Ассоциация центров изучения религий и сект (РАЦИРС), исчисляя контингент НРД приблизительно в 600–800 тыс. человек; из них 300 тыс. отводится неопятидесятникам, до 150 тыс. Свидетелям Иеговы, 10 тыс. сентологам, до 5 тыс. мунитам и т. д.²⁸.

В Информационном письме Минобразования России «О деятельности на территории России представителей нетрадиционных религиозных объединений» от 12 июля 2000 г. количество «иностранных сектантских общин» в нашей стране определяется как «всего около 700»²⁹. Десять лет спустя в российских СМИ, с подачи А. Л. Дворкина, стало сообщаться о наличии в стране около 80 крупных сект, тогда как «счет мелких сект идет на тысячи»³⁰.

Должностные лица правоохранительных органов более скромны в цифрах, но реагируют на «секты» не менее настороженно, — министр внутренних дел России, выступая 3 августа 2011 г. в Хабаровске на выездном заседании межведомственной комиссии по противодействию экстремизму, объявил: «На территории страны действуют около десяти крупных религиозных сект. Это вызывает особую тревогу, ведь члены сект зачастую уходят из семей, разрывают социальные связи, отдают свое имущество, а иной раз совершают тяжкие и особо тяжкие преступления». Он добавил, что в ряде сект процветает насилие, члены некоторых сект совершают поджоги храмов и даже убийства³¹.

Исследователи НРД из среды академических и вузовских ученых также приводят расходящиеся данные. В Предисловии ко второму изданию словаря-справочника о НРД, составленного на кафедре религиоведения РАГС при Президенте Россий-

²⁷ Кривельская Н. В. Религиозная экспансия против России. — М., 1998. С. 28.

²⁸ Заявление РАЦИРС по поводу реальной численности членов сект в России. 11 октября 2006 г. // <http://subscribe.ru/archive/religion.apologia/200610/13162853.html>

²⁹ См.: Приложения // Бирюков В. Ю. Нетрадиционные религиозные объединения: выявление потенциала деструктивности и анализ угроз. — СПб., 2009. С. 236.

³⁰ <http://www.sedmitza.ru/news/695536.html>

³¹ <http://www.interfax-russia.ru/FarEast/news.asp?id=249565&sec=1671>

ской Федерации (1998 г.), со ссылкой на «данные социологов», говорится: «около 10% населения, прежде всего из числа молодежи, студентов, научно-технической и творческой интеллигенции, называют себя приверженцами новых религиозных движений»³² (справедливости ради заметим, что «приверженец» не тождественен «последователю»). В конце 2006 г. социологический опрос (1600 респондентов из 150 населенных пунктов 46 республик, краев и областей страны) по совместному проекту газеты «Известия» и ВЦИОМ выявил 11%, отнесших себя к верующим «неконфессионально»³³. Аналогичный опрос, проведенный в том же году по схожим методикам Институтом общественного проектирования (ИнОП, Москва) вывел на позицию «верую неконфессионально» 15% респондентов³⁴. Понятно, что такая позиция не требует обязательного участия этих людей в конкретных религиозных новообразованиях; скорее она обозначает ту часть населения, которая является основным резервуаром пополнения рядов НРД. (Например, как заметил С. И. Иваненко, «в России численность активных членов Общества сознания Кришны, получивших богословскую подготовку и регулярно участвующих в проповеди и благотворительной деятельности, возросла с 3 тыс. человек в 1998 г. до 12 тыс. в 2007 г., а общее число приверженцев, по оценке самих кришнаитов, за этот период практически не изменилось и составляет до 100 тыс. человек»³⁵.)

Сейчас специалисты в основном сходятся на предельной цифре в 300 тыс. участников НРД в России, уточняя, что далеко не все из них являются активно практикующими. Например, по оценке М. С. Штерина, на протяжении всех 1990-х гг. реаль-

³² Новые религиозные культы, движения и организации в России: Словарь-справочник / Науч. ред. Н. А. Трофимчук, Ф. Г. Овсиенко, М. И. Одинцов. 2-е изд., доп. и перераб. — М., 1998. С. 13.

³³ В России можно только верить? «Известия» и ВЦИОМ выяснили, каким богам мы молимся // Известия. 2006. 19 дек. С. 1, 5.

³⁴ Семенов В. Е. Религия и вера в современной России: социологический срез // Санкт-Петербургский университет. 2007. 30 марта. № 5. С. 62.

³⁵ Иваненко С. И. Русская православная церковь, индуизм, Общество сознания Кришны: есть ли предпосылки для налаживания конструктивных взаимоотношений? // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 7 / Под ред. М. И. Одинцова. — СПб., 2009. С. 306.

ная численность НРД была достаточно низкой. «Большинство российских НРД имеет от нескольких десятков до нескольких сотен членов; только несколькими удалось привлечь более тысячи. Так МОСК никогда не имело более 1500 “преданных”, живущих в ашрамах, кроме того, у него было около 1500–2000 членов “общины”. Церковь Объединения имела около 1000 последователей в 1996 г., Богородичный центр — около 3500 (400 — в Москве и Московской области) в 1997 г.; у Виссария — 2000 (в сибирской общине), “Семья” — около 100 членов в 1997 г.». Указав на невозможность точного подсчета, Марат Штерин утверждал, что в течение 1990-х гг. общее число участников НРД не превышало 40 тыс. человек; если даже добавить к ним последователей Свидетелей Иеговы, мормонов, харизматических церквей и др. сообществ поздне(«нео»)протестантского происхождения, то «цифра, возможно, достигнет 300 тыс. человек, что не превышает 0,2% общей численности населения России»³⁶.

В 2000-е гг. конкретные цифры менялись, но совокупное количество последователей НРД, по всей видимости, не превысило указанный процентный показатель. В исследовательской среде высказывается мнение о том, что со второй половины 1990-х гг. общий рост НРД в России остановился, численность большинства из них стабилизировалась или стала постепенно снижаться³⁷. Я разделяю это мнение.

Если обратиться к данным государственной регистрации объединений последователей нетрадиционных религий, то картина обнаружится еще более скромная. Конечно, госрегистрация не учитывает численный состав религиозных организаций и не распространяется на объединения в статусе религиозных групп, каковых среди НРД, по-видимому, большинство. Поэтому регистрационные данные надо воспринимать лишь как формальную удостоверенность наличия религиозного направления. Тем не менее сам факт регистрации означает, что государство признает то или иное объединение в качестве религиозного.

³⁶ Штерин М. С. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена, Д. Е. Фурмана. — СПб.; М., 2000. С. 160, 161.

³⁷ Эгильский Е. Э., Матецкая А. В., Самыгин С. И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: Учебное пособие. — М., 2011. С. 101.

На 1 января 1990 г., тогда еще в СССР, действовали 3 впервые зарегистрированных религиозных объединения кришнаитов (вайшнавов). Из других сообществ зарубежного происхождения, начавших распространение у нас в XX в., к 1990 г. имели регистрацию 432 религиозных организации Адвентистов седьмого дня (АСД) и 602 организации пятидесятников всех разновидностей. К 1 января 1991 г. в СССР количество зарегистрированных объединений кришнаитов возросло до 21, АСД — до 501, пятидесятников (в регистрационных документах именованных только христианами веры евангельской) — до 704³⁸.

С распадом СССР массив нетрадиционных и новых религиозных сообществ в России первоначально был малозаметен, что видно из данных госрегистрации. На 1 января 1994 г. Церковь Божьей Матери «Державная» (ЦБМД) имела 3 религиозных объединения (в 1998 г. — 16); АСД на 1 января 1992, 1993, 1994 гг. соответственно — 72, 114, 156 (в 1998 г. — 323); Армия Спасения на 1 января 1993 и 1994 гг. — 1, 2 (в 1998 г. — 4); Духовное единство (толстовцы) на 1 января 1992, 1993 и 1994 гг. — 1 (в 1998 г. — 2); ЦИХСПД (мормоны) на 1 января 1992, 1993, 1994 гг. — 1, 1, 4 (в 1998 г. — 14); Новоапостольская церковь на 1 января 1992, 1993, 1994 гг. — 6, 24, 37 (в 1998 г. — 67); Свидетели Иеговы на 1 января 1992, 1993, 1994 гг. — 1, 44, 72 (в 1998 г. — 206); харизматические церкви на 1 января 1992, 1993, 1994 гг. — 13, 52, 80 (в 1998 г. — 146); ХВЕП (христиане веры евангельской-пятидесятники) на 1 января 1992, 1993, 1994 гг. — 30, 114, 192 (в 1998 г. — 524); неденоминированные христианские церкви на 1 января 1992, 1993, 1994 гг. — 37, 86, 132 (в 1998 г. — 259); Живая Этика (рериховцы) на 1 января 1994 г. — 1 (в 1998 г. — 2); Христианская наука на 1 января 1994 г. — 1 (в 1998 г. — 2); Церковь Объединения на 1 января 1994 г. — 1 (в 1998 г. — 10); язычники на 1 января 1994 г. — 2 (в 1998 г. — 10); кришнаиты на 1 января 1992, 1993, 1994 гг. — 23, 58, 87 (в 1998 г. — 120); Вера Бахаи на 1 января 1992, 1993, 1994 гг. — 5, 8, 13 (в 1998 г. — 21); Церковь Последнего Завета (ЦПЗ) на 1 января 1998 г. — 12; Саентологическая церковь на 1 января 1998 г. — 1³⁹.

³⁸ См.: Одинцов М. И. Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985–1997 гг. — М., 2010. С. 57, 170.

³⁹ Там же. С. 179–180, 253–254.

К 2009 г., через 11 лет после принятия Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» в стране были зарегистрированы религиозные объединения 48 новых (т. е. прежде отсутствовавших) разновидностей, из которых более 30 могут быть отнесены к нетрадиционным⁴⁰.

По состоянию госрегистрации на 1 января 2000 г. (с учетом перерегистрации в 1997–2000 годах), на 1 января 2003, 2006, 2009 гг., на 31 декабря 2009 г., на 1 июля 2010 г. в Российской Федерации: Церковь Объединения имела 12, 10, 9, 7, 7, 6 религиозных организаций; Саентология — 1, 1, 1, 1, 1, 1; ЦБМД — 20, 29, 27, 22, 20, 20; ЦПЗ — 14, 16, 7, 6, 6, 6; Живая Этика — 2, 1, 1, 1, 0, 0; Духовное единство — 2, 1, 1, 1, 1, 1; языческие сообщества — 12, 19, 8, 6, 5, 5; неденоминированные христианские церкви — 268, 41, 12, 15, 12, 12; вайшнавы — 125, 97, 78, 75, 73, 74; Церковь Христа (с 2009 г.) — 20, 17, 17; позиция «иные вероисповедания» — 6, 240, 155, 99, 102, 99. Из сложившихся еще в XIX в. за рубежом и возобновивших распространение в постсоветской России: Вера Бахаи — 23, 20, 19, 17, 17, 17; ЦИХСПД — 24, 47, 53, 53, 53, 54; Новоапостольская церковь — 78, 83, 80, 67, 64, 62; АСД — 368, 643, 652, 604, 608, 604; Свидетели Иеговы — 305, 407, 408, 408, 407, 404; Христианская наука — 2, 0, 0, 0, 0, 0; Армия Спасения — 4, 8, 10, 10, 10, 10. Из церквей пятидесятнической направленности отметим, пожалуй, ХВЕП — 678, 1435, 1486, 1335, 1347, 1337⁴¹.

Можно заметить, что даже позитивная динамика каких-то из религиозных новообразований вовсе не свидетельству-

⁴⁰ Приложение 4 // Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведения / Под общ. ред. О. Ю. Васильевой, В. В. Шмидта. — М., 2009. С. 93.

⁴¹ См.: Справка Министерства юстиции Российской Федерации о регистрации религиозных объединений на 1 января 2003 г. // Свобода совести — важное условие гражданского мира и международного согласия / Сост. и общ. ред. А. А. Красиков. — М., 2003. С. 369–372; Приложение // Свобода религии, нравственность и ответственность в российском обществе / Сост. В. В. Витко, А. А. Красиков. — М., 2006. С. 306–311; Приложение 4 // Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведения / Под общ. ред. О. Ю. Васильевой, В. В. Шмидта. — М., 2009. С. 100, 102–105; Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 318–323.

ет об их сколько-нибудь весомой доле в религиозном спектре Российской Федерации. Если среди нетрадиционных для России религиозных сообществ и есть свои лидеры, то это — некоторые объединения, имеющие в «анамнезе» протестантские корни (хотя не все из них признаются «за своих» в среде «классического» протестантизма). Такие сообщества — ХВЕП, АСД, Свидетели Иеговы — иногда относятся к НРД, хотя их конфессиональная предыстория принципиально отличается от религиозных новообразований, возникших во второй половине XX в.

В целом нетрадиционные религии, включая НРД, образуют довольно небольшой сегмент религиозной жизни современной России. Эмпирически необоснованным и явно идеологически конъюнктурным будет утверждение, что НРД заполнили духовное пространство страны и вытесняют традиционные религиозные направления.

3. Как всякая новация, возникшая в социальной среде, исторически привыкшей к определенному набору стереотипов о религии, НРД вызывают к себе, прежде всего, настороженность и далеко не всеобщее принятие. Имеет место и враждебность в адрес лидеров и последователей НРД. Причем такое отношение остается константным независимо от конкретных обстоятельств положения религии в России на рубеже XX и XXI вв. Приведу два примера.

В феврале–марте 2000 г. по заказу Фонда Эберта Российским независимым институтом социальных и национальных проблем (РНИСиНП) по всероссийской выборке (2050 человек в 58 городских и сельских поселениях) был проведен опрос «Россияне о судьбах России в XX веке и о своих надеждах на XXI век», включавший пункты об отношении к религии. О своей вере в Бога (христианство, ислам) заявили 46,9%, неверующими ни в какие сверхъестественные силы оказались 10,3% респондентов. По результатам опроса было установлено, что 34,6% православных, 14,5% мусульман и 21,8% неверующих обнаружили категорическую убежденность в том, что в России должны существовать только традиционные религии (подразумеваются поименованные в преамбуле Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»); 32,7% православных, 32,8% мусульман и 35,3% неверующих допускали полное равноправие религий, «за исключением сект, которые посягают на достоинство, права и свободы личности»; возможность рас-

пространения вообще любых религий поддержали только 4,2% православных, 5,2% мусульман, 8,9% неверующих⁴².

Осенью 2007 г. в ходе интернет-опроса газеты «Известия» и информационного мультипортала «KM.RU» на вопрос «Надо ли бороться с религиозными сектами?» из 2717 респондентов 50% выбрали ответ «Да, они противопоставляют себя обществу»⁴³.

Очевидно, что в обоих случаях за словом «секты», вызвавшим негативную реакцию, в представлениях опрошенных стояло не столько собственно религиозное сектантство, сколько то, что обозначается как НРД.

Учитывая, что контингент участников религиозных новообразований в России состоит из граждан Российской Федерации, т. е. из членов современного российского общества, адекватное понимание НРД является не только важной исследовательской задачей, но и одним из условий принятия оптимальных решений в так называемой религиозной политике. В этой связи вполне актуальной становится проблема *социальной адаптации* НРД, перспективы которой, однако, представляются весьма расплывчатыми.

По одной из словарно-энциклопедических трактовок, социальная адаптация определяется как «вид взаимодействия личности или социальной группы с социальной средой, в ходе которого согласовываются требования и ожидания его участников; важнейший компонент адаптации — согласование самооценок и притязаний субъекта с его возможностями и с реальностью социальной среды, включающее также тенденции развития среды и субъекта»⁴⁴. Социальная адаптация НРД находится в поле научного внимания фактически со времени начала их исследования в нашей стране. В советское время аналитике подвергался почти исключительно зарубежный материал. Скажем, немало и продуктивно об этом писали Е. Г. Балагушкин и Л. Н. Митрохин⁴⁵. При всей идеологической специфич-

⁴² Мчедлов М. П. Вера России в зеркале статистики // НГ-Религии. 2000. 17 мая. № 9 (55). С. 5.

⁴³ Известия. 2007. 28 нояб. С. 1.

⁴⁴ Олышанский Д. В. Адаптация социальная // Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л. Ф. Ильичев и др. — М., 1983. С. 12.

⁴⁵ Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодежь Запада). — М., 1984; Митрохин Л. Н. Религии «Нового века». — М., 1985.

ности тогдашних подходов в этих работах были подмечены действительные черты взаимоотношений НРД с социальной средой, в том числе — органичная связь религиозных новообразований с социокультурными трансформациями в постиндустриальном мире. Иными словами, НРД трактовались как закономерное явление в жизни общества на определенной стадии его эволюции. Поэтому «вписанность» НРД в социум или их отторжение объяснялись состоянием духовной жизни общества в целом и отдельных его частей.

Такая характеристика во многом применима и к НРД в России постсоветского времени. Конечно, надо брать поправку на особенности исторического пути и на нынешние конкретные обстоятельства. К примеру, имеется ряд различий в социальном составе НРД за рубежом и в России, соответственно различается и спектр мотиваций к обращению в НРД. Но вряд ли следует сомневаться, что именно переустройство политико-идеологических и социальных институтов в нашей стране на рубеже 1980-х и 1990-х гг. стало фактором, открывшим дорогу многообразию духовных исканий, из которых какие-то реализовались в форме НРД.

В 2009 г. была опубликована интересная статья М. Г. Писманика «Проблемы адаптации “Новых религий” в постсоветском пространстве». В ней адаптация НРД в России рассматривается как двусторонний процесс, где сопряжены: 1) поэтапное освоение и устойчивое восприятие «новыми религиями» отечественных правил и норм, регламентирующих деятельность уже существующих конфессий; 2) реакция со стороны органов власти и общественности на появление НРД⁴⁶. За прошедшие несколько лет эта характеристика осталась по-прежнему в силе, хотя обе стороны данного процесса обросли дополнительной «экипировкой».

Адаптация — суть приспособление. Мотив приспособления, разумеется, имеет место в существовании НРД. Они вынуждены считаться с исторически сложившимся способом устройства религиозной жизни общества и принаравливаться к нему, пусть даже и вопреки тем или иным установкам сво-

⁴⁶ Писманик М. Г. Проблемы адаптации «Новых религий» в постсоветском пространстве // Религия в современном обществе. Материалы Международной научно-практической конференции / Редкол.: А. К. Мамедов, Е. С. Элбакян, М. Н. Ситников. — М., 2009. С. 116.

их учений. Но было бы неоправданным сводить социальную адаптацию НРД в России только к приспособлению.

Именно потому, что НРД объединяют соотечественников, людей с изначальной биографической интегрированностью в российское общество (включая место рождения и проживания, национальность, образование, социальный статус и т. п.), нельзя рассматривать их как «инородное тело», пытающееся проникнуть в местный уклад жизни. Скорее имеет место ситуация применения какой-то частью россиян неких новых религиозных языков, более точно выражающих их самоощущение, духовные и социальные потребности, нежели существующие в России языки религии. Заемные это языки (как в случае с НРД зарубежного происхождения) или собственные «диалекты» (как в случае с автохтонными НРД) — не имеет особого значения. Не столь существенно, кстати, — соответствуют ли эти новые языки стереотипному представлению о том, что следует считать религиозным, или не соответствуют. Если «пользователи» этих языков воспринимают свои практики как религиозные, то они и будут для этого контингента подлинным языком религии. Важно то, что отдельным группам или индивидам новый религиозный язык помогает выстраивать их жизненную стратегию оптимальным для них образом. Важно и то, чтобы не возникали искусственно созданные внешние факторы репрессивного характера в отношении к таким «ищущим» и нашедшим себя в НРД.

В этой связи есть смысл посмотреть на феномен так называемого «антикультизма». Надо признать, что слова типа «антикультизм» и «антикультисты», имеющие определенное лексическое хождение и за рубежом, и в России⁴⁷, в терминологическом плане представляются столь же неудачными, как и туманный фразеологизм «новые религиозные движения». Неудачными, прежде всего потому, что они ничего толком не объясняют, а лишь своим экспрессивным звучанием запутывают понимание предмета.

В то же время словами этими доводится пользоваться — и в ироническом звучании, относительно позывов, обуревающих

⁴⁷ См.: Bromley D., Shupe A. The New Vigilantes: Anti-Cultists, Deprogrammers and the New Religions. — London, 1980; Иваненко С. И. Вторжение антикультизма в государственно-конфессиональные отношения в современной России. — СПб., 2012.

некоторых бескомпромиссных борцов за «правильную духовность», и в более серьезном плане — для обозначения вполне реальных субъектов (индивидуальных и коллективных) и практики конфронтации по поводу религиозных новообразований.

Известно, что «антикультизм» (или в развернутом виде — «антикультовой деятельностью») принято называть противодействие распространению как раз тех самых новообразований по прозвищу НРД. Более общим понятием, указывающим на социальное явление, свойством которого выступает «антикультизм», принято считать «антикультовое движение»⁴⁸. По характеристике современных российских религиоведов И. Я. Кантерова и С. И. Иваненко, это движение включает в себя объединения, группы, отдельных лиц, выступающих против НРД, которых их противники пренебрежительно называют культами (или сектами). Указываются отличительные особенности «антикультового движения» — «демонизация» оппонентов, фанатичная вера во вредоносность (деструктивность) НРД, их криминальную природу, а также убежденность в необходимости запретительных мер в отношении сект и культов⁴⁹. Как мне представляется, оперируя данной терминологией, важно выяснить и возможное содержание этого странноватого то ли понятия, то ли клички — «антикультизм», и почву произрастания самих явлений, вызвавших его к жизни.

Во-первых, если «анти» в этом слове прямо указывает на противостояние, то что такое «культизм» вряд ли кто-то сумеет внятно объяснить. Допустим, речь идет об объединениях людей, увлеченных почитанием чего или кого-либо, именуемых «культами».

Но, и это во-вторых, с так называемыми «культами» дело обстоит весьма непросто, поскольку данное понятие обладает широкой семантикой и может вообще вывести за пределы религиозного поля — сознание и поведение, ориентированные на культовое отношение к чему/кому-либо встречаются где угодно, от моды до политики.

В-третьих, если локализовать область применения феноменом НРД, то, как знает любой осведомленный, никакого общеразделяемого устоявшегося определения НРД не

⁴⁸ Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective / Ed. by A. Shupe and D. G. Bromley. — New York, 1994.

⁴⁹ Кантеров И. Я. Антикультовое движение // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2008. С. 82–83; Иваненко С. И. Указ. соч. С. 10.

существует; при множестве частных интерпретаций, пусть даже бывающих близкими друг к другу, нельзя сказать, что все идентично понимают, что такое НРД.

Из всего этого следует, что слово «антикультизм» не имеет четко очерченной предметной сферы приложения и потому не обладает статусом научного термина. То есть, произнося слова «антикультизм» и «антикультовое движение» или НРД и «культы», приходится исходить более из интуитивного понимания и неких неартикулированных конвенций о допустимых значениях этих слов, нежели чем из фиксированного содержания и адекватного объяснения.

В этой терминологической сумятице вязнут все — и *исследователи*, кто видит в религиозных новообразованиях нормальную эволюцию духовной жизни и реализацию свободы совести; и *преследователи*, кто враждебно встречает любое с их точки зрения деструктивное для личности и общества явление в религиозной сфере; и *последователи*, кто подразумевается в качестве участников НРД и «культов».

Для исследователей, по крайней мере — какой-то их части, разделяющей идеи религиозной свободы, очевидна условность понятия «антикультизм», и пользоваться им приходится за именем чего-то более точного.

Для преследователей, по крайней мере — увлекающихся этим делом в России, не свойственно называть себя «антикультистами». Понятийным дублером «культу» стало пресловутое словечко «секты» (в российском варианте — с непременным довеском «тоталитарные»). Поэтому, в зависимости от «специализации», преследователи охотнее именуют себя сектоведами, а свою деятельность антисектантской; любят они представляться и религиоведами, и во всех случаях объявляют себя защитниками государства, общества, семьи и личности от вредоносного влияния НРД и «культов».

Для последователей, по крайней мере — тех, кому важно, как их называют со стороны, вряд ли присуща готовность именовать самих себя, скажем, «культистами», и соглашаться, что они занимаются «культизмом».

Однако, при всей эфемерности понятия, оказывается, что «антикультизм» как практика вполне себе существует и имеет стабильную почву.

Конечно, в России главными оппонентами «культов и сект» являются представители доминирующих религиозных сооб-

ществ страны, претендующих на исключительную легитимность в силу исторических и этнокультурных обстоятельств. Но тут все совершенно закономерно. Их отрицательное отношение вполне адекватно принятому в этих сообществах пониманию истины, смысла жизни и религиозной веры. Неприятие и противодействие НРД в этой среде естественны, странно было бы ожидать чего-то иного.

Другое дело — светская среда. Здесь, по моим представлениям, первенствующая роль в активизации антикультовых настроений принадлежит органам, специализированным на защите конституционного строя и охране безопасности государства. Можно полагать, что у отдельных представителей этих органов имеются какие-то личные мировоззренческие претензии к НРД и «культам» и это, вопреки ряду норм действующего законодательства, воплощается в репрессивных актах. Но в целом, очевидно, что эти государственные органы мало озабочены вероучительным содержанием, доктринами и сотериологическими смыслами воззрений своих «подопечных». Они решают задачи по противодействию тем проявлениям, которые в данный момент могут быть восприняты как экстремистские, подрывные, несущие какую-либо угрозу охраняемому порядку. Поэтому «антикультизм» таких органов — избирательный, ориентируемый в зависимости от указаний вышестоящих инстанций.

К таковым инстанциям относится политическое и административное руководство страны. Независимо от личных симпатий или антипатий к каким-то формам религии, этот совокупный субъект инициирует «антикультизм» вовсе не по мировоззренческим основаниям, но из соображений, так сказать, государственных. Религиозные новообразования состоят из граждан государства, объединяющихся в трудноконтролируемые и потому трудноуправляемые сообщества; их поведение сложно предсказывать и еще сложнее на него влиять. Собственно, именно ускользание от контроля и есть главный момент «деструктивности», вменяемой НРД и «культам». Как правило, негативное отношение к ним экипировано заботой о безопасности общества, о его нравственном состоянии и другими благими объяснениями. Но суть остается — репрессивное отношение вызвано не столько претензиями к собственно религиозному содержанию НРД, сколько их реальным или кажущимся выпадением из зоны государственного надзора.

Свою лепту, стимулирующую «антикультизм», вносят и представители обширного аппарата разных уровней власти, слу-

жащие государственных и муниципальных органов управления, так называемое чиновничество. В этой среде ориентация относительно причин и содержания НРД определяется в значительной мере обыденными представлениями и личными религиозными предпочтениями. Формально эти факторы не должны влиять, в силу действующих законодательных ограничений.

Но в реальности законоположения либо плохо известны, либо игнорируются. Если речь идет об «аппаратчиках», относящихся к федеральным государственным служащим, то неизбежно нарушение норм Федерального Закона «О государственной гражданской службе Российской Федерации». А именно: 1) ст. 17, п. 13 и п. 14, по которым гражданскому служащему «запрещается: ...использовать должностные полномочия в интересах... религиозных объединений, а также публично выражать отношение к указанным объединениям... в качестве гражданского служащего, если это не входит в его должностные обязанности; создавать в государственных органах структуры... религиозных объединений или способствовать созданию указанных структур»; 2) ст. 18, п. 4 и п. 7, по которым гражданский служащий «обязан: ...не оказывать предпочтения каким-либо ... религиозным объединениям; соблюдать нейтральность, исключая возможность влияния на свою профессиональную служебную деятельность... религиозных объединений». Если же подразумеваются чиновные люди, не относящиеся к федеральным государственным служащим, то и тогда возникнет нарушение, ведь согласно п. 4 ст. 4 Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» установлено: «Должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления, а также военнослужащие не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии».

Чаще всего «антикультизм» государственных служащих скорее бытовой, возбуждаемый усвоенными (кем-то с советских лет, а кем-то и в недавние времена) «антисектантскими» стереотипами и/или конъюнктурными соображениями.

Ну и, в конце концов, в любом обществе есть немалая категория людей, готовых бороться с так называемыми «отклонениями», выискивать «враждебные происки», «ставить на место» и т. п. Всегда комфортно быть, что называется, носителем правильной нормы, иметь репутацию защитника «истинной веры», самоутверждаться за счет поощряемого властью подавления всяких там «несогласных».

Критикам НРД из среды других, так называемых традиционных религиозных сообществ было бы полезно научиться смотреть на эти новообразования без конфессионального прищуря, который иногда напоминает прицеливание. Просто хотя бы потому, что и сами они, при нагнетании напряженности в обществе, могут оказаться в положении «критикуемых», когда может не найтись времени и желания разбираться под горячую руку в древности веры и тонкостях ее исповедания.

Естественно, как указал некогда обитатель московского Мавзолея, «нельзя жить в обществе и быть свободным от общества». Перспективы НРД связаны еще и с необходимостью для их участников совмещать свой субъективный духовный поиск с объективностью окружающей социальной среды. Замечено, что последователям НРД может быть присуща конфронтационная манера поведения, которая препятствует реалистичной оценке ситуации. В свою очередь, у «сектофобов» и энтузиастов антикультового движения есть, как говорится, своя правда — в обществе, балансирующем на грани нестабильности, сохранение социального целого часто увязывается с устранением любого разномыслия, включая религиозное. Так что адаптация НРД есть процесс двусторонний, и насколько обе стороны, НРД и многослойное российское общество, к нему готовы — вопрос, как говорится, без однозначного ответа.

Я не готов категорически осуждать всех тех сограждан, кто резко отрицательно реагирует на явления «новой религиозности». Любому, даже очень терпимо настроенному человеку бывает неуютно в житейском плане, когда приходится иметь дело с демонстративными проявлениями какой-то непривычной, а то и вызывающей манеры поведения. Поэтому настороженность, неприязнь, апелляция к неким само собой разумеющимся нормам и взывания к властям с требованием «дать по рукам» всяким там «сектантам» — бывают вовсе не надуманными и коренятся в расхождении базовых паттернов общественной психологии с локальными устоями того или иного НРД. Эта социально-психологическая обусловленность «антикультизма» и свидетельствует о том, что его практика есть явление чего-то более глубокого, нежели находящиеся на поверхности перечисленные обстоятельства.

Главное основание, порождающее «антикультизм», по моему убеждению, образовано архетипическим пластом общественного сознания, присущим этому уровню сознания членением социального окружения на «свое» и «чужое», «мы» и «они». Это мифотворческое состояние, в котором идентификация со «своим» и осо-

знание себя как «мы» обязательно предполагает полярный член бинарной оппозиции. То есть собственная идентичность ищется не на пути саморефлексии, а через противоположение себя чему-то «иному». Добавлю еще, что это «иное» для борцов с «культами» практически табуировано, т. е. подавляющее большинство из них старательно избегает непосредственных контактов с предметом своего противоборства, предпочитая ознакомление через информацию от родственников и знакомых «сектантов», от так называемых «ex-member», из СМИ соответствующего направления или от «авторитетных сектоведов», которые сами вряд ли лично регулярно общаются с разоблачаемыми ими «сектантами».

Ученые-религиоведы могут, конечно, да и должны, по моему убеждению, раскрывать органичную связь религиозных новообразований с социокультурными трансформациями в постиндустриальном мире, трактовать НРД как закономерное явление в жизни общества на определенной стадии его эволюции, делать из этого вывод, что «вписанность» НРД в социум или их отторжение зависят от состояния самого общества и религиозной ситуации в нем.

Но нельзя уйти в академическое теоретизирование от реальности тех стереотипов и фобий общественного сознания, в которых НРД мифотворчески превращаются в носителей «темного» начала, на происки коего так хорошо списывать множество болезненных проблем российской жизни. Можно сколь угодно убедительно сообщать «городу и селу» о том, что называется религиозным сектантством, а что им не является; что в действительности представляют собой НРД (если мы это сумели понять) и почему они не так страшны, как их малюют; можно ссылаться на конституционные и прочие законодательные нормы о свободе совести, — и такому повествователю будут согласно кивать, дескать «да, все так»; но как только начинается обсуждение, сразу следует ожидать фразы типа: «А вот недавно по телевизору показывали одну секту, так она такое вытворяет...».

Общий вывод из сказанного прост: неопределенность перспектив НРД обусловлена политико-идеологической конъюнктурой. У многих субъектов политических отношений в России есть соблазн, говоря фразеологизмом советского агитпропа, «разыгрывать карту» НРД и всяких действительных или мнимых «культов», как кошка играет с мышкой — то придушив, но не до смерти, то отпустив, как бы на свободу (совести).

Однако самое существенное видится в другом: для российского общественного сознания очень весом так называемый «мифологиче-

ский остаток», влияние которого обрекает НРД на сложное будущее. Они будут нужны российскому социуму, но вовсе не как пространство духовной самореализации каких-то групп населения, а как демоническое явление, наличие которого объясняет, почему у нас, с нашей замечательной духовностью, все же не все так хорошо, как хотелось бы. В этом плане НРД под именем «тоталитарных сект» уже вписаны в любимый народом набор «страшилок», наряду с коварными Соединенными Штатами, сионистами, масонами и иже с ними...

Независимо от подлинных масштабов присутствия и содержания деятельности, НРД остаются востребованы многими группами российского общества по разным, в том числе принципиально расходящимся мотивам. Они нужны, конечно, своим последователям, как возможность реализовать какие-то мировоззренческие и/или иные устремления. Они нужны исследователям религии, как подтверждение гипотез о многообразии религиозного опыта и новых формах религиозной идентичности. Они нужны конкурирующим религиозным организациям, особенно из числа традиционных, для которых наличие НРД это повод напомнить государству и обществу о своей претензии на роль хранителей духовных устоев. Они нужны «преследователям» (участникам АҚД и борцам с «религиозным экстремизмом»), как оправдание собственной необходимости. Они нужны политическим объединениям, как оселок, на котором проверяются аргументы «государственнического», «либерального» и прочих дискурсов. Они нужны той значительной части населения, которая ничего толком не ведает про НРД, но находит в их существовании удобное объяснение многих странностей российской жизни.

В то же время реальный ресурс самих НРД — способность привлекать массы новых последователей и удовлетворять их потребности, — по всей видимости, близок к исчерпанию. Преобладающий возрастной состав последователей большинства НРД (и вообще культовых движений с религиозной подоплекой) уже не позволяет употреблять для их маркировки двусмысленное понятие «молодежные культы». Постепенно заканчивается земной путь одного за другим неординарных лидеров-основателей, а их наследники воспринимаются куда менее ярко и убедительно. Словом, сказывается принцип «рутинизации харизмы».

Но если им суждено в какой-то предполагаемой перспективе сойти с арены религиозной жизни России, то в повестку встает вопрос: что будет следующим? И по каким признакам опознавать это следующее? Очевидного ответа пока нет.

Часть II

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В РОССИИ

ГЛАВА 3

О РЕЛИГИОВЕДЕНИИ И РЕЛИГИОВЕДАХ

Вопрос о статусе религиоведения в России затрагивает широкий ряд аспектов существования и функционирования этой области научных знаний в условиях современной российской жизни (со всеми ее коллизиями в политико-идеологических, социальных, культурных, образовательных и иных процессах). Внимание к этому вопросу и его периодическое обсуждение уже составляют одну из тематических рубрик современного религиоведческого дискурса отечественных ученых¹. По сути, можно говорить о перманентных опытах научной саморефлексии российских религиоведов, которые (опыты) свидетельствуют о постепенном формировании особого исследовательского направления —

¹Иваненко С. И. Зачем нам нужно религиоведение // Религиоведение. 2006. № 4. С. 167-170; Миронов В. В. Нужно ли нам религиоведение? // <http://religion.ng.ru/printed/92030>; Писманик М. Г. Религиоведческие размышления // Религиоведение. 2006. № 3. С. 189-199; Раздьяконов В. Традиции российского религиоведения: системные проблемы «экстраординарной науки» // Этнодиалог: Научно-информационный альманах. 2010. № 3 (33). С. 196-209; Светлов Р. В. Как возможно российское религиоведение // Вестник Российского государственного научного фонда. 2000. № 3. С. 36-41; Яблоков И. Н. Религиоведение как область знания // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. 2008. № 1. С. 12-25.

метатеории религиоведения, включающей аналитику этой области знания в России².

Материал по этой тематике предполагается и в учебных дисциплинах, освещающих историю зарубежного и отечественного религиоведения, предусмотренных образовательными программами подготовки по специальности или по направлению «Религиоведение». Однако содержание подобных дисциплин не выходит за пределы ознакомления с неким набором персоналий, теорий, трактовок, избранных трудов, причем состав этого набора определяется сообразно специфике личных предпочтений преподающего³. Очевидно, что в учебно-образовательном контексте такое положение почти неизбежно, поскольку отражает существующую полифонию мнений российских религиоведов — и в отношении к прошлому своей науки, и в отношении к зарубежным подходам, и в отношении к нынешним задачам и приоритетам религиоведения в России.

Однако 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. Необходимы обоснованная периодизация этапов этой эволюции и экспликация присутствовавших на каждом этапе смыслов (научных и вненаучных). Неизбежно при этом сопоставление с зарубежным опытом и состоянием наук о религии. Представляется, что только совокупное решение этих и сопутствующих задач позволит достичь того уровня самопонимания, на кото-

² Костылев П. Н. Метарелигиоведение как область знания // Материалы XIII Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Т. 4. — М., 2006. С. 216–217; Лопаткин Р. А. О необходимости саморефлексии российского религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2001. № 3. С. 90–97; Писманик М. Г. Религиоведение. — М., 2009. С. 31, 35–40; Рахманин А. Ю. К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки // Религиоведческие исследования. 2009. № 1–2. С. 7–23.

³ Например, см.: Шахнович М. М. История отечественного и зарубежного религиоведения // Программы учебных дисциплин по направлению 031800 — «религиоведение». Часть первая / Под ред. М. М. Шахнович. — СПб., 2008. С. 18–27.

ром религиоведение в России будет восприниматься как динамичная, но устойчивая научная целостность.

3.1. Российское религиоведение: проблема самоидентификации

Размышляя о религиоведении в России, бесполезно задаваться парой простых и вместе с тем озадачивающих вопросов: существовало ли то, что следует называть религиоведением, в истории отечественной науки и является ли религиоведением то, что существует в нашей стране под этим названием ныне?

Скорее всего, что первой реакцией на эти вопросы у многих людей, профессионально причастных в России к наукам, изучающим религию, будет недоумение (разве допустимо-де сомневаться по такому поводу) и убежденный ответ: конечно — «да» и «да», и не иначе. И такое оптимистическое убеждение по-своему обосновано: ведь известно столько заслуженных имен и значительных работ, что лишь одно их перечисление как бы демонстрирует мощную традицию российского религиоведения.

Действительно, глянув в глубь времен, можно, при желании, узреть истоки отечественного религиоведения уже в трудах В. Н. Татищева и М. В. Ломоносова, Д. С. Аничкова и Г. В. Козицкого, Г. А. Глинки и А. С. Кайсарова, М. И. Попова и М. Д. Чулкова, да и еще множества других деятелей российского Просвещения XVIII — начала XIX вв.

Что же касается периода с середины XIX и до первой четверти XX в., то некоторым знатокам историографии вопроса он видится вообще как «бум» в науках о религии в России. Тут, и впрямь, на любой вкус: своя замечательная «мифологическая школа» (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, О. Ф. Миллер) и ее не менее яркие оппоненты (К. Д. Кавелин, А. Н. Пыпин, А. Н. Веселовский); фундаментальные изыскания о религии и церкви в истории России (из «самых-самых», выборочно — Т. И. Буткевич, Н. М. Гальковский, Е. Е. Голубинский, П. В. Знаменский, Н. Ф. Каптерев, В. О. Ключевский, А. С. Лаппо-Данилевский, С. П. Мельгунов, митрополит Макарий / М. П. Булгаков /, А. С. Пругавин, А. А. Спасский, Д. В. Цветаев); глубокие исследования духовной культуры индоевропейских народов, античных обществ, стран

Востока (Ф. Ф. Зелинский и Б. А. Тураев, В. В. Бартольд и В. П. Васильев, Ф. И. Щербатской и С. Ф. Ольденбург); оригинальное философское осмысление религии (в трудах В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, А. И. Введенского, И. И. Галахова, В. Д. Кудрявцева-Платонова, Н. О. Лосского, С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Л. Франка); начало социологического подхода к религии (П. Л. Лавров, М. М. Ковалевский, П. А. Сорокин); содержательные опыты обобщающих описаний эволюции христианской церковности (В. В. Болотов, Л. П. Карсавин, А. П. Лебедев, Ф. И. Успенский, епископ Хрисанф /Ретивцев/) и в целом истории религий мира (труды С. С. Глаголева, А. М. Клигина, А. В. Смирнова; коллективное произведение А. В. Ельчанинова, П. А. Флоренского, В. Ф. Эрн), — все оттенки научного интереса к теме религии и значительные имена этим перечнем не исчерпать.

Сравнительная мифология, филологические и этнографические исследования из области религиозной жизни разных эпох и народов, исторические разработки (с углублением в российскую проблематику, но также вполне состоятельные и в отношении Древнего мира, Востока и Запада), самостоятельная философия религии, — если все это представить как целостный органичный массив умножавшегося научного знания, то возникает монументальный образ громады дореволюционного российского религиоведения.

Смуцает, правда, одно немаловажное обстоятельство. При знакомстве с трудами, которые условно могли бы быть отнесены к религиоведческому наследию «дооктябрьских» времен, обнаруживается, что чуть ли не обязательным мотивом значительного множества из них служит явная идеологизированная нормативность в интерпретациях исследуемого материала. Причем интонации оценочных характеристик могли и различаться — в диапазоне от конфессиональной апологии и критики безбожия, до либеральных формулировок и революционно-демократических призывов. Но постоянной оставалась «экипировка» исследуемой тематики религии мировоззренчески заостренными инвективами⁴. Нередко вопросы ре-

⁴ Как один из многочисленных примеров: славянофил Ю. Ф. Самарин в рассуждении 1876 г. по поводу сочинений Ф. Макса Мюллера, разбирая академические религиоведческие труды зарубежного ученого, нашел возможность порассуждать о духовной экспансии западного христианства в «православный мир» (См.: Самарин Ю. Ф. Два письма об основных истинах религии. По поводу сочинений

лигии были важны не сами по себе, как предмет объективного изучения, а в качестве «оселка» для апробации полемического выражения различных политических позиций и идейных предпочтений. Тогда научной аналитике приходилось тесниться перед социальной публицистикой и морализаторством.

Что поделат, для России отношение к религии — не только выбор духовных ориентиров и их осмысление, но и значимый мотив социальных исканий пути национального развития. Потому даже в сугубо академической рефлексии религия трактовалась, не в последнюю очередь, с поправкой на «партийные» пристрастия ученых. Добавим также, что весомым препятствием для научного религиоведения в России было господствующее положение православно-монархической церковности, диктовавшей общественному сознанию свою «аксиологию».

Мало чем сказывалось на институциализации российского религиоведения и знакомство с опытом зарубежных исследователей религии. Во всяком случае, аналога классическим подходам, в духе Фридриха Макса Мюллера или Корнелиса Тиле, представители наук о религии в России не выработали (или не успели). Как отметил Л. Я. Штернберг в 1900 г., обозревая опыт сравнительного изучения религии в мировой науке того времени, «русская литература бедна монографическими работами по этому вопросу» (кроме разрозненных статейных публикаций ничего иного этот компетентный автор указать не мог)⁵.

Тем не менее уровень знаний о религии, достигнутый российской научной мыслью к 1917 г., предполагал вполне оптимистичную перспективу отечественного религиоведения, и если таковая не развернулась в реальность, то сие уже явно не зависело от самого ученого сообщества.

В сравнении с этим, куда печальнее выглядит советский период, особенно некоторые его стадии, — жутковатая личная судьба многих «старорежимных» исследователей религии, да

Макса Мюллера «Введение в сравнительное изучение религий» и «Опыты по истории религий» / Пер. с нем. // Самарин Ю. Ф. Сочинения: В XI т. (Т. I–X, XII) / Подгот. к изд. Д. Ф. Самарин. — М., 1877–1896, 1911. Т. VI).

⁵ Штернберг Л. Я. Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. XXXI. Полтом 61. — СПб., 1900. С. 328.

и ряда ученых последующих десятилетий, настораживает: а было ли продолжение у наук о религии в нашей стране во времена «массового атеизма»? Вопрос этот имеет не только теоретический смысл, он крайне важен и для самосознания современных российских религиоведов.

Судя по некоторым историографическим текстам — считается, что преемственность не только была, но и является незаслуженно пренебрегаемым «наследством»⁶. Подразумевается, что у знаменитых учителей были выдающиеся ученики (уже среди советских ученых), так что теперешние религиоведы — это «ученики тех учеников». А значит, традиция не прерывалась, создавались замечательные труды (как аргумент можно встретить ссылку на двухтомную энциклопедию «Мифы народов мира»⁷), возникали научные школы, т. е. религиоведение «никогда не умирало».

Нынешние студенты могут узнать из современного учебника по религиоведению, что, например, в 1920–1930-е гг. «развитие знаний о религии проходило в условиях коренных социально-экономических, политических преобразований и преобразований в сфере культур»; «происходили изменения в области государственно-конфессиональных отношений»; «велась активная атеистическая работа»; «многие публикации, предназначенные для использования в этой работе, содержали упрощенные оценки и суждения»; «однако научные издания были представлены значительным количеством трудов»; «развитие религиоведческих знаний... шло по ряду направлений»⁸ (называются шесть направлений и приведен перечень фамилий их видных представителей, даты жизни у многих из которых оканчиваются 1937 и близлежащими годами; последнее обстоятельство оставлено без комментария...).

⁶ См.: Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. — СПб., 2006. С. 181.

⁷ Энциклопедия эта — выдающийся труд. Вот только совокупно большую часть библиографии к статьям в обоих томах составляют работы вовсе не отечественных, а зарубежных исследователей. Научная осведомленность участвовавших авторов вызывает уважение, аналитичность многих статей восхищает, но скудность советских оригинальных исследований показывает реальное состояние тогдашней научной жизни.

⁸ Религиоведение: учебник для бакалавров / Под ред. И. Н. Яблокова. — М., 2012. С. 65.

Начало «советского религиоведения» обычно маркируется набором персоналий, как бы символизирующих преемственность с дореволюционным наследием. Среди них чаще всего упоминаются В. Г. Богораз-Тан, Р. Ю. Виппер, С. А. Жебелев, Д. К. Зеленин, С. Г. Лозинский, Н. Я. Марр, Н. М. Никольский, Л. Я. Штернберг, хотя и не только они — в 1920-е гг. в стране трудилось еще немало уцелевших при «диктатуре пролетариата» старых ученых, причастных к исследованиям вопросов религии. Часть из них имела с молодости «революционные заслуги», и это в новых условиях стало им не очень надежной, но защитой. Часть — мимикрировала под цвета советской среды и относительно благополучно доживала свой век. Были и те, кто все-таки попал под репрессии.

К ним примыкало поколение помладше (из которого кто-то успел сделать свои первые научные шаги еще до революционных потрясений), уже идейными и исследовательскими установками — кто вынужденно, а кто и вполне органично — вписавшееся именно в советский «алгоритм» работы с материалом религии. Судьбы этих людей (В. М. Алексеев, Е. Г. Кагаров, С. И. Ковалев, И. Ю. Крачковский, А. Т. Лукачевский, Н. М. Маторин, В. К. Никольский, П. Ф. Преображенский, А. Б. Ранович, В. В. Струве, И. Г. Франк-Каменецкий, О. М. Фрейденберг, Ю. К. Шуцкий и многие другие) также сложились по-разному, но в любых случаях стали поучительным свидетельством того, что происходит с традициями в науке и с самими учеными, когда они подвергаются давлению идеологической конъюнктуры.

Можно, вероятно, упомянуть еще и некоторых партийных «знатоков религиозного вопроса», таких как В. Д. Бонч-Бруевич, П. А. Красиков, И. И. Скворцов-Степанов, Ем. Ярославский и им подобных, — в разной мере, но действительно осведомленных о «предмете». Однако представленное ими «ведение» религии было столь специфичным по содержанию, направленности и последствиям, что упоминание этих деятелей вызывает далеко не академические ассоциации.

В конце 1920-х и 1930-е гг. вступила в научную жизнь та генерация советских ученых, главным образом — обществоведов, историков, этнографов (например, В. И. Абаев, Л. Н. Великович, И. М. Дьяконов, А. М. Золотарев, А. И. Клибанов, А. Н. Кочетов, И. А. Крывелев, И. П. Петрушевский, С. А. Токарев, Ю. П. Францев, М. И. Шахнович, М. М. Шейнман и пр.), которая уже воспринимала существовавшее отношение к религии как само собой раз-

умеющее и умела сопрягать личный интерес к тем или иным религиозным сюжетам с «текущим моментом». Со временем они действительно стали учителями (или «учителями», чей пример заставлял задуматься о допустимом либо неприемлемом в науке) для множества и поныне трудящихся на ниве религиоведения. Эта «когорта» привнесла в религиоведческие исследования, на попрание которых некоторые из них сделали немало содержательного, еще и специфический опыт адаптации научных кадров к политико-идеологическим переменам в нашем обществе⁹.

В относительно «вегетарианский», по советским меркам, период 1960–70-х гг., происходит нечто похожее на реанимацию и даже подъем отечественных наук о религии. На это время приходится заметный рост религиоведческих исследований по различным направлениям, складывается система подготовки специалистов по «научному атеизму» (вузовская специализация, аспирантура и соискательство, защиты кандидатских и докторских диссертаций)¹⁰. Апофеозом легитимации научно-атеистического религиоведения можно считать создание и деятельность Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС.

Имена ученых, заявивших себя в этот период как специалистов по изучению религии, и по сей день заслуженно остаются в списках цитируемых и упоминаемых авторов (малая толика из них — А. Ф. Анисимов, С. А. Арутюнов, Е. М. Бабосов, В. Н. Басилов, Ю. Ф. Борунков, В. Р. Букин, М. В. Вагабов, Л. С. Васильев, В. И. Гараджа, Н. С. Гордиенко, Н. Л. Жуковская, В. Р. Кабо, Ю. А. Кимелев, В. Д. Кобецкий, Ю. В. Крянев, Ю. А. Левада, Г. С. Лялина, Е. М. Мелетинский, Л. Н. Митрохин, М. П. Мчедлов, Ф. Г. Овсиенко, Н. А. Пашков, М. Г. Писманик, М. А. Попова, П. И. Пучков, Б. А. Рыбаков, И. С. Свенцицкая, А. Д. Сухов, Е. М. Штаерман, Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков). Вослед таким мощным «паровозам» уже в 1980-е гг. уверенно вкатилось в свои колеи большое число кандидатов и докторов наук, достигших ученых степеней и званий под рубрикой «научный атеизм, история религии и атеизма».

⁹ Обстоятельный обзор см.: Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2001. № 3. С. 141–162.

¹⁰ Атеизм в СССР: становление и развитие / Редкол.: А. Ф. Окулов и др. — М., 1986. С. 221–234.

В итоге явление «советского религиоведения» утвердилось и обрело институциональность. Все в нем было, вроде бы, как полагается: академические научные учреждения, подготовка специалистов в высшей школе, теоретические труды и эмпирические исследования, обилие публикаций любого уровня — от солидных монографий до популярных брошюр.

Не было только главного, без чего не может существовать нормально устроенное религиоведение — *указания именно на религию как предмет исследования, с соответствующей концептуализацией взглядов и разработкой методологии, адекватной научному познанию этого предмета.*

Должен признать, что это утверждение звучит резко и побуждает скорее к полемике, чем к согласию. Оно было высказано мной в ряде публикаций 2000-х гг., наиболее известной из которых стала статья в журнале «Вестник Московского университета» (серия «Философия»)¹¹, положенная в основу этого параграфа. Естественно, что вскоре появилась ответная реакция заинтересованных коллег, в печатных изданиях и некоторых интернет-ресурсах. Те, кто в целом разделяют мои оценки религиоведения советского времени, высказывали и свои уточнения, дополнения, пожелания. Те, кто имеет другое мнение, усмотрели в ряде тезисов статьи покушение на достоинство отечественного религиоведения. Возражения предъявлялись по-разному, от нескрываемо раздраженных реплик, до критического разбора некоторых фраз из этой статьи и изложения контрдоводов в защиту концепции непрерывности, преемственности и целостности российского религиоведения.

Любой желающий может познакомиться с этими контрдоводами по публикациям моих оппонентов¹². С чем-то из воз-

¹¹ Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2009. № 1. С. 90–106 (должен выразить признательность редколлегии журнала — публикация в этом издании автора из СПбГУ это не частое явление).

¹² См.: Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н. К истории отечественного религиоведения // Вопросы религии и религиоведения (Антология отечественного религиоведения). Вып. 2. Религиоведение в России в конце XX — начале XXI в. Книга 1 (I) / Сост. и общ. ред. В. В. Шмидт, И. Н. Яблоков. — М., 2010. С. 392; Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н. О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник Моск. ун-та. Серия 7. Философия. 2011. № 5. С. 99; Яблоков И. Н. К дискуссии о современном состоянии и истории

ражений я сейчас готов согласиться, а что-то считаю просто неадекватным толкованием моих тезисов и намерений. В конце концов, умышленная категоричность отдельных положений (в моих статьях, а также в публикациях других коллег, высказывавших свои разные соображения) стимулировала плодотворную научную дискуссию о периодизации истории религиоведения в России, ее этапах и содержании. В результате какие-то из прежних представлений я пересмотрел и принял к сведению ряд аргументированных возражений. Но в целом остаюсь на заявленных позициях.

Религиоведение (даже если его можно так называть без кавычек) советского времени было, как ни крути, научно-атеистическим. А предмет «научного атеизма» — как должны помнить вышедшие из тех лет нынешние специалисты — объяснялся совсем не «по-религиоведчески»: формулировки периодически корректировались, но *им никогда не была религия*; предмет состоял из «двух аспектов» — опровержения религиозных представлений и утверждения научного понимания действительности.

Приведу характерный пример. Учебное пособие, допущенное МВ и ССО СССР для философских факультетов и отделений государственных университетов страны, содержало такое определение предмета научного атеизма: «Научный атеизм — относительно самостоятельная область философского знания. Он изучает закономерность преодоления религии и утверждения научно-материалистического мировоззрения»¹³. Религия для такой дисциплины это не предмет исследования, а объект критического отношения: «С последовательных диалектико-материалистических позиций научный атеизм раскрывает социальную природу религии, причины ее возникновения, эволюции, отмирания, ее место и роль в общественной жизни, выполняемые ею социальные функции». Только в самом конце 1980-х гг. для новообразованной специальности под названием «теория и история религии, атеизма и свободомыслия» в описание предмета было включено понятие «сущность религии».

отечественного религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 1. С. 165; Яблоков И. Н. Религиоведение и история религиоведения. Дискуссии в отечественной литературе // Религиоведение. 2011. № 3. С. 128.

¹³ История и теория атеизма / Редкол.: М. П. Новиков (отв. ред.) и др. 3-е изд., дораб. — М., 1987. С. 3–4.

Конечно, при большом желании и с применением унаследованных от «учителей» навыков, не трудно придать образ серьезного религиоведения и «опровержению религиозных представлений». Тем более что содержание научной работы в отношении религии за разные советские десятилетия менялось и вовсе не было исключительно примитивным и бесцветным. Потому, наверное, и случаются периодические разыскания в трагических временах нашей истории XX столетия свидетельств наличия религиоведческой науки «даже при тех обстоятельствах».

Но, отдавая дань подвижничеству многих предшественников, надо все-таки признать, что развитие религиоведческих знаний было основательно перекрыто массивом господствовавших политико-идеологических установлений. Достопамятны ситуации, когда заслуженно авторитетные ученые, писавшие о религии, для прохождения своих трудов примеряли к ним маскирующие ярлычки «истории эстетики», «искусствоведения», «истории культуры» etc, вплоть до публикации под грифом «библиотека атеистической литературы». Любые «несогласованные» самостоятельные исследования в социогуманитарной сфере, в том числе затрагивавшие ее религиозный аспект, рисковали получить клеймо «вредной галиматши», со всеми вытекающими репрессивными последствиями¹⁴.

Манера идеологически выверенного оформления текстов, при которой расстановка «правильных» цитат была обязательным делом, на какую бы тему ни писалось исследование, не могла не сказаться на самом стиле научной работы. Еще лет 25–30 назад собрание сокровищницы *высказываний о религии* и изучение вкладов в эту копилку «иконизированных» на ту пору политических деятелей и «прогрессивных мыслителей» всех времен и народов — были распространены едва ли не больше, чем *исследования самой религии*. Конечно, факты из жизни религий мира тоже собирались, описывались и систематизировались. Но идеологическая парадигма обязывала, при любой фактуре, к уже заранее заданным выводам о «реакционной сущности», «идейном банкротстве», «закате» и «отмирании» всего, что относилось к религиозной культуре человечества. Поэтому в составе источниковой базы исследо-

¹⁴ О подобном эпизоде, например, см.: Лихачев Д. С. Избранное: Воспоминания. Изд. 2-е, перераб. — СПб., 1997. С. 422, 425.

вания определяющими обыкновенно были не *тексты религии*, а *тексты о религии* (установочные, нормативные, санкционированные).

Вышедшее в разгар «перестройки» последнее официальное («по плану Всесоюзного дома политического просвещения при ЦК КПСС») массовое (тираж 200 000 экз.) учебное пособие по научному атеизму в списке рекомендуемой литературы содержало 50 работ К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина; 11 публикаций документов КПСС и ее руководителей; 11 информационных и справочных работ по пропаганде атеизма (включая 9-е издание «Настольной книги атеиста»); 30 изданий по истории и современному на тот момент состоянию атеизма, свободы мысли, преодоления религиозного влияния во всех сферах, от науки и политики до семьи и быта; и только 13 изданий, непосредственно посвященных различным религиям мира (в критическом их освещении)¹⁵.

Не стоит обращаться к прошлому, чтобы лишь очередной раз усмехнуться над ним. В научных перипетиях ушедших десятилетий необходимо видеть не только ошибки и упущенные возможности, но также истоки некоторых последующих трудностей. В частности, навык постоянного обращения к чужим (в том числе и действительно выдающимся) мыслям о религии воспитал виртуозное умение прятать за ними свои или отсутствие таковых. Распространенной манерой советских религиоведов было превращение собственных высказываний в некие связки между набором цитат из дозволенных отечественных и иностранных сочинений, когда содержанием работы становилась сама выборка почерпнутых из безопасных источников фактов, имен, названий, суждений. Главным при этом оказывалось вовсе не размышление над проблемами, а обозрение того, что когда-либо о них писалось в разные времена теми или иными авторами. Подобное воспроизведение в каких-то случаях могло служить и исследовательским целям — в смысле выяснения путей, которыми развивался интересующий предмет, установления его связей, взаимодействий и пр. Но чаще это оставляло впечатление лишь демонстрации осведомленности и эрудиции пишущего, нежели какой-то аналитики.

¹⁵ Научный атеизм: Учебное пособие для системы политической учебы / Под ред. М. П. Мчедлова. — М., 1988. С. 297–300.

Сказанное, однако, не означает полной беспросветности «научно-атеистического» периода. Те ученые, кто собственной биографией связан с этим периодом, хорошо знают, сколь сложноустроенным было социокультурное пространство советских времен. В этом пространстве, наряду с «плантациями», где взращивались марксистско-ленинские «философы», «этики», «эстетика», «научные коммунисты» и «научные атеисты», существовали территории, на которых сформировались и гуманитарии, чьими именами советская наука может оправдаться на «суде богов». Любой, произвольно выбранный из первого ряда этих имен, допустим — С. С. Аверинцев, М. М. Бахтин, Д. С. Лихачев, А. Ф. Лосев, В. Я. Пропп, — конечно же, был и глубочайшим исследователем религиозной культуры¹⁶. Вот только прилично ли вписывать их задним числом в институцию советской модели религиоведения, куда ни один из них по доброй воле сам себя бы не отнес?

В то же время и массив «идеологически правильно подкованных» советских «специалистов по религии» также не был монохромным. Ведь сам выбор для научных занятий столь специфической тематики, как религиозная, по-своему свидетельствует о какой-то внутренней склонности ученого, о пусть и тщательно сокрытой, но симпатии к изучаемому. Стремление постичь и изъяснить вопросы религии, хотя бы и через «истматовскую» словесность, при научной честности самого исследователя могло дать вполне продуктивный результат. Многие труды названных выше советских религиоведов это подтверждают.

Любопытно почти парадоксальное положение, которое складывалось при реализации антирелигиозных установок, когда они преломлялись сквозь призму разумности и личной порядочности ученых, причастных к научно-атеистической работе.

К примеру, не следует предавать забвению то обстоятельство, что введенная в высшей школе с середины 1960-х гг. по идеологическим соображениям учебная дисциплина «Основы научного атеизма» для подавляющего большинства получав-

¹⁶ См.: Бахтина В. А. Поэтика «христианского эпоса» в свете идей В. Я. Проппа // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 8–9. — СПб., 1995; Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. — М., 2004; М. М. Бахтин как философ / С. С. Аверинцев, Ю. Н. Давыдов, В. Н. Турбин и др. — М., 1992.

ших вузовское образование стала чуть ли не единственным, после долгого замалчивания, дозволенным информационным ресурсом, знакомившим с религиозными традициями Отечества и народов мира. Добросовестный преподаватель, в меру собственных познаний, был способен не только просвещать, но и пробудить интерес к религиозной тематике, продемонстрировать внимательное и уважительное отношение к приверженцам религий.

Не менее интересной в этом же плане оказалась и сфера музейного дела. Уже проводившиеся в 1920-е гг. периодические антирелигиозные выставки из собраний различных музеев страны оказались по своему содержанию куда значительнее, чем вызвавшие их к жизни установки Агитпропа. Знакомство с многообразием духовных систем, религиозных сообществ и культов становилось достоянием массового посетителя.

Конечно, вряд ли правомерно считать разработку подобных выставочных экспозиций таким «скрытым» религиоведением — расхождение научных работников с идеологическим официозом могло быть по формальным деталям, но не в самом принципе представления религии как «уходящей натуры». Однако музейная специфика предполагала наличие более или менее научно компетентного кадрового состава и определенную корректность в подаче конкретного материала. В то же время своим приличием и академизмом музеи придавали проводимой с их участием антирелигиозной политике относительно благопристойный вид; создавалось впечатление научной обоснованности «воинствующего атеизма».

Как бы то ни было, но в итоге несколько десятков действовавших к 1930-м гг. антирелигиозных музеев и отделений при музеях разного профиля, наряду с выполнением агитационно-пропагандистских задач, имели возможность вести и какое-то подобие научно-исследовательской работы. Уникальным учреждением в этом ряду следует считать Государственный музей истории религии. Имея исходным назначением антирелигиозную пропаганду, ГМИР за несколько десятилетий постепенно превратился в *не имеющее мировых аналогов* собрание памятников того, против чего по партийной установке должна была быть направлена его деятельность. Соединение в музейном пространстве свидетельств религиозной культуры и образованных, заинтересованных наукой людей привело ко вполне естественному результату: преследуемое стало исследуемым,

исследуемое — понимаемым, понимаемое — возможно, даже любимым.

Возникла ситуация, представившая на частном, но ярком примере всю судьбу наук о религии в советское время. Назначенные доказать «отмирание религии» и неуклонное возрастание «массового атеизма», они служили достижению этой цели, поскольку творились людьми, в большинстве своем искренне убежденными в непреложности указанного пути. Но объект «критики», «борьбы» и «преодоления» не был ни иллюзией, ни «враждебным происком».

Религия, как оно и есть на самом деле, вдруг оказалась органичной составляющей той общей культуры, в которой произрастали и верующие и безбожники. И это культурно-генетическое единство связывало противоположности в динамичную целостность, где каждый элемент имеет функциональное значение не только в собственной определенности, но и для других составляющих социокультурной системы. Таким образом, религия, пройдя через «свое иное» в виде антирелигиозных артефактов, выявила себя вновь уже в качестве обязательного компонента духовно-социального комплекса российской жизни. Постигание произошедшего и можно считать одной из ведущих задач в процессе самоосмысления нынешнего отечественного религиоведения.

Религиоведение в современной России — явление трудно определяемое. Как будто бы оно существует вполне осязаемо: есть государственный стандарт высшего профессионального образования, соответственно которому во многих вузах обучают студентов по направлению (а где-то — и по специальности) «Религиоведение»; учебные планы образовательных учреждений разного уровня не один год исправно включают в перечень изучаемых дисциплин «Основы религиоведения» (или «дочерние» — вроде «Истории мировых религий»); издаются учебники и всякого рода пособия по этим предметам; в интернет-ресурсах на слово «религиоведение» выкладывается неподъемное для серьезного ознакомления количество сайтов; регулярно проводятся конференции типа «Религиоведение как междисциплинарная наука» и т. п. Имеется, наконец, и вполне физически реальная, хотя и диффузная, ученая среда, представители которой не боятся именовать себя религиоведами; издается уважаемый профессиональный журнал «Религиоведение»; периодически производятся (с разной мерой

успеха) попытки сформировать религиоведческое сообщество (будь-то «Российское Объединение исследователей религии» или же «Российское Сообщество преподавателей религиоведения»). Объем научных публикаций на религиоведческие темы обнадеживающе нарастает; качество многих из них свидетельствует, что нынешние российские исследователи не уступают в компетентности зарубежным коллегам¹⁷.

В то же время российское религиоведение оказывается подобно миражу, с приближением к которому обнаруживается, что образ чего-то целостного рассеивается и быстро исчезает, распавшись на учебно-образовательный сегмент («вузовское религиоведение») и частные исследовательские занятия по широкому тематическому спектру.

Чего-то особо трагичного в этом нет. Понятие «религиоведение» давно уже выступает не более как *общее обозначение* совокупности конкретных направлений научного изучения религии, именуемых «история религий», «философия религии», «психология религии», «социология религии», «феноменология религии», «антропология религии» — ряд не исчерпан. Каждое из них имеет свою предметную область и собственные методики исследования. Названные направления возникли, увы, не в России и получили научно-дисциплинарную оформленность исторически в разное время. За всеми из них стоит собственная исследовательская традиция, к тому же сохраняется генетическая связь с исходными научными областями (всеобщей историей, философией, социологией, психологией).

Более того, методологическая недостаточность парадигм так называемого классического религиоведения побуждает выросшие из него конкретные направления, некогда запряженные в общую повозку «науки о религии», к самоопределению и поиску собственных, отличающих их от других, методов познания и интерпретаций исследуемого материала¹⁸. Саморазвитие религиоведческих дисциплин давно уже привело к тому, что как элементы единого целого, упорядоченные в некой схе-

¹⁷ Нынешнее российское религиоведение вполне достойно представлено, к примеру, изданиями: Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2006; Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2008.

¹⁸ Убедительное объяснение этому см.: Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. — М., 2007.

ме, они существуют скорее на страницах учебников (религиоведение «под редакцией» имярек), нежели в виде действующей системы знания.

Тем не менее нацеленность на *общий объект* (религию) и использование общенаучных методов исследования позволяют объединять сепаратные усилия этих направлений и интегрировать знания, получаемые ими в своих предметных областях, создавать концептуально связанные модели, соответствующие реальному бытию религии. В этом смысле и оказывается применимо понятие религиоведения, за которым стоит *процесс постоянного наращивания и уточнения научных знаний о религии, с их фиксацией путем обобщений на каждом достигнутом этапе*¹⁹.

Но чтобы совокупному знанию быть не механической суммой, а сбалансированной целостностью, требуется и более или менее целостный совокупный субъект такого знания, — т. е., как минимум, скоординированное сообщество специалистов, говорящих на понятном друг другу взаимоприемлемом языке теории и методологии религиоведческих исследований. Ситуация нынешней ведомственной и научно-дисциплинарной разобщенности, а также методологическая неразбериха (всеядность? неопределенность?) не позволяют утверждать, что такое сообщество в России уже сложилось.

Есть и еще одна особенность современного бытия российских исследователей религии. Под рубрикой религиоведения логично представить объединение и систематизацию знаний, добытых различными дисциплинами с помощью исследовательских средств *научного* познания. И здесь возникает проблема взаимоотношений светского и конфессионально ориентированного подходов к материалу религии.

Очевидно, что инструментарий научно-исследовательских процедур может быть применен и в конфессиональных изысканиях (исторических, социологических и пр.). Однако интерпретация получаемых результатов в этом случае с необходимостью должна проводиться с поправкой на доктринальные установки конфессии. Даже если она окажется адек-

¹⁹ Позволю себе сослаться на собственное обоснование этого тезиса: Смирнов М. Ю. Основные параметры междисциплинарного исследования религии // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2001. Вып. 1. С. 138–141.

ватной по отношению к конкретному вероисповеданию, то с точки зрения научного подхода ее нельзя будет принять как обоснованное обобщение для более широкого спектра религиозных явлений. И религиовед, если он хочет добиться объективности в постижении изучаемого предмета, обязан определить для себя — насколько уместно придерживаться в исследовательском процессе какой-либо конфессиональной преференции²⁰.

Известно, что в религиозной среде на этот счет приняты другие взгляды. Конфессиональные авторы подлинным религиоведением полагают исключительно отношение к предмету с позиций религиозного опыта познающего субъекта. Отсутствие такового опыта у исследователя приравнивается к его профессиональной некомпетентности. Поэтому, кстати, уже дежурным контраргументом на претензии светской науки сказать свое слово о религии звучит язвительное напоминание, что, дескать, «поскреби нынешнего религиоведа — проступит научный атеист». Есть в этом своя сермяжная правда. Но «ученый-атеист» и «исследователь религии» — вовсе не антонимы. Да и кто вообще без греха?..

Занятие религиоведением не исключает личной религиозности, но и не обязывает быть приверженцем какого-либо вероисповедания. Требование объективности ставит содержание такого занятия вне какой бы то ни было культовой практики. Несомненный приоритет в религиоведении имеет *научно-познавательное отношение к религии*. Это значит, что религия рассматривается, прежде всего, в ракурсах теоретической, эмпирической и прикладной исследовательской деятельности, осуществляемой на рациональной основе. Данный подход кардинально разводит религиоведение с *исповеданием религии*, при котором знания, в том числе и научные, подчинены постоянно *веры*.

При всем признании достоинств религиозной веры, среди различных категорий российского общества сохраняется и по-

²⁰ См. аргументированное мнение по этому вопросу авторитетных российских религиоведов: Овсиенко Ф. Г. Сфера изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение. 2004. № 2. С. 116–130; Элбакян Е. С. Религиоведение и теология: общее и особенное // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. — СПб., 2006.

требность в научных знаниях о религии. Прежде всего, имеется некий контингент (никто не замерял его масштабы, но априори предположим, что он вполне заметен) населения, которому небезразлично происходящее в религиозной сфере жизни и при этом хотелось бы иметь внятное объективное представление о действительном содержании процессов в религии и в связи с религией. Сюда же отнесем и просто любознательных, в культурологической познавательной манере интересующихся религиозными традициями народов мира. Можно допустить (во всяком случае, очень хотелось бы видеть это допущение состоятельным), что о религиоведении в его научном смысле догадываются и на уровне так называемых властных инстанций — для принятия компетентных социально значимых решений, касающихся ситуации с общественно-государственным отношением к религии. Но встречается это не часто, разве что у каких-то еще не до конца утративших чувство реальности представителей управленческого аппарата.

Однако самой заинтересованной стороной выступают те, для кого религиоведение является профессиональной деятельностью, поприщем для научной и статусной самореализации, одним из главных жизненных занятий. Исследование религии — это, кроме всего прочего, есть своего рода самопознание ученых, обретающих в этой работе и какие-то индивидуально значимые смыслы²¹. Продуктивность будущего наук о религии предполагает четкое осознание пройденного пути, с его достижениями и лагунами; критическое освоение выработанных в предшествующие времена знаний; выявление нынешних тенденций религиоведческой мысли, их актуальных и потенциальных перспектив; методологическое самоопределение ученых.

Рискуя вызвать несогласие кого-то из коллег по «цеху», имеющих другие соображения на этот счет, все же вполне уместным будет заявить, что российское религиоведение как таковое стало по настоящему утверждаться только с середины 1990-х гг. Для пояснения надо сказать, что имеет-

²¹ Ярким примером можно считать путь в науке Евгения Алексеевича Торчинова, особенно его труд «Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния» (о его взглядах см.: Смирнов М. Ю., Тульпе И. А. Научная мысль и позиция ученого: к постановке некоторых вопросов теоретического религиоведения // Религиоведение. 2004. № 1. С. 18–29).

ся ввиду *системное состояние религиоведения*: становление относительно независимой в идеологическом плане научно-исследовательской деятельности, организация и ведение регулярной подготовки специалистов по устоявшимся учебно-образовательным программам (государственным стандартам) религиоведения, постепенное сложение профессионального сообщества, обмен «идеями и людьми» с зарубежными коллегами. Непосредственными предтечами такого движения были инициативы и начинания сумбурного рубежа 1980–1990-х гг.

Что же касается предшествовавшего советского периода, то каков бы ни был уровень появлявшихся и тогда научных разработок, присущее им обращение с материалом религии собственно религиоведением назвать трудно. Может быть правильнее говорить о *религиоведческой мысли*, которая действительно присутствовала во все времена отечественной научной жизни. В целом же, при существовавших порядках, академическая традиция неангажированного религиоведения и соответствующие ей тематика исследований, теоретико-методологическое творчество, программы профессионального образования сложиться просто не могли.

Атмосфера 1990-х гг. принесла заметные изменения, укрепив исследовательскую деятельность. Тогда и пробил час российского религиоведения. Ему вдруг выпало право обрести собственный голос. Не всегда убеждающе, но довольно настойчиво оно стало заявлять о себе, напоминая обществу о необходимости взвешенного и всесторонне продуманного решения проблем религиозной жизни, для чего самым надежным основанием является научное их осмысление.

Особых внешних препятствий в те годы религиоведение не встретило, хотя и поддержки тоже не получало — на него просто не обращалось внимание. Поэтому более или менее без конфликтов преподавание научного атеизма переросло в изучение истории религии и свободомыслия, а затем артикулировалась учебная дисциплина «Религиоведение». Все это проходило в пределах полураспавшейся системы образования, поскольку более высокого уровня в виде общегосударственных учреждений по исследованию религии не существовало.

Идеологический диктат остался в советском прошлом. Но появился новый соблазн, внутреннего порядка, — гипертрофированный пиетет перед зарубежными концепциями, под-

ходами, даже терминологией. Насыщенность отечественных публикаций упоминаниями и библиографией иностранных авторов стала сама по себе уже рассматриваться как обретение некоей эффективной научной методологии. По сути же, историографическая осведомленность просто начинает заметно превалировать над научным вопрошанием и попытками объяснения/понимания. Преобладание информационной подачи над рефлексией создает впечатление, что скрупулезный учет авторитетных текстов о религии вновь предпочитается исследователю осмыслению собственно самих проблем религии.

Наряду с этим, на всех уровнях интереса к религиоведческой тематике обнаруживается непреодолимый отпечаток мифологизированных образов религии. Для обыденного сознания религия давно уже выступает сродни магическому средству, применение которого должно помочь чудесным путем решить самые злободневные социальные проблемы. Научно-теоретическое сознание оперирует более реалистичными представлениями, но и его носители нередко оказываются под обаянием идеализированных ожиданий и вдохновенного убеждения в универсальных возможностях религии способствовать всестороннему развитию России. Выяснение действительной функциональности религиозных институтов и практик в российском социальном пространстве остается на периферии общественного внимания²².

Рассмотрение существующих подступов к систематизированному религиоведению позволяет высветить одну, пожалуй, из ключевых особенностей изучения вопросов религии в России. Видится она в том, что такое занятие никогда не было чисто академическим, оно теснейшим образом сопрягается со множеством коллизий в идеологической и социально-политической сферах жизни страны. Определяющее влияние этих сфер не осталось уделом минувших времен и по-прежнему отражается как собственно на отношении к религии в российском обществе, так и на состоянии ее научного осмысления.

²² Удачные свидетельства постепенного преодоления этого состояния российским религиоведением (например, недавние исследовательские публикации: Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. — М., 2006; Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / Ред. кол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.), Ю. А. Гаврилов, В. В. Горбунов и др. — М., 2007) печально нейтрализуются мизерностью тиражей этих изданий.

Наследие прошлых времен — постоянное «вклинивание» в теоретическую работу нормативных идеологизированных установок, лакуны (по политическим мотивам) в эмпирической информации, длительная изолированность отечественной религиоведческой мысли от полноценного освоения зарубежного научного опыта — все это и многое другое надолго перекрыло возможности нормального развития наук о религии в России. Поэтому, когда прежние препоны вроде бы утратили свою действенность, их последствия еще инерционно сказываются на исследовательской работе.

Все это еще раз побуждает религиоведение к самоосмыслению, когда ключевым становится вопрос: для чего оно существует — перебирать фактуру религиозной жизни как занятные предметы, описывая и расставляя по полочкам (периодически извлекая, чтобы полюбоваться либо достичь какой-то коммерческой цели), или постоянно пытливо вторгаться мыслью в мир религии, чтобы через его постижение идти к познанию человека и общества? Пути самоосмысления у религиоведения разнообразны. Это и реконструкция своего статуса в истории науки, установление собственных истоков и вех развития, выработка четких критериев профессиональной принадлежности. Это и определение своей предметной области, ее специфических черт и отличий. Это и выявление тех актуальных задач исследования, которые под силу именно религиоведению. Это и отстаивание религиоведами себя как наиболее компетентной экспертной среды, когда требуются адекватные объяснения религиозной жизни общества.

Можно, кстати, заметить, что достижение религиоведением некой цельности есть лишь необходимый исторический этап его бытия, но не завершающее состояние. Пройдя институциональную стадию в своем развитии, религиоведение имеет перспективой вхождение в качественно новое (пока больше интуитивно складывающееся, чем осознанно формируемое) культурное пространство — *единую систему знаний* о мире и человеке. Очевидно, в такой системе знаний заметное место будет принадлежать и внеучным формам, особенно религии. Именно религиоведение в этой ситуации может стать своего рода посредником, через которого достижения религиозной культуры и научного познания становятся взаимно доступными и открытыми интеграции.

При всей сложности исторического пути отечественного религиоведения, только оно оказывается тем эффективным средством, с помощью которого в российском обществе может вестись продуктивный диалог религиозной и светской культур. Дело остается за «малым» — достичь такого состояния, при котором эта роль религиоведения получила бы общественное признание.

3.2. Религиоведы России: современные дискурсы и практики

Как ни категорично это прозвучит, но в настоящее время у религиоведения в России отсутствует фиксированный статус, его институциональные характеристики неустойчивы и размыты. Чтобы в этом убедиться, достаточно хотя бы бегло посмотреть на сферы профессионального образования, научного роста и трудоустройства религиоведов.

Принятие ФГОС и двухуровневой модели высшего профессионального образования конституирует наличие бакалавров и магистров религиоведения. В то же время, религиоведы могут защищать кандидатские и докторские диссертации и получать ученые степени по многим специальностям (философии, социологии, истории, культурологии, психологии, педагогике и еще, наверное, каким-то), но только не по религиоведению (которое согласно «ваковской» номенклатуре и прежде, и сейчас не имеет самостоятельности, отнесено к философским и историческим наукам). Ничего не известно о том, является ли религиоведение видом трудовой деятельности, признанной в таком качестве службами занятости населения. Не менее смутным остается и внутреннее состояние, т. е. самоопределение религиоведения в нашей стране.

Дело в том, что отечественное религиоведение, насколько можно судить о нем находясь «внутри», пребывает сейчас в, так сказать, «пороговой» стадии. Оно находится в таком состоянии, когда признаки прежней институциональности (назовем ее «советским научно-атеистическим религиоведением») вроде бы отпали, но явных признаков нового устойчивого статуса еще не приобретено. А то, что обнаруживается, — трудно поддается однозначной идентификации. Во всяком случае, встречающиеся описания истории религиоведения в России ясно-

сти пока не прибавляют²³. И здесь обнаруживается несколько непростых вопросов, требующих, как минимум, заинтересованного обсуждения.

Начнем с вопроса о том, надо ли бескомпромиссно «отсоединяться», т. е. размежевываться с наследием советского периода, или оно должно быть понято как историческая ступень эволюции отечественного религиоведения (и даже — не первая ступень, поскольку из дореволюционной истории также что-то тянется в последующие времена), а потому рецепции из этого наследия, его наработки в «снятом» виде вполне нормальны для нынешнего дня? Чтобы подчеркнуть остроту этого вопроса, приведу сделанное в 2003 г. высказывание выдающегося отечественного специалиста в области религиоведения Л. Н. Митрохина: «...нам нужно прежде всего выработать четкую и принципиальную позицию относительно религиоведения советского времени. Конечно, отдельные характеристики религии, оценки исторических фактов, особенно, если они принадлежат перу крупных отечественных исследователей, составляют золотой фонд мировой культуры. Однако его общая структура, ключевые категории и исходная установка никакой модернизации не подлежат и должны быть брошены в переплавку с учетом знаний о религии, накопленных не только наукой, но и теологией, в том числе зарубежной»²⁴.

Неудобство этому вопросу придает то обстоятельство, что значительная часть нынешних российских религиоведов получила образование и сформировалась как ученые в советский период, т. е. в определенных мировоззренческих и идеологических условиях. Память о реальной ситуации, существовавшей вокруг научных исследований религии того времени требует, как принято говорить, «диалектического подхода» к религиоведческой деятельности, имевшей место в рамках научного атеизма.

²³ См.: Лаврентьева А. Ю. Становление и развитие российского религиоведения // Вестник Поморского государственного университета. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2007. № 2. С. 70–73; Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. — СПб., 2006.

²⁴ Митрохин Л. Н. От научного атеизма к наукам о религии: философия религии и теология // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / Сост. и общ. ред. О. Ю. Васильевой, Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС. — М., 2009. С. 44.

Основным противоречием научного атеизма можно считать наличие в его теории и практике двух совершенно разноплановых начал — политико-идеологического и научно-исследовательского. С одной стороны, вплоть до конца 1980-х гг. действовала однозначная политическая антирелигиозная установка, которая периодически лишь меняла тональность — от репрессивного подавления до более благозвучного «преодоления» религии. При такой установке изучение религиозной проблематики могло иметь только одну целевую направленность — поиск эффективных способов борьбы с религией. С другой стороны, любое серьезное исследовательское усилие на поприще религии обнаруживало многосложность и содержательность этого явления. Поэтому требовалось развивать научный инструментарий познания, вести предметное изучение конкретных процессов, разрабатывать аппарат теоретических и эмпирических исследований религии²⁵. Чем совершеннее становились исследовательские процедуры, тем заметнее был их контраст с антирелигиозной установкой.

Одним из заметных следствий этого стало нараставшее недоверие к теоретико-методологическим возможностям научного атеизма, который все чаще ассоциировался с идеологическими спекуляциями, нежели с наукой. Такое отношение к научному атеизму подспудно, а иногда и явно, культивировалось в различных областях гуманитарного знания, где вырабатывались по сути альтернативные стратегии (культурологические, богословские и иные) интерпретаций и обобщения вопросов религии. Отсюда, кстати, одна из черт восприятия российского религиоведения уже в наши дни — по старой памяти зачастую оно рассматривается как внешне перемаркировавшийся научный атеизм, и поэтому его познавательные способности оцениваются скептически.

Вместе с тем непредвзятое знакомство с содержанием трудов и публикаций советских исследователей религии способно не только смягчить критические оценки «научно-атеистического периода», но и показать несомненное достоин-

²⁵ Хороший обзор деятельности ведущего центра по изучению религии в советское время см.: Зуев Ю. П. Институт научного атеизма (1964–1991) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / Сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 1: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. — М., 2009. С. 9–34.

ство многого из сделанного. За дежурными идеологическими клише нередко обнаруживаются довольно точное практическое знание религиозной жизни общества, способность получать и систематизировать конкретные данные, умение строить вполне эвристичные типологии, продуманность положений и выводов. Поэтому нынешние «профессиональные» религиоведы старшего поколения, с советским опытом, остаются наиболее основательными в своей научной деятельности по сравнению со множеством других современных ученых знатоков религии. Конечно, устоявшееся (вплоть до ментальной неповоротливости) прежнее понимание религии сказывается на взглядах этой категории исследователей. Тем не менее, в области отечественного теоретического религиоведения самыми добротными и полезными за последние годы стали труды авторов с большим или меньшим советским научным прошлым²⁶.

Сказанное выше подводит к другому вопросу, который требует выяснения, — какие свойства нынешнего религиоведения являются свидетельствами его нового качества, т. е. принадлежности к современности (имеется в виду, конечно, не новая риторика и оперирование научным «новоязом», а теоретико-методологическое соответствие задачам постижения изучаемых проблем)? Этот же вопрос можно поставить чуть иначе: что вообще значит для религиоведения в России быть современным²⁷?

Наименее удовлетворительным здесь был бы ответ — соответствовать уровню зарубежных наук о религии. Эта утверждение не от скепсиса и не от высокомерия — у зарубежных коллег есть чему поучиться; но у большинства из них другой

²⁶ Диапазон имен хорошо известен специалистам, поэтому ограничусь алфавитными рамками, надеясь этим не вызвать чьих-либо претензий: от Е. И. Аринина (Религиоведение. Введение в основные концепции и термины: Учебное пособие. — М., 2004) до И. Н. Яблокова (Философия религии: Актуальные проблемы. — М., 2007).

²⁷ См.: Воробьева М. В. Современное религиоведение в России: особенности и перспективы развития // http://www.upelsinka.com/Russian/article3_ru.htm; Костылев П. Н. Российское религиоведение: прошлое, настоящее, будущее // http://sobor.by/rosrelig_kostilev.htm; Фолиева Т. А. «Головокружение от успехов». Некоторые размышления об религиоведческих исследованиях в России // http://sobor.by/golovokr_folieva.htm

социально-исторический «анамнез», да и своих проблем там тоже хватает. Позволю себе повториться — нередко у российских авторов обнаруживается избыточный пиетет перед зарубежными концепциями, подходами, терминологией. Споры нет, без знания современной зарубежной научной литературы религиовед в России обречен зачастую «изобретать велосипед». Но заимствования, которые являются в большинстве случаев калькой с понятийного аппарата зарубежных теорий, выглядят натужно и неорганично применительно ко многим явлениям религиозной жизни российского общества. Из этого может возникнуть несколько несуразная ситуация, когда внимание обращено к актуальной проблеме религии в России, а используются исследовательские модели зарубежного происхождения (так, к примеру, случается в трактовках секуляризации и «постсекулярного» в нашей стране, или же при изучении религиозной конверсии).

По всей видимости, религиоведение в России должно было пройти эту стадию, чтобы вплотную подойти к задаче формирования своего языка научного описания исследуемых проблем. Надо признать, что выработка собственных концепций и новой обоснованной терминологии пока не относятся к сильным сторонам российского религиоведения, но именно на этом пути достигается соответствие современности.

Следующим с необходимостью становится вопрос о том — что, собственно, у нас существует: «российское религиоведение» или «религиоведение в России» (или и то, и другое вместе)? Очевидно, что первый термин подразумевает примат своеобычности (вплоть до самодостаточности), второй же дает взгляд на отечественное религиоведение как часть мировой картины наук о религии.

К сожалению, отечественные религиоведы не по своей прихоти пребывают в серьезной «тематической зависимости» от положения религии в России. Очередной виток политизации религии, возможная перспектива клерикализации общественно-государственной жизни, инфильтрация религиозных институтов в культуру и образование и тому подобные процессы — насыщают религиоведение такими мотивами, которые побуждают ученых не только выбирать исследовательские предпочтения, но и делать выбор между разными административными и идеологическими (включая

конфессиональные) «станами», между «правозащитными» и «охранительными» позициями и т. п.

Далее. Религиоведение как род научной деятельности не может быть без, так сказать, носителя — некоего совокупного субъекта. Логично предположить, что им должно быть религиоведческое сообщество. Но существует ли такое в России? И если «да», что тогда оно собой представляет, на каких основах формируется?

Из того, что наблюдается, более напрашивается вывод не о консолидированном и цельном сообществе, а о чем-то вроде диффузной «*религиоведческой среды*», включающей различные по научным интересам и ведомственной принадлежности группы ученых (при этом не обязательно сами такие группы внутренне едины во взглядах и подходах).

Понятие «религиоведческая среда» звучит несколько неуклюже, но помогает охватить предельно широкий спектр исследователей религии, т. е. не только религиоведов «по ведомственной принадлежности» из профильных академических и вузовских подразделений, но и большой круг специалистов из разных областей социогуманитарного знания.

Однако внутри этой среды устойчивой структуры не просматривается. Существует объективная и субъективная дифференциация. К примеру, наличествуют большие контингенты специалистов — востоковедов, историков, филологов, психологов, антропологов и проч., у которых особый взгляд и на конкретную фактографию религий, и на теоретико-методологическую сторону исследований²⁸. Между собой они тоже оказываются далеко не едины, но в отношении к наработкам «профессионального» отечественного теоретического религиоведения на редкость сходны в небрежтельности.

Особое место занимают в «религиоведческой среде» профессионально ориентированные исследователи с их явной преференцией нормативно-оценочного подхода к изучаемому материалу. Между прочим, противостояние конфессио-

²⁸ Денискин А. А. Проблемы религии и религиоведения на страницах российских журналов. (Реферативный обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Реферативный журнал. Сер. 3. Философия. 2004. № 1. С. 51–68; Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в научном дискурсе // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2004. Вып. 4. С. 165–176.

нальных и светских религиоведов, если таковое возникает, может оказаться и продуктивным для познания, когда его целью является не взаимное обличение (одних — в скрытом или явном обскурантизме, других — в неизжитом атеизме), а уточнение собственной аргументации в результате критики другой стороной и взаимное обнаружение убедительных фактов и доводов²⁹.

Наконец, существуют и сторонники, условно говоря, «чистого религиоведения», полагающие необходимым его размежевание с другими областями знания, имеющего дело с религией. В научных подходах это подразумевается на основе принципа «исключенного трансцендентного». В профессиональной сфере — как определенная корпоративность, признаки которой связаны с профильным образованием, местом и характером трудовой деятельности по специальности, производством соответствующей научной продукции.

К слову сказать, перспективы корпоративной модели религиоведения могут мыслиться как в традиционно-иерархическом, так и в своего рода «сетевом» направлениях. Первое, конечно, привычнее. Оно подразумевает наличие какой-то авторитетной религиоведческой метаинстанции (по аналогии с Институтом научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС) и организационных форм наподобие учрежденной в 2011 г. Ассоциации Российских религиоведческих центров. Однако назвать какую-либо из действующих ныне религиоведческих организаций (научно-исследовательских групп, вузовских кафедр и др.) ведущим авторитетом для всех российских религиоведов — чрезвычайно сложно³⁰. При действительных достоинствах многих научных коллективов, реальные возможно-

²⁹ Аринин Е. И. Религиоведение и теология: свое и чужое // Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России / Под. ред. И. Н. Потылицыной. — М., 2003. С. 76–80; Журавский А. В. Трудный выбор. Конфликт религиоведения и теологии как симптом постсоветской эпохи // НГ-Религии. 2002. 4 дек.; Элбакян Е. С. Религиоведение и теология: к проблеме демаркации предметов исследования // Религиоведение. 2001. № 1. С. 110–115.

³⁰ Перечень «коллективных субъектов» российского религиоведения см.: Костылев П. Н. Университетские и академические подразделения, научные центры и профессиональные ассоциации в области религиоведения в современной России // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. 2008. Вып. 1. № 65–69.

сти каждого из них не могут рассматриваться как свидетельство безоговорочного лидерства.

Учитывая нынешний состав российских религиоведов, с их ментальными и жизненными привычками, социальным и научным опытом, ориентация на традиционно-иерархический путь вполне понятна. Но уже ясно, что он не может быть единственным.

Другая модель — «сетевое», т. е. горизонтально устроенное, объединение религиоведов, достигаемое благодаря электронным средствам коммуникации, образовательной и трудовой мобильности. К нему, осознанно или нет, тяготеет молодое поколение религиоведов и примеряются многие их старшие коллеги. При этом способе объединения исследователи легче находят друг друга, устанавливают контакты, устраивают обсуждения, создают совместные проекты. Здесь, правда, многое зависит от энтузиазма участников, который, в свою очередь, должен поддерживаться хотя бы относительной административной и материальной независимостью.

Какое из направлений продуктивнее — трудный вопрос, поскольку более привычным для большинства религиоведов остается первое, имеющее свои явные преимущества, но уже не приходится считать забавой и второе.

Последний в перечисляемом здесь ряду, хотя, быть может, первостепенный по значению «клубок» вопросов можно сформулировать следующим образом. А для чего, собственно, должно существовать российское религиоведение? Является ли оно самодостаточным научным занятием, в ходе которого добываются знания о религиозной жизни страны и мира и, при необходимости, этими знаниями исследователи охотно готовы поделиться, но могут обойтись и без общественного внимания, занимаясь «познанием ради познания»? Или же религиоведение необходимо для того, чтобы настойчиво «раскрывать глаза» обществу на действительное состояние его религиозной жизни? Если верно второе (к чему больше хочется склониться), то возникает болезненный вопрос: а способно ли?

Вопросы эти непросты не только потому, что взвешенное слово ученого-религиоведа далеко не всегда комфортно и от того не очень-то востребовано там, где принимаются социально значимые решения. Есть здесь и свой «скелет в шкафу» — отсутствие консолидированного понимания ряда фундаментальных исследовательских проблем.

Назову лишь одну: объяснение феномена религиозности — при множестве эмпирических исследований и научных публикаций об этом явлении, в теории так и не выработаны устойчивые и разделяемые большинством исследователей определения религиозности, ее признаков и критериев типологии (достаточно посмотреть, как по-разному трактуют эти понятия психологи религии, феноменологи религии, светские и конфессиональные социологи религии).

Как всякое социокультурное явление, религиоведение существует тем способом, который задается системой координат жизненного мира его индивидуальных и совокупных субъектов. Важным фактором в этой системе координат следует считать идеальную мотивацию религиоведов на проникновение (в доступных разуму пределах) в глубинные смыслы религиозной составляющей человеческой жизни. Однако любая интеллектуально возвышенная деятельность совершается в какой-либо повседневной реальности, исполненной рутинных состояний. Поэтому для самосознания и самоопределения российского религиоведения столь важным оказывается постижение его собственной повседневности в ее формальных и содержательных аспектах, выявление тех «строительных материалов» и «технологий», на основе которых оно ныне постепенно возводится.

Повседневность религиоведения образуется из связей его отдельных представителей или коллективов ученых с официальными и неофициальными институтами государства и общества, из специализированной деятельности религиоведов (исследовательской, преподавательской, экспертной и пр.), а также из взаимоотношений внутри самой среды исследователей религии. Можно выделить несколько контекстов, в которых возникают значения и смыслы повседневного *modus vivendi* российских религиоведов.

В контексте научной деятельности современное российское религиоведение пока пребывает в отмеченном выше состоянии самоопределения. Это многогранная проблема, которая включает целую сеть взаимопереплетенных вопросов, возникающих из теоретических обсуждений и повседневной научной практики. Из таких вопросов выделим семь, наиболее частых в обсуждениях отечественными религиоведами своей профессиональной идентичности.

Первым надо полагать общий для всех религиоведов, российских и зарубежных, вопрос об установлении и понимании своей предметной области исследования. Здесь неизбежно приходится возвращаться к традиционным изысканиям на тему дефиниции религии (критерии определения и существенные признаки религии, классификации и типология религиозных явлений и прочие известные сюжеты). Следствиями разнящихся ответов на этот вопрос являются по-разному заявленные научные приоритеты. За выбором приоритетов подспудно кроется взгляд на то, что важнее для исследования — «материал религии» или «материал о религии», а также «молчаливые дискуссии» о способе сочетания «академического» (изыскания по историографии и библиографии, методологическая привязка к научным теориям и т. д. и т. п.) и «практического» (анализ доступной религиозной конкретики в диахронном и синхронном измерении) подходов в религиоведении.

В том, что объектом религиоведения является религия, сомнений у исследователей нет. Но эта банальная констатация по сути исчерпывает ресурс единогласия в поставленном вопросе. Как только приводится конкретное определение религии, которого придерживается тот или иной религиовед, так возникает явная или неявная полемика, влекущая критику и всей остальной системы исследовательских положений и выводов. Не случайно в современном светском религиоведческом дискурсе последнее время обнаруживается тенденция обходиться без строгих дефиниций религии, ограничиваясь наборами описательных суждений, таким «оконтуренным образом незримого», не претендуя на исчерпывающее определение «первообразного»³¹. Что же касается предметности в изучении столь трудно определяемого объекта, то здесь многое зависит от персональных предпочтений исследователей. Последнее обстоятельство подводит к следующему вопросу.

Им (вторым) будет вопрос о составе религиоведения. Стремление к легитимному пребыванию в структуре социогуманитарного знания требует фиксации устойчивых характеристик, отличающих религиоведение как нечто относительно самостоятельное в ряду других составляющих этого знания.

³¹ Смирнов М. Ю. О религиоведении, религии и религиозности // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. Вып. 2. С. 62–73.

Отсюда следуют некоторые вариации, имеющие дискуссионную тональность: 1) то ли объявлять религиоведение целостной комплексной наукой (со своими собственными теоретическими понятиями и категориями, методами и методиками, историей); 2) то ли — видеть в нем междисциплинарную интеграцию знаний о религии, получаемых из всех наук, так или иначе изучающих религию (т. е. воспринимать как некое «academic field»); 3) то ли конструировать «корпоративную» модель религиоведения на основе специальных дисциплин (они же «направления» религиоведения — история религий, философия религии, феноменология религии, психология религии, социология религии, антропология религии, сравнительное религиоведение, политология религии, география религий, когнитивное религиоведение и т. д.). В последнем случае, в зависимости от «направления», избранного как ведущее, под него формируются разные модели религиоведения с соответствующими модификациями научного аппарата. Заметим, что на предпочтения могут влиять не только образование и научная склонность исследователя, но и его «ведомственная» принадлежность, характер деятельности (научной, преподавательской), статус и другие повседневные факторы. На этом пути встречаются такие, например, конструкты, как «судебное религиоведение», «правозащитное религиоведение», «военное религиоведение» и т. п.

Третьим поставим вопрос об интеграции российского религиоведения в зарубежное. Здесь также появляется несколько подвопросов: 1) известна ли за рубежом российская «наука о религии» и какой образ ей присущ в глазах зарубежных ученых; 2) чем российское религиоведение может заинтересовать зарубежную научную среду (и нужно ли к этому специально стремиться); 3) в какой форме возможна интеграция (подобострастное ученичество и «низкопоклонство перед Западом» или равноправное партнерство в научных проектах и мероприятиях, а может — отстраненное любопытство с эпизодическими контактами, не переходящее грань «русской специфики»); 4) насколько применимы зарубежные теории (классические, вроде «тезиса Вебера», или недавние, такие как «теория рационального выбора») к отечественным реалиям религии.

В доступных обзорных публикациях иностранных исследователей религии можно заметить, что работы российских религиоведов привлекаются редко, даже если рассматривает-

мые темы напрямую касаются современной России, и обращение к этим работам зачастую носит случайный характер либо связано с личными контактами авторов. Зарубежных коллег больше интересует религия в России, нежели религиоведение в России. Какие-то ссылки на российские источники обычно встречаются при описании конкретных ситуаций «после атеизма» в восточно-европейском регионе и на «постсоветском пространстве»³², или в более широком плане — при анализе глобальных изменений в религиозной жизни человечества на рубеже XX и XXI вв.³³ Эпизодически появляются публикации российских исследователей религии в иностранной научной периодике.

В свою очередь, надо признать, что отечественные религиоведы сосредоточены преимущественно на религиозной жизни России. Религии за рубежом обычно интересуют или в историческом плане, или на уровне глобальных явлений (секуляризация–десекуляризация–постсекулярное, фундаментализм–модернизм, светское–клерикальное), или в рамках сравнительного изучения какой-либо региональной религиозной ситуации.

Четвертый вопрос — о критериях профессиональной принадлежности религиоведов. Как говорится, есть мнение (и автор склонен его в основном разделять), что в полной мере религиоведом можно назвать исследователя, в совокупности:

- 1) получившего специальное религиоведческое образование

³² Casanova J. Incipient Religious Denominationalism in Ukraine and its Effects on Ukrainian–Russian Relations // *The Harriman Review*. 1996. Vol. 9. No. 1–2; Froese P. After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World // *Sociology of Religion: A Quarterly Review*. 2004. Vol. 65. No. 1; Marsh Chr. Religion and the State in Russia and China. Suppression, Survival, and Revival. — New York: Continuum, 2011; Need A., Evans G. Analyzing Patterns of Religious Participation in Post-Communist Eastern Europe // *British Journal of Sociology*. 2001. Vol. 52. No. 2; Ramet S. P. Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia. — Durham; London: Duke University Press. 1998.

³³ Davie G. Religion in Modern Europe: A Memory Mutates. — Oxford; New York: Oxford University Press, 2000; Greely A. M. Religion in Europe at the End of the Second Millennium. — New Brunswick (N. J.): Transaction Publishers, 2003; Religion and Society: An Agenda for the 21-st Century / Ter Haar G., Tsuruoka Y. (eds) — Leiden; Boston: Brill Academic Publishers, 2007.

в профильном учебном заведении; 2) работающего в научном или образовательном учреждении, где ведется исследовательская (и/или преподавательская) деятельность по религиоведению, в должности, связанной с этой деятельностью; 3) лично занимающегося научной работой «по специальности», подтверждаемой соответствующими выступлениями, публикациями и другими принятыми результатами, включая обладание учеными степенями и званиями. В «российском случае», однако, во всем объеме безукоризненно отвечать этим признакам для многих затруднительно.

Вступившие на стезю религиоведения до рубежа 1980-х и 1990-х гг. имеют, как правило, специализированную подготовку по лекалам советского «религиоведения» — научного атеизма, полученную в рамках более широких специальностей (по истории, либо по философии, которая преподавалась как марксистско-ленинская). Наряду с этими специалистами научное изучение разных сторон религии вели ученые и других гуманитарных специальностей (этики, эстетики, теории и истории культуры, искусствоведения, филологии и пр.). Трудоустройство большинства из них и прежде и сейчас чаще всего не связано с учреждениями, где «ведают» религиоведением. Тем не менее, в этой среде были и есть глубочайшие знатоки исследуемого предмета.

Профессиональное образование в России по специальности или направлению «Религиоведение» началось только в середине 1990-х гг. В те же времена легитимность обрело обучение в светских вузах по направлению «Теология», что было закреплено соответствующим государственным образовательным стандартом. К этому добавился активный выход на поле науки представителей религиозных объединений, особенно из конфессиональных образовательных заведений. Ситуация, при которой в «рубрику» религиоведов при желании можно отнести всех, кто с указанными типам «бэкграунда» и по разным причинам претендует на участие в ней, придает рассматриваемому вопросу острое полемическое звучание.

Пятый вопрос — о сложении профессионального сообщества религиоведов в России. Необходимость такового, как правило, почти не оспаривается. Однако реализация этого намерения далека от завершения. Одной из причин вялотекущего движения можно считать инерционную приверженность к «классическим» формам объединения — созданию неких ре-

гиональных, а лучше всероссийских организаций, напоминающих «прототипы» из советских времен. Их жизнеспособность поддерживается либо официально признанными маркировками (образуются под эгидой солидных учреждений, членство и участие в мероприятиях которых становится знаком «цеховой» принадлежности, чем при необходимости всегда можно «позиционироваться»), либо умелым привлечением «спонсорских» ресурсов и личным энтузиазмом основателей. Формальность таких объединений отчасти компенсируется возможностями публикаций и неформального общения при проведении их конференций, семинаров, собраний. Поэтому в обозримой перспективе они не утратят своего места. Из наиболее известных назовем «Российское Сообщество преподавателей религиоведения» (РСПП) и «Российское Объединение исследователей религии» (РОИР) — обе «структуры» имеют разные функции и векторы деятельности, хотя отчасти совпадают по привлекаемому составу участников. Нелишне заметить, что одно из неписаных и негласных правил этих объединений — «чужие здесь не ходят», что иногда бывает уместно, но вряд ли способствует консолидации в общероссийском масштабе.

Среди иных вариантов сотрудничества российских религиоведов можно отметить, так сказать, «объединение под проект». Оно состоит в привлечении в авторском качестве к фундаментальным коллективным трудам (словарь «Религии народов современной России», 1999; «Религиоведение: Энциклопедический словарь», 2006; «Энциклопедия религий», 2008) и участия в «долгоиграющих» исследованиях, включая совместные с зарубежными коллегами («Религия и ценности после падения коммунизма», 1991–1999 и последующие дополнения к этому; «Религия в современном обществе», 1992–2005; «Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания», 1997–2002; «Атлас современной религиозной жизни России», с 2003). Сохраняет объединяющее значение и участие в специализированных периодических изданиях (журналы «Религиоведение», «Религиоведческие исследования», «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом», тематические выпуски или рубрики в другой научной периодике, материалы конференций). Большую популярность ныне получили «сетевые» формы общения религиоведов на базе различных ресурсов Интернет — надо полагать, что этот способ коммуникации очень перспективен также и в качестве инструмента консолидации.

Еще одной причиной в ряду факторов «торможения» на пути к профессиональному сообществу надо признать открытую плюралистичность взглядов нынешних религиоведов — мировоззренческую, идеологическую, научно-методологическую. В самом начале постсоветского периода это обстоятельство было скорее благом, позволяя раскрепостить научную мысль. Ныне оно чаще приводит к взаимному непониманию исследователей, говорящих об одном и том же уже на очень разных научных языках (к чему стала добавляться нередко и религиозная вовлеченность каких-то религиоведов). Время выработки «конвенций» (терминологических, интерпретативных и др.) наступит, вероятно, не ранее следующего поколения религиоведов, уже лично практически незнакомых со сложностями их старших коллег. Но тогда встанет проблема преемственности поколений — насколько новая генерация ученых окажется способна не воспроизводить ошибки предшественников, не утратив при этом их достижений.

Шестым поставим вопрос об отношении религиоведов к «религиозному фактору». Было бы странно полагать, что работа с «материалом религии» совершенно никак не отпечатывается на самих исследователях. Для одних религиоведов этот фактор — внешнее обстоятельство, которое побуждает к выработке конкретной тактики обращения с «материалом» (надо учитывать политику религиозных объединений, претензии со стороны богословия/теологии, культивирование артефактов вроде «сектоведения» и пр.). Для какой-то части исследователей «религиозный фактор» может быть показателем их мировоззренческой позиции, связанным с личной религиозностью. Насколько собственная религиозность помогает или вредит религиоведу — остается неизбывным пунктом дискуссий.

Седьмой вопрос относится к востребованности научной продукции религиоведов (их исследований, выводов, суждений) на разных уровнях российского общества. Прежде всего, речь идет о религиоведческих публикациях. Малотиражность таких работ стала притчей во языцех — получается, что религиоведы пишут в основном друг для друга (и то не всегда удается обзавестись нужной публикацией). Широкие «читательские массы» давно отучены от доступных и грамотных религиоведческих изданий. При этом книжные прилавки в России изрядно насыщены печатной продукцией «о религии» (не говоря уже о так называемой «эзотерике»). Подавляющее ее большин-

ство принадлежит конфессиональным авторам, церковным и околоцерковным издательским предприятиям и редко когда обладает исследовательским содержанием (быть может, за исключением каких-то работ на историко-церковные темы или по истории религиозной мысли). Считать, что все это есть религиоведческая литература — глубокое заблуждение; у таких изданий другие цели (апологетические, катехизаторские, проповеднические и т. п.). Замещение религиоведческой литературы на религиозную стало индикатором идеологических трансформаций в России.

Справедливости ради надо сказать, что научная продукция религиоведов все же находит каких-то адресатов — и в профессиональной среде, и у части еще читающей публики. При всем авторитете «религиозного фактора», среди различных категорий российского общества сохраняется потребность и в научных знаниях о религии. Из этих групп складывается какой-то массив потребителей научных публикаций по религиоведению. Дополняют, а может и опережают, эту литературу различные интернет-ресурсы. Их информация более оперативна, есть возможность непосредственного обсуждения.

Самой заинтересованной в религиоведческой продукции стороной выступают те, для кого религиоведение является еще и профессиональной деятельностью. Важнейшими аспектами профессии религиоведа остаются включенность в общение с коллегами, информированность о событиях научной жизни, возможность проверить свои размышления и выводы, поделившись ими в публикациях и выступлениях.

В образовательном контексте на современное российское религиоведение существенно влияет его инкорпорированность в номенклатуру учебных дисциплин и рутинное существование в рамках учебного процесса. В этом контексте возникает также целый ряд вопросов.

Прежде всего — вопрос о содержании религиоведческих дисциплин и их месте в школьном и вузовском образовании³⁴. В свете недавно выдвинутой официальной установки на «духовно-нравственное воспитание» по шести модулям

³⁴ Писманик М. Г. Религиоведение и светская школа // Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России: Материалы конференций (Москва, 2000–2001 гг.) / Под ред. И. Н. Пытлициной. — М., 2003. С. 47–55.

ОРКиСЭ следует готовиться к очередной эквилибристике с учебными предметами и планами, с учебно-методическими разработками, переподготовкой преподавателей и т. п. (в вузах же подобное усиливается формализацией образовательных процедур по «болонскому» образцу). Нелишне напомнить, что на образовательную сферу ныне возвратным образом (памятуя советские традиции), хотя и с измененной идеологической начинкой, возлагаются надежды на воспитательный эффект.

Как ни относиться к российскому государству, но его нельзя заподозрить в намерении насаждать и культивировать религиозно-мистические настроения граждан. Дозированное дозволению религиозной экспансии преследует вполне мирские цели. Дискуссии и решения последних лет показали, что от внесения религиозного фермента в образование ожидается отдача нравственного, патриотического, культуртрегерского свойств, т. е. превалирует мотив социальной необходимости. У религиоведов, участвующих в образовании, к этому неоднозначное отношение — справедливо опасаясь клерикализации общества, многие из них предполагают и благотворное влияние религиозной культуры на обучаемый контингент в светской школе³⁵. Остается, однако, неясным — насколько государственные и религиозные круги, инициировавшие этот процесс и активно в нем участвующие, способны к достижению прогнозируемых результатов. Не менее туманно место религиоведения (т. е. его рядовых тружеников из сферы образования) во всем этом.

Другой вопрос касается взаимоотношений религиоведения с теологией в государственных и муниципальных учебных заведениях. Государственный образовательный стандарт по теологии представляет ее как светскую науку, что совершенно не соответствует смыслу и задачам теологии. К тому же нигде внятно не объясняется перспектива магистров (а тем более бакалавров) теологии, подготовленных в светских государственных и в неконфессиональных негосударственных образовательных учреждениях. Религиозными объединениями такие специалисты «по направлению» вряд ли будут востребованы, основным поприщем для них станет та или иная светская стезя, но что такое «светский теолог» в России понимают еще хуже, чем что такое религиовед.

³⁵ Лебедев С. Д. Две культуры: религия в российском светском образовании на рубеже XX–XXI веков. — Белгород, 2005.

Немаловажным, наконец, является вопрос о профессиональном религиоведческом образовании³⁶. В современном виде таковое осуществляется в России почти полтора десятилетия. За это время менялся государственный образовательный стандарт, осуществляется постепенный переход от «специалитета» к двухуровневой модели бакалавриат-магистратура, многие из первых выпускников магистратур по религиоведению защитили кандидатские диссертации или близки к этому. Сказать, что здесь все окончательно устоялось, еще нельзя. В значительной мере имеет место проекция в учебный процесс тех разнонаправленных исканий и расхождений, которые присущи «взрослому» религиоведению. Конечно, нынешние российские студенты-религиоведы не имеют в своей «биографической ситуации» двойственности их предшественников, специализировавшихся по научному атеизму (дескать, в действительности занимаемся религиоведением, ну а атеизм — сами понимаете...). Но возникает иная проблема — поиск авторитетных ориентиров в религиоведческой подготовке. Разобраться «кто есть кто» в отечественном религиоведении, сделать правильный выбор и при этом прагматически не упустить позитивные перспективы — для многих оказывается сложнее, чем решать вопрос об отношении к религии. К тому же возможности приложения получаемых религиоведческих познаний у нынешних студентов весьма расплывчаты. Востребованность религиоведов остается невысокой, натывается на клерикальные инициативы, да и в действующей профессиональной религиоведческой среде трактуется неоднозначно или маловразумительно.

В социально-политическом контексте религиоведение становится если не «заложником», то явно зависимым от ситуации в «государственно-конфессиональных отношениях» (ГКО) в России. Положение религии в российском обществе побуждает исследователей не только к научным занятиям, но также и к выражению собственных гражданских позиций.

³⁶ Костылев П. Н. Российское религиоведческое образование в XXI веке: проблемы, тенденции, пути решения // Свеча-2004. Истоки: природа, наука, религия и образование. Материалы международных конференций. Т. 11 / Под ред. Е. И. Аринина. — Владимир, 2004. С. 107-110.

В нынешнее время на исследователей прямо или косвенно влияет развивающаяся практика «госзаказа» на религию — поиска в так называемых «традиционных конфессиях» эффективной идеологии, обеспечивающей социальную стабильность и «духовную безопасность». Усиливается именно политическое значение религии как фактора укрепления государственности, что придает дополнительные возможности мирским властям, превращает религиозную сферу в место культивирования этатистских настроений. Тем самым собственно вероучительное содержание религии (ориентированное на трансцендентные сущности и мистический опыт) становится менее востребованным.

«Возврат к религии» в России носит преимущественно инструментальный характер — как обретение действенного средства для упорядочивания дезорганизованного пространства российского общества и морали. Религиозные институты воспринимаются наподобие средств для эффективного решения задач государства и общества, не имеющих отношения к исповеданию религии. Одновременно отчетливо просматривается стремление православной церковности к лидирующему положению в обществе. В силу указанного «госзаказа» это стремление стимулируется поощрительным отношением светской власти, так или иначе выделяющей РПЦ МП среди других религиозных объединений страны.

Религиоведам, особенно «на местах», в такой обстановке не всегда удастся отстаивать демократическое понимание свободы совести. Наука, которая указывает на право исповедовать любые религии, не вписывается в нынешний «проект» ГКО. Теоретически, конечно, признается, что научное объяснение религиозных процессов имеет не только познавательное, но и практическое социальное значение, так как может стать препятствием на пути религиозного фанатизма и откровенного обскурантизма, способствует развитию толерантности. Однако мнение экспертов-религиоведов редко принимается в расчет при обосновании государственных решений в области религиозной жизни общества.

У госслужащих «по религиозной части» вошло в обычное ориентировать свою деятельность преимущественно на образцы, данные на самом верхнем уровне, гораздо менее щепетильно относясь к действующим в стране законоположе-

ниям³⁷. Религиоведы, привлекаемые к экспертной и иной деятельности на общественно-государственном поприще, иногда достигают понимания в органах власти, но бывают случаи, когда кто-то из них вынужден идти или на конфликт, или на уступки (по памятной строчке Е. Евтушенко: «он знал, что вернется Земля, но у него была семья...»).

В то же время религиоведам оставлена относительная свобода в выборе направлений и тематики исследований («изучай, что хочешь/можешь, только не вмешивайся куда не надо»). Такой выбор зависит главным образом от их научных интересов, уровня квалификации, статусных возможностей.

Из этого следует скудная доля религиоведения. Рассказывать учащимся о религии языком науки, писать малотиражные книжки, да делиться меж собой на конференциях радостями и печалью — основной повседневный удел субъектов современного российского религиоведения.

Если смотреть на это положение без иллюзий, надо понять, что в обозримой перспективе религиоведение в России еще не станет чем-то очень заметным и востребованным. Но только это не повод для уныния. Трезво оценивая ситуацию, российские религиоведы сумеют найти и удержать свое достойное место в беспокойном пространстве Отечества.

³⁷ Себенцов А. Е. Государственно-конфессиональные отношения в России и их нормативное регулирование: опыт, проблемы, тенденции и прогнозы // Права человека в России и за рубежом. Материалы международных научно-практических конференций / Под ред. М. И. Одинцова и др. — М., 2007. С. 207–217.

ГЛАВА 4

ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ ОПЫТ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Возникновение социологии религии как самостоятельной научной дисциплины относится к рубежу XIX и XX вв. Судьба этой науки за столетие ее существования была непростой. Она во многом определялась политикой и идеологией, противостоянием светского и религиозного начал в развитии общества. По-своему сложными и до конца не завершенными остаются отношения социологии религии с общей социологией, религиоведением, разными направлениями научной и религиозной социальной мысли. Тем не менее, трудами многих ученых, социологии религии удалось обрести устойчивость, занять свое место среди других наук, изучающих религию, достичь значимых результатов в постижении социальных аспектов религии.

Стала общим местом констатация того, что развитие социологии религии связано с деятельностью зарубежных социальных мыслителей и исследователей религиозной жизни общества. Начиная от «классиков жанра» Э. Дюркгейма и М. Вебера и до современных теоретиков постсекулярного общества или так называемой «социологии духовности», в литературе по социологии религии преобладают иностранные имена.

Это обстоятельство вызывает закономерный вопрос о существовании социологии религии в России. Бесспорная глубина отечественной социальной мысли и высокое значение религиозной сферы в истории России предполагают, что рос-

сийские ученые не могли оставаться в стороне от познания социальных аспектов религии, ее взаимоотношений с государством и обществом.

Действительно, тема религии и общества постоянно была важнейшим предметом научного внимания отечественных ученых. В то же время освещение этой темы всегда носило неизгладимый отпечаток происходивших в стране социальных и духовных процессов. Такое положение требует осмысления и обобщающей характеристики опыта становления социологии религии в России, чему и посвящена данная глава.

4.1. Российская социология религии: трудное движение

В период второй половины XIX века, непосредственно предшествовавший возникновению социологии религии, воззрения российской социальной мысли на религию во многом определялись противостоянием официальной православно-монархической идеологии и поддерживавших ее консервативных теорий (церковных и светских) с идеологией модернизации общества, крайним полюсом которой были призывы к революционному обновлению страны. Предметом исследовательских раздумий по поводу религии прежде всего был вопрос о характере влияния религиозной веры и церкви на исторический путь и судьбы Отечества. Ведущим мотивом явилось выяснение последствий, которые имела для государственности, культуры и национального самосознания существовавшая в России система религиозных отношений.

Большинством приверженцев самобытности и особого пути России (славянофилы и др.) отношения между церковью, государством и обществом рассматривались преимущественно в историософском и богословском аспектах — как благотворный фактор дальнейшего развития. Этот подход мало что давал для объяснения подлинного положения религии и церкви в российской жизни, характеризовавшегося формализмом и стагнацией в пореформенный период.

Одновременно существовало и усиливалось идейное направление, видевшее перспективу России в революции и социализме, и потому критически настроенное к религиозному укладу общественной жизни. Последователи революционной

демократии, коммунистических идей и анархизма трактовали социальную роль религии в России как удержание общества в примиренности с положением, обеспечивающим приоритет эксплуататорской его части. Общим свойством для данного направления было убеждение в исключительно социальной природе религии, а именно в ее произрастании из несовершенства общественного устройства, с упразднением которого исчезнет и религиозная потребность.

С распространением позитивизма в России во взглядах многих теоретиков на религию стал отчетливо проявляться эволюционизм. Независимо от меры убедительности в суждениях сторонников позитивизма, можно сказать, что отечественная мысль вышла на новый уровень исследования религиозной жизни общества. Религия рассматривалась как органичный фактор в целостной системе общественных явлений, делались попытки вычленить основные элементы религиозной сферы и определить их социальную функциональность.

На рубеже XIX и XX веков подавляющее большинство писавших о религии и обществе не являлись в собственном смысле слова социологами. В основном они представляли историко-аналитическую и философскую области российской социальной мысли, либеральную, консервативную или социалистическую идеологию, богословие (здесь можно назвать таких разных меж собой авторов, как А. А. Богданов, В. Д. Бонч-Бруевич, Т. И. Буткевич, С. С. Глаголев, Ф. Ф. Зигель, С. П. Мельгунов, Р. А. Орбели, А. Н. Савин, М. М. Тареев, М. М. Филиппов и др.). Но были и труды, создатели которых рассматривали отдельные вопросы религии под углом зрения формировавшихся социологических теорий (Е. В. Де-Роберти, Н. И. Кареев, Б. А. Кистяковский, Л. И. Мечников, Л. Е. Оболенский, П. Б. Струве, П. С. Юшкевич).

Первые значимые попытки социологического объяснения религии относятся к концу XIX в. (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский). Выдающаяся роль в этом деле, безусловно, принадлежит М. М. Ковалевскому, своими трудами давшему пример непредвзятого анализа общественных процессов и дистанцированности научных исследований от обслуживания каких-либо политических или идеологических целей. В начале XX в. выдвигались и идеи религиозной социологии (С. Н. Булгаков, А. И. Введенский). Политическая ситуация в России того времени весьма способствовала также популярности марксистской

концепции социальной сущности религии (Г. В. Плеханов, В. И. Ульянов).

По сравнению с трудно становившейся теоретической социологией эмпирическое изучение общественных процессов в России было более организованным и по-своему продуктивным. Его отличала высокая статистическая насыщенность. Именно в недрах ведомственной и земской статистики, достаточно развитой в пореформенный период, складывались основания российской эмпирической социологии. Преобладал метод статистического наблюдения — описание различных компонентов массовых социальных процессов, позволяющее устанавливать повторяемость однородных явлений, выяснять их соотношения и связи, прослеживать изменения. Все это включало в свой оборот материал из религиозной сферы. Но дальше обширных статистических сводок, подобных таблицам распределения населения страны по вероисповеданиям, дело не шло.

Если присутствие социологического интереса к религии в дореволюционной России не вызывает сомнения, то о наличии специального выделенного направления социологии, имеющего своим предметом религию, говорить вряд ли возможно. Не могла быть таковой даже совокупность социологических идей русских философов и теоретиков разных общественных движений. Полемичность их взглядов переводила социальную проблематику религии из предмета исследования в повод для выражения своих идейно-политических позиций. Научная аналитика нередко уступала место социальной публицистике и сугубо оценочным суждениям. Из такой ситуации, собственно, и следовало отсутствие у истоков российской теоретической социологии какой-либо цельной и авторитетной исследовательской концепции религии.

Тем не менее начало XX в. было ознаменовано тенденцией в отечественной социологии к теоретическому объяснению вопросов религии и общества. Происходило размежевание нарождавшегося социологического подхода к религии с социальными взглядами религиозных философов и политико-идеологической нормативностью общественных движений. Достаточно успешно шло знакомство с иностранными теориями социологии религии. Среди отечественных исследователей, ближе всего подошедших к формированию теоретических мо-

делей социологического изучения религии, были С. Н. Булгаков, А. И. Введенский, П. А. Сорокин¹.

С наступлением советского периода отечественной истории положение наук об обществе полностью изменилось, что радикально воздействовало на содержание социологических исследований религии. Их состояние на несколько десятилетий стало напрямую связано с общей стратегией решения религиозного вопроса. Новая политическая обстановка требовала подчинить научное изучение религии курсу руководящих партийных инстанций на искоренение религиозного влияния на население. Это привело к особому статусу социологических исследований религии: они превратились в одну из составляющих теории и практики антирелигиозной работы.

Теоретические позиции определялись официально предписанной метатеорией общества — историческим материализмом. «Истматовские» понятия и схемы заменяли теоретико-методологический аппарат, выработанный мировой и российской социологической мыслью; из немарксистского наследия удерживались только труды и взгляды революционного и антикапиталистического характера. Эмпирические исследования допускались. Главным занятием в сложившихся условиях стали «замеры» уровня религиозности населения и степени влияния религиозных традиций на образ жизни разных слоев общества, что требовалось для проведения более эффективной деятельности по развитию массового атеизма. Такая задача ставилась основными потребителями социологической информации — органами политического руководства.

При всей проблемности, а подчас и трагизме условий научной деятельности в 1920-е и 1930-е гг., определенная исследовательская работа проводилась. Ее участниками были люди с разными убеждениями, разным уровнем образованности и разными намерениями (С. Я. Вольфсон, П. Н. Колотинский, Н. М. Маторин, А. И. Неусыхин, М. И. Логинов, Ф. М. Путинцев, С. М. Ривес, С. Г. Струмилин, Е. И. Хлебцевич и др.).

Наиболее распространенными методами для получения конкретного материала в эмпирических исследованиях были описательные — анкетные опросы и разные формы статисти-

¹ Обзор предыстории и начальной (дореволюционной) стадии социологии религии в России см.: Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. — СПб., 2008. С. 6–26.

ческого наблюдения. Поскольку прямая постановка вопросов об отношении к религии не всегда встречалась респондентами положительно, эта тема могла присутствовать и косвенно — при изучении условий жизни и быта, бюджетов времени, культурных потребностей, круга чтения. Фактография накапливалась обширная. Однако исследовательская практика давала, в лучшем случае, лишь приблизительные статистические показатели. Все эти, подчас удачные, опыты анкетирования, интервью, работы со статистическими и документальными источниками, оставались вне систематизированного теоретического осмысления.

Пока было возможно, теоретические пустоты компенсировались совершенствованием методико-технических аспектов исследования: формулировались параметры выборки, критерии репрезентативности и т. п. Но это относилось преимущественно к количественным характеристикам. Качественный анализ в обобщающих работах о религии и атеизме в СССР трудно назвать адекватным, поскольку над составителями постоянно тяготела доминанта «преодоления религии». Необходимость объективного знания религиозной ситуации соперничала с побуждением подгонять реальность под идеологические установки и декларировать постоянные успехи, неуклонность отхода советских людей от религии.

Политический прагматизм не позволял безоговорочно зачислять всех носителей религиозного сознания в разряд «враждебных элементов». Отсюда возникает пропагандистский ход, вошедший затем и в общественное сознание: был введен постулат о пережиточном характере религии при социализме. Понятие «религиозных пережитков» снимало вопрос о социальной обусловленности религии в СССР, переводя объяснение ее причин либо в гносеологическую плоскость (неразвитость сознания отдельных людей, живучесть суеверий, недостаточная освоенность научных знаний о мире), либо в «геронтологическую» (наследие «темного» прошлого среди части населения старшего возраста). Задача для научных кадров определялась как пропагандистское участие в деле «преодоления религиозных пережитков в сознании трудящихся». Социологических исследований такая работа не предусматривала.

В годы Великой Отечественной войны и первого послевоенного десятилетия вопрос об изучении религиозности населения не ставился. На что действительно обращали

внимание органы власти, так это на динамику роста религиозных организаций, которая существенно повысилась под воздействием происходивших в тот период потрясений и изменившихся политических приоритетов. Статистический «мониторинг» этой ситуации проводился постоянно усилиями специальных государственных учреждений, далеких от научно-исследовательской работы.

Произошедшее в 1930-х гг. угасание тех немногих очагов социологического изучения религии, которые еще как-то продолжали инициативы научных исканий предреволюционного периода, стало практически безысходным. Когда во второй половине 1950-х гг. начавшаяся «оттепель» открыла возможность возобновления социологической деятельности, оказалось, что в области социологии религии, кроме считанного числа уцелевших носителей прежнего опыта (А. И. Клибанов и некоторые др.), специалистов не осталось — надо было начинать все заново.

На рубеже 1950–60-х годов социология религии постепенно обретает легитимность в пределах, заданных догматической парадигмой исторического материализма. Тогда же выявляется и своеобразие, принципиально отличавшее ее от зарубежной социологии религии.

Старым обществоведческим кадрам теоретические неясности с религией были незнакомы, а эмпирические свидетельства сохраняющейся религиозности удобно объяснялись «пережиточностью» и «идеологическими диверсиями». Новая генерация ученых входила в социальные исследования под воздействием стереотипного восприятия религии как явления, научно несостоятельного и потому уходящего с общественной сцены.

Однако длительное существование религиозных традиций в советском обществе и их упорное возобновление, несмотря на репрессивную политику, заставляли искать более основательные объяснения. Социологическое изучение религии становится делом допустимым и в известных рамках поощряемым. Но целевая установка формулировалась в прежнем режиме — усиление антирелигиозного потенциала коммунистической идеологии.

В статус послевоенной советской социологии религии закладывается неопределенность. Как научная деятельность она не могла развиваться вне контекста общей социологии, без

усвоения социологического исследовательского аппарата, накопления профессиональных знаний и навыков, разработки соответствующих приемов и инструментария. Но идеологический прикладной смысл вызвавшего ее заказа подчинял эту деятельность задачам, которые концентрировались под рубрикой теории и практики массового атеизма в СССР.

В 1960-е годы занятием социологии религии было сопоставительное исследование религиозности и атеистичности населения СССР. Социологическое изучение религии обуславливалось использованием его результатов для корректировки и усиления «атеизации» советского общества. В то же время более серьезное внимание, нежели прежде, обращалось на разработку методов и техники исследования. Это, в свою очередь, предполагало некоторое теоретическое развитие (А. И. Клибанов, Л. Н. Митрохин) и даже освоение опыта зарубежной немарксистской социологии религии (Ю. А. Левада). Тематика исследований сосредотачивалась вокруг количественных и социально-демографических характеристик — первоочередность получило намерение выяснить реальные масштабы распространения религии и атеизма среди населения страны. Что касается качественной стороны изучаемых явлений, то подходы к ее выявлению лишь начинали намечаться. Освоение достижений зарубежной социологии религии могло происходить только путем выборочного использования фактических данных и методических материалов, при обязательной критике «чуждых идеологических позиций». Рискованность общетеоретических изысканий смещала центр социологической деятельности в эмпирическую сферу.

К концу 1960-х гг. были обобщены и опубликованы результаты нескольких крупномасштабных исследований, проводившихся за минувшее десятилетие среди различных групп городского и сельского населения (В. Д. Кобецкий и др.). Нараставший объем эмпирического материала постоянно возвращал специалистов к проблеме обоснования ключевых понятий (предмета социологии религии, критериев религиозности, типологии религиозных объединений, смысла секуляризации). Начинают публиковаться теоретические работы (Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков). Исследовательское внимание все чаще переключается от массовых обезличенных процессов (преодоление религии, рост атеизма) на попытку понять личностные качества современных верующих в социалистическом обще-

стве, их жизненные мотивации, социальные приоритеты и нравственные ценности.

В 1970-е годы количество проводившихся исследований и литературы на темы социологии религии достигло заметных показателей. Религиозные верования в СССР еще традиционно именовались «пережитками», однако содержание исследовательских работ уже более или менее объективно свидетельствовало об основаниях религиозности в самом укладе общественного бытия советских людей и в их духовных потребностях (В. И. Гараджа, Р. А. Лопаткин). Открытие новых мотивов воспроизводства религии при социализме поставило под сомнение эффективность применявшихся форм и средств атеистического воспитания и побудило к более основательному социологическому анализу причин «торможения» массового атеизма. Масштабы прикладных исследований заметно расширились, в практику вошли регулярные массовые опросы общественного мнения на темы религии и атеизма.

Дисциплинарно социология религии была включена в сферу компетенции научного атеизма. Научный атеизм числился в разряде философских наук. К ним же принадлежала и марксистско-ленинская социология, имевшая статус раздела философских знаний об обществе. Единой метатеорией и для научного атеизма и для социологии был исторический материализм. В то же время эволюция научно-атеистического религиоведения и социологической науки выявляла необходимость выработки каких-то теоретических форм для выражения их собственных обобщающих представлений. Социологии это сделать удалось, пусть и компромиссным образом, благодаря разработке концепции различных уровней социального знания, открывшей дорогу формированию специальной социологической теории. По-своему аналогичную процедуру проделал и научный атеизм, обзаведясь некой «теорией и историей». У советской социологии религии же, по причине ее «распыленности» между научным атеизмом и социологией, какого-то «зазора» для автономной теоретико-методологической самоидентификации не оставалось. Не имея возможности удовлетворительно решить эту задачу, религиоведы-социологи по крайней мере обозначили саму необходимость советской теоретической социологии религии (работы В. Д. Кобецкого, Д. М. Угриновича, И. Н. Яблокова и др.).

В первой половине 1980-х годов заметных изменений в сложившемся состоянии советской социологии религии не произошло. Продолжались ставшие уже традиционными социологические исследования религиозного сектантства, причин и содержания религиозных умонастроений среди молодежи, тенденций и особенностей проявления индивидуальной религиозности, проблем повышения эффективности атеистической пропаганды, советских праздников и обрядов как альтернативы религиозной обрядности. В теоретических работах речь по большей части шла о принципах анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе. Расширилось знакомство советских ученых с трудами западной социологии религии (Ю. Н. Давыдов). Понятие «религиозные пережитки» постепенно исчезает из исследовательской лексики. За религией даже признается роль «специфической формы удовлетворения социальных потребностей».

Под рубрикой социологического изучения религии и атеизма в СССР трудилось немало квалифицированных обществоведов, с марксистских позиций проводивших содержательные эмпирические исследования и писавших интересные теоретические работы (среди них — Н. П. Алексеев, Д. М. Аптекман, Р. Г. Балтанов, Л. Л. Бельцер, А. И. Демьянов, А. Т. Москаленко, В. Г. Пивоваров, М. Ф. Калашников, А. И. Клибанов, А. А. Лебедев, Д. Е. Мануйлова, А. Ф. Окулов, В. А. Сапрыкин, В. С. Соловьев, М. К. Тепляков, Г. П. Францов). Общим итогом проделанных в 1960–80-е годы социологических исследований советские обществоведы считали более или менее точную картину религиозности и атеизма в ряде областей, районов и населенных пунктов; выяснение дифференциации верующих и атеистов по роду занятий, возрасту, образованию, полу; анализ динамики обыденного религиозного сознания (подчеркивалась его «раздвоенность» между религиозной верой и научными представлениями).

Насколько адекватны были такие результаты — еще предстоит установить современным исследователям истории советского общества. Однако в любом случае надо признать, что советская социология религии, окутанная идеологическими стереотипами, чаще всего представляла требуемое и еще только предполагаемое (угасание религиозности и массовое распространение атеизма) как нечто уже произошедшее или близящееся к успешному завершению.

С середины 1980-х годов происходит принципиальная «смена век» в ориентирах советского общества, одним из показателей чего явилось изменение отношения к религии на всех уровнях — от государственного руководства до повседневной жизни. Религия становится в ряд духовных приоритетов, религиозные организации заметно интегрируются в социально-политический процесс. Какое-то время еще сохраняла инерционную силу и научно-атеистическая парадигма (М. П. Мчедлов). Подвижки, наблюдаемые в сфере религиозной жизни общества, объяснялись как признаки «размывания» религиозного сознания и попытки модернизации религиозной идеологии. Однако не замечать реальных изменений общественного звучания религии уже было невозможно. Социологи обращаются к выяснению нового облика верующих и религиозных сообществ в СССР. На «излете» последнего этапа советской социологии религии появляются исследования, выводы которых демонстрируют явную мифологичность тезиса об «обществе массового атеизма».

На рубеже XX–XXI веков о социологии религии в России можно говорить как о существующем направлении научной деятельности — соответствующую работу выполняют некоторые академические подразделения и вузовские ученые, социологические центры и службы изучения общественного мнения, проводятся конференции, появляются публикации и читаются лекционные курсы.

В то же время усилия отдельных ученых и даже научных коллективов не имеют должной координации, нет профессиональной периодики, в системе образования не распространена специализированная подготовка (в стране нет ни одной выпускающей кафедры социологии религии), отсутствует эта специальность и в номенклатуре ВАК.

Такое положение определяется отсутствием четко артикулированной востребованности организованной социологии религии в современной России. То есть теоретически необходимость объективного социологического знания о религии признана и не оспаривается. Но практически развитие такового диссонирует со стереотипами о религии, циркулирующими в российском общественном сознании.

Религиозный компонент жизни российского общества по-прежнему воспринимается преимущественно вне его действительного содержания (которое к тому же недостаточно

исследовано). Причем в таком восприятии фактически консолидируются и представители всех уровней политического и административного руководства (которым очень часто важно не то, чем действительно является религия, а то, как ее хотелось бы и можно было бы использовать в качестве своего рода инструмента), и большинство российского населения (которому религия бывает необходима не столько в ее догматических вероизложениях, сколько в ожидаемой магической функциональности, или же как этнокультурная маркировка). Наличие этих обстоятельств резко сужает диапазон возможностей социологов религии заявить о себе как о необходимой обществу научной институции.

Как бы то ни было, профессиональная среда не оставила попыток синтезировать новое звучание российской социологии религии. В 1990-х гг. активное участие в этом приняли исследователи, достигшие профессионального становления и научного авторитета еще в советское время (Е. Г. Балагушкин, И. А. Галицкая, А. Б. Гофман, Ю. Н. Давыдов, В. И. Добренков, Ю. П. Зуев, Р. А. Лопаткин, Л. Н. Митрохин, М. П. Мчедлов, М. Г. Писманик, Ж. Т. Тощенко, Э. Г. Филимонов, Д. Е. Фурман, В. Ф. Чеснокова).

Рубеж 1990–2000-х гг. ознаменовался рядом работ, которые позволяют судить о приоритетных в настоящее время направлениях исследовательской деятельности. Прежде всего, это осмысление места религии в жизни постсоветской России. Наибольшее внимание здесь уделяется трем ключевым аспектам. Первый аспект — роль религиозных организаций в общегосударственном и региональных масштабах, в межнациональных и иных общественных отношениях. Второй аспект — влияние религиозных устроений разных слоев населения России на нравственное состояние и политическое поведение. Третий, самый полемичный аспект — перспективы наделяния религии статусом консолидирующего института в государстве и обществе.

Произошедшие в России перемены общественно-экономического уклада побудили российских социологов обратиться и к анализу классической, со времени М. Вебера, темы взаимовлияния капитализма и религии. Рискну заявить, что в академическом изъяснении на эту тему мы гораздо увереннее, чем в исследовании конкретных ситуаций по поводу религиозной этики и отношений собственности, или же по поводу реакции

общества на имущественный аспект деятельности религиозных организаций и их лидеров (здесь социология явно уступает публицистике).

Еще одним направлением является определение количественных и качественных параметров религиозности в условиях современной секуляризации и постсекулярного общества. Ведущей проблемой стало установление критериев, измерений и индикаторов религиозности и построение на их основе типологии отношения к религии в различных сегментах общества. Вслед за зарубежными коллегами мы стоим перед необходимостью исследования таких явлений, как диффузная и скрытая религиозность, «исповедание без принадлежности» и «принадлежность без исповедания». Добавлю, что наступило время вернуться на новом уровне понимания к утраченному за последнюю пару десятилетий социологическому исследованию таких явлений, как атеизм и антиклерикализм, в общественном сознании населения России.

Не менее актуальна и классификационная работа в традиционной сфере социологии религии — типологии религиозных объединений. Злободневность этой работе придает полемика вокруг новых религиозных движений, приведшая к интерполяции в научный оборот таких симулякров, как, скажем, «деструктивные культы» и «тоталитарные секты». Применение или, напротив, отторжение этих понятий очередной раз показывает, как острая тема разводит социологов религии на разные позиции, вплоть до конфронтации поборников традиционных религиозных ценностей и сторонников религиозного плюрализма и толерантности, отстаивающих право человека на свободный религиозный выбор.

Современные исследователи постоянно обращаются к выяснению нового облика верующих и религиозных сообществ, причем в эту работу включаются и профессиональные авторы. Последнее обстоятельство примечательно — в своего рода «субкультуре», которой является социология религии по отношению к социологии в целом, обозначилось и профессиональное присутствие, чего в советское время просто не могло быть.

Вместе с тем нельзя согласиться с мнением о необходимости какой-то особой «социологии православия» или «социологии ислама» и т. п. Здесь, представляется, должно быть так: или есть неангажированное никакой конфессией социологическое

изучение любой религии, или возникает некая «социологизированная апологетика» конкретной конфессии, что выводит изучение проблем за научные рамки.

К слову сказать, выход в публичное пространство православного духовенства и служителей других религиозных объединений делает сам этот контингент верующих сограждан объектом исследования, что предполагает их социологическое описание, аналитику мотивов, содержания и последствий для общества их религиозного служения и социальной активности. Пока кажется, что к такому повороту просто психологически не очень готовы ни исследователи, ни тем более исследуемые из названного контингента.

Среди проблем, вызывающих дискуссионное отношение, следует также назвать преувеличенное внимание к религиозным институтам в ущерб исследованию социального смысла религиозных практик. По всей видимости, это унаследовано из традиции советского обществознания смотреть на предмет сквозь призму приоритета социального целого над индивидуально-личностными потребностями. Между тем, феномен «приватизации веры» (или так называемого «сакрального индивидуализма») присутствует и в России. Последнее время, правда, намечился поворот в сторону исследования этой проблематики².

Самым трудоемким поприщем современной российской социологии религии остаются вопросы методологии, создание теоретического аппарата для систематизации и обобщения богатого эмпирического материала конкретных исследований.

Важным признаком устоявшегося научного направления является аккумуляция вырабатываемых в его рамках результатов и суммирование полученных знаний в форме учебников, курсов лекций и т. п. Российская социология религии приступила к этой работе относительно недавно. Отсутствие достаточного количества фундаментальных отечественных трудов по социологии религии превращает наиболее содержательную учебную литературу одновре-

² Упомяну, например, очень содержательные исследовательские проекты, инициированные на базе РГГУ. См.: Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. С. Агаджаняна. — М., 2006; Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. К. Русселе, А. С. Агаджаняна. — М., 2011.

менно и в высказывание теоретических взглядов ее создателей (В. И. Гараджа, И. Н. Яблоков и др.). В целом же, наличие лекционных курсов и учебных пособий — это свидетельство легитимности дисциплины в образовательной системе, даже если сохраняется неопределенность ее статуса в общем корпусе социогуманитарных наук.

Излагая в учебных целях освоенные зарубежные теории и их понятийный аппарат, мы в то же время озадачиваем себя размышлением о степени их применимости в российских исследованиях по социологии религии. Дополнительно замечу, что в российской социологической среде обозначился некий межпоколенческий разрыв. Молодым исследователям нередко свойственна апелляция к теориям и терминологии зарубежного происхождения. В то же время, преимущественно среди ученых старшего возраста, сохраняют влияние и некоторые интерпретации религии, сложившиеся еще в советский период. По этой причине очень непросто достигается взаимопонимание — к одному и тому же изучаемому предмету применяются характеристики, сформированные в различающихся научных парадигмах.

Признаком идущей институционализации можно полагать и попытки реконструкции недолгого и тернистого исторического пути социологии религии в России, появление публикаций о трудах дореволюционных социологов, о социологическом изучении религии и атеизма в советское время. Очевидно, что без честной инвентаризации того арсенала, которым мы располагаем, — в виде переосмысленного советского опыта, адаптированных зарубежных подходов и современных отечественных наработок, трудно будет внятно представлять перспективу социологии религии в России.

Неоднозначно обстоит дело становления профессионального сообщества. В России на ниве социологии религии подвизаются сейчас и философы, и политологи, и историки, и журналисты, и конфликтологи, и выпускники факультетов социологии по другим специальностям, и, наконец, религиоведы, а теперь еще и конфессиональные исследователи. Все это являет собой не столько профессиональное сообщество, которое всегда консолидируется согласованностью смыслов, методологических позиций и научного аппарата, сколько диффузную среду энтузиастов социологического подхода к религии.

Сюда же относится и дисциплинарная неопределенность: современное российское религиоведение, наследуя социологию религии из ее недавней научно-атеистической «обители», претендует на эту науку как на свою составную часть, что вступает в известное противоречие с ее родовой принадлежностью к общей социологии. Существующая ныне в России социология религии обнаруживает себя и как одна из отраслей общей социологии, и как одно из направлений религиоведения, и как рефлексия религиозной мысли над социальным измерением религии (т. е. религиозная социология). Любое из этих состояний — их иерархичность, или их равноправие и взаимодополняемость, или же исключительность какого-либо из них — имеет своих приверженцев и противников. Все они, хотя и по-разному, оказываются ограниченными.

«Социологическая» социология религии хорошо работает с синхронным материалом, но не всегда уверенно владеет знанием исторической эволюции своего предмета, его вероисповедных смыслов и значений. «Религиоведческая» социология религии компетентна в социальных аспектах истории религий, их вероучений, культов и организаций, но гораздо менее приспособлена к специальным процедурам сбора и обработки данных. Религиозная социология способна глубоко осветить происходящее в конкретной конфессии, к которой принадлежат сами исследователи, но за ее пределами теряет объективность и переходит к нормативным оценочным характеристикам.

Постоянно совершавшийся и происходящий по сей день в российской социальной мысли перевод темы религии и общества в идеологически заряженные дискурсы не может быть бесследным для социологического знания. Препятствием для продуктивного развития социологии религии в России является соблазн описывать изучаемый предмет (религиозные институты, практики и пр.) не в его внутреннем строении и собственных формах эволюции, а путем конструирования каких-то искусственных образов религии, облекающих ее реальное бытие в обществе разного рода конъюнктурными характеристиками. Это равно касается и рецидивов антирелигиозного мышления и безудержной апологии религии. Когда на критические выводы вешается ярлык чуть ли не подрыва духовных основ обще-

ства, это вызывает неприятную аналогию: подобно тому, как в советское время от исследователей требовалось подтверждение неуклонного отмирания религии и развития массового атеизма, так сейчас наметилась тенденция добывать социологические свидетельства якобы неуклонно растущей и расцветающей религиозности населения.

Религиозность в современном российском обществе действительно превышает даже латентные советские показатели. Но вот что именно стоит за форсированной реанимацией религиозного фактора — реальная востребованность вероисповедания, перепутанность религиозного с магическим, конъюнктурные интересы или что-то другое — выяснение этого возможно только при непредвзятом научном подходе.

Как некая целостность социология религии существует благодаря общему убеждению признающих ее ученых в необходимости и возможности социологического постижения религиозной жизни общества. Этим, однако, единство в основном и исчерпывается. Наличное состояние социологии религии в России показывает ее диффузность, нередкие вненаучные интерполяции, отсутствие какой-либо единой парадигмы, консолидирующей всех, кто избрал ее своим профессиональным поприщем.

Но, как бы то ни было, при всех неровностях пути, социология религии все-таки нашла свою нишу среди других социальных наук. Основное ее назначение — постоянное выяснение содержания, места и роли религии (со всеми институтами, практиками, внутренними и внешними связями) в обществе. И тут, конечно, возникает самый болезненный вопрос: а зачем?

Разумный ответ на этот вопрос может быть только один: достигнутое знание, если оно получено корректными исследовательскими процедурами и адекватно осмыслено, может способствовать эффективному решению текущих и перспективных задач развития общества. Но это — разумный ответ. А вот будет ли в действительности это знание востребовано и использовано, в каких слоях общества оно найдет отклик, а какими будет проигнорировано или отвергнуто — от самой социологии религии практически не зависит.

Главной же проблемой остается отсутствие среди приоритетов общественного сознания в России устойчивой по-

требности в объективных представлениях о религиозной жизни российского общества.

4.2. Советские исследования религиозности и атеизма: «ленинградский акцент»

Как отмечалось выше, начало отечественной социологии религии принято относить к рубежу XIX и XX вв., хотя подлинного ее становления в ту пору так и не произошло. Применительно к дореволюционному периоду можно, пожалуй, принять предложенную В. И. Гараджой формулировку: «русская социология о религии», — более точную, нежели «социология религии в России»³. Какое-то подобие социологического подхода к религии обнаруживается и в первые полтора советских десятилетия. Наступившие далее обстоятельства надолго сделали невозможным полноценное развитие социологического изучения религии. Поэтому большая часть истории этой области знания в нашей стране приходится на период, начавшийся с середины 1950-х и длившийся до конца 1980-х гг.

Судьба советской социологии религии и в эти времена была крайне непростой: фактически в самостоятельное направление отечественной социологии она так и не воплотилась. Причина здесь достаточно очевидна — идеологические и политические доминанты советской эпохи сводили к минимуму возможность объективного социологического знания о религиозной ситуации в обществе. Но такое объяснение будет слишком упрощенным, если его не дополнить характеристикой также и внутренней логики освоения темы религии и общества самой советской социологической мыслью. В указанный период не только определялись подступы к проблематике социологического изучения религии, но и устанавливались ракурсы рассмотрения, отражавшие условия деятельности и уровень возможностей той или иной региональной исследовательской среды.

С этой точки зрения вполне понятный интерес вызывают пути и особенности развития социологических исследований религии там, где для них существовал более или менее адек-

³ Гараджа В. И. Социология религии // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. 2-е изд., перераб. и доп. — М., 1998. С. 305.

ватный научный потенциал. Прежде всего, разумеется, таким местом была Москва, с ее концентрацией научных кадров и организаций, возможностями проведения исследовательской работы.

Другим «очагом» советской социологии, обладавшим определенным исследовательским потенциалом, следует назвать Ленинград. Рассмотрение трудов ленинградских ученых по социологии религии тем более представляет интерес, что об этом не встречается никаких сколько-нибудь заметных упоминаний в обзорных и обобщающих описаниях истории социологии в СССР (как созданных «при историческом материализме», так и в совсем недавних)⁴. Попытаемся обозначить наиболее явные вехи эволюции социологических исследований религиозности и атеизма обществоведами Ленинграда в контексте общей истории советской социологии религии.

Поскольку «социальные корни» религии в СССР считались уже безвозвратно подорванными, исследовательское внимание нацеливалось, исходя из полученных партийных указаний, на разработку теории и практики атеизма. В литературе на эту тему преобладали идеологизированные рассуждения, имевшие целью представить распространение массового атеизма одним из магистральных путей духовного развития советского общества. Обществоведы были призваны к выработке рекомендаций по преодолению религиозных пережитков в сознании трудящихся⁵. Эта установка подразумевала концентрацию на атеистическом воспитании.

⁴ См.: Галактионов А. А., Ельмеев В. Я. Социология в Ленинградском университете (1945–1985) // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2001. Вып. 1; Здравомыслов А. Г. О судьбах социологии в России // Социологические исследования. 2000. № 3; Ленинградская социологическая школа (1960–1980-е годы): Материалы международной научной конференции. С.-Петербург, 23–25 сентября 1994. — СПб., 1998; Российская социология шестидесятих годов в воспоминаниях и документах / Отв. ред. Г. С. Батыгин. — СПб., 1999; Фирсов Б. М. История советской социологии 1950–1980-х гг. — СПб., 2001; Чагин Б. А. Очерк истории социологической мысли в СССР (1917–1969). — Л., 1971; Чагин Б. А., Федотов В. П. История развития советской социологии за полвека // Философские науки. 1972. № 3.

⁵ Атеизм в СССР: становление и развитие / Редкол.: А. Ф. Окулов (отв. ред.) и др. — М., 1986. С. 216.

В то же время трафаретные оптимистические характеристики успешного решения «религиозного вопроса» вынужденно сопровождалась констатацией дисфункциональности привычных подходов, что отражало назревавшее беспокойство советской политико-идеологической системы перед перспективой ослабления былой монополии на управление духовными процессами в обществе. Для эффективного «перезапуска» механизмов влияния уже была нужна хотя бы минимальная рефлексия по поводу сложившегося состояния общества.

Однако идеологические установки в сфере социальных исследований создавали главное препятствие для продуктивного развития социологии религии в стране — понимание изучаемого предмета (религиозных институтов, практик и проч.) из него самого, «как он есть», все время подчинялось, а то и вовсе замещалось образом религии как чего-то априори враждебного советскому обществу.

Затрагивая этот сюжет, нельзя, по всей видимости, сбиться на соблазнительное упрощение и объяснять идеологическую ангажированность жестким навязыванием партийных директив ученому сообществу. Не отрицая самого этого обстоятельства и его негативных последствий для научного осмысления проблем религии и общества, надо признать наличие и иных мотивов деформации социального знания в советский период.

Главным из них можно считать созвучие пропагандистской идеальной картины светлого будущего умонастроениям и ожиданиям подавляющей массы представителей советского обществоведения. Не имеет особого значения, что при этом возникали и недоумения по поводу многих нелепостей «реального социализма», неприятие одиозных идеологем и даже некое подобие оппозиционности. Решающим аргументом, перевешивающим любые отрицательные мотивы и сомнения, был сам факт существования советского общества, умевшего воспроизводить себя и достигшего какой-то степени цивилизованности несмотря на катастрофические внутренние и внешние потрясения. Советские ценности в виде представлений о преимуществах планового хозяйства и общественной собственности на средства производства, о моральном превосходстве над миром капитала, передовом характере культуры, образования и здравоохранения, о военной мощи, глобальном влиянии внешней

политики СССР и т. п. вполне сознательно разделяло большинство населения страны.

До той поры, пока идеократия, сформировавшая этот социум, сохраняла способность к его упорядочиванию и удержанию, приверженность основным коммунистическим постулатам в их «советской редакции» оставалась по преимуществу искренней и сама собой разумеющейся. Причастность обществоведов к легитимации сложившегося социального порядка можно уподобить мифоритуальной практике, в которой совершение обрядовых действий становилось необходимым моментом собственной идентичности, удостоверением персонального жизненного мира через соотнесенность с сакрализованной структурой. Цели развития, указываемые в директивных документах, считались вполне достижимыми еще и потому, что в их текстуальной формулировке участвовали, вкладывая сюда свои убеждения, многие ведущие специалисты общественных наук. Завораживающая перспектива коммунистического общества могла захватить самые критические умы. Поэтому, вероятно, даже полученное строгими научными методами и рациональное в своей основе знание об общественных процессах, пройдя сквозь призму партийно-коммунистических понятий о должном, превращалось в социальное мифотворчество.

Уже начальные моменты становления советской социологии — первое участие обществоведов из СССР в международных социологических форумах и создание Советской социологической ассоциации (под президентством Ю. П. Францова — одного из немногих идеологических функционеров более или менее эрудированных по вопросам истории религии) — обнаружили специфику, на несколько десятилетий определившую характер социологической мысли в нашей стране. Ее общим свойством стал явный дуализм: с одной стороны, шло накопление профессиональных знаний и навыков, разрабатывались исследовательские приемы и инструментарий, решались конкретные задачи социального познания; с другой же стороны, социология в СССР выступала в ряду средств конструирования советского «идеального типа» общества, вдобавок выполняя функцию его внутренней апологии и защиты от внешних «враждебных происков». Со временем противоречие между собственной логикой развития социологического знания, требующего объективных и независимых исследований, и императивом идеологической лояльности, присущим большинству

советских социологов, создало множество трудно разрешимых в тех условиях проблем для этой науки. Но в конце 1950-х — начале 1960-х гг. данная противоречивость еще не была столь разительной, компенсируясь энтузиазмом и творческим порывом пришедших в социологию ученых.

Социологическое изучение религии в такой ситуации становится делом допустимым и в известных рамках поощряемым. Но общая установка, которой следовало руководствоваться, формулируется в прежнем режиме — «опираться на достижения современной науки» в целях «идейного воздействия для воспитания людей в духе научно-материалистического миропонимания, для преодоления религиозных предрассудков»⁶.

На рубеже 1950–1960-х гг. начинался по-своему самый продуктивный период в истории советской социологии религии, продлившийся вплоть до времен «перестройки» и распада СССР. В этом периоде можно выделить (с известной долей условности) несколько эволюционных этапов, различающихся мерой эмпирической и теоретической содержательности. В предыдущем параграфе уже были приведены общие характеристики социологических исследований религии применительно к их «всесоюзному» масштабу, и чтобы не повторяться, позволительно будет сосредоточиться именно на ленинградской «составляющей» этой деятельности, рассмотренной соответственно выделенным этапам.

Первым таким этапом стали 1959–1964 гг., на протяжении которых сформировались основные направления, тематика и подходы исследовательской работы.

Развертывавшееся социологическое изучение религиозности и атеизма потребовало создания соответствующей организационной структуры, проводящей такую деятельность и обобщающей ее результаты. После образования в Социологической ассоциации СССР секции социологии религии и атеизма, аналогичное подразделение создается и в Ленинграде — Межведомственная социологическая группа, действовавшая в 1960–70-х гг. Ее состав в разное время представляли специалисты сектора атеизма Ленинградского общественного института социальных исследований (ЛОИСИ) при ОК и ГК КПСС (затем — Института социально-экономических проблем), секции атеизма и религии ленинградского отделения

⁶ Материалы XXII съезда КПСС. — М., 1961. С. 412.

Советской социологической ассоциации, социологической группы ленинградского Государственного музея истории религии и атеизма (ГМИРИА), социологического сектора Совета по научно-атеистической пропаганде при ОК КПСС, атеистической комиссии ОК ВЛКСМ, лаборатории социологических исследований ЛГУ им. А. А. Жданова, преподаватели ряда городских вузов⁷. На уровне города и области к «социологическим обследованиям» в разном качестве привлекаются отделы пропаганды местных органов КПСС, научно-методический совет по научно-атеистической пропаганде ленинградского отделения Всесоюзного общества «Знание», крупные городские библиотеки и вузовские учреждения. Начался выпуск специализированных периодических изданий, среди которых заметное место заняли ежегодники ГМИРИА.

В теоретическом плане этот этап был совершенно непродуктивен. На всесоюзном уровне тогда единственным заметным явлением стали работы Ю. А. Левады и отдельные публикации Д. М. Угриновича, которые пополнили научный оборот советского обществоведения переложением, при относительно мягком критическом комментарии, ряда идей представителей западной социологии религии. Частичному знакомству с немарксистскими социологическими взглядами на религию способствовали и некоторые труды ленинградских в ту пору авторов (А. Г. Здравомыслова, И. С. Кона)⁸. Отчасти это оснащало теоретический арсенал советской социологии религии современной терминологией и отдельными методическими рецепциями.

В 1964 г. создается Институт научного атеизма (ИНА) как структурное подразделение Академии общественных

⁷ Перечислить всех специалистов, в разное время участвовавших в работе этой группы, не представляется возможным — ее «личный состав» периодически обновлялся. В той или иной степени причастными к социологическим исследованиям религиозности и атеизма в Ленинграде были Н. П. Андрианов, Д. М. Аптекман, В. Р. Виснапу, Н. С. Гордиенко, З. В. Калинин, Н. П. Красников, Ю. А. Мазурчук, В. Н. Никитин, И. И. Огрызко, Б. Я. Рамм, С. Н. Савельев, Л. А. Сердобольская, А. Ф. Сивак, Р. Н. Степанов, Р. Ф. Филиппова, Л. А. Ченская, В. Н. Шердаков. Постоянным и ведущим участником этих исследований был Владимир Дмитриевич Кобецкий.

⁸ Здравомыслов А. Г. Проблема интереса в социальной теории. — Л., 1964; Кон И. С. Позитивизм в социологии. — Л., 1964.

наук при ЦК КПСС. Довольно скоро ИНА развернул в стране целую сеть опорных пунктов, одной из задач которых стало проведение социологических опросов и сбор данных об отношении советских людей к религии и атеизму (материалы публиковались в периодических сборниках ИНА — «Вопросы научного атеизма»; архив ИНА имел свой фонд конкретных социологических исследований). Работа такого рода проводилась и в Ленинграде (особое внимание уделялось изучению причин и масштабов распространения религиозной обрядности)⁹.

Наряду с этим в университетах и крупных вузах страны с 1964–1965 учебного года началась подготовка студентов и открылась аспирантура по специальности «научный атеизм». В Ленинграде такое образование осуществлялось на отделении философии философского факультета ЛГУ им. А. А. Жданова. Нельзя сказать, что подготовленные здесь профессиональные кадры уверенно владели методикой и техникой социологического изучения религиозности и атеизма, но общий уровень полученных знаний позволял в перспективе успешно осваивать этот вид исследовательской деятельности.

Новым этапом можно считать 1965–1970 гг. К тому времени советские ученые уже уверенно рассматривали тему религии как предмет социологического изучения. В феврале 1966 г., например, эта тема была одной из обсуждавшихся на Всесоюзном симпозиуме по конкретно-социологическим исследованиям в Ленинградском государственном университете¹⁰. Тем не менее появление в 1965 г. монографии Ю. А. Левады «Социальная природа религии» вызвало критическую реакцию и стало поводом для «одергивания» отечественных социологов за увлечение «ревизионистскими концепциями религии» в ущерб положениям исторического материализма. Взгляд на религию как на социальный институт, объективно обусловленный и имеющий свою функ-

⁹ См.: Аптекман Д. М. Причины живучести религиозного обряда крещения в современных условиях // Вопросы философии. 1965. № 3.

¹⁰ См.: Итоги и перспективы развития социологических исследований в высшей школе: Тезисы докладов на Всесоюзном симпозиуме «Опыт проведения конкретно-социологических исследований в СССР». 16–19 февраля 1966 г. — Л., 1966.

циональность в обществе, при всех марксистских оговорках по этому поводу, расходился с санкционированной интерпретацией и вызвал строгое порицание.

Дальнейшие теоретические разработки по социологии религии в СССР происходили при постоянном балансировании между «дозволенным» (объем которого временами расширялся, временами жестко дозировался) и «неприкасаемым», что хорошо прослеживается в трудах таких авторитетных московских исследователей, как, например, Д. М. Угринович и И. Н. Яблоков. Среди немногих наиболее достойных ленинградских работ в этой области следует назвать кандидатскую диссертацию Р. П. Девятковой (Шпаковой), одной из первых основательно рассмотревшей социологию религии М. Вебера и возможности применения веберовской методологии в отечественных исследованиях¹¹.

С 1965 г. при Ленинградском государственном университете начал работу Научно-исследовательский институт комплексных социальных исследований. Характерно, что в его деятельности вплоть до «перестроечных» времен вопросы, касающиеся религии, практически не затрагивались. Исключением можно считать фрагментарные экскурсы в эту область в некоторых разработках по социальным проблемам молодежи, да и то в рамках общей тематики коммунистического воспитания. Среди причастных к такой работе специалистов следует назвать В. Т. Лисовского и С. Н. Иконникова, чьи исследования были посвящены идеалам, жизненным планам, воспитанию коммунистической убежденности молодежи¹².

Во второй половине 1960-х гг. ленинградские ученые провели ряд массовых социологических обследований на предмет выявления причин сохранения религиозной обрядности и факторов, влияющих на состояние атеистической убежденности различных социально-демографических групп населения

¹¹ Девяткова Р. П. Некоторые аспекты социологии М. Вебера (Критический анализ): Автореф. дис. ... к. филос. н. — Л., 1969.

¹² Лисовский В. Т. Идеалы молодежи. — Л., 1964; Иконникова С. Н. Фальшивые кумиры. Что предлагает молодежи буржуазная идеология? — Л., 1965; Лисовский В. Т. Эскиз к портрету. Жизненные планы, интересы, стремления советской молодежи: (По материалам социологических исследований). — М., 1969; Иконникова С. Н., Лисовский В. Т. Молодежь о себе и своих сверстниках: (Социологическое исследование). — Л., 1969.

города и области. Результаты нескольких больших опросов были частично опубликованы¹³, хотя значительная часть материалов, к сожалению, так и осталась необработанной либо вообще была утрачена. Полученные данные были обобщены в кандидатской диссертации В. Д. Кобецкого, который обстоятельно рассмотрел и теоретико-методологические вопросы¹⁴.

В 1965 г. сектор атеизма ЛОИСИ и атеистическая комиссия ОК ВЛКСМ проводят исследование причин крещения детей в Ленинграде и области (было изучено 400 случаев крещения, состоявшихся в двух городских и одной областной православных церквях; из них в 73 случаях удалось опросить по специально подготовленному вопроснику 95 чел. — родителей крестившихся детей). Результатом стал вывод о несостоятельности мнения, будто обряд крещения утратил для советских людей религиозное значение и совершается лишь из-за отождествления с национальными традициями, для здравоохранительного эффекта либо по эстетическим соображениям. Напротив, было установлено, что главной для совершения этого обряда остается именно религиозная мотивация. К тому же, дополнительное подтверждение получил тезис, что индифферентное отношение к религии «нельзя рассматривать как нечто чуждое религии, противостоящее религиозной жизни»¹⁵.

В 1965–1966 гг. сектор атеизма ЛОИСИ совместно с методическим кабинетом Центральной городской библиотеки им. В. Маяковского провели анкетное исследование интенсивности спроса на научно-атеистическую литературу в библио-

¹³ Кобецкий В. Д. Обряд крещения как проявление религиозности // Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания / Под ред. И. Д. Панцхава. — М., 1969; Аптекман Д. М. Из опыта организации атеистической работы в Выборгском районе города Ленинграда. — Л., 1970.

¹⁴ См.: Кобецкий В. Д. Предмет и методика конкретно-социологических исследований преодоления религии в СССР: Дис. ... к. филос. н. — Л., 1968. В этой работе впервые в советской науке были комплексно рассмотрены основные направления, опыт и методика исследования религиозности в СССР в 1920–1960-х гг., дан сравнительный анализ исследований религиозности в ряде восточноевропейских стран, сформирована авторская концепция методологии и методики конкретно-социологического изучения религии, разработаны критерии типологии религиозности и атеизма.

¹⁵ Там же. С. 242–243, 245.

теках города и области (всего 6 городских и 3 областных библиотеки разных уровней; выборка — 618 взрослых читателей разного пола, возраста и рода занятий). Для обработки данных использовались машинный обсчет материалов, построение макета зависимостей, сведение информации в таблицы, диаграммы и графики. Выяснилось, что свыше 1/3 (37,5%) вообще не интересуются и не читают атеистическую литературу, 50,5% — читают лишь изредка и только 7,4% (примерно половина опрошенных преподавателей учебных заведений, работников культуры и служащих госучреждений) делают это регулярно; 4,6% на этот вопрос не отвечали. Самую большую группу опрошенных составляли рабочие всех квалификаций; в этой группе был и самый высокий показатель (47,1%) не читающих атеистическую литературу. Анализ интенсивности спроса на данную литературу не давал, разумеется, прямого объяснения причин ее низкой востребованности, но по-своему оказался «индикатором» действительного отношения к пропаганде атеизма¹⁶.

Полученный ленинградскими учеными опыт был использован ими в 1966 г. при исследовании (анкетирование и интервью) степени атеистической убежденности старшеклассников (403 чел. в возрасте 15–18 лет) из числа участников слета комсомольского актива страны в лагере «Комсомольский» Всероссийского пионерского лагеря «Орленок» (проводилось лабораторией социологических исследований ЛГУ и атеистической комиссией ОК ВЛКСМ). Был поставлен ряд методологических и методических задач, отрабатывались технические приемы, проводился количественный и качественный анализ собранного материала. По результатам оказалось, что в совокупности 24% «активистов» индифферентно относятся как к религии так и к атеизму, 14,4% опрошенных допускают возможность существования сверхъестественных сил, 1,4% от общего числа заявили о своей религиозности. Важным итогом стала разработка дифференцированной типологии из шести уровней (в отличие от четырех — по гипотезе исследования) атеистической убежденности молодежи (применялось построение малых шкал, единой шкалы, контура связей между выявляемыми характеристиками, графиков распределения оценок-суждений и пр.)¹⁷.

¹⁶ Там же. С. 223, 231.

¹⁷ Там же. С. 199–200, 210.

В 1967 г. сектор атеизма ЛОИСИ и кафедра научного атеизма, этики и эстетики ЛГПИ им. А. И. Герцена провели исследование (анкетный опрос) отношения к религии выпускников средних школ Ленинграда и эффективности научно-атеистического воспитания в школе. Было опрошено 1619 учащихся 8-х и 10-х классов 28 городских школ. В гипотезу заложили предположение о 5–6% старшекласников, в той или иной мере подверженных влиянию религии. Действительная ситуация дала меньший показатель — 3,2%. Отрицательное отношение к религии высказали 1152 респондента (71,1%). В то же время 8,6% опрошенных отрицательно отзывались о научно-атеистической пропаганде, а безразличие к ней выразили еще 28%¹⁸.

Отношение молодежи города к вопросам религии и атеизма выяснялось и в рамках комплексного социологического исследования жизненных планов и интересов молодежи, проведенного в 1968 г. ленинградским отделением Советской социологической ассоциации совместно с социологической группой ГМИРИА и преподавателями ЛЭТИ им. В. И. Ульянова (Ленина). Анкетный опрос показал, что из 1030 первокурсников всех факультетов ЛЭТИ и 500 выпускников ЛГУ, ЛГИТМИК, Горного института и Консерватории в качестве верующих определили себя 18 студентов (1,2%)¹⁹.

Вся эта работа, так или иначе, приближала к более точному пониманию реального отношения к религии и атеизму в различных сегментах советского общества и подводила к необходимости выявления фундаментальных процессов, формирующих различные мировоззренческие позиции при социализме.

Следующий этап охватывает 1971–1979 гг. Для советской социологии религии это были, пожалуй, годы наиболее интенсивного развития. Исследования выходят на уровень аналитики социальных оснований религиозности в советском обществе, что явно диссонирует с сохра-

¹⁸ Там же. С. 254–256, 261–262.

¹⁹ Разработанный для этого исследования инструментарий применялся и в опросе 800 молодых людей в Одессе и Одесской области, проведенном в начале 1970-х гг. с участием ленинградских ученых, который выявил 2,5% верующих. См.: Ануфриев Л. А., Кобецкий В. Д. Религиозность и атеизм. (Социологические очерки). — Одесса, 1974. С. 70.

нявшими силу пропагандистскими клише об «отмирании религии» (в Ленинграде об этом наиболее содержательно пишет В. Д. Кобецкий)²⁰. Становится очевидной низкая эффективность системы атеистического воспитания. Попытки разобраться с причинами «торможения» массового атеизма становятся отныне постоянными сюжетами в научно-атеистических социологических публикациях, в том числе принадлежащих ленинградским обществоведам (Д. М. Аптекман, Б. Я. Рамм и др.)²¹.

Тематика и масштабы социологических работ ленинградских исследователей религии на рассматриваемом этапе заметно расширились. Среди них уже выделялись «образцовые», — например, сравнительное изучение отношения городского населения Одессы и Ленинграда, особенно различных групп интеллигенции, к религии и атеизму (Л. А. Ануфриев, В. Д. Кобецкий и др.)²², на данные которого часто ссылались во всевозможных публикациях и выступлениях по вопросам атеистического воспитания. Затрагивались и социологические аспекты изучения религиозного сознания (Н. П. Андрианов)²³. Повышенное внимание продолжало уделяться теме религиозного сектантства, отслеживалась его эволюция, изучались социальные воззрения и жизненные позиции сектантов (работы З. В. Калиничевой,

²⁰ Кобецкий В. Д.: 1) Исследование динамики религиозности населения в СССР // Атеизм, религия, современность. — Л., 1973; 2) Основные направления социологического изучения процесса преодоления религиозности // Проблемы атеистического воспитания. — Л., 1974.

²¹ Аптекман Д. М.: 1) Об эффективности процесса формирования атеистической убежденности. — Л., 1976. 2) Атеистическое воспитание коллектива. Л., 1977. 3) Формирование атеистической убежденности рабочего класса в развитом социалистическом обществе. — Л., 1979; Атеистическое воспитание молодежи в советском обществе / Отв. ред. Б. Я. Рамм. — Л., 1976; Рамм Б. Я., Аптекман Д. М. Методологические проблемы социологического изучения эффективности атеистического воспитания // Научный атеизм. Вопросы методологии и социологии / Отв. ред. М. Ф. Калашников. — Пермь, 1971; Социально-психологические аспекты критики религиозной морали: Вып. 1–2 / Отв. ред. В. Н. Шердаков. — Л., 1974.

²² Ануфриев Л. А., Кобецкий В. Д. Религиозность и атеизм. (Социологические очерки). — Одесса, 1974.

²³ Андрианов Н. П. Эволюция религиозного сознания. — Л., 1974.

Л. А. Сердобольской)²⁴. В Ленинградском университете защищаются кандидатские диссертации, посвященные зарубежной социологии религии и истории отечественных взглядов в этой области (И. Е. Задорожнюк, Е. Д. Ковалева, А. А. Кузнецов)²⁵. Наконец, именно на данном этапе центр социологической деятельности начинает смещаться в сторону массовых опросов общественного мнения. Это направление настолько «промаркировало» социологию, что и поныне на обыденном уровне ее чаще всего воспринимают как разные действия по изучению общественного мнения. В 1970-х гг. указанное направление было становящимся; искали в нем свои подходы и ленинградские социологи религии²⁶.

Наиболее интересным исследованием этого времени можно считать зондаж общественного мнения о религии и атеизме, проведенный путем опроса 1000 представителей 12 профессиональных категорий ленинградской интеллигенции в 1971–1972 гг. социологической группой ГМИРИА и социологическим сектором Совета по научно-атеистической пропаганде при ОК КПСС. Оказалось, что в среднем 20% опрошенных считали атеистическую пропаганду ненужной (17% из группы учителей, 37,6% медицинских работников, 40,9% ИТР, 44% писателей и музыкантов, 53% архитекторов, 57,9% художников), а 19 чел. полагали, что в ближайшей перспективе следует ожидать оживления религии²⁷.

²⁴ Калиничева З. В. Социальная сущность баптизма. Л., 1972; Сердобольская Л. А. Сектантство и семья. — Л., 1975.

²⁵ Ковалева Е. Д. Критика воззрений русских позитивистов конца XIX — начала XX веков на религию (Н. К. Михайловский, В. Н. Лесевич, А. А. Богданов): Автореф. дис. ... к. филос. н. — Л., 1975; Кузнецов А. А. Критика социологии религии Макса Вебера: Автореф. дис. ... к. филос. н. — Л., 1975; Задорожнюк И. Е. Типология религиозных объединений в США: Автореф. дис. ... к. филос. н. — Л., 1977.

²⁶ Данилов Д. Г., Кобецкий В. Д. Общественное мнение и научно-атеистическая пропаганда. — М., 1976.

²⁷ Разработка методики этого исследования и координация его непосредственного проведения осуществлялись В. Д. Кобецким, однако полная обработка материала и публикация результатов завершения не получили. Частично данные опроса приводились некоторыми причастными к этому авторами в отдельных изданиях более позднего времени (См.: Андрианов Н. П. Советский образ жизни и атеистическое воспитание. — М., 1981. С. 26).

В 1972–1975 гг. Советом по научно-атеистической пропаганде при Выборгском РК КПСС Ленинграда совместно с кафедрой научного атеизма ЛГПИ им. А. И. Герцена велось мониторинговое обследование отношения к вопросам религии и атеизма рабочих 12 заводов и фабрик Выборгского района Ленинграда. Изучалось влияние изменений в условиях жизни и степени участия в общественной работе на процесс «отхода от религии»²⁸.

Крупномасштабный опрос общественного мнения об отношении к религии и атеизму был проведен социологической группой ГМИРИА в 1975–1976 гг. на трех промышленных предприятиях Ждановского района Ленинграда (к числу верующих отнесли себя 3,4% респондентов) и среди 800 рабочих и колхозников трех районов Ленинградской области (здесь показатели числа верующих составили 7–11%)²⁹.

По методике, разработанной сотрудниками ГМИРИА и ЛГУ, и при их непосредственном участии в 1970-е гг. проводились социологические обследования религиозности населения в Архангельской и Одесской областях, Хабаровском крае, Карельской АССР. В совокупности число опрошенных составило около 4 тыс. человек. Такое же количество в сумме составили опрашиваемые за эти годы жители Ленинграда и области. Обобщая полученные результаты, ленинградские ученые засвидетельствовали религиозность в среднем 3,2% мужской и 14,1% женской части населения страны, значительный уровень отрицательного отношения к научно-атеистической пропаганде (14,7% опрошенных студентов, 25,8% представителей разных групп интеллигенции)³⁰.

С середины 1970-х и на протяжении 1980-х гг. ленинградские социологи внесли заметный вклад в разработку различных сторон теоретических, эмпирических и прикладных социологических исследований, которые определили общий уровень социологической мысли в научной среде города и оказали влияние на подходы и содержание социологическо-

²⁸ См.: Никитин В. Н. Атеизм как социальное явление. — Л., 1977. С. 64.

²⁹ Кобецкий В. Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. — Л., 1978. С. 26.

³⁰ Там же. С. 13, 34, 86. Также см.: Данилов Д. Г., Кобецкий В. Д. Общественное мнение и научно-атеистическая пропаганда. — М., 1976. С. 23.

го изучения вопросов религии и атеизма³¹. Тем не менее, по справедливому замечанию В. И. Гараджи: «Как правило, результаты почти одновременно проводившихся исследований оказывались трудно сопоставимыми, поскольку исследователи пользовались разными программами и методиками, а иной раз действовали просто кустарно. Так и не была выработана согласованная типология религиозности. За редким исключением эмпирическое исследование проводилось без предварительной концептуализации»³². Показательно также, что в названиях работ все чаще стало появляться слово «проблемы».

Наглядной демонстрацией достигнутого уровня советской социологии религии стала работа ленинградского исследователя В. Д. Кобецкого «Социологическое изучение религиозности и атеизма» (1978 г.)³³. Она содержала большой историко-социологический материал, статистику демографии и динамики религиозности в СССР, попытку построения типологии религиозности и атеистичности, программу изучения и социологический анализ общественного мнения по вопросам религии и атеизма. Все это описывалось современным понятийным языком социологии, и в то же время было снабжено необходимыми ссылками на установки партийных документов. Методика получения конкретных данных свидетельствовала о научной тщательности проводимых процедур, но обобщающие суждения все время

³¹ Методологические проблемы социального прогнозирования / Под ред. А. Казакова. — Л., 1975; Саганенко Г. И. Социологическая информация: Статистическая оценка надежности исходных данных социологических исследований. — Л., 1979; Голофаст В. Б. Методологический анализ в социальном исследовании. — Л., 1981; Докторов Б. З. Подготовка и проведение почтового опроса. — Л., 1986; Овсянников В. Г. Методология и методика в прикладном социологическом исследовании. — Л., 1989.

³² Гараджа В. И. Указ. соч. С. 316.

³³ Эта работа стала одним из немногих советских социологических исследований религиозности, данные которого признали корректными и использовали в ссылках зарубежные специалисты по социологии религии (например, руководитель сектора советских и восточноевропейских исследований Канзасского университета, доктор теологии, профессор У. Флетчер — автор вышедшей в 1981 г. книги «Советские верующие». См. в дайджесте этой книги на русском языке: Флетчер У. Советские верующие / Пер. с англ. // Аргументы. 1988. — М., 1988. С. 69–70).

подстраивали реальный результат (нелицеприятную констатацию слабости и низкой эффективности атеистической пропаганды) под идеологически мотивированное оптимистическое ожидание (распространение и утверждение массового атеизма). Тем разительнее было расхождение между фактическим выводом исследователя, что «за годы Советской власти уровень религиозности снизился примерно на 50%» (и это при всей жестокости 60 лет борьбы против религии), и официальной цифрой из передовицы газеты «Правда», указывавшей на сохраняющуюся религиозность всего у 8–10% взрослого городского населения (при этом осторожно добавлялось, что в сельской местности процент «несколько выше»)³⁴.

Наступивший далее этап 1980–1985 гг. в целом не принес заметных изменений в сложившееся состояние ленинградской социологии религии. Проводились ставшие уже традиционными социологические исследования религиозного сектантства (С. Н. Савельев), причин и содержания религиозных умонастроений среди молодежи (В. Т. Лисовский, И. П. Труфанов, А. Ф. Сивак и др.), проблем распространения массового атеизма (Г. В. Воронцов) и формирования атеистического общественного мнения (В. Д. Кобецкий)³⁵. Можно упомянуть и продолжившееся в это время освоение ленинградскими учеными (И. А. Голосенко, С. Л. Волгина и др.) наследия классиков западной социологии религии³⁶.

³⁴ Ср.: Кобецкий В. Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. — Л., 1978. С. 90; Правда. 1979. 30 марта.

³⁵ Воронцов Г. В. Массовый атеизм: становление и развитие. — Л., 1983; Кобецкий В. Д. Изучение атеистического общественного мнения в трудовых коллективах. — Л., 1984; Комплексное исследование проблем обучения и коммунистического воспитания специалистов с высшим образованием / Отв. ред. В. Т. Лисовский, В. А. Сухин. — Л., 1980; Савельев С. Н. В мире разочарований, надежд и иллюзий: Сектантство как религиозный феномен. — Л., 1982; Социально-психологические проблемы нравственного воспитания личности / Под ред. В. Е. Семенова. Л., 1984; Труфанов И. П., Сивак А. Ф. Молодой рабочий в трудовом коллективе. — Л., 1981.

³⁶ Волгина С. Л. Критика социологической концепции религии Питирима Сорокина: Автореф. дис. ... к. филос. н. — Л., 1984; Голосенко И. А. Исторические судьбы идей Огюста Конта: трансформация позитивизма в русской социологии XIX–XX вв. // Социологические исследования. 1982. № 4.

Обострение внешних и внутренних проблем общества «развитого социализма» неизбежно влекло наращивание конфронтационных мотивов в идеологической сфере. В это время усиливается «контрпропагандистский» акцент социологической информации, представляющий наличие религиозности населения как фактор, на который «делают ставку» зарубежные идеологические противники. В частности, обследование моральных ориентаций советской молодежи, проведенное в первой половине 1980-х гг. под эгидой Ленинградского ОК ВЛКСМ, обнаружило «нейтралисткие, неклассовые позиции в оценках социальной роли религии в жизни общества» в среднем у 1/3 опрошенных из различных групп молодежи города; причем наибольший процент носителей представлений о совместимости науки и религии был установлен в среде молодых ученых Ленинграда (31%)³⁷. Эти данные были восприняты как тревожный симптом размывания научно-материалистического мировоззрения в молодежной среде.

Завершающим этапом советского периода истории отечественной социологии религии стали «перестроечные» 1986–1991 гг. Произошедшее в это время сопряжение расходящихся между собой убеждений, настроений и действий породило занятую эклектику в былом монолите советских общественных наук. В полной мере все это испытала на себе и советская социология религии.

В начале «перестройки» еще продолжает воспроизводиться устоявшаяся за прежние годы тематика и тональность социологических работ по проблемам религии и атеизма. Изыскание путей «преодоления религии» еще ставится в повестку отдельных обследований (например — опрос учащихся библиотечного техникума и художественного училища Смольнинского района) и «коммунистически-воспитательных» разработок по социологии молодежи³⁸. Настойчиво повторяются и поиски «атеистического общественного мнения».

³⁷ Блинов Н. М. Контрпропаганда и молодежь. — Л., 1986. С. 45–46.

³⁸ Андрианов Н. П. Атеистическое воспитание в системе техникумов // Вопросы совершенствования атеистического воспитания в вузе / Под ред. Г. В. Воронцова. — Л., 1987; Иконникова С. Н. Социология молодежи и проблемы коммунистического воспитания. — Л., 1988.

Тем не менее с гораздо большим интересом социологи обращаются к исследованию изменений в социальной детерминации духовной жизни страны³⁹, выяснению нового облика верующих и религиозных сообществ в СССР. Причем в эту работу включаются и конфессиональные авторы (показательно появление в профессиональном журнале советских социологов статьи о состоянии Русской православной церкви преподавателя Ленинградской духовной семинарии иеромонаха Иннокентия, с последующей перепечаткой в одном из научно-атеистических ежегодников)⁴⁰. Первые подходы к анализу влияния новых религиозных движений на сознание и поведение молодых советских людей (на примере изучения ленинградских вайшнавов — последователей Международного общества сознания Кришны) намечаются в работе лаборатории социальных проблем молодежи НИИКСИ (В. Т. Лисовский)⁴¹. Анализируется вопрос о применении методологического аппарата зарубежной социологии религии в отечественных теоретических исследованиях (Р. П. Шпакова)⁴².

Если попытаться обобщающе высказаться о рассматриваемой теме, то следует заметить, что ленинградский «извод» советской социологии религии в основных своих аспектах был изоморфным всему состоянию этой науки в нашей стране. Востребованность и предназначение социологических знаний определялись за пределами научной сферы. Ключевой была идеологическая установка на развитие массового атеизма. Для социологического подхода к религии это имело отрицательные последствия. Не успев даже толком обозначить себя в поле советской общей социологии, он сразу подвергся трансформации, будучи интегрирован в контекст научного атеизма.

Самоопределение советской социологии религии, установление ее предметной области и размежевание социологическо-

³⁹ Смагин Б. А. Социальная детерминация духовного освоения действительности: Автореф. дис. ... к. филос. н. — Л., 1988.

⁴⁰ Иннокентий (Павлов С. Н.), иеромонах. О современном состоянии Русской православной церкви // Социологические исследования. 1987. № 4; Аргументы. 1988. — М., 1988.

⁴¹ Лисовский В. Т. Неформальные группировки среди молодежи: причины возникновения и методы работы с ними: Социологический очерк. Методическое пособие. — Сыктывкар; Л., 1988.

⁴² Шпакова Р. П. Типы лидерства в социологии Макса Вебера // Социологические исследования. 1988. № 5.

го знания о религии с социально-психологическим подходом так и остались в ряду нерешенных задач. Не мог состояться и другой принципиальный мотив, обязательный для плодотворного развития социологии религии, суть которого в том, что научное исследование должно по возможности дистанцироваться от обслуживания каких-либо политических целей, стремиться к непредвзятому анализу общественных процессов.

Скудность возможностей советской социологии религии, ее подчиненность и поднадзорность партийному аппарату привели к очевидной профанации исследовательской работы. Основными «добытчиками» и «поставщиками» информации о религиозности населения долгое время выступали органы, прямо или косвенно имевшие дело с религиозной стороной жизни советских людей. Прежде всего, это были партийные комитеты всех уровней. Их сообщения о динамике религиозного состава населения сосредотачивались в отделах пропаганды и агитации вышестоящих партийных инстанций, где осуществлялся документальный и статистический анализ состояния религиозности в регионе. Другой структурой, поставлявшей, как правило, закрытые сведения о положении религии в СССР, были органы внутренних дел и государственной безопасности. Они вели свой учет, включали оперативные донесения о настроениях и высказываниях по поводу ситуации с религией в обобщающие, разных степеней секретности, обзоры политического положения в стране. Инкорпорированным в эту структуру элементом был и аппарат уполномоченных Совета по делам религии при СМ СССР, собиравший информацию о религиозных объединениях, количестве приходо-в, использовании храмов, о числе служителей культа и т. п.

При таких обстоятельствах исследования ученых по социологии религии существовали преимущественно в служебном качестве, поддерживая некий образ научности у идеологически направленных разработок «религиозного вопроса».

В изучаемых процессах наибольший интерес исследователей вызывала динамика «размывания» религиозных и утверждения социалистических ценностей. Выяснялось, в частности, сколько времени трудящиеся тратили на удовлетворение религиозных потребностей в сравнении с учебой, самообразованием, светскими формами досуга. Сокращение доли затрат на религиозную обрядность в бюджетах времени советских людей действительно было очевидным, на него указывали все

исследования. Решающей причиной таких перемен считались коренные положительные изменения условий жизни, труда и быта советских людей. Другое дело, насколько это можно отождествлять со снижением религиозности и делать вывод об уменьшении числа верующих.

Любопытны также попытки создания типологических схем для классификации уровня религиозности и атеизма. Особенность этих исследований состоит в том, что они строились преимущественно с учетом самооценок респондентов, и лишь изредка с применением проверяемых эмпирических критериев достоверности получаемой информации. Как религиозная, так и антирелигиозная ориентации в основном только фиксировались, но их функционального анализа, за редкими исключениями, не проводилось. Дело упиралось в отсутствие специальной обобщающей концепции, точнее — в идеологическую нормативность, которая заменяла научно обоснованную социологическую теорию.

Преобладающим было стремление продемонстрировать неуклонность отхода советских людей от религии. Характерно, что партийные и советские руководители предпочитали оперировать статистическими показателями не в конкретном численном, а в процентном или долевым выражении. Произвольность точки отсчета (непонятно, что именно берется за 100%) давала возможность манипуляций сведениями и провозглашения любых желаемых выводов. Из процентных данных действительно вырисовывалась картина существенного снижения религиозности. Однако даже «лукавые цифры» не могли скрыть, что немалая часть населения страны в целом, а по отдельным регионам — весьма значительная, сохраняла приверженность традиционной религиозной ориентации. Поэтому статистико-социологическая информация тщательно «фильтровалась» и допускалась в доступных источниках лишь строго дозированным образом. Владение ею становится привилегией партийно-государственного руководства.

Случавшиеся проявления религиозной активности среди населения страны обычно относились на счет антисоветской пропаганды, происков идеологических противников, других подобных факторов, которые не связывались с глубинными процессами в социалистическом обществе.

На этом, собственно, и закрывалась какая бы то ни было перспектива для отечественной социологии религии — норма-

тивное оценивание заменяло объективное описание предмета изучения. Пока господствовала такая установка, социологический подход к религии не мог развиваться в самостоятельное научное направление.

Все эти тяготы и привели социологию религии к тому состоянию диффузности, в котором она оказалась после распада СССР. Но напряженные усилия энтузиастов этой науки по достижению ею внятного институционального статуса свидетельствуют о том, что «пациент, скорее всего, жив». Есть надежда, что в новый, не менее сложный, период «поисков себя» в условиях российских трансформаций на рубеже XX и XXI вв. у социологии религии в России найдется потенциал для выживания и развития.

Часть III

PERSONALIA

Глава 5

ПУТИ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ РЕЛИГИИ

Любая наука это всегда и прежде всего — люди, которые увлечены исследовательским поиском, стремятся познать мир в разных его проявлениях и, в большинстве своем, испытывают потребность поделиться добытым знанием, сделать его всеобщим достоянием. При этом, как у любых людей, характеры у ученых бывают всякие, по-разному они переживают свои успехи и неудачи, по-разному реагируют на достижения коллег и появление новых исследователей.

Каждый, кто входит в науку с намерением стать исследователем, встречает на своем пути и тех ученых, кто не спешит посвящать «профанов» в лабораторию своего знания, присматриваясь и взвешивая — «а имеет ли смысл?», и тех, кто с удальством раскрывает «секреты мастерства».

Мне повезло. Как бы ни поворачивалась научная стезя, чередуя участки успеха с зонами торможения, всегда встречались такие люди, которые бескорыстно поддерживали, учили, делились опытом и о которых уместны лишь самые добрые воспоминания. Их было немало, и благодаря им удавалось преодолевать трудности, неизбежные в профессиональном становлении.

Поэтому считаю своим долгом перед ними, а равно и полезным делом для ознакомления читающих эту книгу, поделиться размышлениями хотя бы о двух таких ученых, из множества старших коллег, с которыми свела меня научная биография, — о профессорах, докторах философских наук Николае Семеновиче Гордиенко и Римме Павловне Шпаковой.

5.1. «Религиовед — это диагноз»

Шутливые слова, вынесенные в название, иногда произносятся в кругу нынешних российских религиоведов, как бы подчеркивая специфичность такого отношения к религии, которое не обязывает быть верующим, но предполагает нешутейное «заболевание» страстью к исследовательскому постижению мира религий. Многими окружающими такой род занятий воспринимается с недоумением или с какими-то скептическими суждениями: дескать, как можно научно изучать то, что основано на исповедании веры, да еще зачастую лично пребывая вне любого исповедания. Оттого и звучит слово «религиовед» сродни диагнозу какого-то странного состояния — вроде, люди как люди, даже вполне приличные, а вот на тебе, религиоведы...

Николай Семенович Гордиенко (1929–2011), профессор и доктор философских наук, при мне пару раз иронично произносил эту фразу, не им придуманную, но временами отвечающую настроению этого настоящего ученого, когда слишком уж «доставали» досужие разглагольствования разных любителей предъявлять голословные претензии к недавним «профессиональным атеистам», якобы перекрасившимся в религиоведы. Гордиенко вообще любил и умел применять точные, сказанные к месту афористичные фразы, — будь-то на русском и украинском языках, а то и по-латыни, по-английски или еще на каком другом языке. С его уходом из жизни это вспоминается не реже, чем его исследовательские высказывания. И говорить о Николае Семеновиче хочется так, как было привычно в живом общении с ним — серьезно, но без притянутого пафоса, иногда и с улыбкой.

Профессор Гордиенко по праву может быть назван видным отечественным ученым, заслуженно снискавшим научный авторитет в области религиоведения и оставившим по себе добрую память у многих знавших его людей, как нерелигиозных, так и верующих. У него было немало официальных и вполне заслуженных статусов: почетный профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, председатель университетского Совета по направлению «Человек, среда, общество», руководитель научно-педагогической школы «Роль религии в современном обществе» в Ленинградском государственном университете им. А. С. Пушкина, член

редакционного совета серии «Философия» научного журнала «Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина», председатель Научно-методического совета по религиоведению общества «Знание» Санкт-Петербурга и Ленинградской области, ведущий научный сотрудник Государственного музея истории религии, председатель Санкт-Петербургского городского отделения Российского объединения исследователей религии, действительный член Международной академии информатизации, участник трех докторских диссертационных советов.

Н. С. Гордиенко был награжден медалями «За освоение целинных земель» (1958), «В память 250-летия Ленинграда» (1958), «За доблестный труд. В ознаменование 100-летия со дня рождения В. И. Ленина» (1970), «В память 300-летия Санкт-Петербурга» (2004), а также значком «Отличник просвещения СССР» и знаком «За активную работу» Всесоюзного Общества «Знание» (1975).

При всех этих званиях и отличиях, он был человек открытый, доступный и очень доброжелательный ко всем, кто к нему обращался. Таким он был с детства, таким прошел весь свой жизненный путь.

Обычно о людях, с которыми довелось быть знакомым и общаться, вспоминается прежде всего то, чем они оставили след в твоей собственной биографии. Наверное, субъективная ценность другого человека для вспоминающего о нем определяется именно личным впечатлением, тем, как повлияло общение с ним на собственные мысли, слова и поступки. Поэтому чаще всего воспоминание начинается со слов: «Я знал имярек столько-то лет...», — подразумевая за этим и тесные добросердечные отношения.

Я не могу похвалиться постоянством непосредственных отношений с Николаем Семеновичем, хотя был лично знаком с ним свыше тридцати лет, а с учетом заочного знакомства (по его научным публикациям) и того больше. Не был я ни студентом, слушавшим лекции профессора Гордиенко, ни его аспирантом или соискателем ученой степени под его научным руководством, ни его сослуживцем по кафедре или вузу. Да и возрастная разница между нами была на уровне поколений отцов и детей.

Но практически с первой очной встречи в 1981 г. и до последнего месяца его жизни мы общались друг с другом, ино-

гда с большими интервалами, иногда очень часто — зависело от того, что становилось поводом для этого общения. Естественно, намного чаще обращался к нему я, как младший и по возрасту, и по статусу, и просто как менее опытный и менее знающий. Обращался, когда была нужна поддержка, когда был нужен совет.

Уже став преподавателем, я дважды имел возможность заниматься в группе под руководством профессора Гордиенко в Институте повышения квалификации при Ленинградском госуниверситете — один раз в первой половине 1980-х, а затем на излете «перестройки» в 1990 г. Вот тогда я смог оценить мастерство Николая Семеновича не только как блестящего лектора, но в первую очередь — как глубокого аналитика, очень проницательно разбиравшего перед взрослыми и вполне компетентными слушателями те извивы религиозной ситуации в стране, которыми были наполнены 1980-е гг. Было у меня и сотрудничество с ним на научной почве. Гордиенко стал первым официальным оппонентом при защите мной кандидатской диссертации в 1986 г., он же был одним из поддержавших меня оппонентов при несостоявшейся докторской защите шестнадцать лет спустя, и он же выступил рецензентом на так называемой «предзащите» второй моей докторской, которую удалось довести до успешного результата в 2006 г. Все эти события для меня сопряжены с очень интересными и содержательными консультациями, полученными от Николая Семеновича. Особенно, когда была неудача — вот уж никакой соболезнующей «словесности» я от него не услышал, напротив, деликатно, но очень строго он мне разъяснял сделанные промахи и как бы подготавливал к дальнейшему движению. За это я навсегда сохранил ему свою глубокую признательность.

Не было ни разу, чтобы в ответ на свои обращения к нему я встретил не то, чтобы отказ, просто невнимательное выслушивание или какие-то дежурные слова-отговорки. Всегда Николай Семенович терпеливо позволял выговориться, задавал, если требовалось, такие уточняющие вопросы, которые снимали многословность объяснений, и очень четко высказывал свое мнение. Если затруднялся сделать это сразу, предлагал обратиться к нему попозже, никогда не забывал об этом и вскоре уже был готов «во всеоружии» дать свой ответ. Честно говоря, по молодости я не сразу смог оценить роскошь такого стиля общения. Став старше и набравшись своего собственного разно-

образного опыта, понял, насколько повезло мне быть знакомым с таким человеком, как Гордиенко.

Дело тут не только в безукоризненном соблюдении им каких-то писанных и неписанных правил общения, что само по себе есть нормальное качество любого порядочного человека. Здесь имело место еще и другое. Мы ведь общались преимущественно на темы, так или иначе связанные со сферой нашей общей деятельности, с кругом интересов, определяемых профессиональной принадлежностью к среде гуманитариев, избравших своим поприщем нелегкое дело научного изучения религии. А в сфере профессиональной деятельности могут складываться, как известно, такие взаимоотношения, которые далеко не всегда побуждают к откровенному и бесконфликтному обсуждению интересующих вопросов и ситуаций.

Не буду говорить обо всей ученой публике, хотя подозреваю, что картина везде имеет нечто сходное, но в среде отечественных гуманитариев-обществоведов, к коим относится и большинство исследователей религии, нравы довольно жесткие, а иногда и жестокие. При несомненной личной увлеченности общим предметом исследования, люди в этой среде обычно ревниво относятся к «собратьям по разуму». И если порой в «мирной» обстановке, при случае, друг у друга выискиваются промахи и слабые стороны, что уж говорить тогда о ситуациях явной конфронтации.

Так вот, насколько мне удалось узнать Николая Семеновича, он в этих «делах» всегда занимал максимально взвешенную позицию. Не думаю, что он оказывался совсем свободен от личных симпатий или антипатий, от пристрастности или безразличия — он был, что называется, нормальный человек, с какими-то своими несовершенствами. Но берусь утверждать, что это был человек с чувством меры. Его тактичность и корректность не были наигранными. Его неприятие чьей-либо позиции не переходило в придирки и нападки, хотя он и не был «по-добренькому» уступчив.

Уверен, что человеческие и научные качества любого ученого на уровне гуманитарного знания всегда пребывают в какой-то сложноустроенной взаимосвязи. Это не означает, что поголовно все, например, специалисты по этике, как науке о морали, сами исключительно нравственно безупречные люди. Не означает это и автоматически высокого уровня учености у всякого по-житейски порядочного человека, трудяще-

гося в сферах науки и образования. Но все-таки есть какое-то незримое «перетекание» нравственного состояния в ученость и наоборот. Равновесие и взаимодополняемость этих качеств и создают тип такого ученого человека, который удерживается в любых ситуациях от недостойных поступков.

Чтобы понять и оценить научные качества профессора Гордиенко, недостаточно просто посмотреть на названия его трудов, тематику защищенных диссертаций нескольких десятков его аспирантов и докторантов, на записи его публичных выступлений. При поверхностном восприятии такое обозрение может стать, чего там скрывать, скорее поводом для саркастической реакции — многие названия звучат довольно одиозно для сегодняшнего слуха. Однако, если есть желание действительно разобраться, то имеет смысл задуматься над обстоятельствами, в которых проходил научный рост Николая Семеновича, и попытаться понять его самого в этих обстоятельствах.

Николай Семенович родился 25 января 1929 г. в селе Андреевка Кегичевского района Харьковской области, в крестьянской семье. Детство не было безмятежным, по воспоминаниям — жили не очень-то сытно, из села были вынуждены перебраться в город, всегда были трудности с заработками. Но учился в школе охотно, пристрастился к чтению. А потом — война. Двенадцатилетний подросток не захотел оставаться в оккупации и ушел из дома вслед за отступавшей армией. Был под бомбежками, добрался с эвакуировавшимися до Каспия, оказался в Ташкенте. Затем начались скитания по детским приемникам и детдомам — Казахстан, Урал. И везде, хоть урывками, старался учиться. После освобождения Донбасса смог вернуться домой, работал помощником комбайнера и доучивался в школе, которую окончил, заслужив золотую медаль (но медаль по разнарядке школе не выдали, тогда ему снизили одну оценку с 5 до 4, и остался он без этой награды).

Не знаю, когда именно в его жизни возникло слово «философия», но весь дальнейший свой путь он прошел по стезе философских наук. В 1948 г. Николай Гордиенко приехал в Ленинград и с «первой попытки» поступил на философский факультет Ленинградского государственного университета. Учился только на «отлично». Успевал при этом заниматься спортом (самбо), бальными танцами, много читал. Он получал философское образование, т. е. входил в мир философских знаний, когда в нашей стране доступна была только одна фило-

софская система и был только один «гениальный теоретик», который «развил и двинул вперед» философию. И нравы на «философском фронте» были соответствующие. Вряд ли в ту пору Николай Семенович осознанно уклонялся от риторики тогдашнего философствования. Скажем, темой одной из его курсовых работ было «Разоблачение А. Я. Вышинским софистики американских дипломатов». В 1953 г. он с отличием окончил философский факультет, защитив дипломную работу «Вопрос о соотношении дедукции и индукции в русской логике второй половины XIX века». Таким трудом он завершил свою специализацию по кафедре логики.

Изучение логики всегда имело для Николая Семеновича немаловажное значение. Со студенческих пор Гордиенко установил для себя (как-то он мне говорил об этом), что свойством научности мышления является понятийная четкость и аргументированность высказываний. Связав свой дальнейший путь с философскими науками, Николай Семенович впоследствии многократно встречался в литературе и в профессиональном общении с разными стилями философского языка, в том числе находящимися на грани «потока сознания», когда о четкости и доказательности говорить не приходится, а философствование направлено не на получение обоснованного вывода, но на сам процесс «речевых практик». Не помню, чтобы при мне Гордиенко размахисто критиковал модную философскую стилистику (дискурсы постмодернизма и прочих «измов»). Может, кто другой это от него и слышал, но у меня осталось впечатление, что он, признавая за коллегами по «цеху» право самовыражаться на свой манер, просто ставил себя вне новомодных изысков и сохранял верность принципу ясности изложения. Поэтому любые его публикации обращают внимание читающего присущей им логичностью, строгой последовательностью мыслей, хорошей организацией научного аппарата и доступностью текста.

Увлечение логикой стало для Николая Семеновича и «мостиком» к освоению знаний о религии. Из того, что я от него слышал о его детстве и юношестве, запомнилось, что ни особого интереса к религии, ни ее страстного отвержения в молодые годы у него не было. Наверняка элементарное присутствие в семейном кругу каких-то отсылок к религиозным традициям существовало, сам он был крещен по православному обряду. Но как советский молодой человек, чье взросление пришлось

на годы Великой Отечественной войны, а среднее и потом высшее образование носило совершенно безрелигиозный характер, он не испытывал некоей сокрытой потребности в религии. А вот научные занятия, вкус к которым появился с получением философского образования, пробудили у него вполне рациональный и познавательный ориентированный интерес к религиозной тематике.

По окончании университета, в 1953–1957 гг. Гордиенко работал в одной из ленинградских средних школ учителем, вел уроки по истории Древнего мира и Средних веков, по логике. Одновременно трудился над кандидатской диссертацией об истории преподавания логики в Санкт-Петербургском университете.

Работая над диссертацией, Гордиенко детально ознакомился с наследием русского философа первой половины XIX в. Александра Галича, который не только преподавал логику, но был исследователем различных философских учений и претерпел гонения за попытку их объективного изложения. Николай Семенович разыскал неизвестные на то время архивные материалы о Галиче, среди которых обнаружил документы о негативной церковной позиции в решении судьбы философа. С этого начался его научный интерес к идеологии, устройству и деятельности православной российской церкви.

В 1956 г. Гордиенко стал кандидатом философских наук, защитив диссертацию на тему «Философские и логические взгляды Александра Ивановича Галича». У него, кстати, не было, как принято сейчас, научного руководителя, который бы не только консультировал молодого исследователя, но и курировал прохождение диссертантом разных «острых углов». А затем наступил «вузовский» период его биографии, длившийся всю последующую жизнь.

Судьба советского выпускника философского факультета, да еще и с ученой степенью, могла сложиться по-разному. Если он состоял в рядах КПСС, то с карьерной точки зрения удачным продолжением бывал переход на комсомольскую или партийную работу (зависело от возраста и степени доверия), и дальнейшее движение шло по дорожке, подчас уже очень далекой от философии. Но чаще это была преподавательская деятельность, как носителя марксистско-ленинской идеологии, которую следовало распространять в средней специальной и

в высшей школе, как тогда говорилось, — «через предмет». Существовала целая обойма учебных дисциплин по социальным и гуманитарным наукам, где находилось применение философски образованным преподавателям.

В 1957–1967 гг. Николай Семенович преподавал в Ленинградском санитарно-гигиеническом медицинском институте, пройдя там путь ассистента, старшего преподавателя (1960 г.), доцента (звание было получено в 1963 г.). Он вел занятия по философии, читал лекции по этике, по эстетике, по логике — ситуация, знакомая множеству советских философов-преподавателей, независимо от их базовой специализации превращавшихся в «многостаночников». Поэтому, когда в вузах страны стали вводить изучение «Основ научного атеизма», данная учебная дисциплина лишь пополнила набор читаемых лекционных курсов.

Никаких особо подготовленных специалистов по научному атеизму для вузов на рубеже 1950-х и 1960-х гг. еще не было. Большинство «знатоков» принадлежало к идеологическим кадрам пропагандистов-антирелигиозников, ожидать от них научного осмысления вопросов религии и содержательного преподавания не приходилось. Вузовские обществоведы, хоть как-то знакомые с религиозной тематикой, получили востребованность. Гордиенко принадлежал к их числу. Он не только составил учебный курс по научному атеизму и читал лекции по этому предмету, но и занялся изучением текущей религиозной ситуации в стране. Имея определенный опыт знакомства с материалами о дореволюционной православной церковности, он заинтересовался современным состоянием Русской православной церкви, обнаружил свидетельства модернизации церковной идеологии, собрал обширный материал об этом и к 1964 г. подготовил докторскую диссертацию «Критический анализ модернистских тенденций в современном русском православии».

И тут возникла некая коллизия, в результате которой доктором философских наук Николай Семенович стал только в 1970 г. Причем это не были какие-то гонения, идеологическая критика или житейские препятствия, как причины такой «пробуксовки». В карьерном плане движение шло вполне успешно. Ко времени защиты докторской диссертации Гордиенко с 1967 г. работал доцентом кафедры научного атеизма, этики и эстетики в Ленинградском государственном педагогиче-

ческом институте им. А. И. Герцена, получил известность как автор интересных научных публикаций.

Лучше всего понять ту ситуацию может, конечно, человек, знакомый с нравами «аппаратных» или «номенклатурных» отношений того времени (впрочем, и ныне аналогии этих нравов вполне обычны). Обсудить и представить к защите свою диссертацию на философском факультете Ленгосуниверситета Гордиенко не смог — получил там отказ, объясненный якобы отсутствием квалифицированных специалистов, способных оценить его труд. Носители профессорского звания из тогдашних университетских специалистов по научному атеизму ревниво отнеслись к перспективному ученому. Вероятно, достижение им докторской степени воспринималось как претензия на должностное возвышение, а такое всегда встречается с неприязнью теми, кто кроме статуса мало что имеет за душой.

И тогда Николай Семенович отправился с диссертацией в Москву, предъявить работу в только что образованном Институте научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. Встречен был доброжелательно, но и здесь движение диссертации застопорилось. Один из руководителей этого учреждения работал над сходной темой, и Гордиенко настоятельно попросили уступить первенство, что он и сделал.

Здесь есть важный момент для характеристики поведения не только самого Гордиенко, но и многих других ученых советского времени. Если человек относился к существовавшим порядкам с пониманием, расценивая несправедливость как издержки, но полагал действовавшую систему отношений оправданной сложившимися обстоятельствами, то он сохранял определенный диапазон возможностей.

Для Гордиенко, поступившего с пониманием в неприятной для него ситуации, Институт научного атеизма не стал враждебной инстанцией. В Николае Семеновиче заслуженно видели специалиста, способного дать нужную консультацию, компетентно выступить по вопросам религии и атеизма. Его приглашали к участию в престижных конференциях и других мероприятиях. Он мог публиковать свои книги. Ему способствовали и в продвижении к защите диссертации.

Когда на обсуждении диссертации, на этот раз в Минске (так было рекомендовано, чтобы избежать невыгодного сравнения его основательного исследования с малопримечательными

ми трудами каких-то московских деятелей), из-за ясности изложения работу сначала не решились признать философской (философия всегда имеет репутацию чего-то заумного, а тут все было написано четко и понятно), — это стало лишь курьезом, не помешавшим вскоре, там же в Минске, наконец, защитить труд «Идеология современного православия».

Получив диплом доктора философских наук и звание профессора, Гордиенко с 1971 г. стал заведующим кафедрой научного атеизма, этики и эстетики (позднее — кафедра истории религии и атеизма; ныне кафедра религиоведения) ЛГПИ им. А. И. Герцена, руководил ею до 1996 г., а затем работал профессором этой кафедры.

Но не поддержка, порой непоследовательная, функционеров от научного атеизма была ему опорой. Все, чего смог достичь Николай Семенович, он добился благодаря своему интеллекту, исследовательским способностям, человеческой порядочности. Постоянное самообразование и вдумчивая аналитическая работа сделали из него профессионала высокого уровня, который мог одинаково уверенно держать себя и в научном собрании, и в вузовской аудитории, и в публичных выступлениях как лектор общества «Знание», и в кабинетах идеологических начальников или чиновников от образования.

И нелепо говорить, что Гордиенко и ему подобные ученые всего лишь обслуживали пропагандистскую машину коммунистической идеологии — такая примитивная картина не соответствует реальному отношению к своему делу большинства людей его круга и рода занятий. Берусь утверждать, что для Николая Семеновича стремление к познанию и интерес исследователя всегда стояли на первом месте. Сейчас можно с иронией заметить (и такое встречается), что у советских ученых, шедших в науку путем, аналогичным пройденному Гордиенко, имелись явные «образовательные прорехи», кое-что ими понималось упрощенно, могли присутствовать искаженные представления, усложняло работу и плохое владение иностранными языками. От таких претензий уйти нельзя. Но тем ценнее были их научный поиск и действительные результаты исследовательской работы, которые своей добротностью не уступали достижениям более благополучных зарубежных религиоведов.

Существенно также и другое, как отмечалось выше в одном из параграфов, — созвучие привлекательной перспек-

тивы коммунистического будущего умонастроениям и ожиданиям подавляющей массы представителей советского обществоведения. Николай Семенович Гордиенко был всю жизнь и оставался до последних дней советским человеком. А советский человек — это не идеологическая фикция; за понятием стоит сложный комплекс социальных, культурных и духовных смыслов, которыми реально жили десятки миллионов людей в нашей стране. Гордиенко не был упертым упрямым, брюзжащим на все постсоветское. Как философствующий религиовед, он очень трезво оценивал советский период, рассматривая его в качестве пронизанного утопизмом социального эксперимента, к сожалению неудавшегося, на беду сопровождавшегося неоправданными жертвами, но оставившего по себе не только разочарование, а и подлинные достижения и гордую память о победах.

Именно с этой позиции и установились, как представляется, его взгляды на религию. Конечно, он был атеистом. Но атеизм Гордиенко не был сродни тупому «воинствующему безбожию», он оказывался органичным выражением его философского материалистического мировоззрения. Поэтому Николай Семенович никогда не считал, что религия это явление искусственное или, тем более, преднамеренное. В его понимании религия это порождение определенных обстоятельств жизни общества, это закономерный результат человеческого развития и эволюции сознания. Он считал, что в историческую длительность религии вмещается множество явлений, — как тех, что свидетельствуют о высотах человеческого духа, так и тех, что унижают людей, приносят страдания.

Основные научные работы Н. С. Гордиенко посвящены философским проблемам изучения религии и истории православия. За свою длительную творческую деятельность он опубликовал более 300 научных, научно-методических и популярных трудов. Среди них известные книги «Современное православие» (1968 г.), «Современный экуменизм» (1972 г., 1976 г. на чешском языке), «Чему учат с амвона» (1975 г.), «Православные святые: кто они?» (1979 г.), «Мистика на службе современного русского православия» (1981 г., 1983 г. на украинском языке), «Атеизм и религия в современной борьбе идей» (1982 г.), «Крещение Руси: факты против легенд и мифов» (1984 г.), «Введение христианства на Руси» (1987 г.), учебник «Основы научного атеизма» (вышел на 15 языках народов

СССР), «Современное русское православие» (1987 г., 1990 г. на японском языке), «Новые православные святые» (1991 г.), пособия для преподавателей «Национальные религии» и «Новые религиозные культы» (1995 г.), учебное пособие «Основы религиоведения» (издания 1994, 1997, 2005 гг.), «Российские Свидетели Иеговы: история и современность» (2000 и 2002 гг.), многие другие научные и учебно-образовательные публикации (в том числе, переведенные на английский, болгарский, итальянский, немецкий языки).

Не все в его подходах и суждениях безукоризненно и не все принимается без возражений. Но достоинство и мужество ученого в том, чтобы, не отказываясь от своих убеждений, быть восприимчивым к новым ракурсам взгляда на исследуемый предмет. Николай Семенович безусловно принадлежал к таким достойным ученым, способным адекватно понимать новые явления и применять новые подходы. В то же время, какими бы ни были меняющиеся обстоятельства российской жизни, Гордиенко всегда сохранял устойчивость своего мировоззрения и научных позиций, не подлаживался под «веяния времени».

Свою задачу как исследователя и как преподавателя Николай Семенович видел прежде всего в том, чтобы дать объективную картину религиозной составляющей жизни общества и личности. И, при всех идеологических натяжках и информационных лакунах, что сопровождали работу советского ученого, ему это удавалось. Те, кто судил о Гордиенко лишь заочно, по каким-то клишированным фразам из его публикаций, могли высказываться с сарказмом об «этом атеисте». Те, кто лично был с ним знаком, кто учился у него, слушал его лекции и выступления, уже остерегутся от скороспелых суждений, а зачастую вспомнят Николая Семеновича с уважением к его знаниям и с добрым чувством за внимательность к собеседникам, к любой аудитории.

Кстати, он умел вызвать к себе уважительное отношение и среди верующих — разных религий и разных «рангов» в религиозных организациях. Знавшие Николая Семеновича это хорошо помнят. Такие православные иерархи, как ленинградский митрополит Никодим (ровесник Гордиенко) или митрополит Ювеналий видели в нем не врага, а доброжелательного оппонента, способного и желающего понять своих верующих собеседников. А общение с православным клиром у него было частым — одно время Гордиенко был научным консультантом

Председателя Совета по делам религий, и в этом качестве участвовал в подготовке к празднованию 1000-летию крещения Руси. По-доброму складывались его отношения и с представителями других религиозных сообществ нашей страны. В этом также свою роль играли обширные познания Гордиенко о религии. Хотя главное было в его человеческих качествах.

Находилось среди этих качеств место и добродушию, и умению с юмором посмотреть на разные ситуации. Он любил, в частности, вспоминать, как в Ленинградской духовной академии Русской православной церкви выпускник-иностранец из Эфиопии защитил богословскую диссертацию, переписав в нее книгу Гордиенко «Современный экуменизм» (добавив лишь несколько церковных документов). При этом диссертант сохранил все явно нецерковные обороты и фразеологизмы, которые были к месту в книжке светского автора, но не должны присутствовать в богословском сочинении. Николай Семенович тогда не стал возмущаться наивным плагиатом эфиопа, а лишь шутливо предупредил руководство духовной академии: «Когда меня выгонят из атеизма, приду к Вам и потребую диплом богослова за свою работу, защищенную под эфиопским именем».

В постсоветское время он оставался таким же. Уважающим мировоззренческий, в том числе религиозный выбор других людей, и корректно отстаивающим свои взгляды. Трудно даже просто перечислить все те конференции, семинары, круглые столы, фестивали, открытые лекции и тому подобное, где звучал его уверенный голос, четко расставлявший акценты и дававший оценки событиям в религиозной жизни нашего общества. Доводилось ему выступать и в качестве эксперта-религиоведа на судебных процессах, где возникали коллизии вокруг религиозной свободы российских граждан и где он очень убедительно отстаивал эту свободу. Так, в частности, он поступал при проведении религиоведческой экспертизы учения и деятельности религиозных организаций российских Свидетелей Иеговы и Церкви Саентологии. И при этом продолжал публиковать научные работы. Лейтмотивом многих из них стала тема свободы совести, проблематичная в нашей стране еще в советские годы, а теперь по-новому злободневно звучащая в текущей ситуации вокруг религии в Российской Федерации. Гордиенко, можно сказать, бесстрашно встал на защиту так называемых религиозных меньшинств, свиде-

тельствую о том, что за ущемлением чьей-то религиозной свободы таится угроза и всем другим свободам демократического общества.

Не изменяя своим философским и жизненным убеждениям, Гордиенко твердо отстаивал неотъемлемое право людей на свободу своей духовной самореализации. Новая идеологическая преференция, которой взамен лозунгов о коммунизме стала реанимация религии, не была им принята. Но вовсе не из «атеистического анамнеза» и якобы тоски по советскому прошлому. О коммунизме как идеале он всегда говорил убежденно, досадуя лишь на «услужливых дураков», что опаснее любого врага, так и не давших «сказку сделать былью». А неоднократно высказанное Николаем Семеновичем понимание закономерности религии и созвучия религиозного мировоззрения многим базовым потребностям людей снимает с него упреки в антирелигиозном настроении.

Отпор с его стороны получала вовсе не религия, а все те же «услужливые дураки», которые ныне с усердием не по уму стремятся навязать обществу некий единственно правильный стандарт религиозного благочестия, подобно принудительной индоктринации советских времен. Характерным примером стала уверенная полемика Гордиенко с «сектоведом» Александром Дворкиным на заседаниях Головинского межмуниципального районного суда Москвы по поводу организации Свидетелей Иеговы в 1999 г., где философ-религиовед, защищавший религиозную свободу, выглядел куда убедительнее, чем его суетливый оппонент-дилетант со своей сектофобией.

Можно сказать, что Николай Семенович Гордиенко явил собой тип исследователя религии, обусловленный биографией личности в контексте истории страны¹. Эта личность сложилась из сочетания в единое целое стратегии человеческой порядочности и тактики учета конкретных обстоятельств, социального оптимизма и житейского критицизма, тяги к многомерности познания и строгости философских материалистических

¹ О своем пути в жизни и в науке Н. С. Гордиенко довольно подробно рассказал в большом интервью, которое он дал незадолго до кончины исследовательнице советского общества из США В. Смолкин-Ротрок. См.: Последнее интервью Н. С. Гордиенко. Ч. 1. «Наша задача – понять...»; Ч. 2. Исповедь атеиста, который стал религиоведом // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. Научный журнал. Философия. 2011. № 4. Т. 2. С. 274–286; 2012. № 1. Т. 2. С. 248–258.

убеждений, демократизма мысли и дисциплины поведения, научной пронизательности и идейной осмотрительности, уважения к верующим людям и убежденности в преходящем характере религии.

Биография Николая Семеновича Гордиенко — это история порядочного, трудолюбивого, талантливого человека, нашедшего достойное место в науке и с честью прошедшего свою жизнь ученого и гражданина.

5.2. Философ и социология религии

Научное наследие любого ученого, оставившего заметный и признанный вклад в какой-либо области познания, всегда многогранно. В нем, конечно, выделяется то, что можно назвать ведущей тематикой исследовательских занятий. Но к этой тематике обычно примыкает и множество других предметов научного внимания, определяемых дифференциацией и углубленностью исследовательского процесса в основном направлении. Научную работу такого ученого можно уподобить дереву, от ствола которого (как от стержневой конструкции познавательной деятельности) отходят цветущие ветви. Если эти ветви оказываются плодоносны, значит, ученый нашел правильный способ взращивания своего «древа познания».

Профессор Санкт-Петербургского государственного университета Римма Павловна Шпакова (девичья фамилия Девяткова) по праву может быть отнесена к этому типу отечественных ученых. За свою, к сожалению, не столь уж и долгую жизнь (1939–2006) она обрела в профессиональной среде устойчивый и заслуженный авторитет вдумчивого, знающего и творческого исследователя в научной области, которая в нашей стране имела очень нелегкую судьбу, — в социологии.

Р. П. Шпакова родилась в Ленинграде, в детстве пережила блокаду. В этом городе она училась в школе, здесь же поступила на философский факультет Ленинградского государственного университета, окончив который всю последующую жизнь работала в нем преподавателем, пройдя путь от ассистента до профессора, сначала философского, затем социологического факультетов. С этим университетом связана большая часть исследовательской деятельности Р. П. Шпаковой, — от дипломной работы «Проблемы социальной стратификации в социологии ФРГ» (1964 г.)

и кандидатской диссертации «Некоторые аспекты социологии М. Вебера (критический анализ)» (1969 г.) до диссертации доктора философских наук «Основные направления современной социологии ФРГ» (1982 г.) и последующих ее научных трудов.

Знаком признания высокой квалификации Р. П. Шпаковой стали неоднократные приглашения ее для чтения лекционных курсов по истории и теории социологии в ряде университетов Германии. В нашей стране, кроме успешной исследовательской и преподавательской работы, Р. П. Шпакова немало способствовала профессиональному росту специалистов-социологов, как научный руководитель и научный консультант подготовив десятки кандидатов и докторов наук. За научную и педагогическую деятельность Р. П. Шпаковой были присвоены звания «Заслуженный деятель науки Российской Федерации» и «Почетный профессор Санкт-Петербургского государственного университета»².

В библиографии печатных изданий Р. П. Шпаковой около 150 публикаций, включая написанные на немецком языке и переводы нескольких ее работ на некоторые другие языки. Основная их тематика — история и современное состояние западной социологии в целом, и в особенности немецкой социологии, а также актуальные проблемы зарубежной и отечественной теоретической социологии. Со времени первой большой публикации Риммы Павловны — статьи 1968 г. «Макс Вебер и проблема западной рациональности» — и до последних трудов 2005–2006 гг. годов одной из заметных «ветвей» ее исследовательского интереса была проблематика социологии религии.

Последнее обстоятельство требует особого рассмотрения. Дело в том, что современная социология религии в России характеризуется, среди прочего, повышенным вниманием к теоретическому тезаурусу, опыту эмпирических и прикладных исследований иностранных авторов. Нынешнее поколение российских социологов религии неплохо знакомо с понятийным аппаратом, методиками и техникой социологической работы, сформировавшимися в зарубежной науке. Свой вклад в освоение западных социологических теорий религии внесла

² См.: Бороноев А. О., Скворцов Н. Г. Римма Павловна Шпакова. Творчество и жизненный путь // Макс Вебер и современная социология: Памяти Риммы Павловны Шпаковой / Под общ. ред. А. О. Бороноева, Н. Г. Скворцова. — СПб., 2008. С. 3–8.

и Р. П. Шпакова. Благодаря ее трудам гораздо более доступным стало понимание основных идей социологии религии М. Вебера.

В то же время Р. П. Шпакова принадлежала к тем отечественным исследователям, которые достигли научной зрелости и значимых результатов еще в советский период и вполне убежденно руководствовались усвоенной в то время методологией, основанной на диалектическом и историческом материализме. Ныне эта методология остается вне основного содержания образования и теоретических познаний нового поколения специалистов по социологии религии в нашей стране. Отчасти это оправдано тем, что в советские времена проводившиеся тогда социологические исследования религиозности и атеизма находились под строгим идеологическим контролем и были ориентированы не только и не столько на научные результаты, сколько на обоснование политического тезиса о неуклонном преодолении религии и победе массового атеизма в СССР. До сих пор, в определенных ситуациях, на репутации отдельных исследователей религии с советской научной биографией негативно сказываются (иногда, впрочем, вполне заслуженно) принятые в ту пору обозначения — «марксистско-ленинский», «научно-атеистический» и т. п. Поэтому напоминание о действительном научном вкладе тех или иных персоналий, чьи многие труды пришлось на советские годы, нередко вызывает скептическую реакцию у кого-то из нынешних представителей социологии религии. Тем не менее непредвзятый взгляд обнаруживает, что научная добросовестность и профессионализм при любых обстоятельствах могли привести ко вполне достойным результатам. Считаю, что именно в этом ракурсе следует посмотреть на постановку и решение вопросов социологии религии в трудах столь серьезного и проницательного ученого, как Римма Павловна Шпакова.

Впервые к проблематике социологии религии, взятой преимущественно на теоретико-методологическом уровне, Р. П. Шпакова (тогда Девяткова) обратилась в конце 1960-х гг. Это было связано с разработкой темы кандидатской диссертации «Некоторые аспекты социологии М. Вебера».

Научной заявкой темы стала упомянутая статья «Макс Вебер и проблема западной рациональности», где в числе различных аспектов веберовской концепции рациональности рассматривались и взгляды немецкого мыслителя на роль ре-

лигиозного фактора в формировании европейской капиталистической системы³.

Разумеется, диапазон содержания диссертации был намного шире, поскольку перед автором стояла задача целостного рассмотрения всего круга социологических воззрений М. Вебера. Четко сформированная структура диссертации объединила три основных составляющих, ставших главами работы, — выявление идейно-теоретических истоков социологии Вебера, анализ логико-методологических принципов этой социологии (особенно, на примере категории «идеальных типов»), характеристику веберовской политической социологии (прежде всего, связанной с описанием разных типов господства). Уже в первой главе Римма Павловна обратилась к самому, пожалуй, знаменитому труду Вебера — «Протестантская этика и дух капитализма», раскрыв веберовскую интерпретацию соотношения экономики и элементов идеологии в эпоху раннего капитализма. Далее в диссертации был поднят вопрос о смысле обращения Вебера к социологии религии. В сжатой формулировке автореферата он получил следующее разъяснение: «Постановка Вебером вопроса об “обратной причинной связи” отдельных элементов общественного сознания, прежде всего религии, и материального производства, безусловно, заслуживает внимания. <...> Именно в этом смысле Вебер рассматривает свою сравнительную социологию религий»⁴. Последовавший затем анализ трудов немецкого ученого по социологии религии позволил автору сделать вывод, что рациональность по Веберу — это «основанный на точном расчете способ мышления и деятельности, сформировавшейся под влиянием религиозной идеологии определенного типа...»⁵.

Следует признать, что для своего времени и тема диссертации, и уровень рассмотрения этой темы свидетельствовали о научной дальновидности намерений автора, что было не совсем обычно на фоне многочисленных соисканий степени кандидата философских наук по материалам «партийно-политического руководства коммунистическим воспитанием»

³ См.: Девяткова Р. П. Макс Вебер и проблема «западной рациональности» // Вестник Ленингр. ун-та. Серия: Экономика. Философия. Право. 1968. № 17. Вып. 3.

⁴ Девяткова Р. П. Некоторые аспекты социологии М. Вебера (критический анализ): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Л., 1969. С. 5.

⁵ Там же. С. 6.

и тому подобных конъюнктурных упражнений в общественности. При этом Римма Павловна выстраивала свое изложение и привлекала аргументацию вполне в соответствии марксистским положениям, что отражало, очевидно, и ее собственные философские приоритеты, и позиции участников обсуждения диссертации⁶. Показательно, однако, что все ее рассуждения касательно религии, как в веберовском освещении этого предмета, так и в целом, не содержали никаких «разоблачительных» инвектив, что также отличалось от распространенной в те годы антирелигиозной риторики.

Собственно говоря, это диссертационное исследование стало первым личным опытом освоения Р. П. Шпаковой вопросов социологии религии. Но оно имело и общее научное значение для советских исследователей религии. В советской литературе того времени трудов, содержащих более или менее адекватное воспроизведение классики в области социологии религии, было ничтожно мало. Самой известной можно считать работу Ю. А. Левады «Социальная природа религии» (1965 г.), которая не только пополнила научный оборот советского обществоведения рядом идей представителей западной социологии религии, но и привлекла внимание к методологическим проблемам исследования религии: природе религиозного отчуждения, структуре религиозного культа, месту и роли религиозных идеологий в общественном сознании, социальным факторам секуляризации⁷. Диссертация Риммы Павловны и сделанные вскоре в развитие ее положений научные публикации существенно повысили уровень освоения теоретического наследия одного из основоположников социологии религии⁸.

⁶ Научным руководителем этой работы был И. С. Кон, автор получившей тогда широкую известность книги «Позитивизм в социологии: Исторический очерк» (Л., 1964), официальными оппонентами выступили профессор Н. М. Кейзеров и член-корреспондент АН СССР Б. А. Чагин (кстати, именно в то время писавший свою книгу «Очерк истории социологической мысли в СССР», которая вышла в 1971 г. и содержала резкую критику «буржуазной социологии» с марксистских позиций).

⁷ Левада Ю. А. Социальная природа религии. — М., 1965.

⁸ Из таких публикаций, например, см.: Девяткова Р. П. Проблема власти в немецкой социологии конца XIX — начала XX в. // Вестник Ленингр. ун-та. Серия: Экономика. Философия. 1970. № 23. Вып. 4; Шпакова Р. П., Дмитриев А. В., Лебедев П. Н. Макс Вебер и современ-

Таким образом, своего рода «точкой отсчета» в формировании круга интересов Р. П. Шпаковой по отношению к социологии религии явилось изучение ею корпуса трудов выдающегося немецкого исследователя социальных процессов и экономической истории общества Максимилиана Карла Эмилия Вебера (1864–1920). Чем бы ни занималась далее Римма Павловна в своих научных исследованиях, она постоянно возвращалась к «веберовской теме», и это стало не только лейтмотивом многих ее публикаций, но и повлияло на теоретико-методологические воззрения профессора Шпаковой.

Нельзя сказать, что взгляды М. Вебера на религию и его работы были неведомы или совсем недоступны для отечественных исследователей. Известно внимание, которое еще до 1917 г. в России вызвала к себе постановка Вебером проблемы соотношения религии и хозяйственной жизни общества. Одним из первых и весьма основательно откликнулся на то, что позднее стали именовать «тезисом Вебера»⁹, С. Н. Булгаков в статье 1909 г. «Народное хозяйство и религиозная личность», где впервые, пожалуй, была по аналогии «Протестантской этике...» предпринята серьезная попытка рассмотрения связи «духа капитализма» и трудовой этики православия¹⁰.

После революции в нашей стране был период (1920-е гг.), когда даже публиковались переводы отдельных произведений Вебера¹¹, включая «Протестантскую этику...» и работу «Хозяйственная этика мировых религий. Попытка сравнительного исследования в области социологии религии. Введение». В на-

ная буржуазная социология (рационалистические концепции управления) // Вестник Ленингр. ун-та. Сер. Экономика. Философия. 1973. № 11. Вып. 2.

⁹ О «тезисе Вебера» см.: Смирнов М. Ю. Социология религии: Словарь. — СПб., 2011. С. 260–261.

¹⁰ Булгаков С. Н. Народное хозяйство и религиозная личность (1909) // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Избранные статьи. — М., 1993.

¹¹ Вебер М.: 1) Город / Пер. с нем. под ред. и с предисл. Н. И. Кареева. — Пг., 1923; 2) История хозяйства / Пер. с нем. под ред. и с предисл. И. М. Гревса. — Пг., 1923; 3) Аграрная история древнего мира / Пер. с нем. под ред. и с предисл. Д. М. Петрушевского. — М., 1923 (предисловие к этой книге содержало вполне положительную оценку взглядов Вебера на соотношение протестантской этики и капитализма); 4) Хозяйственная этика мировых религий // Атеист. 1928. № 25.

учной периодике имели место и аналитические комментарии веберовских трудов (прежде всего, публикации Ф. Д. Капелюша и А. И. Неусыхина¹²). В последующие годы каких-то специальных «табу» на имя М. Вебера господствовавшая идеология не устанавливала. Но все-таки он не входил в официально санкционированный для упоминания набор имен «прогрессивных зарубежных ученых», а сам уклад советского обществоведения на несколько десятилетий сделал невозможным творческое освоение и применение идей немецкого мыслителя.

Востребованность трудов М. Вебера обозначилась на рубеже 1960-х и 1970-х гг., когда у многих в СССР стали развеиваться некие гуманистические упования, вызванные периодом «оттепели», а сложившийся строй советского общества, да и институции «западного мира», все более подходили под описание с помощью понятий его социологической теории (например, его трактовки бюрократии). На волне своеобразного «веберовского ренессанса» за рубежом стали переиздаваться работы Вебера, выходить многочисленные исследования взглядов этого теоретика. Тогда же и в нашей стране началась постепенная публикация переводов ряда наиболее значительных произведений М. Вебера, в том числе относящихся к его социологии религии (велика заслуга в этом М. И. Левиной и сотрудников Института научной информации по общественным наукам АН СССР)¹³.

¹² Капелюш Ф. Д. Религия раннего капитализма. — М., 1931; Неусыхин А. И.: 1) «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки // Под знаменем марксизма. 1927. № 9, 12; 2) Социологическое исследование Макса Вебера о городе // Под знаменем марксизма. 1923. № 8–9.

¹³ См.: Вебер М. Протестантская этика: Сб. ст. Часть 1. / Пер. с нем. — М., 1972; Вебер М. Протестантская этика: Сб. ст. Части 2, 3. / Пер. с нем. — М., 1973; Макс Вебер и методология истории (Протестантская этика). Вып. 1. Предварительные замечания. Протестантская этика и дух капитализма. — М., 1985; Макс Вебер и методология истории (Протестантская этика). Вып. 2. Профессиональная этика аскетического протестантизма. Протестантские секты и дух капитализма. — М., 1985; Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии: Переводы [М. И. Левиной]. — М., 1985; Работы М. Вебера по социологии религии и культуре: Переводы [М. И. Левиной]: Вып. 1–2. — М., 1991; Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма / Пер. с нем. // Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990;

И здесь надо напомнить, что именно Р. П. Шпакова, с ее публикациями конца 1960-х гг., оказалась «пионером» возобновившегося изучения веберовского наследия, включая социологию религии. Только в середине 1970-х гг., спустя несколько лет после ее диссертации, стали защищаться кандидатские работы по социологии религии М. Вебера (Л. Л. Бельцер в Москве, А. А. Кузнецов в Ленинграде), и для их авторов труды Риммы Павловны уже были обязательными в перечне использованных советских исследований¹⁴.

Конечно, были и другие советские обществоведы, которые в 1970-е и 1980-е гг. обращались к трудам Вебера и в ту пору внесли немало полезного для понимания его социологической мысли¹⁵. Но не будет преувеличением сказать, что среди них Р. П. Шпаковой принадлежит заметная роль в научном освоении веберовских идей. Это подтверждается перечнем и содержанием ее публикаций «доперестроечных» лет о воздействии социологии Вебера на современную социальную мысль¹⁶. Веберовская социология религии также нашла здесь свое место —

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. // Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990.

¹⁴ См.: Бельцер Л. Л.: 1) Проблема религиозности социальных групп в социологии Макса Вебера // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1974. № 3; 2) Социология религии Макса Вебера (Критический очерк): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — М., 1975; Кузнецов А. А. Критика социологии религии Макса Вебера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Л., 1975 (в тексте диссертации этого автора встречается не меньше пяти ссылок на публикации Р. П. Девятковой и цитаты из них).

¹⁵ См.: Здравомыслов А. Г.: 1) Макс Вебер и его «преодоление» марксизма // Социологические исследования. 1976. № 4; 2) Социальная сущность теорий Макса Вебера // Общественные науки. 1977. № 4; Капустин Б. Г. Концепция идеальных типов М. Вебера и познание многообразия исторической действительности // Философские науки. 1981. № 1; Макаренко В. П. Вера, власть и бюрократия: Критика социологии М. Вебера. — Ростов н/Д, 1988.

¹⁶ Шпакова Р. П.: 1) Систематизация — возможности и границы // Вестник Ленингр. ун-та. Серия: Экономика. Философия. Право. 1975. № 17. Вып. 3; 2) Поведенческая социология в ФРГ // Социологические исследования. 1982. № 1; 3) Феноменологическая «открытая диалектика» против диалектического материализма / Материализм и современность: Материалы научной конференции // Информационный бюллетень Советского Философского общества. 1984. № 2;

особое значение в ней Р. П. Шпакова придавала проблеме харизматического лидерства, представленной М. Вебером на примерах из жизни различных религиозных сообществ.

Имеет смысл немного остановиться на статье Р. П. Шпаковой «Критика теории харизматического лидерства», опубликованной в 1974 г.¹⁷. Эта работа вполне показательна для понимания неоднозначности мыслительных практик советских обществоведов эпохи «социализма, победившего полностью и окончательно». Статья экипирована всеми необходимыми тогда политико-идеологическими атрибутами — есть несколько подобранных к месту цитат из произведений К. Маркса и В. И. Ленина, ссылки на печатный орган ЦК КПСС журнал «Коммунист», встречаются клишированные фразеологизмы советской публицистики. Используются и научные публикации некоторых советских авторов. Выдержана общая тональность принципа партийности, который вполне разделялся автором и имел не только «ритуальное» значение, но и методологический смысл. Однако внутри этих идеологизированных рамок весьма органично размещается исследовательский разбор основных положений веберовской теории харизматического лидерства, подвергнутой скрупулезному аналитическому рассмотрению.

Свою реконструкцию этой теории Р. П. Шпакова проводит на текстах оригинальных немецких изданий базовых произведений М. Вебера по социологии религии — главы «Социология религии» в труде «Хозяйство и общество» и комплекса работ из знаменитого трехтомного собрания сочинений по социологии религии (при этом цитаты Вебера даются ею в собственном переводе). Очень точно воспроизводятся трактовка Вебером феномена «харизмы», логика его рассуждений о типах господства и природе харизматического лидерства, веберовское объяснение социального смысла религиозной харизмы. Последнее, очевидно, вызывало углубленный интерес автора, поскольку именно сопряжению религиозного и социального в веберовском толковании посвящена добрая треть статьи.

4) Проблемы социального познания в концепции идеальных типов М. Вебера // Вопросы философии. 1985. № 3.

¹⁷ Шпакова Р. П. Критика теории харизматического лидерства // Вестник Ленингр. ун-та. Сер. Экономика. Философия. Право. 1974. № 23.

Для современного читателя, компетентного в социологии М. Вебера, многое из содержания статьи уже не будет открытием. Но следует отдать должное Р. П. Шпаковой — ряд ее суждений в этой статье заслуживает быть учтенным и в современных исследованиях. Например, по мнению Шпаковой, уже в анализе религиозного харизматического господства, данном Вебером, четко выделяется одно весьма существенное противоречие, как она пишет: «харизматическое лидерство, открыто манифестирующее свое “отвращение от мира”, тем не менее ставит своей главной задачей “прорыв” именно “мирской” традиционности, претензию на совершение переворота в земных отношениях. В этой связи остается неясным вопрос о причине возникновения харизматического религиозного движения...»¹⁸. Содержательна и характеристика Шпаковой веберовской интерпретации протестантского мирского аскетизма как стимула к рационализации общественной жизни и формирования западноевропейского капитализма.

Интересен в статье и еще один момент — комментарии исследовательницы к взглядам Вебера в нескольких местах перерастают в достаточно явное выражение собственных социальных представлений, возникавших, безусловно, из личного понимания обстоятельств и процессов современного ей общества. Приведем лишь одно авторское высказывание такого рода: «Реальная история показывает... что не любые идеи способны организовать массовое движение. Произвольные построения рано или поздно вытесняются, даже если им удастся благодаря удачному стечению обстоятельств некоторое время пользоваться известной популярностью и получить распространение. Верх берут всегда в конечном итоге те новые идеи, которые органически соответствуют требованиям конкретного исторического периода, даже если им приходится проходить через многие промежуточные фазы, даже если их утверждение происходит иногда в измененном виде»¹⁹.

Глубокое освоение зарубежной, прежде всего немецкой, социологии было применено Р. П. Шпаковой в ее преподавательской деятельности. С середины 1970-х гг. она использовала

¹⁸ Шпакова Р. П. Критика теории харизматического лидерства // Вестник Ленингр. ун-та. Сер. Экономика. Философия. Право. 1974. № 23. С. 77.

¹⁹ Там же. С. 80.

материалы своих исследований в учебном процессе при чтении общих и специальных лекционных курсов по социологическим дисциплинам в Ленинградском государственном университете. В 1976 г. на философском факультете университета она стала читать курс лекций по современной зарубежной социологии²⁰. Тогда это было одной из немногих возможностей дать студентам адекватное представление о современном уровне социологической мысли, да и заодно проверить в аудиторной обстановке звучание собственных выводов.

Важной вехой в развитии социологических воззрений Р. П. Шпаковой стала ее докторская диссертация «Основные направления современной социологии ФРГ» (1982 г.). защите диссертации предшествовал выход в свет монографии, содержащей ключевые положения и выводы исследования²¹. И в этой книге, и в диссертации, наряду с главным предметом рассмотрения — состоянием социологической мысли в ФРГ, были реализованы и наработки Р. П. Шпаковой в области изучения зарубежной социологии религии. В частности, отмечалась специфика распространенной на Западе так называемой «религиозной социологии» и, в ее контексте, христианской «церковной социологии» (социологической саморефлексии церковных организаций). Были проведены интересные сопоставления веберовской социологии религии и трактовки религии в структурах повседневности феноменологической социологией Альфреда Шютца.

Можно сказать, что к середине 1980-х гг. Р. П. Шпакова достигла того уровня профессиональной квалификации и исследовательского опыта, который позволил ей в дальнейшем уверенно перейти от преимущественного аналитического разбора достижений социальной мысли зарубежной и отечественной науки к разработке собственных концепций в области социологии.

Конечно, «вебериана» при этом не была утрачена, больше того — начавшиеся с «перестройкой» трансформации российской жизни по-новому выявили ее актуальность. «Харизма есть великая революционная сила в связанных традициями эпохах.

²⁰ Шпакова Р. П. Критика методологии буржуазной социологии. Программа курса. — Л., 1976.

²¹ Шпакова Р. П. Тупики социологической теории в ФРГ (Критика основных направлений буржуазной теоретической социологии). — Л., 1981.

В отличие от революционизирующей силы “ratio”, которая действует или извне (путем изменения жизненных обстоятельств и жизненных проблем и посредством этого изменения отношения к ним), или путем интеллектуализации, харизма может быть преобразованием изнутри, которое, будучи рожденным из нужды или воодушевления, означает изменение главных направлений мышления и действия при полной переориентации всех установок ко всем отдельным жизненным формам и к “миру” вообще», — эта цитата из книги М. Вебера «Grundriß der Sozialökonomik» содержит один из базовых тезисов его теории харизматического господства. Данный тезис и другие пространственные рассуждения Вебера о харизматической основе легитимности разных видов власти стали доступны отечественному читателю благодаря переводу на русский язык главы из этой книги, сделанному Р. П. Шпаковой. В 1988 г. журнал «Социологические исследования» в № 5 (указанный тираж — 14 882 экз.) впервые напечатал большой по журнальным меркам перевод веберовского текста, озаглавленный «Харизматическое господство»²². Римма Павловна перевела этот текст задолго до данной публикации, использовала его отдельные фрагменты в своих работах, а журнальный вариант перевода сопровождала аналитической статьей «Типы лидерства в социологии Макса Вебера».

Названная статья стала продолжением размышлений Р. П. Шпаковой о феномене харизматического лидерства, изложенных в рассмотренной выше статье 1974 г. В развитие предыдущих рассуждений, автор формулирует тезис о харизме как некой «матрице», сложившейся в контексте религиозного сознания, но имеющей разнообразные проекции во все сферы общества — в политику, социальные отношения, хозяйственную деятельность, семейную жизнь и т. д. Фактография статьи уже не ограничивается примерами «из Вебера». Р. П. Шпакова как бы прикладывает веберовскую интерпретацию «диалектики» рационального и харизматического к различным реалиям XX в. и выстраивает сложный образ харизматического лидерства в современном обществе. В этом образе автором особо подчеркивается трансформация харизматического начала, которая происходит в условиях нарастающей ра-

²² Вебер М. Харизматическое господство / Пер. с нем. Р. П. Шпаковой // Социологические исследования. 1988. № 5. С. 139–147.

циональности общественных институтов, а именно — угасание и «обудничивание»²³ харизмы.

Написанная в разгар «перестройки», статья по-своему фиксирует окончательное угасание «харизматического импульса» в рационализированном механизме партократии советского общества и постепенное вызревание нового «харизматического всплеска», уже на совершенно иной идейной основе. Подчеркиваются сильные и слабые стороны харизматического лидерства переходной эпохи (хотя фамилии тогдашних лидеров, вроде Горбачева или Ельцина, прямо не назывались). В целом рассуждение носит более политологический, чем социологический характер. Но есть в нем и ряд мотивов, выводящих мысль автора на тематику социологии религии. Это не только комментарии к проводимым Вебером параллелям харизматичности с магией и религией «дорационалистических» обществ античности и средневековья. Р. П. Шпакова дает экспликацию целого набора религиозно ориентированных социальных явлений. В ее статье пояснение получили «религиозные виртуозы» и «религиозно немзыкальные» субъекты социального действия, религиозная вера как основа легитимности харизматического типа власти, превращение харизмы в «мертвящую неподвижность» при укреплении религиозной традиционности, «политизированный хилиазм» революционных движений, переход от сакрализации к секуляризации обществ²⁴.

Объем статьи не позволил автору осветить все интересовавшие ее тогда аспекты темы, поэтому дополнительные рассуждения были изложены в еще одной публикации того же года — статье «Проблемы харизматической власти в социологии права М. Вебера», где затрагивался, в частности, вопрос о религиозной обусловленности правовых систем в обществах разного типа²⁵.

Выход обеих статей выпал на год, когда случилось событие, «промаркировавшее» принципиальные изменения в положении религии и религиозных организаций в нашей

²³ Словом «обудничивание» Р. П. Шпакова перевела термин М. Вебера «Veralltäglicung»; другими переводчиками чаще используется слово «рутинизация».

²⁴ Шпакова Р. П. Типы лидерства в социологии Макса Вебера // Социологические исследования. 1988. № 5. С. 134–138.

²⁵ Шпакова Р. П. Проблемы харизматической власти в социологии права М. Вебера // Советское государство и право. 1988. № 11.

стране — празднование 1000-летия «Крещения Руси». Для Р. П. Шпаковой происходившее в религиозной сфере тогда еще советского общества стало побудительным мотивом к выработке теоретического объяснения наблюдаемых перемен.

К реализации этого намерения она приступила в те же «перестроечные» годы, наполненные дискуссиями о советском прошлом и грядущем возможном будущем, что неизбежно отразилось на содержании ее работ. Теоретико-методологическим инструментарием для Р. П. Шпаковой стала социология религии М. Вебера. В 1989 г. она публикует статью «Концепция харизматической власти в социологии религии М. Вебера и современность», где прежний ее стиль — комментирование обозреваемой социальной реальности с помощью веберовских понятий, уже заметно отходит на второй план перед непосредственным изложением собственных оценок и выводов.

Прежде всего, она пытается дать нечто вроде прогноза перспектив религиозного влияния в обществе. «Религиозная власть санкционирует дозволенное и запрещенное, относящееся только к “значимому” для общества, для его самосохранения»²⁶, — пишет Р. П. Шпакова о социальных функциях религиозных институтов в случае их усиления в структуре отношений государства и общества. Пока это состояние не достигнуто, важнейшую роль может играть фигура харизматического лидера, убедившего население в своих сверхобычных способностях; при этом многое зависит от характера традиционного в стране религиозного уклада. Как замечает Шпакова: «Сакрализация “образа вождя” в рамках ломающихся традиционных социальных структур выступает как этап в политическом становлении ряда обществ. <...> Ясно, что разобраться в истоках харизматического ореола, окружающего некоторых политических деятелей, невозможно без анализа религиозных представлений...»²⁷.

Вновь обращаясь к социологической трактовке харизмы, она подчеркивает центральное место этого понятия в социологии религии Вебера. Более того, Р. П. Шпакова сочла необходимым дать свой перевод веберовскому определению харизмы из труда «Хозяйство и общество»: «Харизмой следует называть

²⁶ Шпакова Р. П. Концепция харизматической власти в социологии религии М. Вебера и современность // Философия в современном мире / Под ред. М. Я. Корнеева, Ф. Ф. Вяккерера. — Л., 1989. С. 149.

²⁷ Там же. С. 152.

качество личности, признаваемое необычайным, благодаря которому она предстает как одаренная сверхъестественными или сверхчеловеческими или, по меньшей мере, специфически особыми силами и свойствами, не доступными любому другому. Она, эта личность, рассматривается как посланная Богом и потому — как “вождь”²⁸.

Аналитический обзор зарубежной и советской литературы дал основание Р. П. Шпаковой для вывода о том, что «сам термин “харизма”, введенный Вебером, сегодня далеко перешагнул границы социологии религии и социологии вообще»²⁹. Вместе с тем она отметила существенный недостаток в наличной к тому времени литературе по социологии религии, оперирующей понятием харизмы. По ее словам: «из веберовской концепции харизматической религиозной власти выпадают наиболее ценные аспекты, например, вся стадия магии, включая и генезис религиозной власти. Формализованный методологический каркас “харизма — бюрократия”, все более демонстрирующий свою несостоятельность, пока не имеет альтернативы. В его жестких и узких границах тот же имам Хомейни предстает своеобразным двойником древнего религиозного пророка, а все сложные политико-экономические процессы остаются без внимания»³⁰.

К завершающим публикациям Р. П. Шпаковой советского времени относится ее совместная с профессором М. Я. Корнеевым брошюра «Социология и новое мышление», выпущенная в 1990 г. Здесь она весьма нелестно пишет об «обнаружившихся недостатках и просчетах нашего обществоведения» и об отсутствии доверия общества к социальной науке. Какое-то собственные иллюзии (впрочем, не только ей тогда присутствующие) еще дают себя знать, когда высказывается надежда на «переход нашего общества в качественно новое состояние — от авторитарно-бюрократической системы к гуманному демократическому социализму». Одновременно прозвучало и оправданное беспокойство за дальнейшую судьбу социологии — уже становилось обычным игнорирование полученных научными способами знаний о состоянии общества, стал нарастать контингент самодеятельных «знатоков общества» («не секрет, что...

²⁸ Там же. С. 147.

²⁹ Там же. С. 153.

³⁰ Там же. С. 154.

в ряды социологов “рекрутируются” представители не только смежных, но и отдаленных профессий»). До сих пор очень актуально звучит высказанное тогда Р. П. Шпаковой напоминание о, быть может, главной для социологии «функции предупреждения, названной М. Вебером функцией тревоги»³¹. Все эти опасения вполне подтвердились в самом начале 1990-х гг., как в социологии в целом, так и в становящейся российской социологии религии³².

В непростой идеологической и социальной атмосфере того времени все активнее заявлял себя так называемый религиозный фактор. Требовалось найти точное понимание его смысла и роли в постсоветском обществе. Размышляя над этим, Р. П. Шпакова выделяет два важных, по ее мнению, аспекта в научной позиции по отношению к религии. Первый аспект — умение вести диалог с представителями разных мировоззрений, включая в свой исследовательский аппарат и круг идей из области религиозной мысли. Об этом она писала в одной из статей 1990 г. в «Вестнике Ленинградского университета»³³. Второй аспект — разработка отечественными учеными социологической теории религии, которая не только бы учитывала зарубежный научный опыт, но и отражала особенности религиозной ситуации в России. Такая постановка вопроса следовала из общего контекста ее статьи 1991 г. «Проблемы теории в современной западной социологии», где обзор взглядов современных иностранных исследователей был предпринят именно для того, чтобы выяснить степень применимости их наработок в российской социологии³⁴.

Первая половина 1990-х гг. в России стала временем радикальных перемен не только в политической, но, прежде всего, в социально-экономической структуре общества. Начали утверждаться способы хозяйственной деятельности, связанные с широким спектром институтов частной собственности,

³¹ Корнеев М. Я., Шпакова Р. П. Социология и новое мышление. — Л., 1990. С. 3, 4, 8, 9.

³² См.: Смирнов М. Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем? Часть вторая // Религиоведение. 2007. № 2. С. 146–150.

³³ Шпакова Р. П. Проблемы диалога в философии // Вестник Ленинградского ун-та. 1990. Сер. 6. Вып. 1.

³⁴ Шпакова Р. П. Проблемы теории в современной западной социологии // Вестник Ленинградского ун-та. 1991. Сер. 6. Вып. 2.

рыночной экономики, капиталистического предпринимательства. Одновременно в духовной жизни России реанимировались религиозные настроения, расширились масштабы профессиональных интересов, религия вышла за пределы храмов и молитвенных домов и обнаружила свое заметное присутствие в мотивации социального поведения. В российском обществе происходило формирование нового типа верующих — людей, социально активных, стремящихся к эффективному образованию и деловому профессионализму, реализующих себя на разных поприщах, включая сферу экономики³⁵.

В этой обстановке отечественным социальным исследователям представилась возможность на российском материале посмотреть действие классических концепций взаимосвязи религии с «духом капитализма», проверить их на достоверность, определить степень уместности и специфику их применения в России. Рубрика «религия и капитализм», с широким тематическим диапазоном, стала в 1990-е гг. весьма популярной среди российских ученых. Немало точных и интересных наблюдений в этом направлении содержат вышедшие в эти годы труды таких исследователей, как П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов, Н. Н. Зарубина, А. И. Кравченко, М. О. Мнацаканян, А. В. Патрушев и ряда других авторов³⁶. Но будет справедливым за-

³⁵ См.: Зарубина Н. Н. Предприниматель и религия в зеркале русской культуры: В 2 частях // Религиоведение. 2001. № 2; 2002. № 1; Краснухина Е. К. «Протестантская этика» Макса Вебера и дух современного предпринимательства // Макс Вебер и современная социология: Памяти Риммы Павловны Шпаковой / Под общ. ред. А. О. Бороноева, Н. Г. Скворцова. — СПб., 2008; Томилов В. А. Уроки протестантской трудовой этики // Религиоведение. 2009. № 4; Элбакян Е. С. Христианская трудовая этика: сравнительный анализ профессиональных особенностей // Религиоведение. 2003. № 2.

³⁶ См.: Гайденко П. П. Социология господства и религии // Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. — М., 1991; Давыдов Ю. Н.: 1) Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // Вопросы философии. 1994. № 2; 2) Христианская аскеза и трудовая этика. С. Булгаков и М. Вебер // Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 2. Статьи и работы разных лет. 1902–1942. — М., 1999; Зарубина Н. Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. — СПб., 1998; Кравченко А. И.: 1) Концепция капитализма М. Вебера и трудовая мотивация // Социологические исследования. 1997. № 4; 2) Социология

метить, что одна из самых первых работ постсоветских лет по данной тематике была написана Р. П. Шпаковой. Это — небольшая брошюра в жанре учебно-методического пособия для студентов и аспирантов Санкт-Петербургского государственного университета «Религия и этика предпринимательства», опубликованная в 1993 г.

Динамика взаимодействия религиозного и предпринимательского начал в истории и современном обществе была с необходимостью в поле научного внимания Р. П. Шпаковой в силу ее исследований социологии М. Вебера и других социологических теорий, трактующих хозяйственную жизнь общества в свете тех или иных религиозных традиций. Написанию брошюры предшествовали в 1992 г. две тематически близкие статьи Шпаковой о взглядах западной социологии на развитие капитализма — «Макс Вебер и Вернер Зомбарт о западноевропейском капитализме» и «Западная социология: история и развитие»³⁷. Непосредственно при создании самого учебного пособия Р. П. Шпакова использовала тексты на немецком языке нескольких трудов М. Вебера и В. Зомбарта, два десятка переведенных работ зарубежных авторов и столько же публикаций советских исследователей по вопросам религии и экономики.

Первый параграф называется «Религия и экономика» и носит общетеоретический характер. В основном здесь содержится обзор зарубежных концепций связи религиозной и хозяйственной этики. Главным предметом рассмотрения Р. П. Шпакова избирает ценностный аспект этой связи. По ее мнению, лейтмотив большинства концепций состоит в выделении последовательности: этическая (ценностная) позиция субъектов экономики — экономические стандарты мышления — практическая экономическая деятельность. В этой «цепочке» первое звено формируется мировоззренческими и духовными факторами, одним из которых выступает религия. Как замечает автор: «Ею во многом определяются принципы деловой этики, которыми

Макса Вебера: труд и экономика. — М., 1997; Мнацаканян М. О. Место протестантской этики в концепции М. Вебера // Социологические исследования. 1998. № 7; Патрушев А. В. Расколдованный мир Макса Вебера. — М., 1992.

³⁷ Шпакова Р. П.: 1) Макс Вебер и Вернер Зомбарт о западноевропейском капитализме // Социологические исследования. 1992. № 12; 2) Западная социология: история и развитие // Социально-политический журнал. 1992. № 10.

руководствуются предприниматели, — даже тогда, когда сами они не принадлежат ни к какой конкретной общине. Религиозное мировоззрение прямо и косвенно влияет на реальное поведение, социальные ориентации и установки. <...> Различия в типах религиозной идеологии следует рассматривать как различия в способах “религиозного” регулирования человеческих отношений, в соотношении этих способов с другими регуляторами»³⁸. Иными словами, ключевое значение для осмысления отношений религии и экономики придается выделению этических максим каждой религии и соотношению их с хозяйственной деятельностью.

Характеризуя зарубежные подходы, Р. П. Шпакова во многом разделяет их логику и аргументацию. Однако она не согласна с безоговорочным принятием линейной последовательности в указанной «цепочке». Не только первая, но и другие составляющие этой последовательности при конкретно-исторических обстоятельствах могут играть роль определяющего фактора по отношению к остальным. «Рационализированное общество, в котором процесс секуляризации по-прежнему силен, склонно сдвинуть роль религии на периферию бытия», — замечает она и продолжает: «Кроме того, нельзя снимать со счетов и связанную с религией проблему социокультурного контекста, социальной сферы и ее разных уровней, национальных ценностей, традиций и т. п.»³⁹. Исходя из этой констатации, Р. П. Шпакова строит содержание двух следующих параграфов своей работы.

Второй параграф посвящен христианству, точнее, основаниям предпринимательской этики в протестантизме и католицизме. Хорошая эрудиция в истории христианства позволила Р. П. Шпаковой использовать для раскрытия этой темы отсылки к Библии и к текстам религиозных мыслителей (от Фомы Аквинского до Г. Кюнга). Подробно излагаются также воззрения М. Вебера и В. Зомбарта⁴⁰ на религиозную подоплеку европейского капитализма как «исторического культурно-экономического феномена». При этом автор формулирует и несколько критических замечаний, ставящих под сомнение

³⁸ Шпакова Р. П. Религия и этика предпринимательства: Учебно-методическое пособие. — СПб., 1993. С. 3–4.

³⁹ Там же. С. 8–9.

⁴⁰ Взглядам В. Зомбарта позднее будет посвящена отдельная публикация. См.: Шпакова Р. П. Вернер Зомбарт — германский феномен // Социологические исследования. 1997. № 2.

универсальную применимость веберовских трактовок. Главное из них — отсутствие у Вебера объяснения возникновения духа капитализма как «способности и предрасположенности людей к определенному виду практически-рационального образа жизни»⁴¹. В то же время она считает вполне подтверждающим суждение Вебера: «Чем выше социальное положение предпринимателей, тем менее они вообще склонны к развитию религии», т. е. мирская религиозность вполне уживается с безразличием к религии в практической экономике.

Третий параграф построен на религиозной и исследовательской литературе о буддизме и синтоизме. В целом это — довольно упрощенное описание вероучительных особенностей обеих духовных систем, более или менее точное воспроизведение устоявшихся в европейской науке характеристик восточных обществ. Нельзя сказать, что здесь присутствует доскональное знание состояния духовной жизни последователей буддизма и синтоизма. Впрочем, как отмечается специалистами, и в трудах М. Вебера о религиозных традициях Востока⁴² также много далеко не точных, приблизительных или вообще не соответствующих действительности рассуждений⁴³. Тем не менее Р. П. Шпаковой удалось выявить и нечто существенное в интересующем ее сопоставлении этических мотиваций разных религий. «Отличие буддизма от протестантизма, точнее, от тех этических максим, которые определяют мотивацию предпринимателя-протестанта, состоит в том, что последний

⁴¹ Шпакова Р. П. Религия и этика предпринимательства. С. 14.

⁴² Переводы небольших фрагментов из этих трудов см.: Вебер М.: 1) Ортодоксия и гетеродоксия [Конфуцианство и даосизм: (Фрагмент)] / Пер. с нем. // Религиоведение. 2004. № 1; 2) Конфуцианство и пуританизм / Пер. с нем. // Личность. Культура. Общество. Международный журнал социальных и гуманитарных наук. — М., 2009. Т. XI. Вып. 3. № 58; 3) Общий характер азиатской религиозности / Пер. с нем. // Личность. Культура. Общество. — М., 2009. Т. XI. Вып. 4. № 59.

⁴³ См.: Айзенштадт Ш. Н. Посюсторонний трансцендентализм и структурирование мира: «Религии Китая» М. Вебера и образ китайской истории и цивилизации // Восток = Oriens. 1992. № 1; Карелова Л. Б. Этика «торгового сословия» в Японии XVIII–XIX веков и концепция протестантской этики Макса Вебера // Философия и современные философско-исторические концепции: Критический анализ / Отв. ред. Т. А. Клименкова. — М., 1990; Кульпин Э. С. Макс Вебер и Китай: что и почему не увидел великий ученый? // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 3–5.

принципиально иначе воспринимает мир и действует в нем. Вместо приспособления — активное действие, господство над миром, идеал постоянного преобразования мира; вместо патернализма — личный договор между предпринимателями как основа отношений в промышленности, торговле, праве, управлении; вместо настороженности к “чужим” — доверие ко всем братьям по вере», — замечает она⁴⁴.

Резюмирующие суждения Р. П. Шпаковой в этой работе любопытны с точки зрения современной российской ситуации вокруг религии и экономики. «Нужно считаться ... с тем, что в область бизнеса сегодня идут люди, не испытывающие влияния религиозных этических воззрений. <...> Нынешний предприниматель в обращении с ценностями и нормами религии более гибок и пластичен, расчетлив в сравнении со своими предшественниками. <...> ... и надо изучать именно его, как он ориентируется не только в мире товаров, их производства и предложения, но и в мире страстей, воли, интересов и действий других людей»⁴⁵. На фоне регулярных высказываний политического руководства страны о «социальной ответственности бизнеса» и почти шаманских взываний некоторых видных и хорошо обеспеченных религиозных идеологов к приоритету духовного (в конкретной конфессиональной форме) над материальным, остается актуальным поставленный Р. П. Шпаковой вопрос: «есть ли связь между здоровой экономикой и этическими установками предпринимателей».

В середине 1990-х гг., после периода некоторой деструкции, возобновляется деятельность российских религиоведов и социологов, изучающих религиозную ситуацию в обществе. Проводятся опросы общественного мнения на темы религии, активнее работают академические и вузовские исследователи. Эмпирическая социология религии получает возможность реализации путем инициативных исследований. В то же время обнаруживается существенный пробел в теоретических основаниях и методологии социологии религии. Усиливается популяризация вненаучных трактовок места и роли религии в истории и современной жизни России. Эти проблемы получили свое отражение и в научных трудах Р. П. Шпаковой. Как не раз прежде, отправной точ-

⁴⁴ Шпакова Р. П. Религия и этика предпринимательства. С. 20.

⁴⁵ Там же. С. 9, 22, 23.

кой для высказывания своего понимания происходящего она избирает социологию М. Вебера⁴⁶.

В 1994 г. журнал «Социологические исследования» публикует ее небольшую статью, что-то вроде отчета о деловой поездке в Австрию — «Макс Вебер в Вене». Речь там идет о разысканиях автора в австрийских архивах по поводу лекционного курса, прочитанного Вебером по приглашению в Венском университете в 1918 г. Принято считать, что это были лекции по социологии религии. Действительно, как установила Р. П. Шпакова, тема религии и общества присутствовала в лекциях и коллоквиумах приглашенного профессора. Однако подлинное название курса и большая часть лекционного материала соответствовали более емкой задаче, над которой трудился тогда Вебер, — созданию обширного труда «Хозяйство и общество», где социология религии занимала очень скромное место⁴⁷. Главное же внимание лектора было посвящено «позитивной критике материалистического понимания истории», т. е. полемике с социальными воззрениями марксизма. Сравнивая опубликованные, известные и найденные ею архивные материалы, Р. П. Шпакова делает вывод о той роли, которую отводил Вебер социологии религии в общей системе своей теории, а именно — как опыту применения выработанной им методологии к анализу одной из граней жизни общества, каковой выступает религия. Такой вывод не умалял приоритет, новизну для своего времени и последующее научное значение веберовской социологии религии. Но он указывал на принципиальную необходимость вписать социологическое изучение религии в некую базовую теорию общества, вне которой исследования остаются фрагментарным занятием с неясной результативностью.

Дополняя этот вывод, Р. П. Шпакова обращается к методологическому и аксиологическому аспектам социологических

⁴⁶ Интересные параллели между веберовской характеристикой России начала XX в. и реформами постсоветского времени см.: Шпакова Р. П.: 1) Российские реформы глазами Макса Вебера // Политические исследования. 1995. № 3; 2) Макс Вебер сегодня // Социологические исследования. 1995. № 10.

⁴⁷ Шпакова Р. П. Макс Вебер в Вене // Социологические исследования. 1994. № 2. С. 152 (более подробное описание этого периода биографии Вебера было опубликовано тремя годами позже. См.: Шпакова Р. П. Макс Вебер в Вене в 1918 году // Новая и новейшая история. 1997. № 1).

исследований. В том же 1994 г. она публикует статью «Макс Вебер о проблеме ценностей в социальном знании», где рассматривает веберовский тезис о мировоззренческой нейтральности науки («принцип свободы науки от ценностей»). Из всего насыщенного разными сюжетами содержания этой статьи обратим внимание на извлеченную ее автором квинтэссенцию веберовского подхода, выраженную в словах немецкого ученого: «...исследователь должен безусловно разделять эмпирические факты и свою позицию, практически оценивающую эти факты»⁴⁸. Брать предмет исследования таким, как он есть (точнее, как он «позволяет» себя видеть), а не «вчитывать» в него свои, зачастую априорные, представления — такой вывод напрашивается и из реконструкции рассуждений М. Вебера, и из комментариев к ним Шпаковой.

Для наук о религии это очень актуальный вывод. Изучая религии, ученый неизбежно попадает под «излучение» либо самого исследуемого предмета, либо уже сложившихся об этом предмете мнений и оценок. Давление этих «само собой разумеющихся» представлений по существу может закрыть предмет от беспристрастного и объективного научного взгляда. Не случайно в религиоведении настойчиво отстаивается принцип «исключения трансцендентности» (воздержанность от суждений о ценности религиозных идей, равно как и от отрицания или утверждения существования трансцендентных объектов)⁴⁹.

Религиозная ситуация в постсоветской России требовала не только решения теоретико-методологических задач, но и постоянной научной социографии явлений, связанных с религией. Понимая это, Р. П. Шпакова предпринимала собственные изыскания в этой области. В начале 1990-х гг. ею было проведено исследование совместно с немецким социологом из Гамбурга профессором А. Дайкселем. Это был опрос курсантов одного из военно-морских училищ Санкт-Петербурга после их участия в торжественном богослужении в Николо-Богоявленском соборе по случаю окончания учебного заведения. Опрос показал, констатировали исследователи, «полную беспомощность»

⁴⁸ Шпакова Р. П. Макс Вебер о проблеме ценностей в социальном знании // Проблемы теоретической социологии / Отв. ред. А. О. Бороноев. — СПб., 1994. С. 124.

⁴⁹ О так называемом «принципе Флурнуа» см.: RELIGO. Альманах Московского религиоведческого общества. Вып. 1. 2004–2007. — М., 2008. С. 203–222.

курсантов при объяснении ими причин добровольного прихода в храм, и прежде всего — отсутствие среди этих причин явно выраженного религиозного мотива. Главным побудительным фактором, как выяснилось, была происходившая на фоне разрушенного фасада советского государства активизация по сути архетипического образа Русской православной церкви, «уходящего корнями в судьбы и жизнь давно исчезнувших поколений» предков молодых людей, выросших вне системы религиозного воспитания⁵⁰. Появление в храме засвидетельствовало не столько какой-то внезапный мистический порыв молодых военных, — вряд ли такое состояние в качестве массового могло иметь место в той среде, — сколько их почти инстинктивную потребность ощутить связь с историей своей страны, укорененность в культуре своего народа. В этом, собственно, и обнаруживается один из показателей социального функционирования религии. Соотнося себя с устойчивыми образами национальной духовной традиции (в данном случае — с институтами и практиками русского православия), люди обретают и социальную устойчивость. «Боги потому столь прочно связаны с людьми, что исповедуемый людьми культ ведет к их объединению и формированию очень сильных систем образов, которые влияют на мировоззрение и поведение», — утверждали исследователи⁵¹.

Впечатление от этого опроса подтвердило для Р. П. Шпаковой сложившееся уже у нее убеждение в том, что обращение к религии для современных людей больше ориентировано в сторону социальных запросов и этнокультурной идентичности, нежели являет какие-то мистико-сотериологические потребности. Дополнило и расширило такие представления изучение зарубежного эмпирического материала по социологии религии. Некоторые результаты этого изучения были представлены ею на научной конференции в Санкт-Петербурге «Философия религии и религиозная философия: Россия. Запад. Восток» в 1995 г. Свой доклад «Социология религии сегодня: религия и молодежь» она посвятила проблемам нетрадиционной религиозности, новых религиозных движений и отношения к ним молодежи на Западе и в России. Проанализиро-

⁵⁰ Дайксель А., Шпакова Р. П. Торговая марка как система образов // Социология и социальная антропология / Под ред. В. Д. Виноградова и В. В. Козловского. — СПб., 1997. С. 127.

⁵¹ Там же. С. 121.

вав эмпирические данные зарубежных исследователей (Германия и США), она обобщила полученную картину выводом о заметном падении нормативной силы «официальных религий» в молодежной среде развитых обществ. Р. П. Шпакова согласилась с мнением западных коллег, что можно говорить об антиинституциональной струе в отношении молодежи к религии, о становлении «самодельного варианта эвдемонизма», идущего на смену «тихо испаряющемуся христианству традиционного образца». По ее словам: «Обращение молодежи к религиозным новым течениям является своеобразным протестом против официальной рационально-бюрократической церковной системы, далекой и в культуре, и в своей деятельности от настроений в молодежной среде»⁵².

По складу ума, научной биографии и кругу исследовательских интересов Р. П. Шпакова была, прежде всего, аналитиком. Ее всегда отличала очень чуткая реакция на новые концепты в социологии. В своей специализации она не пропускала ни одного сколько-нибудь заметного труда, зарубежного или отечественного, и всегда старалась как-то отразить свежие идеи в собственных произведениях.

Рассматривая проблему теоретического содержания социологии религии, Р. П. Шпакова внимательно следила за наиболее интересными изданиями в этой области. Одно из них — вышедшая в 1995 г. в Германии коллективная монография «Социология религии в 1900-х годах»⁵³ (из докладов на конференции социологов религии в Висбадене в 1993 г.), — стало предметом ее научного рецензирования. Совместно с известным российским религиоведом профессором Н. С. Гордиенко она написала аналитический обзор этой книги, опубликованный в «Социологическом журнале»⁵⁴. Характеризуя состояние социологии религии, авторы указали, что «не только в отечественной, но и в западноевропейской социологической литературе отсутствует анализ материалов, касающихся такой важной

⁵² Шпакова Р. П. Социология религии сегодня: религия и молодежь // Философия религии и религиозная философия: Россия. Запад. Восток / Редкол.: А. Н. Типсина (отв. ред.) и др. — СПб., 1995. С. 69.

⁵³ Religionssoziologie um 1900 / Hrsg. von V. Krech und H. Tyrell. — Würzburg: Ergon Verlag, 1995.

⁵⁴ Гордиенко Н. С., Шпакова Р. П. [Рецензия]: Krech V. Tyrell H. (hrsg.) Religionssoziologie um 1900 (Würzburg, 1995) // Социологический журнал. 1997. № 1/2.

сферы общественного бытия, как церковная жизнь, религиозные движения, секты»⁵⁵. Вряд ли эта оценка полностью оправдана. Но вполне точно была отмечена фрагментарность появляющихся исследовательских описаний религиозных сообществ, что рецензенты объяснили неразработанностью современной социологической теории религии. Между тем, по их мнению, социология религии изначально была не узко национальным, а международным научным явлением. Судьба наследия «классиков жанра» — Э. Дюркгейма и М. Вебера, — показывает продуктивность теории, когда она развивается с учетом не только локально-государственных, но также региональных и международных процессов в религиозной жизни общества.

С одним из редакторов и авторов рецензируемой книги — Х. Тюреллем, доктором социологии, профессором Билефельдского университета (Германия), Шпаковой были установлены плодотворные научные контакты, результатом которых стало появление в «Журнале социологии и социальной антропологии» ее перевода большой статьи этого ученого о феномене «интеллектуальной религиозности» и «религиозно-социологических» элементах творчества Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского⁵⁶.

Среди других научных тем, затрагивающих вопросы социологии религии, в исследованиях Р. П. Шпаковой второй половины 1990-х — начала 2000-х гг. следует назвать анализ теорий немецких социологов Ф. Тенниса (о неформальном статусе религии на уровне общины и формальном на уровне общества) и В. Зомбарта (различие его подхода с взглядами М. Вебера в трактовке соотношения религии и капитализма)⁵⁷, а также подробное рассмотрение рецепций научного творчества О. Конта в современной социологии⁵⁸. В последней работе была поставлена проблема

⁵⁵ Там же. С. 238.

⁵⁶ Тюрель Х. Интеллектуальная религиозность, семантика «смысла», этика братства — Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому / Пер. с нем. Р. П. Шпаковой // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. II. № 4. С. 23–32.

⁵⁷ Шпакова Р. П.: 1) Фердинанд Теннис: забытый социолог? // Социологические исследования. 1995. № 12; 2) Вернер Зомбарт: в ожидании признания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. IV. № 1.

⁵⁸ Шпакова Р. П. Вместе с Огюстом Контом и вопреки ему // Социологический журнал. 1999. № 3.

принципиальной важности. Суть ее Р. П. Шпакова видела в том, что «неудовлетворенность нынешним состоянием общественных наук — одна из причин обращения исследователей к фундаментальным основаниям и историческим истокам своих научных дисциплин»⁵⁹. Мыслители, вроде Конта, Вебера, Джеймса, по характеристике Р. П. Шпаковой, — не только ученые, от которых берут начало научные направления, распространившие свои методологические предпосылки в разных областях знания, но и носители целостного стиля мышления и практической деятельности. Поэтому «задача современных исследователей состоит в том, чтобы на основании имеющихся документов, сравнения концепций и т. д. выделить в особый предмет изучения... общность содержательных религиозно-социологических теорий Конта, Джеймса и Вебера. <...> В данном случае речь идет о роли религии в глубинных социальных преобразованиях...»⁶⁰.

Как видно, тема современной теоретической социологии в целом и социологической теории религии в частности, их содержание и познавательные возможности серьезно занимали Р. П. Шпакову в последний период ее деятельности. Не случайно этому были посвящены ее публикации 2000-х гг. в российских социологических журналах⁶¹. Думается, что размышляя над этой темой, Р. П. Шпакова вольно или невольно вспоминала слова одного из исторических деятелей, чьи труды были некогда знакомы ученым в нашем Отечестве — «нет ничего более практичного, чем хорошая теория». При всех объективных и субъективных сложностях Римма Павловна говорила о перспективах развития социологии религии с уверенной надеждой ученого. А «надежда, — как закончила она доклад на одной из международных конференций, — это искусство жизни, жизни, исполненной чести и добродетели»⁶².

⁵⁹ Там же. С. 114.

⁶⁰ Там же. С. 116.

⁶¹ Шпакова Р. П.: 1) Теоретическая социология: темное пятно науки // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. III. № 1; 2) Теоретическая социология в России // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 3.

⁶² Макс Вебер и современная социология: Памяти Риммы Павловны Шпаковой / Под общ. ред. А. О. Бороноева, Н. Г. Скворцова. — СПб, 2008. С. 44.

Глава 6

РЕЛИГИЯ И БИБЛИЯ В ТРУДАХ В. И. УЛЬЯНОВА (ЛЕНИНА)

*«Мы не хотим загонять в рай дубиной» (1914 г.)
«Христа ради, посадите Вы за волокиту
в тюрьму кого-либо! Ей-ей, без этого
ни черта толку не будет» (1922 г.)*

В. И. Ульянов (Ленин)

Приступая к теме. Ленин и Ульянов — миф и человек

Прежде всего необходимо изложить базовый тезис, который определяет всю «стратегию» последующих авторских рассуждений. В кратком виде он звучит следующим образом.

Ленин — не отдельный конкретный человек, некогда взявший себе довольно благозвучный псевдоним, а насыщенный множеством смыслов социальный миф. Это миф о демиургическом существе, своими действиями преобразовавшем хаотизированную социальную реальность (воспользовавшись ее руинированностью) в некий «космос» нового общественного устройства. Как и вообще всякий миф, этот миф существует в виде непреложной данности для тех людей, которые склонны воспринимать окружающий

мир и себя в нем посредством мифологических идей и образов¹. Очевидно, что отношение к мифу под названием Ленин определяется разными коннотациями его смыслов в сознании мифологически настроенных индивидов – для одних он вообрал в себя их самые радостные ожидания, надежду на избавление от несчастий и веру в земную лучшую жизнь; для других он являет ужасное горе, обрушившееся на страну и народ, чуть ли не вселенское зло. По общему свойству любой мифологии, заложенное в ней содержание передается посредством чувственно-наглядных персонификаций. Таким олицетворением смыслов мифа, именуемого Ленин, и стала персона выдающегося российского политического деятеля Владимира Ильича Ульянова.

Как личностное олицетворение мифа о Ленине, В. И. Ульянов сполна удостоился и восторженного славословия, и не менее эмоционального отвращения. Можно сказать, что Ульянов-человек поглощен Лениным-мифом до синкретического неразличения. Реальные черты этого человека и обстоятельства его биографии «вбираются» мифом и видятся уже сквозь призму мифологического Ленина. Оттого, вероятно, столь трудны и небесспорны любые реконструкции «подлинного» облика Владимира Ильича.

Итак, базовый тезис можно свести к формуле: Ленин – продукт мифотворчества, Ульянов – одновременно «герой» и «жертва» мифологизации. Все, что далее предлагается читательскому вниманию, по замыслу автора представляет собой попытку найти своего рода демифологизирующие характеристики лишь одной из сторон жизненного пути Владимира Ильича Ульянова (Ленина²), исходя из доступных сведений о его биографии и собственных трудов этого человека.

¹ Свое понимание мифа и мифотворчества я основываю на трудах ряда авторитетных исследователей мифологии, среди которых А. Ф. Лосев, Е. М. Мелетинский, М. И. Стеблин-Каменский, О. М. Фрейдберг. В обобщенном виде это понимание изложено в книге: Смирнов М. Ю. Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. — СПб., 2006.

² По ходу изложения Владимир Ильич будет упоминаться то как Ульянов, то как Ленин, — в зависимости от описываемого периода его деятельности. Интересующие события его биографии до начала XX в. (а частично и позднее), будут указываться с фамилией Ульянов. Известно, что впервые подпись Ленин (поставленная рукою Н. К. Крупской) встречается в письме Г. В. Плеханову в январе 1901 г., этим же псевдонимом Владимир Ильич подписал свое письмо в типографию

Предмет, избранный мной для рассмотрения, в наши дни может показаться устаревшим и несколько странным. Обстоятельства, при которых ссылки на произведения В. И. Ленина, как образцы научной мысли, и цитирование его высказываний в качестве непререкаемых аргументов были делом само собой разумеющимся в отечественной литературе самых разных жанров, остались в постепенно отдаляющейся исторической эпохе. Поколение, вступившее в жизнь после 1991 г., в подавляющем большинстве представляет все, что связано со словом Ленин, примерно так же смутно, как прадеды, родившиеся после революционного 1917 г., представляли себе, что такое, например, Закон Божий. Отечественная история XX в. как минимум дважды обнаружила, сколь невнятно понимание, казалось бы, еще недавно незыблемых устоев даже у непосредственно близких к уходящим временам новых поколений. Но и те из нынешних россиян, кто в силу возраста обладает советским опытом, уже благополучно отвыкли от навязчивой «ленинианы», нередко с иронией или сарказмом вспоминая, как некогда конспектировали произведения Ленина на разных этапах своего образования. Правда, отдельные фразы, ассоциируемые с Лениным (про «кухарку» и управление государством; про «ум, честь и совесть нашей эпохи»; про «учиться, учиться и учиться»; про «интеллигентов», которые не «мозг нации», а г..., и ряд др.), как правило, взятые безотносительно к контексту их появления и часто искаженные, иногда встречаются и в современной лексике, преимущественно — на общественно-политические темы. В целом же, однако, массив ленинских цитат вышел из широкого употребления.

Такое забвение вполне объяснимо в условиях очередной радикальной «смены вех» на российском идеологическом пространстве. В то же время оно стало одним из симптомов нара-

газеты «Искра» в конце мая 1901 г. А первая публикация, подписанная Н. Ленин, появилась на страницах научно-политического журнала российских социал-демократов «Заря» в декабре 1901 г. (№ 2-3) под заглавием «Гг. “критики” в аграрном вопросе. Очерк первый» (позднее издавалась с названием «Аграрный вопрос и “критики” Маркса»). После 1917 г. он подписывался своей фамилией, оставая за ней в скобках самый известный псевдоним. См.: Дмитриев В. Г. Скрывшие свое имя (Из истории анонимов и псевдонимов). 2-е изд., доп. — М., 1977. С. 43-44; Ульянова О. Д. Еще раз о псевдониме «Ленин» // Совесть. 1991. № 8. С. 1.

тающей новой мифологизации событий и личностей советского периода отечественной истории, когда более или менее достоверные знания о прошлом уступают место то спонтанному мифотворчеству, а то и — умышленному «мифоконструированию».

Конечно, и раньше, в советские десятилетия, ленинская тема была в нашей стране, да и много где за рубежом, одним из «резервуаров» для мифотворчества. Однако прежде мифотворческие конструкции возводились на почве массивного присутствия в информационном поле многократно тиражированных историй о Ленине (главным образом, официозных, отретушированных или просто фальшивых). Ныне же мифотворчество на эту тему происходит при почти полной утрате информированности о жизни и деятельности Владимира Ильича.

В результате в российском общественном сознании ныне присутствует эклектичный симбиоз фрагментов из «народного мифа о Ленине» (спонтанно вобравшего массовые «чаяния счастья» еще при жизни Ульянова и удерживающего эти светлые мечты по сию пору), «сталинского мифа о Ленине» (сложившегося из сопряжения усилий идеологического аппарата представить Сталина как «Ленина сегодня» с усталой доверчивостью значительной части населения), «антисталинского мифа о Ленине» (родившегося антитезой сталинскому культу, из противоположения мудрого и справедливого Ильича тирану Джугашвили), «антиленинского мифа о Ленине» (воплотившего разочарование неудавшимся коммунистическим экспериментом), наверное, и еще каких-то «мифов» на ленинскую тему. Периодически что-то из названного выходит на первый план, точнее, — активизируется теми, кто вкладывает в определенные мифологемы собственные интересы³.

Среди наиболее остро воспринимаемых составляющих ленинского наследия, подвергающихся мифологизирующим ин-

³ Для примера сошлюсь на одну из относительно недавних конференций, посвященных актуализации ленинского наследия применительно к проблемам нынешнего общества. См.: В. И. Ленин в современном мире: материалы международной научно-практической конференции. Разлив, 22 апреля 2011 г. / Под ред. М. В. Попова. — СПб., 2011.

терпретациям, безусловно, оказывается отношение В. И. Ульянова к религии.

Его антирелигиозная позиция в мировоззрении, идеологической и политической деятельности была широко известна. В советские годы ленинская критика религии считалась выдающимся достижением в духовном развитии человечества, о чем было написано немало восторженных слов специалистами по научному атеизму⁴.

В ходе «перестройки» и сразу после распада СССР тональность оценок изменилась, популярными стали разоблачения. Былой священный трепет перед ленинскими текстами замещается язвительными комментариями и не всегда проверенными обвинениями⁵. Вышедшие в ответ апологии Ленина, вроде сборников, изданных на излете советского периода⁶, содержали уже не очень уверенный отпор «клевете», акцентируя внимание на тех или иных положительных чертах «самого человеческого человека».

Наиболее болезненным пунктом в дискуссиях стала тема репрессий, которым подвергались последователи всех религий в нашей стране при советской власти. Приверженцы Ленина, не имея аргументов для опровержения конкретных фактов несправедливых гонений верующих, ищут разные приемлемые объяснения, включая попытки снять с В. И. Ульянова личную ответственность за репрессивные действия. Противники Ленина объявляют его проводником влияния враждебных внешних и внутренних сил, подрывавшим духовные основы России, а то и усматривают в нем самом чуть ли не проявление сатанизма. Гораздо более взвешенными и указывающими на мифотворческий характер как демонизации образа В. И. Ульянова, так и его вынужденного «обеления» иногда оказываются рассужде-

⁴ Образчики такого рода см.: Ярославский Ем. Мысли Ленина о религии (1924) // Ярославский Е. М. О религии. — М., 1957; Крывелев И. А. Ленин о религии. — М., 1960; Шахнович М. И. Ленин и проблемы атеизма. Критика религии в трудах В. И. Ленина. — М.; Л., 1961.

⁵ Например, см.: Солоухин В. А. Наваждение. Статьи последних лет. — М., 1991; Арутюнов А. А. Феномен Владимира Ульянова (Ленина). — М., 1992; Лагышев А. Г. Ленин: первоисточники. — М., 1996.

⁶ Ленин, о котором спорят сегодня / А. С. Абрамов, Н. Г. Абрамова, Ю. Н. Амиантов и др. — М., 1991; О Ленине — правду / Сост. Г. И. Барина. — Л., 1991.

ния зарубежных исследователей культа Ленина в Советской России⁷.

В постсоветские десятилетия дискуссии вокруг ленинского отношения к религии не то чтобы утратили былую остроту, но перешли, скорее, в разряд экипировки полемических дискурсов на текущие темы российской жизни. Наиболее расхожими остаются порицательные оценки, но опубликованные и высказываемые мнения все же далеки от единства. Иногда проблема «Ленин и религия» вообще переводится в плоскость конъюнктурных внутривластных интересов.

Периодически активизируются, скажем, инициативы по поводу захоронения тела Владимира Ильича, когда предметом обсуждения становится, в частности, процедурно-ритуальный аспект — упокоить ли явного атеиста (хотя и крещеного) «по православному», или же провести какую-то светскую церемонию (есть и сторонники вообще бесследного его уничтожения). Представляя извлечение тела из Мавзолея как залог духовного благополучия страны, энтузиасты этой акции воспроизводят мифотворческое по сути отношение к Ленину. В то же время, чем больше в Российской Федерации происходит политических перемен в сторону поощрения активности организаций, представляющих так называемые традиционные религии, тем актуальнее оказывается неоднозначный опыт ленинской теории и практики решения «религиозного вопроса».

Зловещее письмо

Незадолго до распада СССР, в год 120-летия со дня рождения В. И. Ульянова (Ленина) орган коммунистической партийной печати журнал «Известия ЦК КПСС» официально обнародовал текст его «Письма В. М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б)» от 19 марта 1922 года⁸. Содержание письма носит очень суровый характер, в нем, в частности, звучит требование «дать самое решительное и беспощадное сражение черносотенному духовенству и подавить его сопротивление с такой жестокостью, чтобы они не забыли этого в течение нескольких

⁷ См.: Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России (1983) / Пер. с англ. — СПб., 1997; Эннкер Б. Формирование культа Ленина в Советском Союзе / Пер. с нем. — М., 2011.

⁸ Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 191–193.

десятилетий». Есть там и такие беспощадные фразы, как: «Чем большее число представителей реакционного духовенства... удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше». Поводом стало известие о сопротивлении верующих изъятию церковных ценностей в Шуе и ряде других мест⁹.

Безусловно, эта публикация вызвала настоящее потрясение у тех, кто всегда был убежден в безупречности мыслей и поступков Владимира Ильича. По словам авторитетного отечественного религиоведа Р. А. Лопаткина: «Я не верил своим глазам, не представлял себе, что такое возможно, пытался понять и объяснить себе этот факт. <...> Может быть, причина в том, что Ленин уже был тяжело болен, у него быстро прогрессирующая болезнь мозга, и он уже фактически был изолирован от реальной действительности?»¹⁰.

Само наличие этого документа в советское время не относилось к чему-то засекреченному. Однако, до открытой публикации, в СССР доступной была лишь ссылка на его существование, содержащаяся в 45 томе Полного собрания сочинений В. И. Ле-

⁹ Засуха летом 1921 г. и истощение за военные годы запасов продовольствия вызвали сильный голод во многих регионах страны. Советская власть приняла иностранную помощь и деятельность российских общественных организаций по борьбе с голодом, однако не прекращала при этом экспорт хлебного зерна за границу как способ получения валютных поступлений. Восполнить нехватку средств для ликвидации голода было решено путем изъятия из церковных имущества предметов из золота, серебра, драгоценных камней. Патриарх Тихон разрешил общинам добровольные пожертвования церковных ценностей, не имеющих богослужебного употребления. На практике изъятие часто проводилось с попранием религиозных чувств верующих, сопровождалось насилием. Сомнение в том, что изымаемые ценности пойдут именно на нужды голодающих, побуждало прихожан к сопротивлению. 15 марта 1922 г. произошли столкновения верующих с представителями власти у соборного храма в г. Шуя, когда после богослужения началось изъятие ценностей (три с половиной пуда серебра — сосуды, ризы, подсвечники, паникадило); в городе начались волнения, с обеих сторон были убитые и раненые. Аналогичные ситуации неоднократно возникали и в других местах. (См.: Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Отв. ред. Я. Н. Шапов. — М., 1996. С. 67–145).

¹⁰ Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — М., 2010. № 4. С. 250.

нина. В этом томе, среди сведений о деятельности В. И. Ленина в 1922 г., на странице 666 (!) начинается информация: «Март, 19. Ленин в письме членам Политбюро ЦК РКП(б) пишет о необходимости решительно подавить сопротивление духовенства проведению в жизнь декрета ВЦИК от 23 февраля 1922 г. об изъятии церковных ценностей в целях получения средств для борьбы с голодом»¹¹. Официальная «Биографическая хроника» также содержит упоминание этого документа, сообщая: «Ленин в письме членам Политбюро ЦК РКП(б) считает необходимым решительно провести в жизнь декрет ВЦИК от 23 февраля 1922 г. об изъятии церковных ценностей в целях получения средств для борьбы с голодом»¹². За рубежом текст письма опубликовал «Вестник Русского студенческого христианского движения» в 1970 г. (№ 98, С. 54–57), откуда он был перепечатан газетой «Русская мысль» (Париж) 1 апреля 1971 г.

Резкость фразеологии этого письма вызвала некоторые сомнения в его аутентичности. Дело в том, что ни рукописного наброска, если таковой был, ни его фотокопии не существует. В архиве хранится машинописный текст, выполненный по стенографической записи (тоже не сохранившейся и не имевшей фотокопии), сделанной под диктовку Ленина по телефону его секретарем М. Володичевой; ленинской подписи или какой-либо авторской правки собственно в этом тексте нет. На страницах письма нет и предполагаемых заметок членов Политбюро, имеется лишь нетребовавшаяся пометка Молотова. В подтверждение подлинности письма обычно указывается¹³, что к документу приложен конверт секретаря СНК РСФСР (Москва, Кремль) с надписью: «Строго секретно. Экземпляр Владимира Ильича (мат[ериалы] по вопросу о Шуйских событиях). 19.III.22»; на конверте стоит штамп, фиксирующий поступление документа в архив: «Архив т. Ленина. Дело № 40. по порядку № 2084 8.IV.22»; главное же — на конверте имеется пометка вроде бы самого Ленина: «в архив» и его подчеркивание.

¹¹ Даты жизни и деятельности В. И. Ленина (6 марта 1922 — 21 января 1924) // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 666–667.

¹² Владимир Ильич Ленин. Биографическая хроника. 1870–1924: В 12 т. Т. 12. Декабрь 1921 — январь 1924. — М., 1982. С. 244.

¹³ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Отв. ред. Я. Н. Щапов. — М., 1996. С. 92.

Среди последовавших за публикацией комментариев было высказано мнение о расхождениях между стилем ленинской письменной речи и рядом словесных оборотов в этом тексте¹⁴. Сам Ленин в годы, непосредственно предшествовавшие появлению этого письма, как минимум дважды заявлял: «Просьба состоит в том, чтобы никогда не полагаться ни на стенографическую, ни на какую иную запись моих речей, никогда не гоняться за их записью, никогда не печатать записи моих речей. <...> ...я ни единого раза не видал сколько-нибудь удовлетворительной записи моей речи. Отчего это происходит, судить не берусь, от чрезмерной ли быстроты моей речи, или от ее неправильного построения, или от чего другого, но факт остается фактом. Ни одной удовлетворительной записи своей речи, ни стенографической, ни иной какой, я еще ни разу не видал»¹⁵.

Так или иначе, письмо добавило аргументов для ставшего общим местом убеждения, что несомненное безбожие Ленина сопровождалось и яркой ненавистью вообще ко всему, что связано с религией — к храмам, духовенству, религиозным обрядам, религиозной литературе и т. п. Обоснованность этого убеждения стали подтверждать теми же знаменитыми высказываниями из ленинских произведений, которые в советское время цитировались как свидетельства последовательного научно-материалистического мировоззрения Владимира Ильича: религия — «род духовной сивухи», «опиум народа»; «всякий боженька есть труположство», «всякая идея о всяком боженьке, всякое кокетничанье даже с боженькой есть невыразимейшая мерзость» и проч. Действительно, произведения Ленина содержат немало язвительных инвектив в адрес религиозных организаций и их служителей («поповщины» в его терминологии).

Тем интереснее, однако, что, как бы параллельно бескомпромиссному негативному отношению к религии, В. И. Ульянов периодически высказывал весьма осторожные, далекие от категорического отрицания, или даже положительные характеристики каким-то конкретным процессам, событиям и пер-

¹⁴ См.: Магер Г. Специалисты безмолвствуют // Ленинградский университет. 1991. 7 июня. № 20. С. 11.

¹⁵ Об этом он писал 17 апреля 1919 г. в Послесловии к брошюре «Успехи и трудности Советской власти» и буквально повторил 16 ноября 1921 г. в Предисловии к брошюре «К вопросу о новой экономической политике (две старые статьи и одно еще более старое послесловие)». См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 73; Т. 44. С. 246–247.

сонам из исторической и современной ему религиозной жизни общества. Для полноты понимания имеет смысл рассмотреть хотя бы некоторые из этих характеристик.

Религия с точки зрения деятеля революции

В работе «Проект программы нашей партии» (1899 г.) революционер В. И. Ульянов признавал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития...»¹⁶. Предложенный им тезис в резолюции II съезда РСДРП (1903 г.) об отношении социал-демократов к религиозному сектантству содержал положение о том, что «сектантское движение в России является во многих его проявлениях одним из демократических течений...»¹⁷.

Десятилетие спустя, размышляя о взаимосвязи религии и демократии, Владимир Ильич вполне определенно утверждал о приоритете демократического устройства общества перед религией, которая содержит не только консолидирующий, но и дезинтегрирующий потенциал. В статье 1913 г. «Балканская война и буржуазный шовинизм» он писал: «Ни национальное угнетение, ни национальная грызня, ни разжигание религиозных различий не были бы возможны при полном и последовательном демократизме»¹⁸. При этом, однако, как следует из его переписки с А. М. Горьким в тот же период (ноябрь 1913 г.), он продолжал придерживаться убеждения, что «было время в истории, когда... борьба демократии и пролетариата шла в форме борьбы одной религиозной идеи против другой»¹⁹.

Накануне октябрьских событий 1917 г. в работе «Государство и революция» он в позитивной тональности высказался о «"наивностях" первоначального христианства с его демократически-революционным духом» в противоположность последующей роли христианства как государственной религии²⁰. Внимание к этой исторической метаморфозе христианства Владимир Ильич проявил еще в эмиграции, ознакомившись с книгой швейцарского социал-демократа Поля

¹⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 228.

¹⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 310.

¹⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 38.

¹⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 231–232.

²⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 33. С. 43.

Голэй «Социализм умирающий и социализм, который должен возродиться» (Лозанна, 1915. на фр. яз.). В своей статье 1915 г. «Честный голос французского социалиста» он одобрительно процитировал слова этого автора об «истории доктрин» в христианстве: «Когда они оказывались влиятельными? Тогда ли, когда они бывали приручены властями, или тогда, когда они бывали непримиримыми? Когда христианство потеряло свою ценность? Не тогда ли, когда Константин обещал ему доходы и предложил ему, вместо преследований и казней, обшитое галунами платье придворных лакеев?»²¹.

Такие оценки не мешали ему критически относиться к радикализму религиозно мотивированных освободительных движений. К примеру, в своих конспектах 1915–1916 гг. («Тетради по империализму») он отметил неоднозначность идеологии панисламизма²². В советский период Ленин дополнил теоретическую характеристику этого явления политическими выводами, сформулированными в июне 1920 г. для участников II конгресса Коммунистического Интернационала и в решениях ЦК РКП(б) о задачах в Туркестане: «необходимость борьбы с панисламизмом и подобными течениями, пытающимися соединить освободительное движение против европейского и американского империализма с укреплением позиции... мулл...», «способы борьбы с... панисламизмом... особо разработать»²³.

В. И. Ульянов мог сочувственно отзываться о тех служителях культа, чья деятельность вписывалась в его понимание борьбы за социальную справедливость, признавая, что именно религиозная принадлежность придает этим деятелям дополнительный авторитет у населения. В статье «Социализм и религия» (1905 г.) он призвал к поддержке «честных и искренних людей из духовенства» в их требованиях свободы и протестах против навязанных самодержавием «казенщины», «чиновнического произвола» и «полицейского сыска»²⁴.

Показательна в этом плане его оценка священника Георгия Гапона, с которым В. И. Ульянов лично общался в эмиграции. Признавая провокационность роли «попа Гапона» в революционных событиях 1905 года, он высказал, тем не менее, соображе-

²¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 9.

²² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 28. С. 513–514.

²³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 166, 436, 437.

²⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 144.

ние о пользе поступков этого священника для освободительного движения в России (серия статей 1905 года «Революционные дни»)»²⁵. Об их встрече в Швейцарии вспоминает Н. К. Крупская: «Однажды Гапон попросил Владимира Ильича прослушать написанное им воззвание, которое он начал с большим пафосом читать. Воззвание было переполнено проклятиями царю. “Не нужно нам царя, — говорилось в воззвании, — пусть будет один хозяин у земли — Бог, а вы все у него будете арендатели!” <...> Владимир Ильич расхохотался, — больно уж наивен был образ, а с другой стороны, очень уж выпукло выступило то, чем Гапон был близок массе: сам крестьянин, он разжигал у рабочих, наполовину еще сохранивших связь с деревней, исконную затаенную жажду земли. Смех Владимира Ильича смутил Гапона. “Может, не так что, — сказал он, — скажите, я поправлю”. Владимир Ильич сразу стал серьезен. “Нет, — сказал он, — это не выйдет, у меня весь ход мысли другой, пишите уж своим языком, по-своему”»²⁶. В апреле 1917 г. Ленин повторил прежнюю характеристику истории с Гапоном в статье «С иконами против пушек, с фразами против капитала»²⁷.

В другой ситуации, разрабатывая «Проект речи по аграрному вопросу во второй Государственной Думе» (1907 г.), он писал: «...мы, социал-демократы, относимся отрицательно к христианскому учению. Но, заявляя это, я считаю своим долгом сейчас же, прямо и открыто сказать, что социал-демократия борется за полную свободу совести и относится с полным уважением ко всякому искреннему убеждению в делах веры...», добавив к этому готовность обсуждать разногласия со священником Тихвинским — «депутатом от крестьян, достойным всякого уважения за его искреннюю преданность интересам крестьянства, интересам народа, которые он безбоязненно и решительно защищает...»²⁸.

К слову сказать, В. И. Ульянов имел вполне адекватные представления о религиозной составляющей в образе жизни, нравах и потребностях трудящегося населения страны. Он, например, прекрасно разбирался в христианском праздничном

²⁵ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 210–211, 216–219.

²⁶ Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине: В 10 т. Т. 2. Н. К. Крупская / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. — М., 1989. С. 77–78

²⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 31. С. 305.

²⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 156–157.

календаре и использовал эти познания при написании в сибирской ссылке летом 1897 г. брошюры «Новый фабричный закон», седьмой раздел которой «Как наше “христианское” правительство урезывает праздники для рабочих» содержал резкую критику ограничений прав верующих на отдых и свободное время²⁹.

Проводя долгое время в эмиграции, Владимир Ильич и там проявлял внимание к религиозной жизни местного населения. О пребывании в Лондоне в 1902–1903 гг. Н. К. Крупская вспоминала: «Ходили мы вначале довольно часто в Гайд-парк. <...> Стоит атеист и доказывает кучке любопытных, что бога нет, — мы особенно охотно слушали одного такого оратора, он говорил с ирландским произношением, нам более понятным. Рядом офицер из “Армии спасения” выкрикивает истерично слова обращения к всемогущему богу...»; посмотрев такие выступления, Ленин «шел в народный ресторанчик, в церковь. В Англии в церквях после богослужения бывает обычно какой-нибудь коротенький доклад и потом дискуссия. Эти-то дискуссии, где выступали рядовые рабочие, особенно любил слушать Ильич»³⁰.

В дореволюционные годы В. И. Ульянов неоднократно выступал в защиту религиозной свободы для представителей различных вероисповеданий в Российской империи. Обращают на себя внимание его комментарии по поводу «инквизиторской травли сектантства» ревнителями православия, данные в статье 1901 г. «Внутреннее обозрение. IV. Две предводительские речи»³¹. В мае 1903 г. в Женеве выходит написанная им в эмиграции брошюра «К деревенской бедноте» с формулировкой принципиального требования: «Каждый должен иметь полную свободу не только держаться какой угодно веры, но и распространять любую веру и менять веру. Ни один чиновник не должен даже иметь права спрашивать кого ни на есть о вере: это дело совести... <...> Не должно быть никакой “господствующей” веры или церкви»³². Упомянутая выше статья 1905 г. «Социализм и религия» содержит развитие этого тезиса: «Государству не должно быть

²⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 288–293.

³⁰ Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине: В 10 т. Т. 2. Н. К. Крупская. — М., 1989. С. 47, 48.

³¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 335–342.

³² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 172–173.

дела до религии, религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью. Всякий должен быть совершенно свободен исповедовать какую угодно религию или не признавать никакой религии... <...> Никакие различия между гражданами в их правах в зависимости от религиозных верований совершенно не допустимы. <...> Не должно быть... никакой выдачи государственных сумм церковным и религиозным обществам, которые должны стать совершенно свободными, независимыми от власти союзами граждан-единомышленников. Только выполнение до конца этих требований может покончить с тем позорным и проклятым прошлым, когда церковь была в крепостной зависимости от государства, а русские граждане были в крепостной зависимости у государственной церкви...»³³.

Особым сюжетом является отношение В. И. Ульянова к участию духовенства в политической жизни. По его взглядам дореволюционного времени, такое участие есть совершенно нормальное дело. «В жизни абсолютно невозможны, неосуществимы никакие меры, отстраняющие от политики <...> ту или иную группу или часть населения», — писал он в статье 1912 г. «Либералы и клерикалы» (занятно, что эта статья была им подписана псевдонимом *Мирянин*). «Мы не против участия духовенства в выборной борьбе, в Думе и пр., — утверждал он далее о позиции социал-демократов, — а исключительно против средневековых привилегий духовенству. Мы клерикализма не боимся, мы с ним охотно — на свободной и равной для всех трибуне — поспорим. Духовенство всегда участвовало в политике *прикровенно*; ничего кроме пользы для народа, и большой пользы, не будет от того, если духовенство станет участвовать в политике *откровенно*»³⁴. Анализируя ход кампании по выборам в IV Государственную Думу в статьях «Духовенство и политика» и «Духовенство на выборах и выборы с духовенством» (в сентябре и октябре 1912 г.), он замечает: «Неучастие духовенства в политической борьбе есть вреднейшее лицемерие», «народу принесет лишь пользу переход духовенства к политике откровенной»³⁵; это позволит понять действительное состояние духовенства, его расслоение на тех, кто «будут голосовать

³³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 143–144.

³⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 469, 470.

³⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 22. С. 80.

за кандидатов, угодных правительству»³⁶, и на демократически настроенных представителей «даже в таком социальном слое России, как духовенство...»³⁷. Очевидно, что для В. И. Ульянова открытая политическая активность духовенства равносильна саморазоблачению подлинных интересов этого сословия в глазах приверженцев демократии. Как высказался он в статье «Беседа о “кадетоедстве”» (1912 г.): «...всякий грамотный человек понимает: демократия не может быть демократией, будучи богомольной»³⁸. Отсюда следовала и общая позиция, выраженная в статье «Критические заметки по национальному вопросу» (1913 г.): «Ни один демократ и тем более ни один марксист не отрицает... необходимости на родном языке... пропагандировать антиклерикальные или антибуржуазные идеи “родному” крестьянству и мещанству...»³⁹.

В мае и июне 1909 г. вышли две программные ленинские статьи на тему религии — «Об отношении рабочей партии к религии» и «Классы и партии в их отношении к религии и церкви». Нет смысла подробно воспроизводить их содержание — любой желающий может раскрыть семнадцатый том Полного собрания сочинений и ознакомиться с тем набором теоретических концептов, который сложился в воззрениях Владимира Ильича касаясь позиции революционной социал-демократии в вопросах религии⁴⁰. Стоит лишь отметить два важных акцента в этих статьях.

В первой из них, вслед за Ф. Энгельсом, Ленин резко характеризует как «глупость» якобы революционную идею «объявления войны религии», высмеивает увлечения «атеистической проповедью», предостерегает от угрозы «преувеличения борьбы с религией со стороны политической партии пролетариата». Во второй статье лейтмотивом стал яростный антиклерикализм, призыв противостоять «феодалным привилегиям» православной церкви, и уже как производное от этого прозвучала критика либеральной идеологии «обновления» религии и «более тонких средств церковного обмана».

Сформулированные в этих работах трактовки не претерпели существенных изменений до конца его жизни, хотя впо-

³⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 22. С. 129.

³⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 22. С. 81.

³⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 22. С. 67.

³⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 121.

⁴⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 415–426, 429–438.

следствии отчасти модифицировались и далеко не всегда воплощались в его практической революционной деятельности. Эти положения раскрывают своеобразную диалектику ленинского подхода к религии, сочетающую идеологическую непримиримость с гибкостью политических действий по отношению к носителям религиозного сознания.

Религия с точки зрения советского государственного деятеля

После 1917 г., уже как Председатель Совнаркома, В. И. Ульянов активно стремился перевести свои теоретические представления о свободе совести в правовую практику нового государства. Подписанный им и другими членами Советского правительства Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г., в редактировании которого он деятельно участвовал, содержал норму, запрещающую «издавать какие-либо местные законы или постановления, которые бы стесняли или ограничивали свободу совести». Декрет установил, что: «Каждый гражданин может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры или неисповеданием никакой веры, отменяются». В окончательную редакцию документа вошла и внесенная им лично формулировка: «Здания и предметы, предназначенные специально для богослужбных целей, отдаются, по особым постановлениям местной или центральной государственной власти, в бесплатное пользование соответственных религиозных обществ»⁴¹.

В годы Гражданской войны, когда важнейшей задачей советской власти было удержать за собой признание как можно большей части населения на «расколовшейся» территории бывшей империи, глава государства очень внимательно реагировал на опасность ущемления интересов верующих. Выступая на I Всероссийском съезде работниц 19 ноября 1918 г., он прямо заметил: «Бороться с религиозными предрассудками надо чрезвычайно осторожно; много вреда приносят те, которые вносят

⁴¹ О религии и церкви: Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. 2-е изд., доп. — М., 1981. С. 112–116, 171.

в эту борьбу оскорбление религиозного чувства»⁴². Аналогичная установка была включена Лениным в проект Программы РКП(б) в 1919 г.: «осуществлять фактическое освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков, добиваясь этого посредством пропаганды и повышения сознания масс, вместе с тем заботливо избегая всякого оскорбления чувств верующей части населения...»⁴³. В «Предложениях к проекту постановления Пленума ЦК РКП(б) о пункте 13 Программы партии» (1921 г.) он еще раз напомнил: «...не выпячивать вопроса о борьбе с религией...»⁴⁴. Эти и им подобные высказывания были вполне естественны для Ленина как марксиста, который не забывал язвительного суждения Энгельса из письма Э. Бернштейну (июль 1884 г.): «...атеизм, как *голое* отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией»⁴⁵.

До завершения основных событий Гражданской войны советская власть еще не позволяла себе демонстративного разрушения храмов и массовых репрессий верующих. Известна, например, поддержка Председателем Совнаркома просьбы верующих из Ягановской волости Череповецкого уезда содействовать достройке местного храма, заложенного еще в 1915 г. (в записке Ленина председателю Афанасьевского сельсовета В. Бахвалову от 2 апреля 1919 г. говорилось: «Окончание постройки храма, конечно, разрешается...»)⁴⁶. Весьма настоятельно звучит и его требование к реввоенсовету Кавказского фронта: «обязательно проявлять максимум доброжелательности к мусульманам <...> демонстрируйте и притом самым торжественным образом симпатии к мусульманам» (телеграмма Г. К. Орджоникидзе от 2 апреля 1920 г.)⁴⁷. Получив личную телеграмму с жалобой на турецкие притеснения от председателя ЦК объединенных духоборческих общин Тифлисской губернии П. П. Веригина, Ленин как Председатель Совета обороны обязал соответствующие военные инстанции: «примите все возможные меры» для помощи коммунам духоборов в Ахалкалакском районе советской Грузии (телеграмма Г. К. Орджоникидзе

⁴² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 186.

⁴³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 95.

⁴⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 54. С. 440.

⁴⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 36. С. 161.

⁴⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 50. С. 273.

⁴⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 51. С. 175.

от 25 марта 1921 г.)⁴⁸. В апреле 1921 г. В. М. Молотов получает от Ленина указание: «...в газетах напечатано письмо или циркуляр ЦК насчет 1 мая, и там сказано: *разоблачать ложь религии* или нечто подобное. Это нельзя. Это нетактично. Именно по случаю пасхи надо рекомендовать *иное*: не разоблачать ложь, а *избегать, безусловно, всякого оскорбления религии*»⁴⁹.

Конечно, ленинская идеология коммунизма предполагала, как минимум, резкое ограничение возможностей для пропаганды «чуждых» воззрений. Так, к примеру, в проект постановления Политбюро ЦК РКП(б) о свободной продаже книг, хранящихся на складах в Москве в 1921 г., он внес весьма характерное уточнение: «Из числа книг, пускаемых в свободную продажу в Москве, изъять порнографию и книги духовного содержания, отдав их в *Главбум* на бумагу»⁵⁰. Тем не менее, выступая на совещании беспартийных делегатов IX Всероссийского съезда Советов 26 декабря 1921 г., Ленин с обидой отреагировал на подозрение, будто он «предлагал жечь молитвенники»: «Само собой разумеется, что я никогда этой вещи не предлагал и предложить не мог. <...> ...по основному закону нашей республики, свобода духовная насчет религии за каждым безусловно обеспечена...»⁵¹.

Даже в зловещем письме к Молотову для членов Политбюро репрессивные установки давались в контексте, явно не предполагающем полного уничтожения религиозной жизни в стране. В письме констатировалось: «...по международному положению России для нас, по всей вероятности, <...> окажется или может оказаться, что жестокие меры против реакционного духовенства будут политически нерациональны, может быть, даже чересчур опасны». Речь шла, скорее, о запугивании и пресечении оппозиционных действий со стороны представителей церковной среды («...чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать»)⁵².

Как глава государства, В. И. Ульянов должен был решать уже такие задачи, которые носили сугубо прикладной характер и требовали всего спектра политических и административных реакций. В каких-то случаях он проявлял гибкость, учитывая

⁴⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 52. С. 109.

⁴⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 52. С. 140.

⁵⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 119.

⁵¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 333.

⁵² Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 192, 193.

труднейшее международное положение страны. Когда в начале 1919 г. в Петрограде по обвинению в контрреволюционной деятельности был арестован архиепископ Могилевской католической епархии и митрополит России Эдуард Рооп, в адрес советского руководства из Ватикана последовало обращение кардинала Гаспарри от имени Папы Римского Бенедикта XV с требованием освободить иерарха. Ленин тут же запросил председателя Петроградского Совета Г. Е. Зиновьева: «Правда ли, что заложником Вы арестовали могилевского архиепископа Роппа? Прошу сообщить, на каких условиях можно бы его освободить, о чем ходатайствует папа» (телеграмма Г. Е. Зиновьеву от 6 февраля 1919 г.)⁵³. Вскоре Ропп был освобожден (по официальной версии его обменяли на группу заключенных в Польше коммунистов, которые, однако, при переходе через польскую границу были убиты польскими пограничниками; по другим сведениям его отправили в Москву и через посредничество Красного Креста вывезли в Варшаву).

А вот в другой, «внутренней» ситуации конца декабря того же 1919 г. была проявлена очевидная жестокость. В связи с неявкой верующих на работу в православный праздник — день памяти святителя Николая-чудотворца 19 декабря, последовало письменное распоряжение от Предсовнаркома особоуполномоченному Совету Обороны А. В. Эйдуку: «...мириться с “Николой” глупо, надо поставить на ноги все Чека, чтобы расстреливать не явившихся на работу из-за “Николы”»⁵⁴.

Неизбежна была причастность «первого лица» советского государства и к проблемам идеологического свойства, обусловленным антирелигиозными мероприятиями. Известны обращения к нему от верующих и некоторых советских работников по поводу вскрытия мощей святых в православных храмах — звучали просьбы либо «без осквернения» передавать мощи прихожанам, либо вообще избегать вскрытий, поскольку такие действия настраивали население против власти. На полученной им 17 марта 1918 г. записке М. И. Свет по поводу передачи верующим мощей святителя Алексия, находившихся в Чудовом монастыре в Кремле, Предсовнаркома сделал резолюцию

⁵³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 50. С. 252, 470.

⁵⁴ Этот текст приводится как восстановленная купюра из опубликованного документа со ссылкой на РГАСПИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 12176 (См.: Латышев А. Г. Рассекреченный Ленин. — М., 1996. С. 156).

наркомом юстиции Д. И. Курскому: «Прошу не разрешать вывоза, а назначить вскрытие при свидетелях. Ленин». На письме к нему 22 апреля 1919 г. от партийца С. Мицкевича, озабоченного возможной дискредитацией советской власти грубым нарушением религиозных чувств населения, Ленин написал: «Я считаю, что Мицкевич находится в паническом настроении. Безобразия при вскрытии, конечно, недопустимы. Это разъяснено. Разубеждать старух, конечно, невозможно. Но имеются массы писем и сообщений с мест, что не в пользу суеверий, а наоборот»⁵⁵.

Оставаясь главным идеологом революции, но одновременно будучи и главой правительства, Ленин постоянно решал не всегда стыкующиеся между собой задачи. Как писала в одной из своих статей Н. К. Крупская: «К агитационным формам антирелигиозной пропаганды он относился с большой осторожностью. Помню, как он наворчал на меня за то, что мы в Главполитпросвете (комитет при Наркомате просвещения РСФСР под председательством Крупской. — М. С.) дали денег на проведение комсомольского рождества»; о причине этого недовольства она рассказала, выступая перед руководителями отделов народного образования: «помню, как я пришла к Владимиру Ильичу и говорила, что мы отпустили столько-то тысяч на комсомольское рождество. Он говорит: "А какое вы имели право? Хотя антирелигиозная пропаганда — это хорошая мысль, но деньги-то советские и расходовать их нужно по-советски"»⁵⁶. В то же время он считал, что нужно более углубленно вести антирелигиозную пропаганду. По воспоминанию Крупской, в 1923 г., находясь в Горках, «Владимир Ильич смотрел два антирелигиозных фильма: один — "Комбриг Иванов", другой — "Чудотворец". Хотя с точки зрения художественной "Комбриг" много выше, но он не понравился Ильичу, зато ему очень понравился "Чудотворец", где прекрасно вскрыт классовый характер религии»⁵⁷. Ленинскую критику вызвал водевильный

⁵⁵ Обе цитаты приводятся по архивным документам, опубликованным в сборнике: Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Отв. ред. Я. Н. Шапов. — М., 1996. С. 36, 41.

⁵⁶ Крупская Н. К. Вопросы атеистического воспитания: Сборник статей и выступлений / Сост. и вступит. ст. Л. С. Фрид и Э. М. Цимхес. 2-е изд., доп. — М., 1964. С. 87, 192.

⁵⁷ Там же. С. 202.

тон антирелигиозной линии фильма о красном комбриге, ухаживавшем за поповской дочерью (этот фильм режиссера А. Разумного по произведению Г. Лелевича «Повесть о комбриге Иванове» был продан в США, где шел под названием «Красотка и большевик»). А вот комедию режиссера А. П. Пантелеева «Чудотворец» (1922 г.) Ленин одобрил. История о часовом гвардейце времен Николая I, укравшем камень-самоцвет из оклада Казанской иконы Божьей Матери, чтобы помочь деньгами своим деревенским родным, объявившем, что камень ему дала сама Богородица, и заставившем служителей церкви подыграть этому «чуду», — была им воспринята как разоблачение лицемерия церковников.

Весна 1922 г. стала временем последнего серьезного всплеска ленинского интереса к положению религии в Советской России. Ситуация тогда для Владимира Ильича сложилась напряженная — состояние его здоровья заметно ухудшилось, а между тем шла подготовка к XI съезду РКП(б). Ленин покинул резиденцию в Горках, выступил 6 марта на заседании коммунистической фракции V Всероссийского съезда металлистов, и в тот же день отбыл на отдых в бывшую помещичью усадьбу Корзинкино близ села Троицкое-Лыково, где оставался до 25 марта. Здесь и произошли два важных события по «религиозному» поводу: была написана статья «О значении воинствующего материализма», впоследствии громко именованная «философским завещанием» Ленина, и было продиктовано упомянутое выше «Письмо В. М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б)».

Названному письму, кстати, предшествовала телефонограмма для В. М. Молотова, продиктованная Лениным 12 марта секретарю Н. С. Аллилуевой. В ней содержалось поручение дать от имени ЦК РКП(б) указание губкомам партии о присылке вместе с делегатами грядущего съезда подробных данных с мест по поводу ценностей в церквях и монастырях, изъятие которых могло быть использовано в целях помощи голодающим⁵⁸. Вскоре пришли известия о шуйских событиях и других подобных случаях сопротивления конфискации. Даже удаленный от текущих дел, Ленин оставался главой советского правительства и предпринимал, как он был убежден, необ-

⁵⁸ Владимир Ильич Ленин. Биографическая хроника. 1870–1924: В 12 т. Т. 12. Декабрь 1921 — январь 1924. М., 1982. С. 234.

ходимые действия по решению трудных государственных вопросов. Касаясь жизни религиозных организаций и интересов миллионов верующих, эти вопросы неизбежно переходили из административной в идеологическую плоскость. Жесткость и жестокость ленинского письма Молотову от 19 марта с остротой подчеркивает теснейшую переплетенность социальных и мировоззренческих коллизий.

Ленин, который одновременно готовил политический отчет ЦК РКП(б) XI съезду, вовсе не ограничивался, конечно же, антицерковными заботами — все дни пребывания в Корзинкино он активно пишет письма и записки не менее чем дюжине адресатов (в том числе Л. Б. Каменеву, Л. Б. Красину, Г. М. Кржижановскому, Д. И. Курскому, Г. Я. Сокольникову, И. В. Сталину, Г. В. Чичерину) на самые разные темы, от конкретных проблем народного хозяйства до внешней политики, проводит беседы с посетителями.

В течение недели с ним вместе жила Н. К. Крупская, которая привезла в Корзинкино большое количество антирелигиозной литературы для собственного чтения. Причиной ее интереса была, как она писала в 1933 г., неудачная кампания московского отдела народного образования по антирелигиозной пропаганде в школе. «В этой области наблюдался тогда целый ряд грубых извращений; в одном детском доме с ребят силком снимали кресты, в одной деревне какой-то усердный парень пальнул в икону. Надо было установить правильные формы антирелигиозной пропаганды, для этого необходимо было повести широкую разъяснительную кампанию среди учительской массы»⁵⁹. Среди привезенной литературы было множество пропагандистских изданий примитивного качества (типа брошюр П. Бляхина «Как попы дурманят народ» и Н. Мещерякова «Поповские проделки»); но имелось и несколько вполне содержательных трудов отечественных и зарубежных авторов (среди них Р. Ю. Виппер, В. И. Невский, Н. М. Никольский, И. И. Степанов-Скворцов, Г. Винклер, К. Каутский). Была и книга А. Дрекса «Миф о Христе» на немецком языке. По свидетельству Крупской: «Ильич просматривал все эти брошюры, ворчал, взял себе Дрекса и стал читать. В это время

⁵⁹ Крупская Н. К. Вопросы атеистического воспитания: Сборник статей и выступлений / Сост. и вступит. ст. Л. С. Фрид и Э. М. Цимхес. 2-е изд., доп. М., 1964. С. 51–52.

пришла большая посылка книг от Уиптона Синклера на мое имя с интересным письмом, где он писал о той борьбе, которую ведет при помощи своих романов. Из кипы присланных Синклером книг Ильич выбрал книжку о религии — «Религия и нажива». Ильич вооружился английским словарем и стал читать по вечерам. Книжка в отношении антирелигиозной пропаганды мало удовлетворила его, но ему понравилась критика буржуазной демократии. На прогулках мы много разговаривали с Ильичем на антирелигиозные темы. <...> Ильич говорил тогда о Дрексе, о Синклере, о том, как вредна поверхностная, наскокистая антирелигиозная пропаганда, всякая вульгаризация, как важно увязывать ее с естествознанием, с достижениями техники, вскрывать классовые корни религии»⁶⁰.

Результатом ленинских размышлений над этой литературой стал большой раздел в статье «О значении воинствующего материализма», работу над которой Владимир Ильич закончил 12 марта (до 16 марта он сделал несколько правок в машинописный текст и затем отослал его для публикации № 3 журнала «Под Знаменем Марксизма»). Статья эта многоплановая, содержащая и точные наблюдения, и резкие эпитеты, и уничтожающую критику, и уважительные оценки. Пожалуй, одна из ключевых фраз в ней: «Самое важное — чаще всего именно это забывают наши якобы марксистские, а на самом деле уродующие марксизм коммунисты — это суметь заинтересовать совсем еще неразвитые массы сознательным отношением к религиозным вопросам и сознательной критикой религии»⁶¹. Написанная на фоне событий, подобных произошедшим в Шуе, эта фраза как будто вобрала в себя и горечь от несостоятельности «якобы марксистов», и обиду на непонимание массами своего грядущего коммунистического «счастья», и пренебрежение религиозным мировоззрением этих самых масс, и надежду на достижение их заинтересованности и сознательности.

Дальше был XI съезд РКП(б), — последний с участием Ленина, — через день после этого съезда Генеральным секретарем ЦК большевистской партии избирается И. В. Сталин, в ноябре 1922 г. Владимир Ильич делает последние публичные выступления, до марта 1923 г. успевает написать еще несколько работ (в их числе — статья с характерным названием «Лучше меньше,

⁶⁰ Там же. С. 53–54.

⁶¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 27.

да лучше»), а затем практически перестает лично участвовать в политической и идеологической жизни страны. Но остается его идейное наследие.

Это наследие содержит много примеров, свидетельствующих о разнообразии суждений В. И. Ульянова по «религиозному вопросу» и о вариативности практических подходов. За всеми этими оттенками, за беспощадностью или, напротив, за неожиданной от такого человека терпимостью возникает вполне определенная позиция в ленинском отношении к религиозной сфере. Эта позиция образуется из сложения трех основных составляющих. Во-первых, — принципиальная несовместимость усвоенного Владимиром Ульяновым диалектико-материалистического мировоззрения с любой религией, при отказе религиям в каких-либо иных основах, кроме земных. Во-вторых, — его явный и часто страстный антиклерикализм, перешедший в послереволюционный период в воинственное отношение к религиозным организациям как политическим противникам коммунистической партии⁶². В-третьих, — убеждение в третьестепенности проблем с религией по сравнению с решением задач социального переустройства и по этой причине подчинение «религиозного вопроса» актуальным потребностям революционных преобразований общества⁶³.

Можно сказать и так, что наибольшую враждебность у Владимира Ильича вызывали не столько религиозная вера людей или, тем более, вероисповедные доктрины, — к ним он был в целом равнодушен и способен ограничиться лишь чисто теоретической полемикой, — сколько вполне понятные претензии религиозных организаций на весомую роль в общественных настроениях, на хозяйственное и политическое влияние, —

⁶² Впрочем, Ленин мог быть безжалостен и к «своим»: за грубые действия агентов ВЧК в 1921 г., грозившие нарушить работу Внешторга с иностранцами, он категорически потребовал «арестовать паршивых чекистов и привезти в Москву виновных и их расстрелять», «подвести под расстрел чекистскую сволочь». См.: Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 185.

⁶³ В статье 1905 г. «Социализм и религия» он писал: «Проповедовать научное миросозерцание мы всегда будем, бороться с непоследиельностью каких-нибудь "христиан" для нас необходимо, но это вовсе не значит, чтобы следовало выдвигать религиозный вопрос на первое место, отнюдь ему не принадлежащее...» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 146).

в этом отношении компромиссов он не признавал и употреблял все свои возможности для безжалостного подавления таких претензий.

Что в религии вызывало интерес атеиста

Следует согласиться с характеристикой одной из черт интеллектуального облика Владимира Ильича, данной В. А. Кувакиным: «С юношеских лет Ленин был чужд религиозному, спиритуалистическому и идеалистическому воззрению на окружающую действительность. У него было какое-то естественное отсутствие какого-либо интереса и, так сказать, вкуса к трансцендентному и мистическому. Все это ему просто было неинтересно...»⁶⁴. Возражая тем западным исследователям, которые искали влияние религии (в частности, скрытых мотивов ветхозаветного пророчествования) на мировоззрение Ленина, Кувакин замечает: «Для Ленина процесс мышления, каким бы напряженным в эмоциональном, нравственном и социальном отношении он ни был, никогда не имел ничего общего с "экстазом" или "трансцендированием"... <...> Особенность ленинского интеллекта связана с направленностью... не на себя как субъекта мышления,... а... на объект и объективные методы овладения им. Подобно тому как человек наиболее адекватно и полно заявляет о себе делом, действием, поступком, так и Ленин раскрывался не посредством размышления о себе, о чем-то своем сокровенном, тайном или "эзотерическом", а практически участвуя в революционном движении, осмысливая его возможно более точным, всесторонним, истинным, научным образом, исследуя его как ученый, сообщая о результатах своих исследований всегда конкретному классу, конкретным людям...»⁶⁵. Такое объяснение как бы расширяет сообщение Н. К. Крупской об умственной работе Ленина, высказанное ею в анкете для Института мозга (1935 г.): «Обычное, преобладающее настроение — наярженная сосредоточенность. ...Самокритичен, очень строго относился к себе. Но копанье и мучительнейший самоанализ в душе ненавидел»⁶⁶.

⁶⁴ Кувакин В. А. Мировоззрение В. И. Ленина. Формирование и основные черты. — М., 1990. С. 192.

⁶⁵ Там же. С. 196.

⁶⁶ Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине: В 10 т. Т. 2. Н. К. Крупская — М., 1989. С. 372.

Ленинская принципиальная позиция в «религиозном вопросе» определялась знаменитой фразой Маркса о религии: «*sie ist das Opium des Volks*»⁶⁷. Это изречение Владимир Ильич считал «краеугольным камнем всего миросозерцания марксизма в вопросе о религии» и неоднократно применял его именно в марксовом смысле при анализе конкретных ситуаций революционного процесса в России⁶⁸. Вероятно, что впервые с этой фразой и ее правильным переводом («опиум народа» — без предлога между словами) Владимир Ульянов познакомился еще в гимназические годы, поскольку именно его старший брат Александр Ильич сделал тогда один из первых переводов на русский язык работы К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение», где и содержатся эти слова. Главным в понимании ее смысла является контекст — религия рассматривалась Марксом как «самосознание и самочувствие человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял», как «превратное мировоззрение превратного мира», как «общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* (вопрос чести), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания», как «*выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества*»⁶⁹. Этими характеристиками раскрывается по сути компенсаторная функция религии — восполнение человеческого несовершенства и зависимости (прежде всего, социальной и экономической) с помощью болеутоляющего средства, создаваемого самими нуждающимися людьми (не навязываемого им откуда-то извне). Уподобление религии опиуму указывает, что она действительно снимает «болевое ощущение», но не излечивает. Проблемы, породившие потребность в религии, коренятся не в мировоззренческих блужданиях, а в реальной «земной основе» бытия; потому и «критика неба» должна превратиться в «критику земли» (т. е. в критику «превратных» форм права, политики и прочих факторов человеческого самоотчуждения).

⁶⁷ В «каноническом издании» советского времени перевод звучит так: «Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 415).

⁶⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 143; Т. 17. С. 416, 425, 438.

⁶⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 414.

В. И. Ульянов был достаточно образован и проницателен, чтобы понимать закономерность существования религии в истории человечества, ее укорененность в чувства и жизненные потребности людей. Полемизируя с теорией «эмпириомонизма» А. А. Богданова, в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» он признал: «...“общезначимо” учение религии в большей степени, чем учение науки: большая часть человечества держится еще поныне первого учения... <...> ...ибо религии возникли не беспричинно, держатся они в массе народа при современных условиях вовсе не случайно, подлаживаются к ним профессора философии вполне “закономерно”. Если этот несомненно общезначимый и несомненно высокоорганизованный социально-религиозный опыт “не гармонирует” с “опытом” науки, то, значит, между тем и другим есть принципиальная, коренная разница... <...> Общезначима и религия, выражающая социальное согласование опыта большей части человечества»⁷⁰. В его конспекте 1909 г. книги Л. Фейербаха «Лекции о сущности религии» встречаются, к примеру, такие комментарии: «Кроме фантазии в религии крайне важно *Gemüth* (чувство), *практическая* сторона, поиски лучшего, защиты, помощи etc.»; «в религии ищут *утешения*»; «христианство из *морали* сделало бога, создало *морального бога*»; «религия дает человеку идеал»⁷¹.

Владение рядом языков (он мог говорить на английском, немецком, французском языках, свободно читал по-итальянски, понимал чешский и польский языки, латынь и греческий язык знал в объеме гимназического курса) способствовало разнообразию его круга чтения. Как человек, любивший и умевший работать с книгами, формировавший свое мышление во многом на основе освоения огромного массива различной литературы, он был вполне восприимчив и к текстам на религиозные темы.

В ленинской письменной и устной речи периодически появлялись фразы, понятия, имена, почерпнутые из знакомства, в частности, с историей христианства. Известно, например, употребление Лениным фразы «Сим победиши» из сюжета в «Жизнеописании кесаря Константина» Евсевия Памфила,

⁷⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 126, 194.

⁷¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 53, 54, 56.

который поведал о видении императору перед битвой с Максенцием в 312 г. на небе креста с надписью по-гречески «Сим знаменем победишь» (вскоре началось торжество христианства). Так он говорил о самопожертвовании борцов «против политического и экономического рабства» до революции; так он призывал к «дисциплине трудовой, повышению производительности труда, организации труда, увеличению количества продуктов, беспощадной борьбе с разгильдяйством и бюрократизмом» после революции⁷².

Из христианского лексикона было и понятие «кредо» (credo — верую) как первого слова в латинском тексте Никейского Символа веры 325 г., обозначающего и весь этот церковный документ. Название Credo носила вышедшая в 1899 г. политическая программа оппонентов Владимира Ильича — представителей «экономизма» Е. Д. Кусковой (автора этого манифеста) и С. Н. Прокоповича, позднее ставших кадетами. В Credo развивалась точка зрения на то, что рабочие должны заниматься только экономической борьбой, политическое же руководство следует предоставить интеллигенции. Критикуя эту программу, он больше 50 раз упоминал в разных своих публикациях «историю с буржуазно-демократическим “кредо” (кредо = символ веры), которое в России пропагандировалось Прокоповичем и К^о и которое *против воли авторов* было оглашено в печати революционными социал-демократами»⁷³.

От времен принявшего Никейский Символ веры Первого Вселенского собора широкое хождение получила и фраза, позднее приписанная Яну Гусу, употреблявшаяся Лениным неоднократно на латинском и русском языках: «O, sancta simplicitas» («святая простота»). Этой фразой Владимир Ильич саркастически характеризовал наивные с его точки зрения упования современников на возможность эволюционного, либерального развития освободительного движения в России⁷⁴.

Среди имен мыслителей различных эпох, чьи взгляды и труды привлекали внимание Ленина, встречаются иногда, вроде бы, совершенно неожиданные для его интересов персоны. Так, скажем, конспектируя (в «Философских тетрадах»)

⁷² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 64; Т. 43. С. 402.

⁷³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 19. С. 89.

⁷⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 261; Т. 3. С. 327; Т. 5. С. 62; Т. 6. С. 87; Т. 9. С. 268.

немецкое издание книги Фердинанда Лассалья «Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos» («Философия Гераклита Темного из Эфеса», 1858), он делает свой перевод цитируемого в этой книге высказывания христианского теолога и писателя-апологета Климента Александрийского (ок. 150–215) из собрания набросков под общим названием «Строматы»⁷⁵. Как пишет Ленин: «На стр. 56 (т. II) Лассаль приводит цитату [из *Clemens Al. Stromata V*; гл. 14] о Гераклите, которая в буквальном переводе гласит: “Мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим”... Очень хорошее изложение начал диалектического материализма»⁷⁶. Конечно, предметом интереса был не сам теолог, уважительно относившийся к эллинской философии, а пересказанная им идея Гераклита⁷⁷. Но Ленин переводит и еще одно высказывание христианского автора, найдя его заслуживающим конспектирования: «Из *Clemens (Stromata, V)*: ... “вследствие своей невероятности ускользает (именно истина) от того, чтобы быть познанной”»⁷⁸.

Другим христианским теологом, чье имя появилось в ленинских произведениях, стал Фома Аквинский (1225–1274). Его упоминание возникло в связи с критикой экономической теории К. Маркса бывшим «легальным марксистом», впоследствии лидером партии кадетов, П. Б. Струве. Возмущение Ленина вызвало обнаруженное им в работе Струве уподобление марксовской теории стоимости теологической трактовке Фомой Аквинским первородного греха. В статье «Еще одно уничтоже-

⁷⁵ Ф. Лассаль цитировал по: *Clementis Alexandrini opera. Ex recensione Gulielmi Dindorfii. Vol. III. Stromatum V-VIII. Scripta minora. Fragmenta. Oxonii, e typ. Clarendoniano, 1869.*

⁷⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 311.

⁷⁷ В переводах более компетентных авторов эта фраза звучит несколько по-иному: «Этот мировой порядок, тождественный для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим» (Дильс Г. Досократики. Сокр. пер. с нем. А. О. Маковельского. Ч. 1. — Казань, 1914. С. 152); «Этот космос, один и тот же для всего [сущего], не создал никто из богов и никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнём, мерами загорающимся и мерами потухающим» (Богомолов А. С. Античная философия. — М., 1985. С. 54).

⁷⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 313.

ние социализма» (1914 г.) Ленин писал: «...сближение марксизма с схоластическим учением о первородном грехе представляет из себя такой перл в ученом труде г-на Струве, что на нем нельзя не остановиться подробнее. Заранее извиняемся перед читателем за длинные выписки, но тут надо быть точным, чтобы пригвоздить попрочнее приемы современной либерально-профессорской науки. “Для меня совершенно ясно, — пишет г. Струве, — что марксизма теория трудовой ценности по своему логическому строению много столетий тому назад имела грандиозную аналогию и прообраз в «реалистически» обоснованном схоластическом учении о первородном грехе... Точно так же, как у Маркса эмпирические «цены» управляются законом ценности, так сказать, заимствуют свое бытие от субстанции ценности, так для схоластики эмпирические действия людей определяются первородным грехом. Вот несколько сопоставлений” (далее Струве приводит цитату из III тома «Капитала» и сравнивает ее с цитатой из Фомы Аквинского. — М. С.); констатируя, что по Струве «...Маркс приравнивается к средневековому теологу на том, собственно, основании, что Маркс складывает цены товаров одной отрасли производства, а средневековый теолог Фома Аквинат складывает людей, происшедших от праотца Адама, для обоснования учения о первородном грехе», Ленин называет это «...игра пошлыми аналогиями, вернее: простое шутовство»⁷⁹.

Вообще, Петру Бернгардовичу Струве, ровеснику и давнему знакомому Владимира Ильича, досталось от Ленина немало нелестных эпитетов, среди которых было и библейское прозвание Иудой (как «метка» измены — за разрыв с интересами российской социал-демократии). В одном только ленинском письме к Г. В. Плеханову от 30 января 1901 г. по поводу отказа Струве (обладавшего издательскими возможностями) поддержать социал-демократическую газету «Искра» тот восемь раз назван Иудой; аналогично именуется Струве и в письмах Ленина к П. Б. Аксельроду 27 февраля и 20 марта 1901 г.⁸⁰ Возможно, Владимир Ильич вспоминал при этом новозаветный сюжет предательства Иуды («И пошел Иуда Искариот, один из двенадцати, к первосвященникам, чтобы предать Его им». Мк. 14:10), или же нарицательность персонажа, равно как фразеоло-

⁷⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 38, 39, 40.

⁸⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 46. С. 79–81, 88, 90.

логизмов «иудин поцелуй» и «иудины речи» (тоже им употреблявшихся), делала библейские отсылки излишними — как бы то ни было, но такой распространенной «маркировкой» в адрес противников из своего же стана он пользовался неоднократно. Это могло быть и опосредовано, через сравнение оппонентов с литературным персонажем Порфирием Головлевым — Иудушкой (героем известного романа М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы»), чье прозвание соотносится с библейским персонажем. Так в 1911 г. Ленин пишет статью «О краске стыда у Иудушки Троцкого», где на одной странице четырежды печатывает этим прозвищем Льва Давидовича⁸¹.

К слову сказать, именно произведения Салтыкова-Щедрина, с заметным отрывом от всех прочих, занимают первое место по числу литературных цитирований в трудах Ленина — в его Полном собрании сочинений свыше 700 раз стоят слова и выражения из повестей и романов русского писателя-сатирика, т. е. лишь немногим меньше, чем в этом издании встречается библейских фразеологизмов.

В Каталоге последней личной библиотеки В. И. Ленина⁸² указано немалое количество изданий, касающихся религии. Большая часть из них сгруппирована составителями Каталога под рубрикой «Атеизм, наука и религия» и представлена антирелигиозной литературой, антиклерикальными и научно-критическими работами различных российских и иностранных авторов. Среди 99 изданий в этой рубрике обращает внимание присутствие ряда трудов, в разной мере затрагивающих библейскую христианскую сюжетику. Это русские переводы книг Ш. Виролльо «Легенда о Христе», А. Древса «Миф о Христе», К. Каутского «Происхождение христианства», Э. Мейера «Иисус из Назарета», А. Немоевского «Бог Иисус. Происхождение и состав Евангелий» и «Философия жизни Иисуса», Д. Робертсона «Евангельские мифы», Л. Фейербаха «Сущность

⁸¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 96.

⁸² В 1961 г., когда вышел этот каталог, было учтено 8450 изданий, находившихся в шести книжных шкафах кремлевского кабинета Ленина, в его кремлевской квартире и в Горках. Ныне в библиотеке В. И. Ленина в Кремле числятся 10664 наименования политической, научной, художественной, справочной и периодической литературы на двадцати языках; см.: Савинов А. Библиотека В. И. Ленина в Кремле: находки последних лет // <http://gazeta-pravda.ru/content/view/3956/1/>

христианства», а также отечественные работы Р. Ю. Виппера «Возникновение христианства», А. Логинова «Наука и Библия», Н. М. Никольского «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства», Н. В. Румянцева «Миф об Иоанне Крестителе» и «Рождество Христово. Очерк сравнительной мифологии».

Отдельно в Каталоге выделены рубрики «Философия» и «Религия», содержащие, в частности, перечень трудов религиозных философов и историков, некоторых церковных авторов, российских и зарубежных конфессиональных исследователей религии. Указаны, например, некоторые книги Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, И. А. Ильина, Л. П. Карсавина, И. И. Лапшина, Ю. Ф. Самарина, В. С. Соловьева, П. А. Сорокина, К. М. Тахтарева, С. Л. Франка, Л. И. Шестова, Г. Г. Шпета, А. Бергсона, М. Вебера, У. Джеймса, Э. Дюркгейма, В. Зомбарта, Ф. Ницше, Г. Спенсера, З. Фрейда, О. Шпенглера.

Из 34 книг рубрики «Религия» 12 находились в рабочем кабинете Ленина, т. е. «всегда под рукой». Здесь также присутствуют издания, посвященные библейским сюжетам. Это книги историка Р. М. Бланка «Иуда Искариот в свете истории. Очерк результатов критического исследования исторического содержания Евангелий» (на полке в кабинете), одесского раввина И. И. Гурлянда «Моисей и Аарон», священника Г. Петрова «Евангелие как основа жизни», перевод книги Э. Ренана «Жизнь Иисуса», а также конволют, содержащий в переводе публикацию «Апокрифические сказания о Христе. 1. Книга Никодима»⁸³.

Надо полагать, что В. И. Ульянов, будучи не только профессиональным революционером, но и, так сказать, «профессиональным читателем», никогда не собирал книги, что называется, «для счета». За пополнением своей библиотеки в Кремле он следил очень внимательно и решительно отсекал те издания, обильно присылаемые ему в дар как «вождю», которые считал бесполезными для себя. Оставалось только то, что было предметом его читательского внимания, нередко под-

⁸³ Библиотека В. И. Ленина в Кремле. Каталог / Подготовлено Институтом Марксизма-Ленинизма при ЦК КПСС, Всесоюзной Книжной Палатой, Кабинетом и квартирой В. И. Ленина в Кремле. Сост. А. Ф. Бессонова и др. Ред. кол. Н. Н. Кухарков и др. Вступительная ст. Л. К. Виноградова. — М., 1961. С. 522–528.

твержденного различными пометками и записями на страницах прочитанных книг⁸⁴.

В свете этого вряд ли случайным является тот факт, что среди изданий, находившихся в его личной библиотеке, значится: *Библия или Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами. Изд. 9-е. СПб., 1910. IV. 1548 с.* (по каталогу это № 6675 в рубрике «Религия»). Очевидно, что это была не первая Библия в его круге чтения. Наличие этой «книги книг» в ленинском обиходе требует более пристального взгляда на познания Владимира Ильича в области религии.

Место религии в молодые годы Владимира Ульянова

Родители Владимира Ильича были христианами. В метрической книге Никольской церкви г. Симбирска рядом с записью № 8 от 16 апреля (по ст. стилю) 1870 г. о крещении⁸⁵ родившегося 10 апреля Владимира Ульянова указано, что оба родителя — православного исповедания⁸⁶. Правда, в различных воспоминаниях характер их религиозности обычно описывается в умеренных тонах.

⁸⁴ Исследователям нетрадиционных религий в России может быть интересно, что в личной библиотеке первый Председатель Совнаркома имел такие, например, книжки: Гольденберг В. Антропософское движение и его пророк. Берлин: Русское универс. изд-во, 1923; Кимбалл Э. А. Христианская Наука: Господство человека над злом. Лекция, прочитанная в Эмерсонской зале Гарвардского ун-та, 16 марта 1908 г. Boston: The Christian Science Publ. Society, 1916 (текст парал. на англ. и рус. яз); Рутерфорд И. Ф. Арфа Божия. Бесспорное доказательство того, что миллионы теперь живущих никогда не умрут. Учебник для Исследователей Библии, приспособленный к нуждам начинающих, включающий вопросы и цитаты из Священного Писания / Пер. с англ. New York: International Bible Students Association, 1921.

⁸⁵ Его крестными были действительный статский советник, управляющий Удельной конторой в Симбирске А. Ф. Белокрыленко и вдова коллежского асессора Н. И. Ауновская (мать сослуживца И. Н. Ульянова).

⁸⁶ Илья Николаевич Ульянов. По воспоминаниям современников и документам / Сост. А. И. Иванский. — М., 1963. С. 178.

Известно, что Илья Николаевич Ульянов был вполне благочестивым православным верующим, регулярно посещал церковь, соблюдал необходимые нормы обрядового поведения, старался воспитывать в этом духе детей. В то же время принуждения в вопросах религиозной веры он не допускал. Когда его подростки стали отказываться от посещения церкви, никакому давлению отца они не подвергались⁸⁷. Более того, если личная религиозность главы семейства Ульяновых была несомненна, то его отношение к церковной деятельности, во всяком случае — в сфере народного образования, нельзя назвать полностью лояльным. Предметом постоянной заботы Ильи Николаевича стала защита учительских кадров народных училищ от обвинений в шаткости их «религиозно-нравственного направления»; выполняя свои служебные обязанности, он способствовал преобразованию церковноприходских школ губернии в земские школы. По этим поводам И. Н. Ульянов подвергался нападкам представителей православного духовенства (протоиерея А. А. Баратынского, симбирского епископа Варсонофия и др.), что обернулось и постоянными служебными неприятностями, переживание которых возможно ускорило его кончину⁸⁸.

Мария Александровна Ульянова (в девичестве Бланк), происходившая из среды последователей как евангелическо-лютеранского, так и православного вероисповеданий, к религии относилась без особого энтузиазма. По словам дочери Анны: «Мать моя, как все выросшие не в чисто национальной семье, не была богомольна и одинаково мало посещала как русскую церковь, так и немецкую...»⁸⁹. Аналогично вспоминал об этом и сын Дмитрий: «Мать посещала церковь в большие праздники, но религиозной не была. <...> В последние годы своей жизни она была уже совершенно неверующей»⁹⁰.

⁸⁷ Там же. С. 242–243.

⁸⁸ См.: Трофимов Ж. А. Гимназист Владимир Ульянов. (Документ. очерки). — Саратов, 1976. С. 59–63, 65–69; Карамышев А. Л. Известен всей России // И. Н. Ульянов в воспоминаниях современников: Сборник / Сост. и авт. предисл. А. Л. Карамышев. 2-е изд., доп. — М., 1989. С. 41–44.

⁸⁹ Александр Ильич Ульянов и дело 1 марта 1887 г. / Сборник, составленный А. И. Ульяновой-Елизаровой. — М.; Л., 1927. С. 43.

⁹⁰ Цит. по: Илья Николаевич Ульянов. По воспоминаниям современников и документам / Сост. А. И. Иванский. — М., 1963. С. 58.

При всем этом, атеизм в семье Ульяновых, конечно же, не культивировали. Круг общения, как на семейном уровне, так и в силу должностного положения И. Н. Ульянова, включал представителей православного духовенства и, возможно, служителей других религиозных организаций. В Симбирске была резиденция епископа, находилась духовная консистория, действовали мужской и женский монастыри, 14 соборов и приходских церквей, 2 часовни, 11 домовых церквей. Кроме православных храмов были католическая каплица, лютеранская кирка, татарская мечеть, еврейская синагога⁹¹. В характеристике выпускника Симбирской гимназии Ульянова Владимира, данной ему 10 августа 1887 г. для поступления в Казанский университет, говорится: «За обучением и нравственным воспитанием Ульянова всегда тщательно наблюдали родители... В основе воспитания лежала религия и разумная дисциплина»⁹².

Такая характеристика вряд ли может свидетельствовать о хорошем понимании гимназическим начальством действительных умонастроений молодого В. Ульянова. Но и отказать в наблюдательности директору гимназии Ф. М. Керенскому нельзя. «Присматриваясь ближе к образу домашней жизни и к характеру Ульянова, — пишет Керенский, — я не мог не заметить в нем излишней замкнутости и чуждаемости от общения даже с знакомыми людьми, а вне гимназии и с товарищами, и вообще нелюдимости...»⁹³. И ни слова не сказано о том, религиозен ли В. Ульянов, хотя у других выпускников это качество непременно подчеркивалось⁹⁴. Действительно, именно на последние гимназические годы приходится его пересмотр отношения к религии. Однако история этой перемены взглядов во всех известных описаниях выглядит скорее художественно, нежели фактографически, отчего явно теряет в подлинности.

О самом событии «разрыва с религией» в биографической литературе обычно повествуется по воспоминаниям

⁹¹ Данные приводятся по: Трофимов Ж. А. Гимназист Владимир Ульянов. (Документ. очерки). — Саратов, 1976. С. 97.

⁹² См.: Бонч-Бруевич В. Д. Документы о юношеских годах В. И. Ульянова (Ленина) // Молодая гвардия. Ежемесячный литературно-художественный и научно-популярный журнал. — М., 1924. № 1, январь. С. 89.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Трофимов Ж. А. Дух революции витал в доме Ульяновых: Симбирские страницы биографии В. И. Ленина. — М., 1985. С. 152.

Н. К. Крупской, услышавшей о нем непосредственно от Владимира Ильича. Первоначально, в 1933 г., она описала это следующим образом: «К пятнадцати годам у Владимира Ильича сложилось уже твердое убеждение, что религия — это выдумка людей, сознательный и бессознательный обман. И пятнадцатилетним мальчиком он сорвал у себя с шеи крест и далеко забросил его. Эти ранние переживания не прошли бесследно»⁹⁵. Пять лет спустя мемуаристка уточнила сюжет. По этой версии, «Ильич рассказывал, что, когда ему было лет 15, у отца раз сидел какой-то педагог, с которым Илья Николаевич говорил о том, что дети его плохо посещают церковь. Владимира Ильича, присутствовавшего при начале разговора, отец уснул с каким-то поручением. И когда, выполнив его, Ильич проходил потом мимо, гость с улыбкой посмотрел на Ильича и сказал: “Сечь, сечь надо”. Возмущенный Ильич решил порвать с религией, порвать окончательно; выбежав во двор, он сорвал с шеи крест, который носил еще, и бросил его на землю»⁹⁶. Данное описание стало «каноническим», ссылка на него вошла в официальную биографику Ленина с датировкой «1885 — ранее 12 (24) января 1886 г.»⁹⁷. Автор многих биографических публикаций о Ленине Ж. А. Трофимов датирует это событие концом 1885 г. и называет «самым важным в перестройке мировоззрения юноши»⁹⁸.

Известен и похожий рассказ Г. М. Кржижановского, по воспоминаниям которого в разговоре с ним Ленин сказал, что он «уже в пятом классе гимназии резко покончил со всяческими вопросами религии: снял крест и бросил его в мусор»⁹⁹. Та же история, но записанная со слов Г. М. Кржижановского П. Н. Ле-

⁹⁵ Крупская Н. К. О Ленине. Воспоминания, связанные со статьей Ленина «О значении воинствующего материализма» (1933) // Крупская Н. К. Вопросы атеистического воспитания: Сборник статей и выступлений. 2-е изд., доп. — М., 1964. С. 53.

⁹⁶ Крупская Н. К.: 1) Детство и ранняя юность Ильича // Большевик. 1938. № 12. С. 70; 2) Воспоминания о Ленине. — М., 1957. С. 158; 3) Педагогические сочинения. — М., 1959. Т. 6. С. 415–416; 4) Из атеистического наследия. — М., 1964. С. 263–264.

⁹⁷ Владимир Ильич Ленин. Биографическая хроника. 1870–1924: В 12 т. Т. 1. — М., 1970. С. 17.

⁹⁸ Трофимов Ж. А. Дух революции витал в доме Ульяновых: Сибирские страницы биографии В. И. Ленина. — М., 1985. С. 121.

⁹⁹ Кржижановский Г. М. О Владимире Ильиче // Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине. — М., 1956. Т. I. С. 149, 172.

пешинским, звучит еще более впечатляющей. Согласно этому рассказу эмансипация Владимира Ульянова от религии произошла так: «Однажды, когда в его сознании ясно отобразилась мысль, что никакого бога нет, он порывисто снял со своей шеи крест, с презрением плюнул на “священную реликвию” и бросил на землю»¹⁰⁰. В публицистическом произведении Е. В. Яковлева «Жизни первая треть», вышедшем на заре «перестройки», событие получило почти эпическое описание: «В сизый зимний вечер на подступающий к дому снежный наст рванулся с крыльца Владимир. Морозный воздух бросился навстречу, успокаивая и остужая. Но уже распахнут ворот. Уже накручивается на пальцы цепочка креста. Рванул. Сорвал. Бросил. Навсегда»¹⁰¹.

Достоверность эпизода с «бросанием креста», во всяком случае его датировка, вызывает сомнение. Сын директора народных училищ Симбирской губернии, действительного статского советника, благодаря положению отца ставший потомственным дворянином, Владимир Ульянов не давал никаких внешних поводов усомниться в своей лояльности к религии¹⁰². Отсутствие нателного крестика не могло бы остаться незамеченным окружающими, да и о его демонстративном отказе участвовать в религиозных церемониях ничего не известно.

В здании гимназии, где он учился, была своя домовая церковь во имя св. Сергия. Ее посещение являлось обязательным для учащихся в праздничные дни. Каждый торжественный акт в гимназии начинался с молебствия. За соблюдением этого порядка строго следил старший законоучитель, которым в ту пору был протоиерей со степенью магистра богословия и званием профессора Симбирской духовной семинарии Петр Иоаннович Юстинов (1828–1898); кроме него в гимназии преподавали еще священники Сорогожский и Кенарский, а также пастор Курц¹⁰³. Уезжая на каникулы, гимназисты получали отпускной билет, который должны были по возвращении

¹⁰⁰ Цит. по: Илья Николаевич Ульянов. По воспоминаниям современников и документам / Сост. А. И. Иванский. — М., 1963. С. 244.

¹⁰¹ Яковлев Е. В. Жизни первая треть: Документальное повествование о семье Ульяновых, детстве и юности Владимира Ильича. — М., 1985. С. 128.

¹⁰² Данилов Е. П. Ленин: тайны жизни и смерти. — М., 2007. С. 32–34.

¹⁰³ Карамышев А. Л. Симбирская гимназия в годы учения В. И. Ленина. — Ульяновск, 1958. С. 87–88, 99.

сдать с отметкой полиции о поведении и справкой священника о выполнении религиозных обрядов¹⁰⁴. В отчете директора гимназии Ф. М. Керенского за 1885 г., в частности, говорилось: «Каждый учебный день ученики начинают общей молитвой, по окончании которой прочитываются отцом законоучителем или мною несколько стихов из Святого Евангелия... <...> Классные наставники следили за посещением учениками богослужения, проверяя по окончании каждой службы, все ли ученики были в церкви»¹⁰⁵.

Когда в январе 1886 г. скончался отец — Илья Николаевич, Владимир, который оказался старшим мужчиной в семье (брат Александр в это время учился в Петербурге), принимал самое непосредственное участие в организации похорон, включая присутствие на всех религиозных обрядах¹⁰⁶. Ректор Симбирской духовной семинарии провел литию на квартире Ульяновых. Затем в приходской Богоявленской церкви, куда Владимир с друзьями отца на руках принесли гроб, преподаватель духовной семинарии соборный священник С. С. Медведков (1848–1917) в сослужении еще двух священников провел заупокойную литургию. На клиросах пели хор из учеников трехклассного городского училища и хор учеников Симбирской центральной чувашской школы. После отпевания захоронение было совершено в ограде Покровского мужского монастыря¹⁰⁷. Все эти скорбные церемонии прошли с личным участием Владимира Ульянова. А если иметь в виду блестяще сданный через год с небольшим выпускной экзамен по Закону Божию, то указанная хронологическая привязка открытого разрыва с религией к 1885 г. выглядит еще более сомнительной.

В опубликованных документах самого Владимира Ильича информация о расставании с религией встречается еди-

¹⁰⁴ Трофимов Ж. А. Гимназист Владимир Ульянов. (Документ. очерки). — Саратов, 1976. С. 17.

¹⁰⁵ Цит. по: Трофимов Ж. А. Гимназист Владимир Ульянов. (Документ. очерки). — Саратов, 1976. С. 103.

¹⁰⁶ Илья Николаевич Ульянов. По воспоминаниям современников и документам / Сост. А. И. Иванский. — М., 1963. С. 253.

¹⁰⁷ Аммосов К. М. Илья Николаевич Ульянов (Некролог) // И. Н. Ульянов в воспоминаниях современников: Сборник / Сост. и авт. предисл. А. Л. Карамышев. 2-е изд., доп. — М., 1989. С. 202–204; Медведков С. С. Речь при погребении директора народных школ Симбирской губернии И. Н. Ульянова // Там же. С. 205–209.

ножды и кратко — в анкете для всероссийской переписи членов РКП(б) в феврале 1922 г. на вопрос «Имеете ли какие-либо религиозные верования (убеждения)?» он ответил «Нет», а в пункте «Если Вы неверующий, то с какого возраста?» подчеркнул слово «неверующий» и написал «с 16 лет» (т. е. не раньше весны 1886 г.)¹⁰⁸.

К этому вдобавок можно заметить, что осознание себя неверующим и публичный отказ от принятых проявлений религиозного поведения далеко не всегда синхронны. Не исключен и некий «переходный период», не говоря уже о «тактических соображениях» при существовании неверующего в религиозной среде. Во всяком случае, ни в гимназическую пору, ни в последующие годы своей молодости демонстративного атеизма Владимир Ульянов не обнаруживал.

Революционная деятельность, которая все больше захватывала его, не обходилась без применения к обстоятельствам религиозного уклада. Конспиративные мероприятия нередко совмещались с церковным праздничным календарем (Владимир Ульянов очно познакомился с Надеждой Крупской на масленицу 1894 г., когда марксистский кружок собрался «на блины» в квартире инженера Р. Классона, а весной следующего года совещание группы социал-демократов проходило в Царском Селе под видом пасхального гуляния¹⁰⁹). Когда в 1898 г. потребовалась легитимность пребывания Н. К. Крупской в Шушенском, где В. И. Ульянов отбывал ссылку, то 10 (22) июля этого года молодая пара венчалась¹¹⁰ (первым браком) в местной православной церкви со всеми необходимыми для таинства брака обрядовыми действиями¹¹¹. Да и в его более зрелые годы до революции Владимир Ильич не испытывал особого дискомфорта, имея дело с верующими, служителями культа, религиозными организациями. Известен эпизод, когда он участвовал

¹⁰⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 509.

¹⁰⁹ Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине: В 10 т. Т. 2. Н. К. Крупская. — М., 1989. С. 10, 14.

¹¹⁰ По «иронии жизни» одним из любимых Владимиром Ильичом песенных произведений был романс А. С. Даргомыжского «Свадьба на стихи А. В. Тимофеева, где звучат такие слова: «Нас венчали не в церкви, / Не в венцах, не с свечами. / Нам не пели ни гимнов, / Ни обрядов венчальных».

¹¹¹ Шульгина Н. Об одной несостоявшейся сенсации // О Ленине — правду / Сост. Г. И. Барина. — Л., 1991. С. 32.

в заседаниях V съезда РСДРП (1907 г.), больше полумесяца проходивших в Лондоне в помещении молитвенного собрания общины пацифистски настроенных конгрегационалистов Broth-erhood Church.

В литературе советского времени сложился тезис о влиянии взглядов Д. И. Писарева, особенно в его статьях по естествознанию, на разрыв гимназиста Ульянова с религией¹¹². Этот тезис, по всей видимости, содержит некоторое преувеличение. Действительно, в юношеские годы Владимир Ульянов, со слов Крупской, «зачитывался Писаревым, расхваливая смелость его мысли». Однако, судя по весьма скудному упоминанию трудов Писарева в ленинских произведениях, особого воздействия на строй мысли Владимира Ильича резкие, но в целом неглубокие высказывания Писарева не оказали. Сам Ленин был куда радикальнее и похлеще в стилистике своих высказываний. Что, пожалуй, ему запомнилось, так это рассуждения Писарева об отношении мечты к действительности, изложенные в статье «Промачи незрелой мысли». Ленин дважды сослался в своих писаниях — в брошюре «Что делать?» и в «Философских тетрадях» (конспектируя книгу Аристотеля «Метафизика») — на различие Писаревым мечты полезной, как толчка к работе, и пустой мечтательности. В других работах дважды встречаются парафразы на тему названий статей Писарева «Сердитое бессилие» и «Прогулка по садам российской словесности», чем все и исчерпывается¹¹³.

Скорее всего, постепенное отторжение религии в его сознании происходило в силу общих настроений, сложившихся среди значительной части образованной публики в пореформенной России по отношению к существовавшему тогда укладу религиозной жизни. Как вспоминала в 1933 г. Н. К. Крупская: «Наше поколение росло в условиях, когда, с одной стороны,

¹¹² См.: Шахнович М. И. Ленин и проблемы атеизма. Критика религии в трудах В. И. Ленина. — М.; Л., 1961. С. 10. Со ссылкой на этого автора другой специалист написал даже: «Не кто иной, как Писарев, помог юному Ленину освободиться от религиозных пред-рассудков» (Сухов А. Д. Атеизм передовых русских мыслителей. Ра-дищев. Декабристы. Революционные демократы. Естествоиспытатели-материалисты. Революционные народники. — М., 1980. С. 139). Тот же тезис приведен в книге: Карамышев А. Л., Томуль А. И. Воспитание в семье Ульяновых. 5-е изд., перераб. и доп. — Саратов, 1982. С. 109.

¹¹³ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 144; Т. 26. С. 199.

в школах, в печати строго преследовалось малейшее проявление неверия, с другой — радикальная интеллигенция отпускала насчет религии всякие шуточки, острые словечки. Существовал целый интеллигентский фольклор, высмеивающий попов, религию, разные стихи, анекдоты, нигде не записанные, но передававшиеся из уст в уста. Правда, большинство их было поверхностно, повторявшие их нередко говорили о величестве и премудрости творца или о воспитывающей роли религии. Но все же это толкало молодую мысль, заставляло очень рано критически относиться к религии, стремиться самостоятельно решать так или иначе вопрос о религии»¹¹⁴.

Не исключено, что свою роль в критическом восприятии истин религии Владимиром Ульяновым сыграло установившееся в гимназиях пореформенной поры господство классицизма. Знакомство с образцами античной греческой и римской литературы (а известно, что он с увлечением читал латинские тексты), вкупе с получением естественнонаучных познаний, вряд ли содействовало безоговорочному принятию христианского мировоззрения.

Что знал о религии гимназист и студент Владимир Ульянов

Каким бы ни было личное отношение молодого В. Ульянова к религии и церкви, религиозные знания явились необходимой составляющей его образования. Освоение этих знаний требовало знакомства с соответствующей церковно-исторической, богословской и вероучительной литературой. По Уставу классических гимназий от 1871 г. ведущее место на протяжении всех восьми лет гимназического образования занимал Закон Божий — комплексная дисциплина, включавшая сведения из Священного Писания, Катихизиса, православного богословия. Еженедельно на этот предмет отводилось: в подготовительном классе — 4 урока, в I классе — 2 урока, во II классе — 2 урока, в III классе — 2 урока, в IV классе — 2 урока, в V классе — 2 урока, в VI классе — 1 урок, в VII классе — 1 урок, в VIII классе —

¹¹⁴ Крупская Н. К. О Ленине. Воспоминания, связанные со статьей Ленина «О значении воинствующего материализма» // Крупская Н. К. Вопросы атеистического воспитания: Сборник статей и выступлений. 2-е изд., доп. — М., 1964. С. 53.

1 урок¹¹⁵. Основной литературой по этому предмету (кроме, разумеется, библейских текстов) служили «Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви» митрополита Московского Филарета (Дроздова) и учебники протоиерея М. И. Соколова «Закон Божий для детей младшего возраста» и профессора богословия протоиерея А. П. Рудакова «Наставление в Законе Божиим»¹¹⁶.

В рамках общей дисциплины по русскому языку и словесности изучался также церковнославянский язык. Курс истории, который преподавался с III по VIII классы, содержал определенный объем материала по церковной истории христианства. В перечне письменных работ, выполненных Ульяновым в выпускном классе гимназии за 1886–1887 учебный год, есть, например, такие темы как, «Заслуги духовенства в Смутное время Русского государства» (классная работа) и «Происхождение и причины распространения раскола в Русской Церкви» (домашнее сочинение; работа не сохранилась)¹¹⁷.

По предмету гимназического курса Закона Божия выпускной класс гимназии Владимир Ульянов («православного вероисповедания, сын чиновника») окончил с отметкой «5» («познания и успехи отличные»). На выпускном устном экзамене («испытании зрелости») по этому предмету 27 мая 1887 г. ему была выставлена также отметка «5» (кстати, процедуру каждого выпускного экзамена предваряла общая молитва экзаменуемых и членов испытательной комиссии). Такую же отметку он получил ранее, 22 мая, на устном экзамене по истории, где среди заданных ему вопросов были, в частности, «Разделение церквей» и «Причины появления Реформации». Ну, а по Закону Божию Владимир Ульянов отлично ответил на все полученные вопросы из Катихизиса, богословия и Священного Писания¹¹⁸.

¹¹⁵ См.: Карамышев А. Л. Симбирская гимназия в годы учения В. И. Ленина. — Ульяновск, 1958. С. 11.

¹¹⁶ Там же. С. 37, 48.

¹¹⁷ См.: Молодой Ленин. Повесть в документах и мемуарах / Сост. А. И. Иванский. — М., 1964. С. 262; Трофимов Ж. А. Гимназист Владимир Ульянов. (Документ. очерки). — Саратов, 1976. С. 101.

¹¹⁸ См.: Бонч-Бруевич В. Д. Документы о юношеских годах В. И. Ульянова (Ленина) // Молодая гвардия. Ежемесячный литературно-художественный и научно-популярный журнал. — М., 1924. № 1, январь. С. 86, 88.

Какие это были вопросы? Прежде всего, вопрос из Катихизиса православной церкви, составленного митрополитом Филаретом (Дроздовым), — «О пятом члене Символа Веры». Формулировку Никео-Константинопольского Символа Веры о воскресении Иисуса Христа: «И воскресшаго в третий день по Писанием» (основана на 1 Кор. 15:4 «и яко воста в третий день по Писанием» / «и что воскрес в третий день, по Писанию») этот Катихизис разъясняет в одиннадцати пунктах комментария. Начальный пункт сообщает: «Господь Иисус Христос явил самое первое доказательство того, что страдания и смерть Его спасительны для нас, людей, тем, что Он воскрес и этим положил основание и нашему блаженному воскресению»¹¹⁹. Далее следуют отсылки к разным местам из Ветхого и Нового Заветов, уточняющие вероучительный смысл догмата и его толкований (в том числе сказано об аде, что «под этим названием понимается духовная темница, то есть состояние душ, грехом отторгнутых от лицезрения Божия и соединенных с Ним света и блаженства»).

Второй вопрос был «О VI и VII Вселенских Соборах». Отвечая на него, выпускник гимназии рассказывал о решениях высшего христианского церковного органа, принятых в 680–681 (Константинополь) и 787 (Никея) годах. Главными темами соборов были «обличение» монофелитства (VI Вселенский Собор) и восстановление иконопочитания (VII Вселенский Собор). Соответственно, требовались познания об исторических событиях, вероучительных дискуссиях и деятелях времен этих Вселенских Соборов.

Третий вопрос касался практики христианского культа: «Приготовление верующих к причащению. Причащение священнодействующих и мирян». Очевидно, гимназист Ульянов хорошо знал из личного опыта, как проходит процедура подготовки к причащению и что происходит во время совершения этого таинства.

Четвертый вопрос: «О шестом прощении Молитвы Господней», — «и не введи нас во искушение», — кроме знания самой молитвы (Мф. 6:9–13), вновь требовал обращение к ком-

¹¹⁹ Текст приводится в современной орфографии по изданию: Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Составлен митрополитом Филаретом (Дроздовым). Переиздание. — Сергиев Посад, 2010. С. 35–36.

ментариям из Катихизиса, согласно которым под искушением «следует понимать такое стечение обстоятельств, при котором есть близкая опасность потерять веру или впасть в тяжкий грех»¹²⁰. В качестве источника искушений указываются «плоть наша», «другие люди» («мир»), ну и, конечно, «Дьявол». При этом считалось, что посредством искушения может совершаться испытание и очищение, но все равно надо просить, чтобы Бог «не предал нас искушению совершенно и не допустил нашего падения».

Пятый и шестой вопросы были на знание Священного Писания, а именно — сюжетов из Нового Завета: «Воскрешение Иисусом Христом Лазаря» (Ин. 11; 12) и «Краткое объяснение Деяний Святых Апостолов (Деян. 2:1–37)». Библия была хорошо знакома Владимиру Ульянову. Безусловно, что она находилась среди домашних книг и, возможно, не в единственном экземпляре. Итоговая отличная отметка за экзамен по Закону Божию показала, что и эти два «библейских» вопроса не вызвали у него каких-либо затруднений.

Знакомство В. И. Ульянова с богословской и другой религиозной литературой не ограничилось только гимназическим курсом. Поступив в Казанский университет, он записывается в октябре 1887 г. на лекции по богословию (предмет был обязательным) протоиерея профессора Н. К. Миловидова (1844–1896), хотя посещение этих лекций, как и по другим предметам, было нечастым, а в декабре этого же года прекратилось после его ареста и высылки в деревню под надзор полиции¹²¹.

В 1890 г., когда он получил разрешение держать экзамен экстерном по учебным дисциплинам юридического факультета в испытательной комиссии при Санкт-Петербургском университете, некоторая литература о религии и церкви вновь стала предметом его изучения. Главным образом это были книги для подготовки к экзамену по церковному праву. К этому экзамену требовалось знать в целом историю церковной организации христианства, источники и памятники церковного законодательства, юридическое положение и управление Православной Российской церкви, устройство римско-католической, лютеранской и армяно-григорианской церквей в России. Наиболее веро-

¹²⁰ Там же. С. 71.

¹²¹ Владимир Ильич Ленин. Биографическая хроника. 1870–1924: В 12 т. Т. 1. — М., 1970. С. 30.

ятно, что для подготовки он использовал, прежде всего, учебник Н. С. Суворова «Курс церковного права» в двух томах, вышедший в 1889–1890 гг. Эта книга долгое время считалась лучшей в своем жанре, содержа очень подробное, основанное на обширном источниковом материале объяснение христианского церковного устройства и правового положения церкви¹²².

Экзамен по церковному праву был одним из последних. В. И. Ульянов сдавал его 2 (14) ноября 1891 г. в вечерние часы в малом конференц-зале здания Академии Наук на Университетской набережной. Отвечать ему пришлось на вопросы из истории русского церковного законодательства (о создании и составе «Кормчей книги»; о церковных судах времени Ярослава Мудрого; о соборе 1666–1667 гг., низложившем патриарха Никона; о «Духовном регламенте» Петра I; о некоторых церковных дисциплинарных правилах, вошедших в Полное собрание законов Российской империи)¹²³. Его ответ «весьма удовлетворил» экзаменаторов, включая обладателя докторских степеней по богословию и государственному праву протоиерея профессора церковного права М. И. Горчакова (научного руководителя Н. С. Суворова)¹²⁴. По итогам всех экзаменов Юридическая испытательная комиссия 22 ноября 1891 г. признала Владимира Ульянова «имеющим право на диплом первой степени».

Довелось ему расширить свои церковно-правовые познания и применить эрудицию в области религии и во время работы помощником присяжного поверенного в окружных судах Самары и Санкт-Петербурга (с февраля 1892 по декабрь 1895 г.; номинально в адвокатском сословии он числился еще два или три последующих года, после чего был исключен «за неизвестностью местожительства», неуплату членского взноса и отсутствие отчетов об адвокатской практике). Среди литературы, прочитанной им в самарский период, были, в частности, полученные по абонементу А. И. Ульяновой (сестры) из Самарской Александровской публичной библиотеки Сочине-

¹²² Не исключено, что были прочитаны также учебники: Богословский М. Курс общего церковного права. — М., 1885; Бердников П. С. Краткий курс церковного права православной Греко-российской церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права. — Казань, 1888–1889.

¹²³ Трофимов Ж. А. Самарские университеты. — М., 1988. С. 125.

¹²⁴ Цвибак М. Владимир Ильич Ульянов на государственном экзамене // Красная летопись. 1925. № 1. С. 139–144.

ния выдающегося русского религиозного философа В. С. Соловьева и книжка историка-педагога Я. Г. Гуревича «История христианства»¹²⁵.

Дело Муленкова

Согласно существовавшим судебным установлениям помощник присяжного поверенного, выдержавший все экзамены за курс юридических наук, мог выступать в суде ходатаем по гражданским делам и в качестве защитника по уголовным делам. Нет точных сведений о том, сколько именно судебных дел было рассмотрено с адвокатским участием В. И. Ульянова. Считается, что только с марта 1892 г. по май 1893 г. он участвовал в судебном рассмотрении 19 дел, из них 3 гражданских и 16 уголовных¹²⁶. В большинстве случаев он выступал «по назначению суда», т. е. защищал лиц, которые в силу бедности не имели возможности избрать защитника «по соглашению». Некоторых из его подзащитных суд оправдал, некоторым снизил меру наказания.

Первое его выступление в судебном процессе было в Самаре 5 (17) марта 1892 г. по делу о «богохулении» сельского портного В. Ф. Муленкова, 34 лет. Этот крестьянин 12 апреля предыдущего года в бакалейной лавке («публичном месте») села Шалаинский Ключ Самарского уезда, по свидетельству лавочника М. Борисова, будучи в нетрезвом виде, «ругал поматерно Бога, Богородицу, Святую Троицу, затем Государя Императора и Его Наследника, говоря, что Государь неправильно распоряжается». В протоколе судебного разбирательства записано: «защитником подсудимого был помощник присяжного поверенного Ульянов, избранный самим подсудимым». Муленков обвинялся по ст. 178 главы «О богохулении и порицании веры» раздела «О преступлениях против веры и о нарушении ограждающих оную постановлений» из «Уложения о наказаниях уголовных и исправительных», предусматривающей за его деяние суровые кары, вплоть до «лишения всех прав состояния и ссылки в каторжные работы на время от 6 до 8 лет»¹²⁷. Дело слушалось

¹²⁵ См.: Костин А. Ф. Восхождение: Страницы биографии молодого Ленина. 2-е изд., доп. — М., 1986. С. 276.

¹²⁶ Там же. С. 117.

¹²⁷ Стерник И. Из деятельности В. И. Ульянова в качестве защитника // Советская юстиция. 1958. № 4. С. 29; Молодой Ленин. Повесть в документах и мемуарах / Сост. А. И. Иванский. — М., 1964. С. 604.

при закрытых дверях с участием присяжных заседателей. Запись речи защитника Ульянова не сохранилась. Однако известно, что ему удалось доказать, будто Муленков «учинил сие без умысла оскорбить святыню, а единственно по неразумию, невежеству или пьянству», что соответствовало статье 180 и влекло относительно мягкое наказание — суд приговорил богохульника к тюремному заключению на один год¹²⁸.

Если допустить гипотетическое предположение, то можно представить, что при подготовке речи и во время судебного заседания «на религиозную тему» защитник Ульянов держал в своем уме ассоциацию с новозаветными обличениями «нечестия и неправды человеков» — подробным разъяснением апостолом Павлом того, что грешны все, и суда Божия не избегут не только язычники, не знающие синайского Закона, но и принимающие Закон, которые «осустились в умствованиях своих» и «славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку...» (Рим. 1:18–23). Так ли это было или же молодой юрист обошелся только умелой трактовкой норм «Уложения о наказаниях» — никто уже не узнает. Но библейская ассоциация в этом процессе явно напрашивалась, а с Библией В. И. Ульянов был знаком достаточно хорошо.

Библейская фразеология в словаре языка В. И. Ульянова

Какую Библию знал Владимир Ильич? Большинство использованных им библейских фразеологизмов соответствует Русской Библии — так называемому Синодальному переводу 1876 г., который уже широко был в ходу, когда Владимир Ульянов учился в гимназии и затем сдавал университетские экза-

¹²⁸ Около месяца спустя, в апреле В. И. Ульянов вновь оказался защитником Муленкова (по его просьбе), когда уже осужденный за богохульство тот был привлечен к суду по делу двухлетней давности о нескольких мелких кражах. После защитительной речи словные присяжные заседатели признали Муленкова невиновным по всем кражам, за исключением одной, что не помешало суду добавить к имевшемуся сроку еще шесть месяцев заключения. См.: Молодой Ленин. Повесть в документах и мемуарах / Сост. А. И. Иванский. — М., 1964. С. 606; Данилов Е. П. Ленин: тайны жизни и смерти. — М., 2007. С. 48.

мены¹²⁹. Но в его работах встречаются и церковнославянские библеизмы, очевидно знакомые ему с детства, — встретившиеся на гимназических занятиях по Закону Божьему, в читаемых книжках, слышанные из уст родителей или других взрослых людей, а также во время богослужений, которые он посещал до определенного возраста.

Исследования советских филологов в середине 1970-х — начале 1980-х гг показали, что словарный запас В. И. Ульянова содержит не менее 37 000 слов русского языка. В это множество, наряду со словами общелитературного характера, научными понятиями, просторечиями, диалектизмами, ремесленной и сельскохозяйственной терминологией, политической фразеологией, входит немалое число библеизмов¹³⁰.

И в молодые годы, и в зрелом возрасте Владимир Ильич нередко прибегал в своих высказываниях к разным фразеологизмам библейского происхождения, сочетая их «синодальный» и церковнославянский варианты. Склонность Ленина, как оратора и полемиста, использовать архаичные формы церковнославянского языка можно объяснить их высокой символической напряженностью, образной силой библейской идиоматики¹³¹.

Текстовой базой для поиска библеизмов в трудах В. И. Ульянова (Ленина) являются опубликованные в 1958–1965 гг. 55 томов пятого издания его сочинений (так называемое «*Полное собрание сочинений*»)¹³². Известно, что слово «*полное*» в отношении к пято-

¹²⁹ Первое издание синодального Русского Четвероевангелия — для домашнего назидательного чтения (т. е. вне богослужебного употребления) — вышло в 1860 г., двумя годами позже вышли остальные книги Нового Завета, а с 1868 по 1875 гг. последовательно выходили Пятикнижие, исторические, учительные, пророческие книги Русской Библии; см.: Тихомиров Б. А. К истории отечественной Библии. — М., 2006. С. 26–28.

¹³⁰ Денисов П. Н. О теоретических проблемах Словаря языка В. И. Ленина // Проблемы лексикографического анализа языка произведений В. И. Ленина / Отв. ред. П. Н. Денисов. М., 1984. С. 15, 26–27.

¹³¹ Об этом свойстве языка церковнославянской Библии см.: Колесов В. В. Славянорусский и церковнославянский в древних переводах Евангелия // Переводы Библии и их значение в развитии духовной культуры славян / Редкол.: П. Д. Дмитриев, К. И. Логачев, Г. И. Сафронов. СПб., 1994. С. 23.

¹³² Хорошим ориентиром в разысканиях стала вторая часть справочного тома к этому изданию: Справочный том к Полному собранию сочинений В. И. Ленина: В 2 ч. Часть 2. — М., 1972.

му изданию не означает исчерпывающего свода всех обнаруженных произведений и документов Ленина. Общее их количество в этом издании не превышает 9 тысяч (еще 912 работ и документов в нем указаны как разысканные). За его пределами остались чуть более 6 тысяч документов, приведенных в 12-томной «Биографической хронике»¹³³, и несколько сотен документов, содержащихся в шести последних томах 42-томной серии «Ленинских сборников» и не вошедших в Полное собрание сочинений. Кроме того, в бывшем центральном архиве ЦК КПСС (ныне Российском государственном архиве социально-политической истории) к 1991 г. было накоплено еще 3724 документа, которые никогда не публиковались¹³⁴. Также подсчитано, что не разыскано 1226 документов с 1879 по февраль 1917 г., связанных с жизнью и деятельностью Владимира Ильича, среди которых письма, два десятка газетных статей и несколько брошюр¹³⁵. Тем не менее содержание Полного собрания сочинений, по всей видимости, охватывает подавляющую часть трудов, которыми представлено основное ленинское теоретическое, публицистическое и эпистолярное наследие. Поэтому именно Полное собрание сочинений может считаться наиболее репрезентативным источником для ознакомления с фразеологизмами в лексике В. И. Ульянова.

Ценным подспорьем в разысканиях стали исследования, проведенные специалистами из Сектора Словаря языка В. И. Ленина Института русского языка АН СССР (действовал с 1971 по 1992 г.)¹³⁶. Непосредственно образцы использования

¹³³ Владимир Ильич Ленин. Биографическая хроника. 1870–1924: В 12 т. Т. 1–12. — М., 1970–1982.

¹³⁴ Правда. 1991, 14 ноября; Известия. 1992, 22 апреля.

¹³⁵ Совокин А. М. Вечно живые строки. Продолжаются поиск и изучение ленинских работ // Правда. 1988, 11 сентября.

¹³⁶ Денисов П. Н.: 1) Об изучении языка В. И. Ленина // Вопросы языкознания. 1980. № 2; 2) Очередные задачи филологической Ленинианы // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 39. 1980. № 2; Исследования по языку и стилю произведений В. И. Ленина / Отв. ред. В. П. Даниленко. — М., 1981; Проблемы лексикографического анализа языка произведений В. И. Ленина / Отв. ред. П. Н. Денисов. — М., 1984; Слово в языке произведений В. И. Ленина / Отв. ред. В. Н. Хохлачева, А. И. Горшков. — М., 1979; Филин Ф. П. О Словаре языка В. И. Ленина // Вопросы языкознания. 1974. № 6; также см.: Молчанов В. Создается «Словарь языка В. И. Ленина» // Правда. 1987, 2 марта.

Владимиром Ильичом библейской фразеологии представлены и прокомментированы в нескольких публикациях¹³⁷, среди которых особое место занимает вышедший в 1991 г. обобщающий труд «Фразеологический словарь языка В. И. Ленина»¹³⁸.

Отдельно следует назвать ряд исследовательских и популярных работ, появившихся в разное время, авторы которых анализировали некоторые конкретные аспекты ленинской лексики¹³⁹. Важную информацию содержат также популярные издания, посвященные, так сказать, «каталогизации» библейской фразеологии, встречающейся в произведениях отечественной литературы разных жанров и в устной речи. Какие-то из них вышли в свет еще в советские годы¹⁴⁰, другие были опубликованы в минувшие два десятилетия¹⁴¹. Наконец, надо указать на отдельные работы, посвященные разным сторонам жизни и деятельности Владимира Ильича Ульянова, в том числе — его

¹³⁷ Бахилина Н. Б. Использование архаической лексики в произведениях В. И. Ленина и лексикографическая традиция подачи этой лексики в словарях // Слово в языке произведений В. И. Ленина / Отв. ред. В. Н. Хохлачева, А. И. Горшков. — М., 1979; Ковачич Е. Л. Фразеологизмы в трудах В. И. Ленина // Русская речь. 1987. № 4; Коляда Г. И. Архаические фразеологизмы в языке трудов В. И. Ленина // О языке произведений В. И. Ленина. Лексика и синтаксис / Научные труды Ташкентского государственного университета им. В. И. Ленина. Вып. 363. — Ташкент, 1970; Кондаков Н. И., Кленовская Л. А. Крылатые аргументы: (Афоризмы и крылатые выражения в трудах и выступлениях К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина). — М., 1989.

¹³⁸ Фразеологический словарь языка В. И. Ленина / Сост. Л. К. Байрамова, П. Н. Денисов. — Казань, 1991; это издание объемом в 350 страниц и тиражом 5000 экземпляров было подписано в печать 25 апреля 1991 г.

¹³⁹ Мейлах Б. С. О литературном стиле В. И. Ленина // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1940. № 1; Петерс Я. Язык Ленина: «Мы с Наденькой были в Германии в деревне и в пивнушке пили пиво с друзьями» // Новое время — The New Times. 2007. № 39. 5 ноября // <http://newtimes.ru/articles/print/7775>; Тынянов Ю. Н. Словарь Ленина-полемика // Тынянов Ю. Н. Проблемы стихотворного языка. Статьи. — М., 1965; Цейтлин А. Литературные цитаты Ленина. — М.; Л., 1934.

¹⁴⁰ Ашукин Н. С., Ашукина М. Г. Крылатые слова. Литературные цитаты. Образные выражения. Изд. 3-е, испр. и доп. — М., 1966.

¹⁴¹ Николаюк Н. Г. Библейское слово в нашей речи: Словарь-справочник. 2-е изд., испр. и доп. — СПб., 2009; Дубровина К. Н. Библейские фразеологизмы в русской и европейской культуре. — М., 2012

кругу чтения и его знакомству с литературой религиозного содержания¹⁴².

В итоге проведенного обзора было обнаружено всего не менее 740 случаев употребления библейских фраз и выражений в текстах Полного собрания сочинений В. И. Ленина¹⁴³. Общее число найденных библеизмов в его письменных произведениях составило 167 (74 из Ветхого Завета и 93 из Нового Завета). Некоторые из них Владимир Ильич использовал неоднократно (чаще всего встречаются фразеологизмы из книг Бытие и Евангелие от Матфея).

Ленин о Боге

В произведениях Владимира Ильича нет ни одного прямого или перефразированного употребления первых слов Библии — «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). Однако Бог — и именно в монотеистическом смысле — не остался обойден его вниманием. Тексты Полного собрания сочинений содержат в общей сложности 120 упоминаний слова «Бог». Встречается и употребление множественного числа — «боги», а также использование имен некоторых богов древности (Юпитер и др.). Но отсылки к многобожию выходят за рамки данного рассмотрения. Поэтому обратимся к тому значению понятия Бога, которое коррелирует с библейским монотеистическим образом¹⁴⁴.

¹⁴² Бонч-Бруевич В. Д. Документы о юношеских годах В. И. Ульянова (Ленина) // Молодая гвардия. Ежемесячный литературно-художественный и научно-популярный журнал. — М., 1924. № 1, январь; Карамышев А. Л. Симбирская гимназия в годы учения В. И. Ленина. — Ульяновск, 1958; Ломунов К. Н. Ленин читает Толстого. — М., 1972; Молодые годы В. И. Ленина. По воспоминаниям современников и документам / Сост. А. И. Иванский. Изд. 3-е, доп. — М., 1960; Молодой Ленин. Повесть в документах и мемуарах / Сост. А. И. Иванский. — М., 1964.

¹⁴³ Здесь и далее подсчитано по текстам Полного собрания сочинений В. И. Ленина, с использованием вспомогательных изданий (Справочный том к Полному собранию сочинений В. И. Ленина: В 2 ч. Часть 2. — М., 1972; Фразеологический словарь языка В. И. Ленина / Сост. Л. К. Байрамова, П. Н. Денисов. — Казань, 1991).

¹⁴⁴ В произведениях Полного собрания сочинений можно встретить и упоминание Лениным мусульманского Аллаха; по некоторым подсчетам оно встречается 19 раз, чаще всего в сочетании «Аллах ведает...» (Фразеологический словарь языка В. И. Ленина / Сост. Л. К. Байрамова, П. Н. Денисов. Казань, 1991. С. 13).

Большинство известных высказываний Ленина «на тему» Бога относится к периоду его заграничной эмиграции, когда он вел напряженную теоретическую и организаторскую работу по сплочению российских социал-демократов на платформе большевизма. Важнейшей задачей в этой работе он считал достижение идейного единства партии, в том числе и по мировоззренческим вопросам. Религиозное мировоззрение, основанное на вере в Бога, и убеждение части социал-демократов в необходимости опоры на религиозное миропонимание в пролетарской среде, воспринималось им, по всей видимости, как опасная идеологическая конкуренция, способная разрушить с трудом достигаемое сплочение партийных рядов.

Конкурирующие воззрения — богостроительство, эмпириомонизм — подразумевали апелляцию к представлениям о Боге как консолидирующем начале в достижении целей социальной революции. Ленин резко обрушился на такие воззрения, в связи с чем посчитал необходимым выразить свое понимание Бога, точнее — идеи Бога, поскольку в его материалистических убеждениях не было место Богу как реальности. Отвергая бытие Бога, Владимир Ильич в то же время не мог игнорировать наличие идеи Бога и ее распространенность в пролетарской среде. Более того, его суждения содержат ряд вполне точных характеристик гносеологического и социально-психологического аспектов функционирования этой идеи в человеческом сознании.

Конспектируя в 1915 г. «Метафизику» Аристотеля, в своих комментариях к Книге 13 Ленин дает характеристику «идее бога», возникающей «совершенно в том же роде», что и идеализм (как первобытный, так и современный), для которого «общее ... есть *отдельное существо*». Заметив, что это «кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым», он вынужден указать, тем не менее, на укорененность идеализма в самом процессе человеческого познания. Фактически, он признает ограниченность гносеологических оснований «идеи бога» в мыслительной деятельности людей: «подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка (= понятия) с нее *не есть* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность *превращения* (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в *фантазию* (in letzter Instanz

[— в последнем счете] = бога)»¹⁴⁵. Отмечает он и глубинный смысл человеческой востребованности Бога, как надежды на бессмертие. В его конспекте 1909 г. книги Л. Фейербаха «Лекции о сущности религии» встречается такая пометка: «Бог без бессмертия души человека есть только по имени бог...»¹⁴⁶.

Разумеется, что для Ленина-материалиста констатация идеализирующего аспекта познавательной деятельности человека не означает признания безусловной реальности всех возникающих на этой основе образов и представлений. Poleмизуя с теорией эмпириомонизма А. А. Богданова, в работе «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» (1908) Ленин критикует воззрение на физическую природу как производную от опыта живых существ. Поскольку этот опыт идеален, то он фактически может быть приравнен к Богу. Такую трактовку Ленин резко охарактеризовал как «чистейшую философию поповщины». Развивая свою критику, он поясняет, в чем именно состоит религиозный смысл эмпириомонизма, при этом формулируя нечто вроде своего «определения» Бога: «Если природа есть производное, то понятно само собою, что она может быть производным только от чего-то такого, что больше, богаче, шире, могущественнее природы, от чего-то такого, что существует, ибо для того, чтобы “произвести” природу, надо существовать независимо от природы. Значит, существует нечто вне природы и, притом, *производящее* природу. По-русски это называется богом»¹⁴⁷. Этому «определению» в данной работе предшествует еще одна ленинская характеристика «божественного» — критикуя русских позитивистов, он предъявил им претензию за то, что рядом с человеческим разумом они ставят «...“Логос”, т. е. разум в абстракции, не разум, а Разум, не функцию человеческого мозга, а нечто существующее до всякого мозга, нечто божественное»¹⁴⁸.

Своеобразие ленинской отрицательной «теологии» в том, что признание естественного гносеологического механизма возникновения идеи Бога сочетается с неприязненным утверждением о намеренном поддержании этой идеи как со стороны

¹⁴⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 329–330.

¹⁴⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 57.

¹⁴⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 240–241.

¹⁴⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 173.

«реакционной философии» и «поповщины», так и идеалистически настроенными революционерами, что в равной степени он считал принципиально неприемлемым. Причины такой «намеренности» Владимир Ильич сводил к двум основным факторам.

Первый фактор, по его мнению, — стремление представителей идеалистической философской мысли примирить научные открытия с привычными устоями религиозного миропонимания. Для этого происходит наделение того, что называется Богом, всяческими наукообразными характеристиками. «Философы-идеалисты, — писал Ленин в 1909 г., — всегда старались изменить это последнее название, сделать его абстрактнее, туманнее и в то же время (для правдоподобия) ближе к “психическому”, ...как непосредственно данному, не требующему доказательств. Абсолютная идея, универсальный дух, мировая воля, “всеобщая подстановка” психического под физическое, — это одна и та же идея, только в различных формулировках. Всякий человек знает — и естествознание исследует — идею, дух, волю, психическое, как функцию нормально работающего человеческого мозга; оторвать же эту функцию от определенным образом организованного вещества, превратить эту функцию в универсальную, всеобщую абстракцию, “подставить” эту абстракцию под всю физическую природу, — ...это насмешка над естествознанием»¹⁴⁹. Пятью годами позже, конспектируя книгу Гегеля «Наука логики», он высказался еще более резко: «Материалист возвышает знание материи, природы, отсылая бога и защищающую его философскую сволочь в помойную яму»¹⁵⁰.

Другой фактор усматривался Лениным в противоречивой социальной направленности использования идеи Бога — действительно, ее можно встретить в арсенале самых разных по классовым интересам сил. Вообще говоря, Владимир Ильич не был склонен завышать воздействие идеи Бога на общественные умунастроения. Еще в 1894 г. он язвительно писал в работе «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов?»: «Бог... бог у нас совсем определенно на втором месте. Зато вот начальство — это другое дело. И если мы подставим <...> вместо слова “бог” слово “начальство”, мы получим

¹⁴⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 240–241.

¹⁵⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 153.

точнейшее выражение идейного багажа, нравственного уровня и гражданского мужества российских гуманно-либеральных “друзей народа”»¹⁵¹. Естественно, что и применение идеи Бога для консолидации революционных масс в поддержку социальных преобразований им категорически отвергалось. Наиболее красноречивыми в этом плане стали его рассуждения в письме А. М. Горькому, написанном во второй половине ноября 1913 г. По словам Ленина: «Наподобие христианских социалистов (худшего вида “социализма” и худшего извращения его) Вы употребляете прием, который (несмотря на ваши наилучшие намерения) повторяет фокус-покус поповщины: из идеи бога убирается прочь то, что исторически и житейски в ней есть (нечисть, предрассудки, освящение темноты и забитости, с одной стороны, крепостничества и монархии, с другой), причем вместо исторической и житейской реальности в идею бога вкладывается добренькая мешчанская фраза (бог = “идеи будящие и организующие социальные чувства”). <...> Бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом...». И далее — «Идея бога всегда усыпляла и притупляла “социальные чувства”, подменяя живое мертвечиной, будучи всегда идеей рабства (худшего, безысходного рабства). Никогда идея бога не “связывала личность с обществом”, а всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей. <...> “Народное” понятие о боженке и божецком есть “народная” тупость, забитость, темнота, совершенно такая же, как “народное представление” о царе, о лешем, о таскании жен за волосы»¹⁵².

Таким образом, ни Бог как реальность, ни идея Бога не вдохновляли Владимира Ильича и чего-либо иного, кроме критических суждений, не вызывали. Впрочем, это несколько не мешало ему охотно употреблять слово «Бог» в своей устной и письменной речи.

В Полном собрании сочинений это слово чаще всего встречается в использовавшихся Лениным расхожих фразеологизмах, вроде «ради Бога» (46 раз), «слава Богу» (24 раза), «побойтесь Бога» (9 раз), «Бога для» (7 раз), «Бог знает» (3 раза), «дай Бог» (1 раз). Кроме того, им употреблялись эквивалентные слова, такие как «Боже» (40 раз, в том числе 32 раза — «Боже упаси»,

¹⁵¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 269–270.

¹⁵² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 231–232.

2 раза — «Боже мой», 1 раз — «Боже сохрани»), «Господи» (10 раз, в том числе 3 раза — «упаси Господи», 1 раз — «избави Господи»), «Господь» (не менее 2 раз), «боженька» (не менее 4 раз), «божецкое» (не менее 2 раз). В свои тексты он периодически включал и лексические обороты «ясно, как Божий день» (28 раз), «на свет Божий» (12 раз), а также пословицы и поговорки «Каждый за себя, а Бог за всех» (13 раз), «Страшен сон, да милостив Бог» (4 раза), «Как Бог на душу положит» (2 раза), «До Бога высоко, до царя далеко» (1 раз), «Заставь дурака Богу молиться — он лоб расшибет» (1 раз). Все это, равно как и присутствие в ленинской лексике собственно библейских фразеологизмов, вполне соответствовало общеупотребительной речи современников¹⁵³.

Нравился Владимиру Ильичу и поэтический образ божественного присутствия в мире, почерпнутый из оды «Бог» Г. Р. Державина (заученной, скорее всего, в гимназические годы). Фраза из этой оды о Боге, который отображается в своих творениях «как солнце в малой капле вод», встречается почти в десятке ленинских произведений. Правда, звучит она в саркастической тональности, и на место Бога подставляются «природа наших кадетов», оппортунизм и фразерство западных социалистов, «весь строй нашего полицейского государства», «весь политический строй России» и прочие адресаты критики¹⁵⁴.

Ленин и Ветхий Завет

Ветхий Завет в текстах Полного собрания сочинений представлен фразеологизмами из 19 книг. Среди них только две неканонические в православном понимании — книга Товита и книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова; из обеих по одному фразеологизму с библейским подтекстом — 2 раза «петь аллилуия» (Тов. 13:18)¹⁵⁵ и 8 раз «подставить ногу (нож-

¹⁵³ Занятно, что слово «черт» в разных сочетаниях встречается в текстах Полного собрания сочинений 61 раз (См.: Фразеологический словарь языка В. И. Ленина / Сост. Л. К. Байрамова, П. Н. Денисов. — Казань, 1991. С. 333–334), а фразеологизм «тот свет» — лишь дважды (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 35. С. 229–231).

¹⁵⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 403; Т. 6. С. 396; Т. 10. С. 300; Т. 14. С. 265; Т. 17. С. 189; Т. 19. С. 70; Т. 34. С. 97.

¹⁵⁵ Впрочем, это могла быть и отсылка к Псалтири (Пс. 103:35; 104:45; 105:1,48; 110; 111; 112:9; 113:26; 115:10; 116:2; 134:21; 145:10; 147:9; 148:14; 149:9; 150:6)

ку)» (Сир. 12:17). В общей сложности найдено 74 слова и выражения из Ветхого Завета, в совокупности употребленных не меньше 335 раз. Как правило, они звучат в различных вариациях, с перестановкой, добавлением или заменой каких-то слов, в зависимости от общего смысла высказывания. Больше всего представлена книга Бытие — 13 фразеологизмов (56 случаев употребления). По 7 фразеологизмов встречается из книги Исход (40 употреблений) и книги пророка Исаи (53 употребления). По 6 фразеологизмов — из книги Второзаконие (23 употребления) и книги Иова (41 употребление). Из Псалтири использованы 9 фразеологизмов (16 употреблений). Чаще всего имеют место фразеологизмы, отсылающие к Быт. 3:7 — «фиговый листок» (24 раза), Исх. 20:7 — «всуде приемлет (имя)» (18 раз), 2 Цар. 22:43 — «топтать в грязь» (23 раза), Иов. 6:26 — «бросать на ветер (слова)» (14 раз) и Иов. 18:18 — «стереть с лица земли» (13 раз), Ис. 5:24 — «разлететься (рассыпаться, пойти) прахом» (18 раз) и Ис. 28:16 — «краеугольный камень» (11 раз). Среди использованных ветхозаветных фразеологизмов — 10 приведены в звучании церковно-славянского текста или близком к нему («вопиет и глаголет», «всуде приемлет», «им же несть числа», «око за око», «паче зеницы ока», «предел, его же не преидеши», «притча во языцех», созерцать «заднюю», «темна вода во облацех», «юдоль»). Есть и буквально точные фразеологизмы, соответствующие Синодальному переводу Библии («в поте лица», «глас вопиющего в пустыне», «каждому свое», «камень преткновения», «корень зла», «не ходите на совет нечестивых», «повергнут в прах», «припали к стопам», «стереть с лица земли», «суета сует» и др.).

В революционном 1917 г. Ленин использовал в своих трудах не менее 14 ветхозаветных фразеологизмов, причем большую часть из них — 8 выражений — в осенние месяцы, т. е. в самое напряженное время борьбы за власть (среди них: «в поте лица своего», «стереть с лица земли», «хранить, как зеницу ока»).

В советский период, с 1918 по 1923 гг., в ленинских работах и выступлениях встречается не менее 18 фразеологизмов из Ветхого Завета, почти все из которых соответствовали риторике борьбы с контрреволюцией и создания нового общественно-государственного строя: «в поте лица», «каждому свое», «камень преткновения», «козлы отпущения», «колосс на глиняных ногах», «не рой другому ямы», «око за око», «повергнут в прах»,

«по образу и подобию», «святое святых», «слов на ветер бросать нельзя», «стереть (смести) с лица земли», «хранить как зеницу ока» и др.

Ленин и Новый Завет

Новый Завет представлен в Полном собрании сочинений 93 фразеологизмами (не меньше 408 случаев употребления) из 17 книг (ни разу не цитируются Послание Иакова, Первое послание Петра, Второе послание Петра, Второе послание Иоанна, Третье послание Иоанна, Послание Иуды, Послание Павла к Колоссянам, Второе послание Павла к Тимофею, Послание Павла к Титу, Послание Павла к Филимону). Упоминание Владимиром Ильичем Иисуса Христа в этом издании встречается в разных вариантах и сочетаниях 26 раз (в том числе 15 раз «Христа ради» и «ради Христа», 2 раза «Христом-богом»).

Ленину была известна трактовка образа Иисуса Христа так называемой «мифологической школой» исследователей христианства (сложившейся со времен К. Ф. Вольнея, Ш. Ф. Дюпюи и, позднее, Б. Бауэра). Особое его внимание привлекли работы А. Дрекса, выдвигавшего аргументы против историчности и в поддержку тезиса о мифичности Христа. Дрекс вывел миф о Христе из дохристианских культов огня и солярных мифов древности. Труд А. Дрекса «Миф о Христе», вышедший в 1909–1911 гг, был переведен на русский язык еще в 1910 г. народовольцем Н. А. Морозовым (по настоянию цензуры напечатанный перевод второго тома был сожжен). Ленин был знаком с немецким изданием этой книги (1910 г.)

К воззрениям «мифологической школы» были близки труды ряда российских представителей научной критики религий — Р. Ю. Виппера, Н. В. Румянцева и некоторых других, книги которых были прочитаны Лениным. В статье «О значении воинствующего материализма» (март 1922 г.) он критически отреагировал на мировоззренческие позиции А. Дрекса и Р. Ю. Виппера (Дрекса назвал — «реакционер прямой, сознательный»), но полагал полезным «"союз" с Дрексами» и публикацию работ этих авторов в Советской России. В 1923–1924 гг перевод книги «Миф о Христе» был опубликован советским издательством «Атеист».

При определенном сочувствии подходу «мифологической школы», Ленин не был безусловным сторонником взглядов ее

представителей на Христа, вероятно, более доверяя осторожным высказываниям Ф. Энгельса о возможной историчности каких-то событий времен Нового Завета. Энгельс, как известно, не утверждал однозначно об историческом существовании именно Иисуса Христа. Подробно рассмотрев идейные искания, социальные обстоятельства и психологические факторы, способствовавшие в конкретную эпоху возникновению христианства, он, по сути, маргинализировал вопрос о Христе, — ему важнее было раскрыть социально-историческую обусловленность этой религии. Однако он и не отвергал возможного наличия какой-то действительной личности, в которой современники могли усмотреть «воплощение ставшего человеком Логоса». «Так и случилось, — отмечает Энгельс в статье 1882 г. «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», — что среди тысяч пророков и проповедников в пустыне, которые в то время создавали бесчисленное количество своих религиозных новшеств, успех имели только основатели христианства»¹⁵⁶.

В числе новозаветных слов и выражений у Владимира Ильича чаще всего встречаются рецепции из Евангелия от Матфея (41 фразеологизм; 204 случая употребления); за ним идут евангельские тексты от Луки (16 фразеологизмов; 68 случаев употребления) и от Иоанна (9 фразеологизмов; 33 случая употребления). По количеству употреблений на первом месте отсылки к выражению из Мф. 5:18 «ни одна иота» (несколько вариантов) — 52 раза; на втором месте слова из Лк. 23:48 «бия себя в грудь» (разные вариации фразеологизма) — 22 раза; на третьем месте выражение «не останется здесь камня на камне» (Мф. 24:2; Мк. 13:2; Лк. 21:6) и производные от него — 17 раз; по 15 раз встречаются по-разному звучащие отсылки к Мф. 27:24 («умыть руки») и ко 2 Фес. 3:10 («кто не работает, тот не должен есть»).

Существует не менее 15 новозаветных фразеологизмов, приведенных Владимиром Ильичем в звучании церковнославянского текста или близком к нему (среди них: «врачу, исцелился сам», «гроб повапленный», «мир на земле и в человецех благоволение», «мудры, аки змеи, и кротки, аки голуби», «не всяк, глаголющий "господи, господи", внидет в царствие небесное», «несть пророк в отечестве своем», «ничтоже сумняшесь», «своя своих не познаша», «страха ради иудейска», «толцыте и

¹⁵⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 314.

отвернется»). Есть и фразеологизмы, соответствующие Синодальному переводу Библии («бия себя в грудь», «благодарим тебя, господи», «да, да — нет, нет, а что сверх того, то от лукавого», «да минует меня чаша», «камни возопияли», «предоставьте мертвым погребать своих мертвецов», «суббота для человека, а не человек для субботы», «что делаешь, делай скорее»).

Временем, когда труды Ленина были насыщены самым большим числом новозаветных фразеологизмов, — не менее 22, — стал 1917 г. (особенно, месяцы после возвращения из эмиграции). Это число почти эквивалентно количеству использованных слов и выражений из Нового Завета (24 фразеологизма) в произведениях за все оставшиеся годы его жизни.

Чем была Библия для В. И. Ульянова (Ленина)

Сомнительно, чтобы, употребляя библейские фразеологизмы, Владимир Ильич каждый раз открывал Библию и выискивал цитату. Чаще всего библейские отсылки применялись им так, как они вошли в обиход повседневной речи современников¹⁵⁷. От этого звучание могло быть близким к тексту, но не дословным, происходила и перестановка некоторых слов, не говоря уже о замене библейских слов другими, из нерелигиозной (публицистической и проч.) лексики. В зависимости от целей, в разных контекстах он видоизменял общеизвестную форму того или иного библеизма, замещая компоненты фразеологизмов на свои авторские, производя замены — синонимические, антонимические, метонимические, паронимические. Используя стандартные формы и вкладывая в них новое содержание, он, очевидно, рассчитывал на ассоциативный фон слушателей

¹⁵⁷ По наблюдениям выдающегося отечественного лингвиста А. М. Селищева, так называемые архаизмы церковно-книжного происхождения (образы, сравнения, словесные выражения) были широко распространены в обиходной и письменной речи первого после революционного десятилетия («апостолы социализма», «воздев очи горе», «голгофа», «довлеет дневи злоба его», «евангелие коммунизма», «иуды», «каинова печать», «мазаны одним и тем же миром», «ныне отпущаеши», «от Понтия к Пилату» и множество других фразеологизмов такого рода насыщали повседневную лексику). См.: Селищев А. М. Язык революционной эпохи: Из наблюдений над русским языком (1917–1926). Изд. 3-е. — М., 2010. С. 67–68.

или читателей, знание ими определенных источников¹⁵⁸. Но нередко встречаются и точные цитаты, без замен или перестановки слов, что подтверждает хорошую память Владимира Ильича на библейский текст.

Конечно, проведенное выявление библеизмов в ленинском литературном наследии нельзя назвать исчерпывающим, — для столь дотошной работы требуются другая методика сбора материала и другой уровень энтузиазма. Свой научный интерес автор видит в ином, а именно — в создании относительно достоверного образа отношения человека, чьи действия существенно отразились на историческом пути России, к великому памятнику мировой культуры, которым Библия является независимо от религиозного или светского ее восприятия. Поэтому исследовательской задачей стало обнаружение наиболее явных свидетельств знания и использования В. И. Ульяновым библейских фразеологизмов в его письменных рассуждениях, полемике, программных текстах.

Очевидно, что для В. И. Ульянова Библия не имела сакрального значения. Ее религиозный смысл как Священного Писания был ему чужд и неприемлем. К примеру, читая книгу Г. Уэллса «Россия во мгле» (лондонское издание 1921 г., на английском языке), он подчеркнул и отметил знаком вопроса сделанную британским писателем характеристику марксистской теории как основы представления русских коммунистов, что «в России будет новое небо и новая земля» (отсылка к Ис. 65:17; 66:22, Откр. 21:1)¹⁵⁹.

Но библейские отсылки в собственных писаниях (надо думать, что и в устном общении) он употреблял охотно, тем более что многие библеизмы в их церковнославянском или русском звучаниях фактически были идиомами повседневной русской речи. Стоит подчеркнуть, что во всех рассмотренных случаях отсутствует какое-либо неприязненное отношение Владимира Ильича к самим библейским фразеологизмам.

Скорее можно заметить, что он использует библеизмы для усиления собственных суждений по тем или иным поводам, т. е. применяет хорошо известные современникам фразы из Би-

¹⁵⁸ Ковачич Е. Л. Фразеологизмы в трудах В. И. Ленина // Русская речь. 1987. № 4, июль–август. С. 8.

¹⁵⁹ См.: Ленин В. И. Пометки на книге Герберта Уэллса «Россия во мгле» // Уэллс Г. Россия во мгле / Пер. с англ. М., 1958. С. 89.

блии для большей выразительности изложения своих взглядов или в полемике. По замечанию составителей словаря ленинского языка: «Фразеология В. И. Ленина является важным средством речевого воздействия на адресат в коммуникативной стратегии автора...»¹⁶⁰. Такое обращение к библейским словам и выражениям вполне объясняется возможным его взглядом на Библию как историко-культурный памятник, вобравший опыт и мудрость народов и веков. Как говорил он сам в широко известной речи «Задачи союзов молодежи» на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 года: «Коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество»¹⁶¹. В этом смысле можно утверждать, что и Библия, и многие явления религии в истории общества не исключались Лениным из богатств человечества, каким бы неоднозначным ни было его отношение к этим явлениям в конкретных ситуациях его жизни и деятельности.

Заключительное размышление

Надо признать, что никаким множеством цитат и эпизодов, подобных приведенным выше, добиться полной экспликации Владимира Ильича Ульянова из мифа о Ленине все-таки невозможно. И дело здесь вовсе не в качестве «первоисточников». С ними как раз все более или менее надежно. Считаю вполне точным суждение, высказанное В. А. Кувакиным: «В аспекте единства теории и практики, слова и дела, помысла, идеала и действия или просто в общечеловеческом смысле Ленин *весь* в своих работах, пронизанных редкостной открытостью, прямотой, серьезностью, искренностью и откровенностью»¹⁶².

Однако Ульянов-человек, ставший Лениным-мифом, уже неотделим от мифологической «упаковки», поскольку существует в массовом восприятии совершенно за пределами его подлинных мыслей, высказываний и поступков. Да и сам корпус свидетельств о нем настолько многообразен, что из них можно выстраивать практически любые образы этого человека.

¹⁶⁰ Фразеологический словарь языка В. И. Ленина / Сост. Л. К. Байрамова, П. Н. Денисов. Казань, 1991. С. 3.

¹⁶¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 305.

¹⁶² Кувакин В. А. Указ. соч. С. 196.

Тем не менее, знакомясь с его произведениями, не раз обнаруживаешь, как по-своему он предвидел сложение той мифотворческой конструкции, которая вобрала в себя и его само. Незадолго до октябрьских событий 1917 г. Владимир Ильич писал о судьбе революционных мыслителей: «После их смерти делаются попытки превратить их в безвредные иконы, так сказать, канонизировать их...»¹⁶³. Это опасение было им высказано по поводу тех, кто пользуется плодами революции, предавая забвению подлинный смысл революционных намерений. Не ошибаясь в этой констатации, он со всей очевидностью не желал смириться с объективной неизбежностью именно такой судьбы, такого запечатления деятелей революции в массовом сознании.

Не менее болезненно воспринимал он и мифологизацию идеологии коммунистического переустройства общества, воплощению которой посвятил всю свою жизнь. В статье «О значении золота теперь и после полной победы социализма» (1921 г.) он с горечью заметил: «Настоящие революционеры на этом больше всего ломали себе шею, когда начинали писать “революцию” с большой буквы, возводить “революцию” в нечто почти божественное, терять голову, терять способность самым хладнокровным и трезвым образом соображать, взвешивать, проверять, в какой момент, при каких обстоятельствах, в какой области действия надо уметь перейти к действию реформистскому»¹⁶⁴.

Как политический прагматик, он считался, насколько позволял его личный темперамент, с мутациями революционной пропаганды. Еще в дооктябрьский период, отвергая религиозный смысл социализма, т. е. понимание социализма как религии, он не исключал уместности метафорического уподобления социализма религиозному образу, навроде высказывания «социализм есть моя религия», если «агитатор или человек, выступающий перед рабочей массой, говорит так, чтобы быть понятнее, чтобы начать изложение, чтобы реальнее оттенить свои взгляды в терминах, наиболее обычных для неразвитой массы»¹⁶⁵. В похожем ключе некогда писал о сакральном отношении пролетариев к текстам Маркса и Фридрих Энгельс:

¹⁶³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 33. С. 5.

¹⁶⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 223.

¹⁶⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 423.

«На континенте “Капитал” часто называют Библией рабочего класса»¹⁶⁶. Но при этом Владимир Ильич всегда старался обозначить пределы таких «уступок». Разъясняя в 1919 г., что может дать обществу новый строй, он прямо указывал: «Советская власть не чудесный талисман. Она не излечивает сразу от недостатков прошлого, от безграмотности, от некультурности, от наследия дикой войны, от наследия грабительского капитализма»¹⁶⁷. Отсюда следовали его периодические, почти отчаянные взывания к сознательному усвоению массами революционных идей, к трезвому и расчетливому пониманию людьми реального содержания этих идей и перспектив их осуществления в социальной практике.

Как бы к этому ни относиться, но социальная утопия коммунизма, которая тяжелым экспериментальным путем реализовывалась несколько десятилетий XX в., не осталась в прошлом и не предана полному забвению. Слишком насыщена она благими жизненными смыслами, надеждами и ожиданиями множества людей, чтобы не раствориться в истории, оставив по себе лишь разочарование от несбывшегося и радость от избавления.

Владимиру Ильичу Ульянову, полностью вложившему себя в эту социальную утопию, выпало стать ее наиболее яркой персонификацией, т. е. превратиться в массовом восприятии в мифологическое существо. Возможна ли его демифологизация? Как показывает вся существующая «лениниана», со всеми ее положительными и негативными коннотациями, любое профанирование Ленина оборачивается, рано или поздно, его ремифологизацией.

Все же, однако, знание о действительном В. И. Ульянове бесполезно. По крайней мере, оно позволяет желающим удержаться на той грани, где возможно избежать мифологических интерполяций в собственное сознание, а значит — вменяемо и адекватно оценивать коллизии вокруг мифа о Ленине.

Послесловие

¹⁶⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 16. С. 204.

¹⁶⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 239.

Религиоведение, в научном смысле этого занятия, является делом трудоемким, требующим исследовательской тщательности и продуманности суждений. Чем больше исследователь религии погружается в изучаемый материал, тем меньше у него остается простых и однозначных объяснений предметам своего внимания. В какой-то момент честный ученый должен смириться с мыслью, что приобретенные им познания, даже если в них выражен совокупный опыт целого сообщества религиоведов, так и не дали во всей полноте досконального понимания религии. И признание этого — очень хороший результат.

Если про религию кому-то уже все понятно, такому можно спокойно уходить из религиоведения как профессии — они друг другу не нужны. Если не понятно вообще ничего — тоже не следует задерживаться на этой «площадке». Не менее сомнительны и «знатоки», которые свою осведомленность о том, кто, когда и как изучал религию, полагают знанием самой религии и с многозначительными интонациями демонстрируют свою «академическую ученость». Наиболее достойной представляется позиция тех, кто осознал ограниченность своих возможностей в научном осмыслении религии, но не утратил вкуса к собственно познавательному процессу, как бы ни были труднодоступны или недостижимы его плоды.

Рассудив так, приходится задуматься, — а вообще доступно ли постижению то, что кроется за словами «религия», «религиозность», «религиозная вера», «религиозный культ» и так далее из этой же области? Но это будет риторическим самовопрошанием.

Конечно, религиовед убежден, что не зря тратит свое время, мысли и усилия. И если безукоризненного абсолютного

знания достичь не удастся никогда, то относительно истинные суждения вполне возможны и даже обязательны.

Нельзя обществу обходиться без уважительных, но трезвых оценок религиозной стороны его жизни. Призвание религиоведа — давать такие оценки. Но не по своему произволу, а основываясь на напряженной постоянной исследовательской работе.

Несовершенство религиоведческого текста не вредит совершенству намерений. Не претендуя на роль первооткрывателя, религиовед имеет право изобретать свой «велосипед», — когда на самодельном устройстве удастся уверенно въехать на предметное поле религиоведения и вернуться оттуда с «урожаем», это означает, что найдено удачное «техническое решение». Таким образом, все, сказанное в этой книге, предлагается рассматривать не более чем как одну из возможных теоретических конструкций, с точки зрения автора — вполне уместную в качестве средства для религиоведческой «езды в неизвестное».

Завершая этот экскурс в мир религии и религиоведения на российской почве, следует признать, что любые теоретические трактовки не способны передать все смыслы и значения, присущие рассмотренным предметам в их реальном существовании. Но осознание этого не должно быть поводом для пессимизма. Незавершенность познавательного процесса стимулирует к новым поискам, исследованиям и размышлениям, продлевая тем самым земной век религиоведа, ибо познание не знает предела.

Приложение

В феврале 2010 г. состоялась научная конференция в Москве, названная «Религиоведение в России» и посвященная 50-летию кафедры философии религии и религиоведения (в советское время — кафедры истории и теории атеизма и религии) философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова¹. Немного раньше, в конце ноября — начале декабря 2009 г., была проведена научно-практическая конференция «Власть и религия в истории России», приуроченная к 45-летию кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАГС, ныне РАНХиГС) — некогда существовавшей как Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС (в 1991–1992 гг. — Институт религиоведения, с 1994 г. — кафедра религиоведения и государственно-церковных отношений Российской академии управления, в 2000–2007 гг. — кафедра религиоведения РАГС)².

Тематический диапазон пленарных докладов и секционных выступлений на этих конференциях был достаточно обширным, но лейтмотивом стала **история научного изучения религии в нашей стране**, особенно — его судьба в советский период и переход к постсоветскому этапу религиоведения в России. Можно сказать, что содержание обеих конференций

¹ 50 лет кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова / Под общ. ред. З. П. Трофимовой, И. Н. Яблокова. — М.: Издатель Воробьев А. В., 2009.

² Зуев Ю. П., Шмидт В. В. От института научного атеизма к кафедре государственно-конфессиональных отношений: становление религиоведческой школы (1964–1991, 1992–2010) // Вопросы религии и религиоведения (Антология отечественного религиоведения). Вып. 2. Религиоведение в России в конце XX — начале XXI в. Книга 1 (I) / Сост. и общ. ред. В. В. Шмидт, И. Н. Яблоков. — М., 2010. С. 15–27.

представило попытку обобщить опыт нескольких поколений отечественных исследователей религии, указать на их достижения и недостатки, рассмотреть неоднозначные перипетии российской религиоведческой мысли.

Участниками этих конференций были доктор философских наук из Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ) Константин Михайлович Антонов и доктор социологических наук из Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ) Михаил Юрьевич Смирнов. Каждый из них имел собственную, нетождественную другому, позицию по обсуждавшимся вопросам. Обмениваясь впечатлениями от услышанного, они пришли к выводу о необходимости продолжить рассмотрение ведущей темы и попытаться выработать обобщающее, по возможности объективное, взвешенное понимание того, чем были «науки о религии» в советское время. Это намерение оказалось тем более уместным, что сама проблематика религиоведения в России стала постоянным предметом дискуссий в профессиональной среде исследователей религии.

В скором времени, с участием К. М. Антонова и других заинтересованных коллег, на базе ПСТГУ были организованы регулярные тематические собеседования о периодизации и содержании научного изучения религии в России, о статусе советского и нынешнего российского религиоведения, о взаимоотношениях светского и конфессионального оснований в исследовательских подходах к религии, и о других сопряженных со всем этим проблемах. В виде заседаний «круглых столов» или теоретико-методологических семинаров такие обсуждения проходили также в МГУ им. М. В. Ломоносова и в Центре изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ).

Параллельно, уже посредством переписки и бесед при личных встречах, продолжился диалог о разных аспектах отечественного религиоведения между К. М. Антоновым и М. Ю. Смирновым. Оба участника этого диалога время от времени публиковали возникающие по ходу соображения о предмете, пользуясь возможностями научной периодики и интернет-ресурсов.

С какого-то момента обсуждения возникла потребность соединить разрозненные высказывания из переписки и публикаций и представить их в целостном виде, как последо-

вательную дискуссию, имеющую целью вовсе не торжество чьей-либо персональной точки зрения, но взаимодополняющее размышление о непростых и до сих пор сохраняющих остроту вопросах.

По обоюдному решению, свести воедино избранные фрагменты диалога было доверено петербургскому участнику, московский коллега выступил в роли соредатора, уточняя и корректируя излагаемый материал. Для первичной апробации был составлен сокращенный вариант обсуждения — в виде небольшого вводного диалога о подходах к изучению советского периода в истории отечественной религиоведческой мысли. С любезного согласия К. М. Антонова этот текст размещен в качестве Приложения к данной книге.

Диалог об изучении истории религиоведческой мысли советского времени

Антонов К. М., Смирнов М. Ю.

Константин Антонов. Начну с утверждения, что научное изучение религии в советскую эпоху представило впечатляющий список идей, открытий, имен выдающихся деятелей науки, научных школ. В этих 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.

Однако общий характер самой этой деятельности, а также специфика ее связи с внешними, социально-политическими и идеологическими факторами придают ее исследованию дополнительный, условно говоря, «метарелигиоведческий» интерес, — что позволяет задуматься о природе и специфике самого религиоведческого знания.

Михаил Смирнов. Ну, с этим тезисом не поспоришь. Конечно, нелепо было бы говорить о религиоведении, при этом не имея какого-то определенного представления о его научной специфике, об отличии от других интеллектуальных практик, возникающих по поводу религии. Только я полагаю, что мы рискуем сразу впасть в отвлеченное теоретизирование, тогда как в реальности существуют конкретные явления исследовательского отношения к религии и только через их осмысление можно понять — чем же было научное изучение религии в советское время.

К. А. Да, тогда сосредоточимся именно на этом периоде. В целом, мне представляется, что при современном состоянии религиоведения в России изучение его исторического пути имеет для нас критическое значение. В стремлении к самоопределению мы не можем не соотноситься с нашей 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.

По ряду причин особенно важным представляется обращение к изучению советского этапа в истории отечественной науки о религии. Прежде всего, это эпоха, которая непосредственно предшествовала нам во времени. Она оказала и продолжает оказывать невероятно мощное и не вполне нами осознаваемое воздействие на наше сознание и наши социальные практики, властно определяет как сознание религиозных людей, так и сознание людей, изучающих религиозность, а также формы взаимодействия между первыми и вторыми.

В современном российском религиоведческом сообществе достижения советского времени зачастую некритически превозносятся. Существует тенденция рассматривать историю религиоведения в нашей стране как единый непрерывный процесс выдающихся свершений. Эта позиция существенным образом сказывается на кругозоре воспринимающих ее молодых ученых. Ей противостоит требование радикального разрыва с «советским религиоведением», в котором реализуется склонность рисовать все, что делалось «до 1991 года», черной краской. Убежден, что этим крайностям надо противопоставить объяснение, которое, избегая нигилизма, предлагало бы непредвзятый взгляд на историю отечественной науки о религии.

Еще одна опасность — так сказать, «мировоззренческий подход», который, по сути, воспроизводит старые «правила игры» в новых условиях, подставляя «православие» (или что-то еще, — например, мне попадались претендующие на научность сборники представителей «караимского религиоведения») на место «научного атеизма». Чтобы осмысленно этому противостоять, нужно раскрыть те самые «правила» и показать, к чему приводит их использование, как они влияют на научную работу.

Имеющиеся исследования, к сожалению, носят в целом скорее фактографический и описательный характер. Программы исследований, направленных не на фиксацию имен, идей и достижений, а на выявление своеобразия и проблематичности ситуации, сложившейся в науке той эпохи, не существует.

М. С. Согласен со сказанным Вами. Для меня это один из предметов регулярных размышлений, поскольку «пребывание в профессии» предполагает осознание собственной научной идентичности, в том числе и влияния на нее исторических обстоятельств.

К. А. Существенной проблемой является, на мой взгляд, то положение дел, что наши оценки (позитивные либо негативные) этого влияния, как правило, предшествуют конкретным исследованиям его направленности, характера и формы. Они основываются только на наших собственных непроясненных интуициях и предпочтениях идейного, политического или социального характера и тем самым транслируют это 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 вредна.

М. С. Я бы назвал еще одно обстоятельство. Уже нынешнему поколению молодых ученых (25–30 лет) присуще весьма смутное представление о советском времени, в том числе — о тогдашних способах существования в науке. Это усугубляется искажающей действительность квазинаучной публицистикой. Но многое замалчивается или неадекватно воспроизводится в воспоминаниях и непосредственными участниками, современниками «научного атеизма».

Сюда же добавлю, что утрачено умение контекстуального прочтения трудов советского времени. А поскольку сам социальный, научный, идеологический и проч. контекст неведом, то и появляются совершенно искренние заблуждения. С печалью подумал, что для непредвзятого анализа предмета наших размышлений нужна поколенческая дистанция. Вы правильно заметили, что на нас то наследие подспудно оказывает свое воздействие, но вот поймут ли те, кто помоложе, все тогдашние нюансы?

К. А. Да, им придется потрудиться над расшифровкой вещей, которые нам видятся в общем самоочевидными, но которые мы, в свою очередь, хотя и по другой причине, может быть,

тоже не в состоянии до конца отчетливо себе представить. Ведь советская власть сформировала такую государственную идеологию, которая, используя ресурсы отечественной философии, науки, искусства, средств массовой информации, существенным образом определяла мировоззрение и мироотношение «советского человека» и во многом определяет нашу жизнь до сих пор. При этом далеко не всегда воздействие имело именно те последствия, к которым сознательно стремилась власть.

Общеизвестность этой истины такова, что ее, похоже, не очень принимают всерьез. Между тем вопрос о том, как конкретно осуществлялось и в чем проявлялось это воздействие в рамках тех или иных частных научных дисциплин и соответствующих этим дисциплинам фрагментов жизненного мира, представляется отнюдь не праздным вопросом.

В случае религии и науки о ней речь идет о проблематике, заботу о которой сама же власть той эпохи полагала для себя одной из первоочередных. Предположительно, это может означать, что все особенности взаимодействия власти и знания, характерные для советской эпохи, проявятся здесь наиболее ярко и характерно.

М. С. В разные периоды интенсивность «властного внимания» была различной. Кстати, надо будет подумать, почему тема религии временами обострялась, затем уходила на периферию.

Что же касается рефлексии над судьбой наук о религии, полагаю, что одно из больших мест нынешнего религиоведения — отсутствие преемственности в культуре научной мысли. Какая-то дискретная линия получилась. У советской мысли был резкий разрыв с дореволюционной, у современной российской — с советской, в лучших ее образцах тоже разрыв (кстати, как посмотришь на стилистику научных писаний некоторых нынешних авторов, так иногда нехорошие слова произнести хочется — столько неряшливости в текстах).

К. А. Думаю, что переход от дореволюционного дискурса о религии к советскому связан с чрезвычайно существенным изменением «основного факта», находящегося в фокусе познавательного интереса, что и предопределило указанный Вами разрыв. Предметом дореволюционного дискурса действительно была религия, как особая сфера человеческой жизни, опирающаяся на специфический опыт, систему представлений и нормы поведения, занимающая определенное место в системе

культуры. Вопросы о том, что из этого первично, что вторично, насколько роль религиозной сферы в человеческой жизни соответствует ее претензиям, насколько адекватны предписываемые ею опыт, знание и поведение, — могли быть и были предметом дискуссий между различными философскими позициями и научно-исследовательскими программами.

Однако радикальная перестройка всей системы научно-исследовательских программ, произошедшая примерно в течение 1917–1924 гг., привела к столь же радикальной переориентации познавательного интереса: вместо религии и способов ее функционирования в культуре и обществе, в фокусе оказалась определенная, сравнительно узкая конфликтная ситуация на ее «границе», ставшая безусловной и необсуждаемой точкой отсчета для рассмотрения всех религиоведческих проблем, основой телеологии при истолковании истории религии и истории науки о религии, историческим априори всех возможных психологических и социологических исследований.

М. С. Позволю себе утверждать, что оценка прошлого как бы с высоты нынешних расхожих представлений о нем (они же могут быть и нынешними заблуждениями) — занятие не из лучших. Корректнее пытаться понять предмет, что называется, «из него самого», путем анализа документов и общения с участниками событий. Но здесь возникает проблема интерпретации источников. Архивный материал, как показывают появляющиеся публикации, еще не панацея от искажений (наглядный пример для меня — работы об истории ГМИРиА, написанные по архивным документам: все вроде так, но ведь и не совсем так, а что-то и совсем не так было). Причем искажения не обязательно делаются умышленно — просто из-за неполноты информации. Кое-что подобное я и за собой числю, есть у меня некоторые довольно категоричные высказывания, сделанные по причине незнания дополнительного материала.

Так или иначе, наличные исследования истории советской религиоведческой мысли как-то слишком отягощены идеологическими, эмоциональными, персональными предпочтениями.

К. А. Мне кажется, это оттого, что все современные позиции в этом вопросе так или иначе восходят к самому советскому времени и, как правило, воспроизводят те или иные риторические фигуры и мифологемы, сложившиеся в процессе описания ситуации самими ее участниками.

Одним из наиболее значимых препятствий, мешающих проведению таких исследований, является, я думаю, линейное представление об истории религиоведческой мысли, предлагающее картину непрерывного восходящего кумулятивного развития науки, при котором каждый новый этап рассматривается как дополнение и органическое продолжение предыдущих этапов. Эта «логика преемственности» мешает выявлению указанных Вами моментов дискретности, прерывности, разрыва и, соответственно, своеобразия каждого этапа. Простое перечисление авторов, их произведений и идей не дает достаточно ясного представления о том, в каком отношении они находились между собой, каковы были правила ведения полемической игры в научном сообществе, иными словами, не дает возможности представить систематическую рациональную реконструкцию истории нашей науки, в частности ее советского этапа.

Указанное препятствие поддерживается, как представляется, двумя другими. Во-первых, персоналистичностью подхода, когда в центре внимания исследователя оказывается личность того или иного автора, воспринимаемая как носитель определенного набора идей и определенного поведения в науке. Во-вторых, своего рода моралистической назидательностью, в соответствии с которой исследователи прежде всего стремятся оценить идеи и поведение отдельных личностей с точки зрения той или иной системы нравственных норм (в том числе норм научной этики), воспринимаемых как нечто абсолютное и постоянное, в то время как в действительности эти нормы, безусловно, историчны и сами меняются от этапа к этапу. Важно от анализа поведения конкретных участников научного процесса обратиться к анализу структур и форм мышления, определяющих это поведение, независимо от воли и желания этих участников.

М. С. Сейчас я все больше склоняюсь к отказу от оценки степени основательности научных результатов в советских исследованиях религии. Они могли быть и вполне адекватными, и ошибочными — большого отличия от аналогичного пути зарубежного религиоведения здесь нет. Скажем, рассуждения Францова о фетишизме, или Кабо о тотемизме, Токарева о мифологии и ранних формах религии и проч. вполне эквивалентны по научной проницательности или же по заблуждениям каким-нибудь зарубежным культурантропологам тех же времен.

А вот способы формулирования задач и выводов и методы исследования вполне могут быть оценены по шкале «научно-научообразно-псевдонаучно». Конечно, учет политико-идеологической, да и вообще культурной ситуации необходим, без поправки на это многого правильно не понять. Но все-таки можно проводить дифференциацию советских ученых и «ученых» по тем признакам, которые присутствуют в их текстах. Для меня признаки учености в кавычках — идеологическое цитирование как единственная аргументация; пересказ чьих-либо санкционированных суждений взамен собственной аналитики; отказ от постановки/формулировки исследовательских вопросов, на которые невозможно дать однозначный идеологически выдержанный ответ... ну, и еще можно набрать сколько-то таких «индикаторов».

Впрочем, я уже рискую перейти на уровень характеристики конкретных представителей наук о религии советского времени, т. е. проявить подвергнутую Вашей критике персонализацию подхода. Конечно, без ученых науки не существует. Но к этому, надеюсь, мы еще подойдем. Развивайте, пожалуйста, Ваши обобщения.

К. А. Мне кажется, что предложенные Вами «индикаторы» не только выявляют степень научности того или иного автора или текста, но и помогают охарактеризовать «советский дискурс» как таковой. Если же вернуться к современной ситуации, то представляется, что можно указать несколько стихийно сложившихся оппонирующих друг другу подходов к объяснению обсуждаемого периода отечественной науки о религии. Каждый из них определяется специфическим восприятием советской эпохи в целом и, в большей или меньшей степени, служит основанием для возможной программы исследования истории нашего религиоведения, кроме того, что не менее важно, связан с определенным проектом развития самой науки о религии. Здесь можно наметить несколько позиций.

С конфессиональной точки зрения, явно представленной сейчас в русском православии, но сложившейся еще в саму советскую эпоху, религиоведение советского времени представит как «научный атеизм», заведомо неадекватно трактующий религиозное сознание и деятельность, ставящий своей целью, прежде всего, борьбу с религией в перспективе ее конечного уничтожения.

Следует признать значительную степень правоты, присущей этому подходу. Даже лучшие советские религиоведы (С. А. Токарев, Д. М. Угринович и многие другие) действительно видели смысл изучения религии в усилении потенциала ее научной критики и в борьбе с нею. Однако серьезным ограничением аналитических возможностей конфессиональной позиции является тот факт, что ее представители концентрируют свое внимание на полемике с исходным идеологическим тезисом «научного атеизма» и с социально-политическими выводами и прогнозами, из него вытекающими, а не на их общих предпосылках и методологических основаниях. Носители «научного атеизма» предстают как специально 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 реализовываться различными путями: как тотальное отрицание «научного атеизма» либо (чаще) как отрицание его теоретического фундамента, при частичном признании достижений в области фактографии. Возможно также выборочное восприятие из советского «арсенала» приемов критики, направленной в адрес нехристианских религий и новых религиозных движений (что наблюдается, допустим, у А. Л. Дворкина).

Проективно такая «стратегия», как мне кажется, тесно связана, например, с идеей «православного религиоведения», в рамках которого, при сохранении общей структуры отношений, элемент «научный атеизм» заменяется элементом «православное богословие», которое само получает при этом в целом ему несвойственное специфически идеологическое оформление.

М. С. Да, можно сказать, что «научно-атеистическое религиоведение» и «конфессиональное религиоведение» в каком-то смысле друг друга стоят. Во всяком случае, пафос отвержения «иного» у них совпадает.

Если же признать за советскими науками о религии не только идеологическое содержание, но и исследовательское достоинство, надо искать какие-то другие способы их истолкования. Наверное, можно рассматривать «научный атеизм» как специальную теорию среднего уровня в рамках метатеории

исторического материализма. Тем самым кажется, что можно выйти за феноменологию конкретных персон и работать на уровне теоретических оснований — оспаривая их или выискивая моменты оправданности.

Но штука в том, на мой взгляд, что множество объективно верных положений марксистской теории, экспликацией из которой, в частности, стал «научный атеизм», в фундаменте имели вполне определенную жизненную стратегию — радикальное социальное переустройство. А потребность в таковом — это не теоретическая посылка, а самая что ни на есть практическая. Поэтому за по-академически выдержанными текстами «научно-атеистического религиоведения» все равно стояла прямая установка на устранение конкурирующего мировоззрения (Ваши отсылки к Токареву и др. это могут иллюстрировать). И речь идет не о некоей ненависти к религии (такую патологию вообще не имеет смысла рассматривать в контексте самопознания научной области), а о намерении утвердить другую «правду жизни». Недавнее «погружение» во взгляды Ленина на религию привело меня к выводу, что у него никакой лютой ненависти к религиозному мировоззрению не было, яростен он был только к Церкви, но и то потому, что видел в ней реального политического конкурента, а к религиозным учениям и обрядам он вообще был безразличен, просто считая, что «для народа» правильнее другое учение и другие «обряды».

А какая позиция, кроме конфессиональной, по-вашему, еще является оценочной платформой для характеристики советского религиоведения?

К. А. Либеральный подход. Он отрицательно относится к советской науке на основании прежде всего самого факта присутствия в ней «научного атеизма» как идеологической инстанции. В своем сильном (в наши дни редко встречающемся) виде 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. В менее радикальном виде он строит историю науки в соответствии не вполне продуманной формуле М. Фуко — «интеллектуалы и власть» (интерпретируемой скорее не в ее собственном смысле, а в перспективе известной формулы Н. К. Михайловского — «герой и толпа»). Героями этой «саги» оказываются прежде всего ученые-интеллигенты, более или менее созна-

тельно и открыто противопоставившие себя официальной науке, даже если они тем или иным способом в эту науку успешно вписывались (Вяч. Вс. Иванов, Г. Померанц).

М. С. Вообще интересный сюжет для размышления: Аверинцев, Бахтин, Лихачев, Лосев и много кто еще из интеллектуальной элиты страны, даже если их «прессовали», — не диссидентствовали (в стандартном смысле); была какая-то «вписанность» в тот тип социума; они и состоялись как авторитеты именно в советской среде.

К. А. Да, можно сказать, что эта среда образовывала как бы фон, без которого их достоинства не проступали бы с такой яркостью...

Здесь следует отметить, что либеральный 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 говорить о Тартусской школе и академике Смирнове, например) областях. Конфликты с господствующим аппаратом выдающихся ученых, преодолевавших так или иначе идеологический диктат, порой пытавшихся создавать более или менее автономные от власти институты науки, 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 самими учеными отношения были отнюдь не простыми.

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

На основе либерального подхода возникает проект религиоведения как «объективной» науки, преимущественно эмпирической, свободной от философского диктата, существу-

ющей как независимая, самоорганизующаяся общественная инстанция, принцип устройства которой скорее сетевой, чем иерархический. Эта наука наделяется значимой гуманитарной функцией, отстаивает права религиозных меньшинств и светской культуры перед лицом государства и «традиционных конфессий», готовых, как предполагается, заменить ушедшую идеологию.

Тем самым практически предопределен конфликт с профессиональным проектом, который рассматривается (и небезосновательно) как новый вариант идеологического подхода, стремящийся так или иначе подчинить только что освободившуюся науку новому, теперь «теологическому» диктату.

Занятно, однако, что «ослабленные» варианты обоих подходов — профессионального и либерального — вполне могут успешно взаимодействовать и даже сосуществовать в рамках единых структур (ЦИР РГГУ, Институт св. Фомы, Филаретовская школа).

М. С. Оба описанных Вами подхода весьма жестки. Но критичное отношение к советскому религиоведению, если поступать «по справедливости», обязано делать поправку на те социально-психологические «нюансы», которые осознанно или интуитивно присутствовали в мотивации советских спецов по «научному атеизму».

Конечно, большинство из них было совершенно искренним, когда выстраивало свои труды и суждения в тональности императива «преодоления религии». Даже можно сказать, что предмет ниспровержения по-своему любили: кто — как сытая кошка, забавляющаяся игрой с мышкой; кто — по «эстетическим» соображениям (религия, конечно, «загнется», но пока можно полюбоваться красивым умиранием); кто — по убеждению в том, что религия есть явление вполне достойное, но исторически преходящее и надо бы успеть зафиксировать эту «уходящую натуру» (это я сам такой был в начале своей преподавательской и научной работы).

Вспомнив некоторых знакомых мне авторитетов «научного атеизма», в повседневном обиходе вполне порядочных людей, подумал о противной коллизии их жизни — между рано или поздно возникавшим пониманием пустопорожности их «научных» занятий (не дураки ведь были) и желанием социального/бытового комфорта. Тут даже трудно говорить о лицемерии — искренне считали, что так и должно быть, что «так уж

устроена жизнь» и т. п. Кстати, если среди критериев истины по-марксистски числить практику, то «теория научного атеизма» проверку этим критерием не прошла.

К. А. Альтернативу обоим обозначенным выше позициям представляет подход, провозглашающий *преимственность* 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». В умеренной форме — он, признавая «идеологические перегибы», вновь, но уже с других позиций акцентирует сложность отношений «настоящих ученых» с тогдашней властью.

Здесь, естественно, признается, 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 указывается так или иначе понимаемая «результативность» научного знания. Возникает собственный миф о борьбе ученого с властью, но фигура этого ученого носит гораздо более обобщенный характер, — это «средний человек», не герой, но носитель чувства собственного достоинства, профессионал, включенный в общество, вступающий в конфликт с властью не на почве идейных разногласий, а вследствие зависти и интриги, или взаимонепонимания.

Следует отметить, что и этот подход имеет значительную степень оправданности. Не подлежит сомнению, что советскому религиоведению удалось достичь высокой степени институционализации в виде вузовских кафедр, академических учреждений, 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 признание отнюдь не только в рамках «социалистического лагеря». Их авторы, как правило, были «в курсе» основных зарубежных методологических новинок, умели их освоить и при этом критически к ним отнестись. Их личная ситуация действительно порой была трагична, 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 тем специфический характер советской науки, как социального и духовного образования, здесь выпадают из поля зрения. Признание сложившейся ситуации нормальной заставляет объяснять отторжение «научного атеизма» в читательском и студенческом сообществе с точки зрения злой воли самих отторгающих или происков сбивающих их с толку злых сил.

В этой третьей трактовке советского религиоведения упор делается в большей степени на институциональный аспект — сохранение стабильных отношений науки и власти, сложившуюся структуру научного сообщества, подчиненность эмпирической науки о религии философским (отчасти заменяющим идеологические) установкам.

М. С. В Вашей интересной типологии конфессиональный и либеральный подходы как бы устанавливают связь, один — с религиозной интеллектуальностью прошлого, другой — с зарубежной мыслью, через «голову» советского периода. Очевидно, это так. Боюсь, что по-другому быть не может. Во всяком случае, подход с позиций «непрерывности отечественного религиоведения» настолько искажает действительную историю, что два других, при всех издержках, кажутся менее рискованными.

Впрочем, есть и еще один путь — признать, что религиоведения, в его адекватном состоянии, в советское время, к сожалению, не существовало. Это такой радикальный тезис, высказывание которого, даже в очень смягченной форме, вызывает резкую отповедь со стороны нынешних статусных религиоведов, да и многие сочувствующие испытывают дискомфорт от его категоричности.

Я действительно полагаю правильным начать отсчет формирования российского религиоведения с постсоветских времен. Научной и моральной опорой в этом для меня являются суждения авторитетных ученых, с которыми довелось, в разное время и с разной степенью подробности, говорить на столь болезненную тему — А. Н. Красникова, Л. Н. Митрохина, Е. А. Торчинова. Этот отсчет не будет с «чистого листа», все предшествующее должно учитываться, а кое-что и востребоваться. Однако нельзя всерьез «удревняться», ежели в прошлом

было все-таки не религиоведение, а что-то иное. В похожую ситуацию не столь давно вкатывалась история русской философии, когда усилиями энтузиастов стала себя возводить чуть ли не к «Слову о Законе и Благодати...». Но у философов хватило здравого смысла различать философскую мысль и философию как профессиональную деятельность. А чем религиоведы хуже? Научные исследования религии, которые в России имеют уже давнюю достойную историю, и религиоведение как институционализированная профессия — это пересекающиеся, но нетождественные «множества».

К. А. Я соглашусь, что это различие имеет большое значение, хотя здесь возможен ряд важных оговорок. Несомненно, что отношения между группами современных профессионалов уходят своими «корнями» в предшествующую историю. Чтобы проиллюстрировать это, я бы вернулся к предложенной мной типологии.

Отношения вокруг вышеописанных проектов складываются довольно сложные. С одной стороны, очевидное противостояние светских ученых с проектом «конфессионального религиоведения» зачастую сменяется отношениями взаимного признания на общей почве «государственного» подхода. Конфликт «третьей модели» с «либеральным» проектом оказывается более стойким, преодолеваемым лишь через компромиссы. Они, однако, вполне находят общий язык на общей почве таких ценностей, как профессионализм, коллективная научная работа, порой — в общем противостоянии конфессиональным подходам и проектам.

Интересен тот факт, что все три подхода, при всех их разногласиях, используют в той или иной мере одну и ту же по существу трактовку отношений «ученый — власть». Существенной особенностью является представление об этих отношениях, как чисто внешних. Выглядит это так. Власть осуществляет идеологический прессинг, которому ученый (если он настоящий ученый) по мере сил сопротивляется. Например, во вполне академический текст он вставляет идеологически насыщенные фрагменты таким образом, что они 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 идеологиемы призваны пере-

давать 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, такие «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, чем мифологическим.

Этому представлению может быть адресован следующий ряд вопросов, поиск ответа на которые должен вывести исследователя за пределы мифотворчества. 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 такой текст сознание человека, еще не знающего правил указанной игры? И если это сознание воспринимает идеологию в качестве значимой составляющей текста, не начинает ли ученый читатель в дальнейшем транслировать заложенные в идеологию 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 разумеющиеся положения дел? Не выступает ли даже вполне академичный ученый в качестве человека, ангажированного властью, и, следовательно, в качестве идеолога? Не входят ли существенные элементы идеологической программы власти, в результате очень значительной включенности любого человека этой эпохи в государственную систему воспитания и образования, в его сознание как само собой разумеющиеся установки? Не несет ли разрушительных моментов для научного дискурса протестное настроение, возникающее как реакция на идеологический диктат?

Представляется, что общей предпосылкой всех трех подходов, при многообразии их вариантов, является проводимый ими более или менее сознательно принцип «субъектности», в соответствии с которым основной упор делается на лично-

сти, их идеи, их личное отношение к власти и идеологии, их личную порядочность, их авторскую ответственность по отношению к производимым ими текстам и т. д., а не на определяющие их, транслируемые через них, даже против их воли, более общие структуры языка, сознания и формы отношений. 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.

С деперсонализацией связана и по крайней мере временная и частичная деэтизация истории науки. Объясняется это тем, что вне и помимо анализа советской «эпистемы», 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 характер, отвлекающий от действительных проблем, который она принимала уже не раз в рамках шестидесятнической и перестроечной критики советской эпохи в целом и советской науки в частности.

М. С. У Вас получилась удачная характеристика этих «игр»; но есть резон подумать над нынешними аналогами — еще ведь и внятной команды «к ноге» от власти не прозвучало, а уже кто-то из ученой публики озирается в поисках своего «места в строю».

Кстати, как-то мы упустили, что круг исследователей религии не исчерпывался профессиональными научными атеистами. Тут много кого было, из всей нашей гуманитарии. Особая гордость у сугубых специалистов была, когда, занимаясь, допустим, Древним Востоком или там историко-филологическими штудиями каких-то конфессиональных текстов, при желании можно было обходиться и без цитат основоположников марксизма, и без слов «атеизм», «религиозные предрассудки» и т. п.

К. А. В связи с тем, что Вы сказали, вспомнил, что именно исследователи буддизма и только они упрекались «атеистическими религиоведами» за недостаточную критичность и методологические отклонения — в 1967 г. об этом говорилось в четвертом выпуске «Вопросов научного атеизма», посвящен-

ном «победам атеистического мировоззрения в СССР» (статья А. Н. Кочетова «Изучение буддизма в СССР»).

М. С. Но, интересное дело, сидел ведь в каждом «внутренний цензор» (не верю я в рассказы, что были-де полностью свободные от «советского» люди). И сидел, чаще всего, не от страха, а из самоочевидного убеждения, что надо соответствовать реальности. Это состояние становилось частью мыслительной деятельности ученых. Между прочим, с помощью этого «цензурирующего устройства» осуществлялась перекодировка того, что удалось узнать из зарубежной мысли, адаптация «ненаших» идей и перенос их в советский научный дискурс.

К. А. Попробую как-то подытожить свою характеристику советского «религиоведческого проекта». Надеюсь, это поможет нам в последующих обсуждениях. Принципиальными чертами марксистско-ленинского подхода к изучению религии могут считаться: социологический редукционизм, представление о фантастическом характере религиозного способа отражения действительности, идея «безрелигиозного периода» в истории, склонность отрицать самостоятельность религии как значимого фактора духовной истории человечества, представление о реакционной роли религии в истории культуры и общества, прогноз о сравнительно скором отмирании религии как особой формы общественного сознания и связанные с этим прогнозом политические рекомендации.

Своеобразие «научно-атеистического религиоведения» отмечено уже тем фактом, что его история может быть описана как история полемики, причем полемики не просто жесткой или местами грубой, но в принципе нацеленной на подавление оппонента. Соотношение мировоззренческих и методологических аспектов научного знания сложилось таким образом, что оппонент научного атеизма автоматически превращался в апологета религии и, в силу приписанной религии «реакционной сущности», — во врага.

В заключение скажу, что как мне представляется, хотя этот вопрос требует, безусловно, более внимательного анализа, все эти характерные черты советской науки о религии, которые в целом следует считать разрушительными для самой науки, определяются не столько содержанием ее концептуального ядра (марксистским атеизмом), сколько особой формой соеди-

нения этого ядра с отношениями власти и исследовательской прагматикой. Сформировавшись и обретя устойчивость, данная квазинаучная структура получает возможность существовать независимо от содержания ее компонентов. Особую опасность представляет соблазн ее рецепции со стороны церковной науки.

М. С. Что ж, если не ответы на поставленные вопросы, то основание для дальнейших более детальных размышлений наше обсуждение, по моему мнению, создает. Будем исходить из этого, продолжая, каждый по-своему, разрабатывать тему истории и современного состояния отечественного религиоведения.

Содержание

От автора 3

Часть I

РЕЛИГИЯ В РОССИИ: РАКУРСЫ ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

Глава 1. В ракурсе истории: судьба религии в России	27
1.1. Религиозно-мифологический комплекс в российском сознании	28
1.2. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России	57

Глава 2. В ракурсе современности: образы религии в Российской Федерации	101
2.1. Отношение к религии в современной России	102
2.2. Нетрадиционные религии и новые религиозные движения	124

Часть II

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В РОССИИ

Глава 3. О религиоведении и религиоведах	149
3.1. Российское религиоведение: проблема самоидентификации	151
3.2. Религиоведы России: современные дискурсы и практики	171
Глава 4. Отечественный опыт социологии религии.	191
4.1. Российская социология религии: трудное движение	192
4.2. Советские исследования религиозности и атеизма: «ленинградский акцент»	208

Часть III PERSONALIA

Глава 5. Пути исследователей религии	231
5.1. «Религиовед — это диагноз»	232
5.2. Философ и социология религии	246

Глава 6. Религия и Библия в трудах В. И. Ульянова (Ленина)	273
---	-----

Послесловие	337
-------------------	-----

ПРИЛОЖЕНИЕ

Диалог об изучении истории религиоведческой мысли советского времени	346
---	-----

Научное издание

Смирнов Михаил Юрьевич

Религия и религиоведение в России

Директор издательства Р. В. Светлов

*Ответственный редактор А. Ю. Рахманин
Корректор И. П. Ткаченко
Верстка А. И. Соловьевой
Художник О. Д. Курта*

Подписано в печать 11.03.2013.
Формат 60х90 1/16. Печать офсетная
Усл.печ.л. 23. Тираж 500 экз. Заказ № 00679.

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595 ;
факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»
193149, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д.15



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ
АКАДЕМИЯ

Программы высшего и среднего профессионального образования

Формы и сроки обучения: очная, очно-заочная, заочная, дистанционная.

Дополнительное образование и переподготовка. Второе высшее.

ВПО:

бакалавриат — 4 года, магистратура — 2 года, аспирантура — 3–4 года.

СПО:

Колледж иностранных языков и Психолого-педагогический колледж — 3 года 10 месяцев.

Вступительные испытания: 15 мая – 25 июля. ЕГЭ в зависимости от выбранной специальности: биология, иностранный язык, история, литература, математика, обществознание, русский язык. Конкурсные испытания в вузе: психометрический тест, сочинение-эссе, собеседование.

Стоимость обучения: 20 000–47 000 руб. за семестр (в зависимости от направления и формы обучения).

Возможно полностью или частично бесплатное обучение за счёт грантов Ученого Совета РХГА.

Дни открытых дверей: последний четверг каждого месяца в 17:00.

Адрес:

наб. реки Фонтанки, 15 (м. «Невский проспект», «Гостиный Двор») тел.: (812) 314-35-21; 971-67-71
abiturient@rhga.ru, ozo@rhga.ru, info@rhga.ru
www.rhga.ru



СМИРНОВ Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, работает на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Автор книг: «Мифология и религия в российском сознании» (2000), «Реформация и протестантизм» (2005), «Российское общество между мифом и религией» (2006), «Очерк истории российской социологии религии» (2008), «Социология религии: Словарь» (2011).

Научные интересы: методология религиоведения, социология религии, социальная мифология.

ISBN 9-785-88812-586-1



9 785888 125861



РХГА

Русская христианская
гуманитарная академия

Санкт-Петербург
2013