

## VI. Религиоведение

Константин Антонов

### Этос отечественного религиоведения 1920-х – 1980-х годов: опыт реконструкции\*

#### Методологические и этические затруднения при постановке проблемы

Попытка целостной реконструкции этоса отечественного религиоведения советского времени представляется необходимым условием понимания специфики данного этапа его становления и одновременно – его своеобразного положения в контексте гуманитарного знания советской эпохи в целом. Между тем, данная попытка неизбежно сталкивается с рядом трудностей как собственно исследовательского, так и морального характера<sup>1</sup>. В самом деле, обращаясь к данной теме, историк мысли сталкивается с необходимостью выхода за пределы привычной для него сферы текстов и их смыслов к исторической взаимосвязи поступков и отношений, в контексте которых эти тексты писались и издавались (и эти акты также следует рассматривать как некоторые поступки). Базовые представления о добре и зле, о личной и коллективной ответственности, которыми нагружена данная взаимосвязь, существенно отличаются от привычных для современного автора, и простой перенос наших представлений на более ранние времена ни к чему, кроме недоразумений, не приведет. Дополнительно осложняет задачу тот факт, что для советской эпохи в самых разных областях культуры был характерен так называемый «эзопов язык»: особые способы выражения и одновременно сокрытия мысли, призванные донести до читателя ее неподцензурный, не- или анти-идеологический смысл. Его расшифровка, особенно в ситуации, когда значительная часть фактических реалий советского времени уходит из сферы само собой разумеющегося знания, несомненно представляет значительные трудности,

---

\* Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ №13-03-00497, «История отечественного религиоведения: XX — начало XXI вв.

<sup>1</sup> Следствием осознания этих трудностей является тот факт, что в посвященных истории отечественного религиоведения работах последнего времени эта проблема нигде напрямую не ставится. Автор отдает себе отчет в том, что, поднимая эту тему, подставляет себя под серьезную и обоснованную критику. В частности, практически неучтенным остался огромный пласт архивных материалов, изучение которых в связи с данной темой, разумеется, необходимо.

которые ставят наше понимание этической стороны намерений авторов того времени под сомнение. Отсюда проистекает и существенная сложность в разграничении риторической и содержательной составляющей научного дискурса. Именно на риторическую составляющую падает значительная доля этической нагрузки текста, этос во многом определяется заложенной в текст экспрессией, расшифровка которой оказывается непростой задачей.

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

Преодоление же этих трудностей возможно, как мне представляется, через применение к нашему материалу идеи «смерти автора» (Фуко), т.е. осуществление максимально возможной деперсонализации и деэтизации собственного дискурса исследователя, через перенесение акцентов исследования с вопросов о поступках и ответственности отдельных личностей на рассмотрение общих этических норм и правил, принятых и практикуемых в ученом сообществе, их значения для прагматики научных исследований. Исследователь научного этоса должен отказаться от идеи выступать в качестве следователя, прокурора или судьи в отношении конкретных ученых и деятелей науки той эпохи, которую он изучает, от рассмотрения их мотивов, смягчающих и отягчающих обстоятельств, вопроса их личной порядочности, и обратиться к определяющим их действия общим условиям, структурам сознания, комплексам императивов<sup>2</sup>.

## Этос науки и его интенциональное описание

Мое понимание научного этоса опирается на концепции, разработанные тремя мыслителями: М. Вебером, Р. Мертоном, К.-О. Апелем. Из них первые двое пытались описать «аффективно окрашенный комплекс ценностей и норм, считающийся

---

<sup>2</sup> В связи с этим я считаю необходимым еще раз подчеркнуть, что мною нигде не ставятся под сомнение и даже не обсуждаются личные качества тех или иных отечественных ученых: их личная порядочность, искренность, целеустремленность, вера в то, что своей деятельностью они служат правому и прогрессивному делу, их личная научная квалификация и т.п. качества.

обязательным для человека науки»<sup>3</sup>, конституирующий науку как особую сферу духовной деятельности. В случае Вебера это: радикальное требование интеллектуальной честности и вытекающие из него необходимость различения преподавания и проповеди, научной дискуссии и борьбы мировоззрений, беспредпосылочность и общезначимость обоснованного научного знания, требование «признавать неудобные факты»<sup>4</sup>. В случае Мертон: «универсализм, коллективизм, бескорыстность и организованный скептицизм»<sup>5</sup>. Эти наборы ценностей, по мысли их авторов, описывают этос нормальной науки, т.е. той, которая наилучшим образом приспособлена для выполнения своей институциональной задачи: «преумножения достоверного знания»<sup>6</sup>.

Существенным дополнением и, вместе с тем, обоснованием такого понимания этоса науки является концепция коммуникативного сообщества К.-О. Апеля. Согласно немецкому мыслителю: «"объективность" науки, свободной от ценностей, все-таки предполагает intersубъективную значимость моральных норм»<sup>7</sup>, – поскольку эти нормы выступают как априори всякой аргументации. Этическим императивом, придающим смысл гуманитарной науке, оказывается здесь «постулат реализации идеального коммуникативного сообщества»<sup>8</sup>, ставящий под вопрос любой дискурс, поскольку он склонен накладывать ограничение на значимость рациональной аргументации, поскольку такая аргументация рассматривается как условие возможности абсолютного взаимопонимания. Намеченные Вебером и Мертоном конкретные нормы научной этики в описанной Апелем перспективе «стратегии освобождения» следует рассматривать как конкретизации этого основного императива. Вытекающий отсюда основной вопрос данной статьи может быть тогда сформулирован следующим образом: насколько и каким способом «советское религиоведение» как конкретная форма гуманитарного знания XX века отвечает указанному основному императиву и какое значение это имеет для нашего понимания ее места в истории науки и нашего самопонимания как ученых?

Здесь необходимо оговорить сложное соотношение между декларируемыми и реальными нормами. В самом деле, декларируемый этос некоторого научного сообщества может существенно отличаться от сформулированного Вебером, Мертоном и Апелем идеала, однако в своей научной повседневности ученые мо-

<sup>3</sup> Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006. С. 769.

<sup>4</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия // он же. Избранные сочинения. М., 1991. С. 707-735, здесь с. 725.

<sup>5</sup> Мертон. Социальная теория и социальная структура. С. 770; Мирская Е.З. Р.К. Мертон и этос классической науки // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. М., 2005. С. 11-27, здесь с. 11. Мотрошилова Н.В. Западная социология науки, ее критическое освоение в отечественной мысли (50-80-е годы XX века) и современные оценки // она же. Отечественная философия 50-х – 80-х годов XX века и западная мысль. М., 2012. С. 153-182, здесь с. 162-164.

<sup>6</sup> Мертон. Социальная теория и социальная структура. С. 770.

<sup>7</sup> Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики // он же. Трансформация философии. М., 2001. С. 263-336, здесь с. 297.

<sup>8</sup> Там же. С. 334.

гут следовать именно этим идеальным нормам. Вместе с тем, возможно (и часто случается) и обратное отношение: провозглашая идеальные нормы, сообщества в реальности нарушают их или даже следуют прямо противоположным. Указывая на этот последний момент критика в адрес Мертона была не вполне адекватна – действие «антинорм» не отменяет действие норм, но означает участие вненаучных факторов в процессе научной деятельности и коммуникации между учеными<sup>9</sup>. Действие этих факторов необходимо отличать от специфического понимания в некотором сообществе собственно научного этоса: присущей только ему интерпретации основных норм, введения дополнительных правил и принципов или сознательного исключения некоторых общепринятых моментов. Специфика «советского религиоведения» именно в этом, последнем отношении и станет предметом рассмотрения в настоящей статье.

Для того чтобы раскрыть эту специфику, мне представляется необходимым рассмотреть, как указанные нормы в конкретной исторической ситуации («советская эпоха») реализуются в системе отношений, в которые вступает ученый-религиовед в процессе производства и передачи знания о религии. Инструментом мне послужит здесь анализ, который я рискну назвать «интенциональным». Представляется уместным классифицировать различные типы актов, которые совершает ученый именно как ученый, как субъект познавательной деятельности, по предмету, на который в каждом из них направлено его сознание. Каждый из таких актов обладает достаточно сложной ноэтико-ноэзматической (Гуссерль) структурой, причем так, что ноэзис каждого обладает определенным эмоционально-волевым, а ноэма – коррелятивным ему ценностным моментом. Взятые вместе, они формируют определенную этическую окрашенность дискурса, на основе которой, собственно говоря, и возникают указанные выше нормы научного этоса.

Итак, стремясь получить некоторое знание, ученый находится в ценностно окрашенном отношении с тем знанием, которое он стремится получить. Это знание в качестве достоверного обладает для него ценностью, притягивает его, искривляет, порой – ломает его жизненную траекторию. Однако получение знания предполагает определенное отношение к предмету исследования: его ценность выражается в том, что он пробуждает в ученом познавательный интерес, за которым стоит, как правило, и это особенно характерно для гуманитарного знания, – интерес жизненный, связанный с осознанием его экзистенциальной значимости, места в культуре, часто (хотя и необязательно) связанный со специфической симпатией и даже любовью (но порой – и с антипатией). Осознание ценности предмета и знания о нем побуждает ученого далее ценить (относиться с уважением) традицию его изучения, на которую он опирается в собственных исследованиях, вместе с тем, нацеленность на новое знание побуждает его вступать с этой традицией в отношении полемики, переоценивать и переосмысливать ее. От-

---

<sup>9</sup> Мирская. Р.К. Мертон и этос классической науки. С. 18; Мотрошилова. Западная социология науки ... . С. 172, 180.

сюда вытекает необходимый минимум уважительности в научной полемике и определенные правила ее ведения (рациональность аргументации, личностная отстраненность и т.п.). С этим связана и определенная, описанная лучше всего М. Вебером, этика отношения ученого к своей аудитории – студенческой, общественной, властной – перед которой он выступает не в роли «пророка и демагога», а в роли разрушающего ожидания эксперта по частным, связанным исключительно с предметом его интереса, вопросам<sup>10</sup>.

Существенной особенностью гуманитарной науки следует считать тот факт, что ученый вступает здесь в отношения не только с явлением культуры, являющимся предметом его познавательного интереса, но и с людьми – носителями этого явления. Его исследования не являются безразличными для их личной судьбы, и это отношение может создавать определенные нравственные коллизии, вступая в борьбу с императивами, исходящими от ценности производимого знания<sup>11</sup>.

Подробное описание аксиологической структуры этой коммуникации в рамках настоящей статьи, разумеется, невозможно. Необходимо, однако, указать на *знание* как центральную, формирующую эту структуру ценность и прозрачность рациональной коммуникации как на то, что является условием возможности этого знания и одновременно возникает на его основе и придает ему смысл<sup>12</sup>. Все возможные вариации этоса конкретных научных сообществ, типические нормы и императивы, характерные для них, будут возникать на основе того или иного понимания этих центральных моментов.

## Этос науки о религии советской эпохи

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

### Ценность знания

Следует отметить, прежде всего, два обстоятельства. 1. Советский атеизм и возникающая в его контексте наука о религии вдохновлялись мощным освободительным пафосом. 2. Именно в контексте этого пафоса достоверное знание о религии предстает не как самостоятельная, но как *инструментальная ценность*,

---

<sup>10</sup> Вебер. Наука как призвание и профессия. С. 722 и сл.

<sup>11</sup> Известно, например, что Эванс-Притчард «намеренно принизил политическое значение пророков-куджуров в социальной жизни нуэров», чтобы избавить их от чрезмерного внимания со стороны британской администрации. См.: Казанков А.А. Послесловие // Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004. С. 122-127, здесь с. 124. Было бы любопытно собрать подобные факты из жизни отечественных ученых.

<sup>12</sup> Ср. обсуждение диалектики идеального и реального коммуникативного сообщества у К.О. Апеля и идею становящейся соборности человеческого сознания у кн. С.Н. Трубецкого.

причем эта инструментальность окрашена общим негативным отношением к предмету исследования: целью получения знания о религии как препятствия на пути к свободе является критика религии в перспективе ее конечного изживания.

Это отношение, восходящее, разумеется, к «классикам», ярко проявилось уже в наиболее ранних дискуссиях первой половины 1920-х гг., конституировавших дальнейшее развитие марксистско-ленинского подхода. Уже ранний Маркс рассматривает «критику религии» как «предпосылку всякой другой критики»<sup>13</sup>. С этой точки зрения всякое осмысленное знание о религии неизбежно оказывается разоблачающим знанием, имеющим значение только в контексте общей перспективы освобождения человека. Аналогично в очень влиятельной работе Ленина «О значении воинствующего материализма» обращение к «современной научной критике религии» получает смысл только в контексте «борьбы с господствующими религиозными мракобесами». Нюансированность позиции, пафос научной нейтральности интерпретируются здесь исключительно как «прислужничество господствующей буржуазии»<sup>14</sup>. Присутствующая в таком подходе диалектика раскрывается в последующей дискуссии. Ее основным событием следует считать противостояние органов Союза воинствующих безбожников – газеты *Безбожник* и журнала *Антирелигиозник* (Ем. Ярославский) – и знаменитого журнала Московского областного комитета ВКП(б) *Безбожник у станка* (М. Костеловская), проходившее как раз по линии, разделявшей «научную» критику религии, предполагавшую признание необходимости ее изучения, и слабоотрефлектированное желание «обрушиться на религию и духовенство»<sup>15</sup>. Победа первого направления закрепила одновременно и относительную легитимность научных подходов и их служебное по отношению к антирелигиозной практике положение. Подобное положение сохранилось вплоть до самого конца советской эпохи. Как писал один из наиболее авторитетных авторов позднего периода Д.М. Угринович: «Для марксистской науки изучение психологии верующих не является самоцелью. Выводы ученых должны стать средством дальнейшего совершенствования организации атеистической работы, направленной на преодоление религиозных заблуждений»<sup>16</sup>.

При этом религия априори рассматривается не просто как форма иллюзорного сознания, но как сущностно реакционная и даже контрреволюционная общест-

---

<sup>13</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. ПСС. Т. 1. М., 1955. С. 414-429, здесь с. 414.

<sup>14</sup> Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Ленин В.И. ПСС. Т. 45. М., 1964. С. 23-33, здесь с. 27-28.

<sup>15</sup> См.: Губанов Н.И. Разработка проблем атеизма в советской философской науке // Вопросы научного атеизма. Вып. 4. С. 183-204, здесь с. 193; Дождикова Н.А. Чем был недоволен Берлиоз? О романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» и «проблеме Христа» // Журнальный зал. <http://magazines.russ.ru/neva/2009/7/do28.html>. Последнее посещение 17.03.2012.

<sup>16</sup> Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986. С. 5. Ср: «изучение истории религии неотделимо от задач борьбы с религией» в: Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 2005. С. 30.

венная сила. Это негативное жизненное отношение к религии становится неотъемлемой предпосылкой ее научного изучения. Такое отношение мы опять-таки находим уже у Маркса (и даже у Фейербаха)<sup>17</sup>, у Ленина оно радикализуется и принимает форму резкой личной нетерпимости<sup>18</sup>, которая неизбежно, в силу сакрализации фигуры вождя, накладывается на всю последующую советскую традицию. Эта «презумпция контрреволюционности» окрашивает не только церковную политику большевиков в 20-е – 30-е годы, но и, в силу указанного выше отношения, их исследовательскую практику, значимым образом влияет на ее результаты.

Большевистские аналитики выискивали контрреволюционный подтекст в текстах религиозных мыслителей не менее рьяно, чем большевистские следователи – в поступках религиозных деятелей. Чрезвычайно яркое выражение эта связь религии и реакции, равно как и ряд других важных ценностных соотношений, получила у одного из наиболее значимых основоположников теории и практики «антирелигиозной работы» и одновременно религиоведческих исследований на советский лад – А.Т. Лукачевского. В его программной речи «Реконструктивный период и очередные задачи Союза воинствующих безбожников» (1930) указанные темы собираются вместе и выстраиваются в единую логику. Три последовательных этапа развертывания борьбы с религией (агитационный – первые годы соввласти; пропагандистский – середина и вторая половина 20-х годов, т.е. эпоха нэп; и новый, реконструктивный, связанный с пятилеткой, ставящий задачи «внедрения безбожного быта в каждый уголок жизни»<sup>19</sup>) требуют каждый своих, все более основательных форм изучения религии и ее влияния на общество. Ставится задача «поднять антирелигиозную пропаганду на научную высоту»<sup>20</sup>. Эта задача подразумевает, по Лукачевскому, задачу университетской институционализации науки о религии, хотя и в ее специфическом, «антирелигиозном» изводе: необходимо «преобразование антирелигиозного цикла в Ленинградском университете в антирелигиозное отделение и открытие таких отделений в целом ряде других вузов...»<sup>21</sup>. В эту логику хорошо укладывается сталинская идея «усиле-

---

<sup>17</sup> Как справедливо писал С.Н. Булгаков: «Маркс относится к религии, в особенности же к теизму и христианству, с ожесточенной враждебностью, как боевой и воинствующий атеист, стремящийся освободить, излечить людей от религиозного безумия, от духовного рабства». Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // он же. Два града. СПб., 1997. С. 51-70, здесь с. 55-56. Попытку разорвать связь между атеистической теорией религии Маркса и практикой научного атеизма см. в: Митрохин Л.Н. Атеизм Карла Маркса // он же. Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008. С. 359-373.

<sup>18</sup> Особенно характерно известное письмо Горькому 13-14 ноября 1913 г. (письмо № 195). См. Ленин. ПСС. Т. 47. С. 226-229.

<sup>19</sup> Лукачевский А.Т. Реконструктивный период и очередные задачи Союза воинствующих безбожников. М., 1930. С. 15.

<sup>20</sup> Там же. С. 13.

<sup>21</sup> Там же. С. 14. Там же: «мы можем широко развернуть антирелигиозную работу только тогда, когда будем опираться на научные силы». Представляется, что именно такое, чисто утилитарное понимание науки о религии сделало неосуществимой мечту Лукачевского о ее институционализации, а его самого привело к трагическому концу в 1937 г.

ния классовой борьбы»<sup>22</sup>, получающая у Лукачевского специфическое «религиоведческое» прочтение: реконструктивный период ведет к усилению контрреволюционной работы «церковников» и «сектантов», противопоставить которой следует, по Лукачевскому, не прямое силовое противодействие, но продуманную политику, опирающуюся на марксистское понимание природы происходящих религиозных процессов и конкретные полевые исследования<sup>23</sup>. Так или иначе, но встроена во всю эту конструкцию риторика «борьбы с религией» то обостряясь, то смягчаясь, будет окрашивать отечественный религиоведческий дискурс на всем протяжении советского периода<sup>24</sup>. Если в 20-е – 30-е годы она предстает в относительной чистоте и даже усиливается дополнительными вводными, типа упоминавшейся выше идеи усиления классовой борьбы, то в послевоенные годы она сложным образом взаимодействует с риторикой диалога коммунизма и христианства, «объединения всех прогрессивных сил человечества» и т.п. Риторика борьбы сохраняет и здесь, однако, свой основополагающий характер: любой диалог, даже если он ведется в целях «борьбы за мир и разоружение», осуществляется «несмотря на противодействие клерикальной реакции», в контексте «мирового революционного процесса», «борьбы против империализма» и «социальных преобразований», в перспективе «восприятия трудящимися-католиками идей научного коммунизма», а в социалистических странах – «совместного строительства развитого социалистического общества», в котором (что обычно не уточняется в соответствующих текстах) «религиозные предрассудки» подлежат «окончательному преодолению»<sup>25</sup>.

## Ценность научной традиции

Это жизненное отношение к религии окрашивает и отношение к научной традиции ее изучения: эта традиция обладает ценностью лишь постольку, поскольку

---

<sup>22</sup> Там же. С. 3.

<sup>23</sup> См. об этом: Лукачевский А.Т. Изучение социальных корней религии в СССР. М., 1930.

<sup>24</sup> Наибольшей напряженности этот пафос достигает во второй половине 30-х годов, параллельно нарастанию террора в стране. Приведем образчик такого рода: «Религиозные организации поставляют фашистским разведкам шпионов и диверсантов, использующих религиозные предрассудки верующих и ведущих под прикрытием религии подрывную работу против победившего социализма». Федосеев П.Н. О религии и борьбе с ней. М., 1938. С. 125. В подобной истерической атмосфере любое сомнение в контрреволюционности религии само неизбежно должно было рассматриваться как диверсия.

<sup>25</sup> См.: Григулевич И.Р. Католики, марксисты и революционный процесс в Латинской Америке // Вопросы научного атеизма. 1974. Вып. 16. С. 309-312; Кучинский Я. Некоторые вопросы диалога марксистов и христиан // Вопросы научного атеизма. 1975. Вып. 18. С. 283-296; Нюнка В.Ю. Современные левокатолические течения и проблемы сотрудничества с ними коммунистов // Вопросы научного атеизма. 1976. Вып. 20. С. 251-267; Андреев М.В. Марксисты, христиане и основные проблемы современности // Вопросы научного атеизма. 1985. Вып. 33. С. 105-120. Аналогичные материалы по соответствующей тематике присутствуют практически в каждом выпуске *Вопросов*.



служит борьбе с религией как конечной цели. Именно так обосновывается в вышеупомянутой статье Ленина «союз с Древами». Аналогичным образом формируют свой подход его ближайшие соратники: Скворцов-Степанов и Луначарский. Так, в целом пренебрежительно отзываясь о библейской текстологии, Скворцов указывает ее исключительно техническое (и при этом, конечно, разрушительное для религии) назначение: «она может раскрыть только одно: там-то имеются противоречия, там-то соединены разнородные сообщения, там-то сделаны дополнения, вычеркивания, перетасовки»<sup>26</sup>. В дальнейшем такое отношение сохранится как у предвоенных, так и у послевоенных авторов. Все они склонны оценивать существующие в науке о религии подходы главным образом с точки зрения их апологетичности (это плохо) или критичности (это хорошо), причем так, что подлинно научная, и последовательно критичная критика оказывается возможна только в рамках ортодоксального истолкования марксистско-ленинского подхода: «Только марксизм-ленинизм, теория пролетарского атеизма, вскрывающая социальные корни религии, могут дать обоснование возможности и неизбежности полного исчезновения религии с уничтожением классового эксплуататорского общества»<sup>27</sup>.

Отрицая ценность научной традиции, как следствие, исследователи-марксисты склонны полностью игнорировать или прямо отрицать наличие собственной, внутренней логики ее развития. Основным фактором этого развития они считают динамику социальных отношений и классовой борьбы. При этом в ее отношении культивируется специфическая марксистская подозрительность, которая используется как еще один аргумент в пользу ее дисквалификации. За сменой научных теорий советские авторы почти всегда склонны видеть «какие-то социальные предпосылки, вытекающие из классовой борьбы»<sup>28</sup>. Вот как изображается этот механизм в одном из наиболее популярных и авторитетных предвоенных учебных пособий: «Грозный призрак социальной революции ниспровергающей все авторитеты и божественные заповеди, наполнял страхом сердце филистеров и "дипломированных лакеев поповщины", заставлял даже серьезных ученых пугаться своих собственных выводов». В результате, «в эпоху загнивания капитализма... буржуазная наука в области изучения общественных явлений остановилась на полпути а затем и вовсе обратилась вспять»<sup>29</sup>. В форме довольно прозрачного намека эта подозрительность видна и в последствии: «многие современные буржуазные ученые ухитряются как-то закрывать глаза на то самое существенное в тотемизме, что их предшественники хорошо видели: на его чисто коллективный характер»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Скворцов-Степанов И.И. Очерк развития религиозных верований. М., 2011. С. 178.

<sup>27</sup> Лукачевский. Марксизм-ленинизм как воинствующий атеизм. М., 1933. С. 83.

<sup>28</sup> Лукачевский. Происхождение религии. Разбор теорий. М., 1930. С. 94-95.

<sup>29</sup> Маторин Н.М. Введение. Первобытный коммунизм // Первобытное общество. Б.м. 1932. С. 5-7.

<sup>30</sup> Токарев. Ранние формы религии. С. 57.

Отдельные исключения, как правило, принадлежащие еще к старой школе, не оказывают в этом отношении существенного влияния. Труды наиболее авторитетных авторов старой школы подвергаются реинтерпретации: так происходит, например, с работами Штернберга<sup>31</sup>. Менее авторитетные авторы, даже вполне лояльные по отношению к «безбожной работе» и разделяющие пафос борьбы с религией, подвергаются травле и ликвидируются морально и физически именно за свое чрезмерно академическое отношение к научной традиции<sup>32</sup>. Это отношение несколько смягчается в послевоенных работах, авторы которых, считая «абсолютно неприемлемой» методологию своих «буржуазных» оппонентов, склонны, однако, признавать ценность накопленного ими «фактического материала», «методов и процедур... эмпирических исследований»<sup>33</sup>.

В результате, любые формы немарксистской или «ошибочной» марксистской критики религии рассматриваются, как уже было отмечено, как явные или скрытые, сознательные или бессознательные формы апологии религии, и, соответственно, как проявления враждебных пролетариату и советскому государству классовых сил. Авторы 1920-х – 1930-х гг. выстраивают следующую, весьма строгую, с их точки зрения, логику: «В наших условиях механистическая трактовка религии непосредственно перерастает в правооппортунистическую практику в вопросах антирелигиозной пропаганды». Она ведет к «смазыванию наличия классовой борьбы». Из чего следует: «Правооппортунистический уклон в практике антирелигиозной работы... представляет главную опасность на данном этапе... выражает идеологию кулачества, использующего религию в борьбе с социалистическим наступлением, заинтересованного в сохранении религиозного мракобесия»<sup>34</sup>. В работе 1934 г., изданной уже *после* коллективизации и массового «раскулачивания» 1929 – 1931 гг., но *до* убийства Кирова и больших процессов 1936–1937 годов, декларации такого рода имели чисто риторический смысл и

---

<sup>31</sup> В частности, чрезмерно акцентируются их связи с марксизмом. См. Алькор Я.П. Предисловие редактора // Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. М., 1936. С. III-XV, здесь с. IV.

<sup>32</sup> Такова судьба П.Ф. Преображенского. См. Иванова Ю.В. Петр Федорович Преображенский: жизненный путь и научное наследие // Репрессированные этнографы / Ред. Д.Д. Тумаркин. Т. 1. М., 2002. С. 235-265.

<sup>33</sup> Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986. С. 5.

<sup>34</sup> Федосеев П. Против механицизма и меньшевистствующего идеализма в антирелигиозной пропаганде. М., 1934. С. 133. О достоверности утверждений автора можно судить по тому, что конкретным адресатом данной критики был В.Н. Сарабьянов, известный тогда марксистский философ, один из инициаторов знаменитой полемики «механистов» и «диалектиков», автор вышедшего тогда же учебника *Диалектический и исторический материализм*. В 1929 г. он опубликовал работу «Марксизм и религия», в которой подчеркивал «враждебность» религии «учению революционного пролетариата», в 1937 – брошюру «Религия – опиум народа», ставшую его последней публикацией вплоть до 1952 г. Можно было бы утверждать, что работы такого рода вообще не заслуживают внимания, так как не вносят в развитие науки о религии никакого нового знания. Представляется, что такой подход именно в отношении советского религиоведения ошибочен: именно эти работы, независимо от их собственно научной ценности, формировали некоторые существенные черты нравственного климата отечественного научного сообщества того времени.

служили целям борьбы группировок внутри самого научного и философского сообщества, придавая этой борьбе совершенно внешнее ей политическое измерение. Политическая риторика становится здесь средством разрешения внутринаучных разногласий. Но тем самым оппонент в научной дискуссии неизбежно оказывается классовым врагом, подлежащим моральному или (при наличии возможности) физическому уничтожению. Коллега, разумеется, рассматривается как товарищ в общей борьбе, однако товарищеская полемика постоянно грозит перерасти в разоблачение скрытых врагов, критическая аргументация с легкостью оборачивается доносом. Границы адекватной полемики постоянно сужаются в 20-е – 30-е годы и несколько расширяются в послесталинский период. Однако установить четкую границу между научным и политически-мировоззренческим дискурсом в рамках проекта советского научного атеизма так и не удалось. Постоянная возможность отсылки к мировоззренческой и (тем самым) политической неблагонадежности или к той или иной форме классовой борьбы окрашивают как внешнюю, так и внутреннюю советскую научную полемику в очень специфические этические и риторические цвета<sup>35</sup>.

С таким отношением к истории своей дисциплины тесно связано характерное особенно для раннего времени прямое отрицание *академизма* как ценности, попытки его дисквалификации как буржуазной, враждебной «пролетарской науке» концепции. Если первоначально некоторые сформировавшиеся еще в условиях дореволюционной науки авторы-марксисты (В.Д. Бонч-Бруевич, Н.М. Никольский, М.Н. Покровский) пытались обосновать марксистскую программу в рамках стандартного академического научного дискурса<sup>36</sup>, то в дальнейшем «академизм», или «эkleктизм», понимаемые именно как стремление к чистому, «беспартийному» знанию, становятся ругательными словечками, с помощью которых молодые ученые, «считавшие себя проводниками марксистских принципов в науке», но не способные к поддержанию «сугубо научных споров», «"прорабатывали" своих профессоров», что для последних зачастую заканчивалось печально<sup>37</sup>. Следует отметить трагизм ситуации: на ранних этапах своей научной карьеры «профессора» зачастую сами участвовали в подобных «проработках» или даже инициировали их<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> В работах 1950-70-х гг. эта отсылка может не звучать непосредственно, она может присутствовать в виде намека или стандартного штампа «современное буржуазное религиоведение» или вообще подразумеваться – но как необходимо встроенная в сам метод исследования процедура, осуществляемая «научным атеистом», разоблачающим социальную мотивацию своего оппонента, – она наличествует всегда.

<sup>36</sup> См. в особенности: Никольский Н.М. Религия как предмет науки. Минск, 1923.

<sup>37</sup> Иванова. Петр Федорович Преображенский ... С. 255.

<sup>38</sup> В этом отношении характерна трагическая судьба Н.М. Маторина, одного из организаторов советской науки о религии в ее антропологически-этнографическом изводе и одновременно – крупного деятеля ленинградского отделения СВБ. См. о нем: Решетов А.М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // Репрессированные этнографы / Ред. Д.Д. Тумаркин. Т. 2. М., 2003. С. 147-192; Носова Г.А. Н.М. Маторин как исследователь религии // Вопросы научного атеизма. 1969. Вып. 7. С. 366-386.

## «Академизм» как ценность и общественный статус «научного атеизма»

Важным аспектом описанного выше отрицательного отношения к академизму как ценности является характерное для религиоведческой науки на всем протяжении советского времени требование единства религиоведческой науки и образования с атеистической пропагандой и воспитанием. Последние, как уже говорилось выше, в значительной мере оправдывали право первых на существование. Это влекло за собой почти неизбежное размывание критериев научности и падение качества исследований: необходимость ориентироваться на широкую, зачастую малообразованную, но при этом социально-активную аудиторию заставляла даже серьезных ученых «снижать планку» не только в отношении формы исследования, но и в отношении его качества, и существенно деформировала процесс формирования научных репутаций. В довоенный период это существенно затрудняло процесс институциализации науки о религии в университете, создавало странную ситуацию, когда основным заказчиком такого рода исследований был СВБ, в рамках которого религиоведческое знание непосредственно и сразу превращалось в агитационный и пропагандистский материал для целой системы различных «форм и средств антирелигиозной пропаганды» самого разного уровня: от низовых кружков до специальных курсов всесоюзного масштаба<sup>39</sup>. В послевоенный (точнее, в послесталинский) период соединение научного, образовательного, пропагандистского и воспитательного компонентов стало более планомерным. Как писал в программной статье в первом выпуске *Вопросов научного атеизма* первый директор Института научного атеизма А.Ф. Окулов: «Научно-исследовательская работа в области атеизма может быть успешной лишь при условии, если она тесно и неразрывно связана с практикой атеистической пропаганды, со всеми сторонами идеологической работы партии по коммунистическому воспитанию трудящихся»<sup>40</sup>. Это непосредственно влекло за собой «интервенцию» научного атеизма в университетское пространство. Прямо вопреки Веберу университетская аудитория рассматривалась здесь не просто как возможное, но как едва ли не главное место атеистической проповеди и, одновременно, ее подготовки: «Вузы активно ведут атеистическую пропаганду среди населения, оказывая большую помощь местным партийным организациям, обществу "Знание", учреждениям культуры. Выпускники вузов, прослушавшие курс "Основы науч-

<sup>39</sup> См. Коновалов Б.Н. Союз воинствующих безбожников // Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 4. С. 63-93, здесь с. 72-73.

<sup>40</sup> Окулов А.Ф. За глубокую научную разработку современных проблем атеизма // Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 1. С. 7-35, здесь с. 26. См. в том же номере: Мишутис П.Й. Опыт создания системы атеистического воспитания в Литовской ССР // там же. С. 200-222. «Вопросы научно-атеистического воспитания» были одной из основных рубрик ВНА. Им полностью посвящен 9-й выпуск журнала.

ного атеизма", составляют теперь значительную часть лекторов и пропагандистов атеизма в городах и районах»<sup>41</sup>.

На этих основаниях выстраивалось и отношение «научного атеизма» к советскому обществу – передача знаний о религии была неразрывно связана с атеистической пропагандой, которую сами ученые в большинстве своем рассматривали как свой гражданский долг<sup>42</sup>. В этом, как представляется, можно видеть особенность положения религиоведения по сравнению с такими гуманитарными дисциплинами советской эпохи, как литературоведение, классическая филология, искусствоведение и другие подобные, в том числе и связанные с изучением отдельных религий. Представители этих областей знания стремились, насколько это было возможно, дистанцироваться от политической и идеологической составляющих научных исследований, обеспечить автономию сообществ, самостоятельное движение научной мысли; их в наибольшей степени затронул процесс «оттепели».

Специфическим по отношению к прочим гуманитариям образом выстраивались и отношения ученых-религиоведов с властью: их довольно затруднительно описать в простых категориях господства/подчинения, автономии/ее нарушений. С одной стороны, именно атеистическая власть инициировала бурное развитие науки о религии и ее институционализацию, задав, вместе с тем, и жесткие мировоззренческие рамки этого развития, насильственным образом оборвав все альтернативные пути движения научной мысли. Именно заданные властью правила игры обусловили описанную выше специфику отношений внутри научного сообщества, основательно подорвав его способность отстаивать собственную автономию. С другой стороны, ученые-религиоведы в своем качестве «научных атеистов» выступали как воспитатели правящей элиты, призванные прививать ее представителям «истинное мировоззрение», они же выступали и как эксперты, чья аналитика была востребована и использовалась при принятии политических решений. Они умели отстаивать свои позиции и могли порой идти на конфликт с властью, в большинстве случаев, однако, сохраняя в качестве базовых ценностей идею «верности партии и советскому народу», «веру в светлое (в частности –

---

<sup>41</sup> Предисловие // Вопросы научного атеизма. 1973. Вып. 15: Научный атеизм в высшей школе. С. 3-4. Данный выпуск полностью посвящен проблеме соотношения научного и образовательного компонента в «научном атеизме», подводя итог и намечая дальнейшие перспективы развития «системы атеистического воспитания студенческой молодежи».

<sup>42</sup> Видные ученые-религиоведы как правило были одновременно активными «антирелигиозниками» – членами и даже руководителями Союза воинствующих безбожников и наследовавшего его общества «Знание». Наоборот, активисты антирелигиозники зачастую становились известными учеными, причем даже осознание ими серьезности и сложности религиоведческой проблематики не сказывалось до определенного момента на их общественной активности. Провести по этой линии прямой и простой водораздел между «честными учеными» и симулянтами от «научного атеизма» оказывается невозможно. Научный путь известных религиоведов советской эпохи стандартным образом начинается с разоблачительной антирелигиозной публицистики: М.И. Шахнович, В.Ф. Зыбковец, С.А. Токарев, Л.Н. Митрохин, Ю.А. Левада.

свободное от религии – К.А.) будущее»<sup>43</sup>. Последние, как представляется, существенным образом конфликтовали с ценностями академизма, однако этот конфликт затушевывался тем фактом, что указанная вера представала как вывод из научно обоснованного, даже единственно подлинно научного мировоззрения, а атеизм рассматривался как само собой разумеющаяся предпосылка научной работы.

## «Научный атеизм» и верующие: проблема ответственности

С этим тесно связан и крайне болезненный вопрос об ответственности религиозоведческой науки за практику систематического нарушения принципа свободы совести и связанные с этим гонения на верующих в СССР. Представляется, что речь здесь может идти, с одной стороны, об участии ученых в выработке специфически советской, существенно искажавшей мировые стандарты, интерпретации этого принципа<sup>44</sup>, а, с другой, – об их отношении к конкретной практике, зачастую нарушавшей даже эту ограниченную интерпретацию.

Прежде всего, постоянные указания ученых и философов религии того времени, равно как и соответствующих государственных и партийных документов, на недопустимость административных антирелигиозных мер и оскорбления чувств верующих<sup>45</sup> нельзя рассматривать просто как лицемерие. И ученые, и партийные деятели в равной мере опирались на идею, согласно которой «отмирание религиозных предрассудков в сознании масс» – объективный закономерный процесс,

---

<sup>43</sup> О подобном использовании и связанных с ним конфликтах при составлении программного документа «о перспективах атеизма и религии» и при «уровне атеистической зрелости и религиозности» рассказывал в своем последнем интервью проф. Н.С. Гордиенко. См. Интервью с проф. Гордиенко // *Путь ученого. Николай Семенович Гордиенко*. СПб., 2013. С. 27-61, здесь с. 39-41, 49. И хотя следует согласиться с М.Ю. Смирновым в том, что «нелепо говорить, что Гордиенко и ему подобные ученые всего лишь обслуживали пропагандистскую машину коммунистической идеологии» – следует признать и то, что основные установки этой идеологии были ими восприняты как само собой разумеющиеся основания собственной жизни и деятельности. И именно эти установки, а не личные качества тех или иных ученых, придавали своеобразие советскому дискурсу о религии в целом. См. Смирнов М.Ю. «Религиовед – это диагноз»: немного о Н.С. Гордиенко // *Путь ученого*. С. 88-96, здесь с. 94.

<sup>44</sup> С характерной асимметрией свобод «отправления религиозных культов» и «антирелигиозной пропаганды», задающей ситуацию, где, например, не только любые формы работы религиозных организаций с детьми, но и религиозное воспитание детей в семье рассматривалось в рамках широко трактуемой концепции «религиозного принуждения», с точки зрения которой «подлинные интересы детей» известны партии и обществу лучше, чем родителям, и заключаются «в формировании у них единственно-верного научно-атеистического мировоззрения». См.: Бражник И.И. Защита советским законом детей и подростков от религиозного принуждения // *Вопросы научного атеизма*. 1981. Вып. 27: Свобода совести в социалистическом обществе. С. 104-115, здесь с. 109.

<sup>45</sup> Начиная как минимум с циркуляра ЦК РКП(б) «Об антирелигиозной кампании во время пасхи» (февраль 1923 г.). См. Коновалов. Союз воинствующих безбожников. С. 65. Позиция, характерная для поздней стадии: «Никто не вправе стеснить свободу и достоинство верующих...» см.: Писманник М.Г. Этика атеистического воспитания // *Вопросы научного атеизма*. 1986. Вып. 35. С. 196-212, здесь с. 198.

коренящийся в долженствующей иметь место при социализме гармонизации общественных отношений<sup>46</sup>. И административное, и общественное принуждение здесь скорее является помехой, чем помощью: «грубое подавление религиозности способствует разжиганию религиозного фанатизма»<sup>47</sup>. Тем не менее, сам факт постоянного повторения этих призывов говорит о том, что существовали факторы более значимые, вновь и вновь запускавшие механизм репрессий и притеснений. Эти факторы не были исключительно политическими, часть из них относилась к сфере религиоведческой науки.

Между научным знанием и практиками власти в этой сфере возникал своего рода логический круг. Так, на ранних этапах становления советской программы понимание религии как реакционной общественной силы и связанное с ним общее отношение к религии (скорее эмоционально-волевое, чем чисто интеллектуальное), независимо от желания или нежелания отдельных ученых, мыслителей или политиков, имплицировало интерпретацию действий верующих и особенно церковного руководства как «контрреволюционных». Рассмотрение религиозного сознания через призму идеи классовой борьбы естественным образом заставляло обращать особое внимание на православную и католическую Церкви, как в наибольшей степени выражающих интересы классов, господствовавших при «старом режиме».

На более поздних стадиях механизм приобретает более сложную структуру, здесь связь между идеями и решениями все в большей степени опосредуется реальными исследованиями, в т.ч. социологическими<sup>48</sup>. Однако принятие описанного выше марксистского комплекса идей и отношений к религии, необходимо включавшего в себя представление о ее отмирании, в качестве само собой разумеющейся предпосылки предопределяло интерпретацию результатов их исследований в духе совершенно определенной общей прогностики<sup>49</sup>. Возникающие на этой основе общие рамки и принципы интерпретации в целом не зависели ни от присущего многим исследователям стремления к трезвости оценок<sup>50</sup>, ни от реальных результатов конкретных исследований и интерпретативных возможно-

---

<sup>46</sup> Окулов. За глубокую научную разработку современных проблем атеизма. С. 33.

<sup>47</sup> Красиков П.А. Мысли о религии и антирелигиозной пропаганде // Красиков П.А. Избранные атеистические произведения. М., 1970. С. 243. О том, что эта мысль человека, непосредственно руководившего воплощением в жизнь декрета об отделении Церкви от государства, не была просто данью внешней пропаганде, свидетельствует и ее постоянное присутствие в обращавшейся к антирелигиозной тематике художественной литературе. См.: Колкунова К.А. Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950-1960-х гг. // Вестник ПСТГУ. 2013. Вып. 5(49). Сер. 1. Богословие. Философия. С. 113-132.

<sup>48</sup> Практически в каждом выпуске *Вопросов научного атеизма* присутствовала рубрика «Конкретно-социологические исследования».

<sup>49</sup> Не говоря уже о случаях прямого давления на ученых со стороны воспринявших (пусть и в упрощенном виде) их же собственные идеи властей разного уровня и средств массовой информации.

<sup>50</sup> Из еще довоенных времен см. упоминавшуюся работу: Лукачевский. Социальные корни религии в СССР.

стей конкретных ученых<sup>51</sup>. Эта прогностика, подкрепляемая полученными на ее основе результатами исследований, затем ложилась в основу принимаемых властью политических решений, формировала определенным образом кругозор и мышление чиновников и партийных функционеров, слушавших курсы «научного атеизма». Принимаемые на этой основе решения естественным образом были направлены на дальнейшую маргинализацию религиозного сознания и форм жизни, определяемых ими. В результате реализации таких решений эти жизненные формы действительно оказывались помещенными в ситуацию, эмпирическое исследование которой дополнительно подтверждало указанную прогностику и представление о «реакционной сущности» религии, тем самым стимулируя дальнейшую политику вытеснения религии из общественной и частной жизни<sup>52</sup>. Циркуляция мысли и практики в этом кругу дополнительно стимулировалась оригинальными идеями, периодически вбрасываемыми советскими лидерами в советское философское и научное сообщество: идеей нарастания классовой борьбы по мере построения социализма (Сталин) и идеей построения коммунизма к 1980-му году (Хрущев). Необходимо, однако, сказать, что эти идеи именно только обостряли ситуацию и сама возможность их появления в значительной степени определялась этой ситуацией.

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

---

<sup>51</sup> Так весьма квалифицированное и даже подвергавшееся критике за «ревизионизм» рассмотрение социальных аспектов религиозной жизни в работе Ю. Левады покоится на посылке, которая проговаривается лишь мимоходом, как нечто само собой разумеющееся, и которую именно в силу этого нет оснований рассматривать как всего лишь формальную «дань» идеологии: «отход масс от отживших культовых систем в условиях социалистического общества носит ярко выраженные черты социального, объективно-обусловленного процесса». См. Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. С. 258.

<sup>52</sup> Именно такого рода формы религиозной жизни описывались и в художественной литературе. См. Колкунова. Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950-1960-х гг. С. 121-122. Можно сказать, что советское религиозное сознание как бы интериоризировало элементы марксистского понимания религии, соответственно, марксистская теория не столько «отражала» реальность, сколько «конструировала» ее. Элементы этого процесса на материале Поволжья довольно тонко описаны в: Luermann S. *Secularism, Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington, 2011.



## Общие выводы

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

Наука о религии советского времени в этом отношении может быть охарактеризована как экстремальная наука в том смысле, что здесь мы имеем дело не с частными отклонениями от нормального этоса, а с систематической и целенаправленной деформацией самой системы нравственных норм для эпохи 20-х – 30-х годов и закреплением этой системы искаженных норм на уровне само собой разумеющихся предпосылок всякой научной работы – в период 50-х – 70-х годов.

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

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